Domingo Ramos-Lissón

Compendio de Historia de la Iglesia Antigua



EUNSA

Domingo Ramos-Lissón

COMPENDIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA ANTIGUA

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

INSTITUTO DE HISTORIA DE LA IGLESIA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

COLECCIÓN HISTORIA DE LA IGLESIA
40

Primera edición: Junio 2009

© 2009. Domingo Ramos-Lissón
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

ISBN: 978-84-313-2636-4
Depósito legal: NA 1.686-2009

Tratamiento: PRETEXTO. Estafeta, 60. Pamplona

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Comarca 2. Esparza de Galar (Navarra)

Printed in Spain – Impreso en España

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS 15

PRESENTACIÓN 19

CAPÍTULO I
NOCIONES PRELIMINARES

1. Cuestión propedéutica 21
2. Noción de Iglesia 22
3. Naturaleza de la historia de la Iglesia 24
4. Actualidad del estudio de la historia de la Iglesia 25
5. Metodología 27
6. Periodización 28

CAPÍTULO II
LOS COMIENZOS DE LA IGLESIA

1. Jesús fundador de la Iglesia 31
2. El nacimiento de la comunidad primitiva 34
3. Pentecostés y su significado 36
4. La vida de la comunidad cristiana de Jeresalén 37
5. Formación de comunidades cristianas fuera de Jerusalén 39
6. La Iglesia de Antioquía y el Concilio de Jerusalén 40
7. Actividad apostólica de san Pedro 43
8. Actividad apostólica de san Pablo 44
9. San Juan y las comunidades asiáticas 47
10. La confrontación con el judaísmo 48

Capítulo III
FACTORES FAVORECEDORES DE LA DIFUSIÓN DEL CRISTIANISMO

1. La red viaria romana 53
2. Las ciudades 54
3. La cuestión de las lenguas en la Iglesia primitiva 56
4. La búsqueda de la verdad 58
5. La ejemplaridad de la vida cristiana 60

Capítulo IV
DIFICULTADES SOCIOCULTURALES A LA VIDA DE LA IGLESIA

1. Obstáculos a la conversión 63
2. Novedad del mensaje cristiano 64
3. Dificultades en el ámbito familiar 66
4. Dificultades ocasionadas por el ambiente social 68
5. El ataque de los intelectuales 69

Capítulo V
EL IMPERIO ROMANO Y LA IGLESIA

1. Relación del Imperio romano con la Iglesia 73
2. Causas de las persecuciones 76
3. Fundamentos jurídicos de las persecuciones 77
4. Desarrollo histórico de las persecuciones. Los comienzos 78
5. Persecuciones posteriores 80
6. Persecuciones generales 84
7. La reacción de los apologistas cristianos 95

Capítulo VI
CONTROVERSIAS EN EL INTERIOR DE LA IGLESIA (SIGLOS II-III)

1. Comienzos de la disidencia interna 101
2. Gnosticismo. Una introducción 102
3. Influencias precedentes 104
4. Ideas gnósticas predominantes 105
5. Principales representantes gnósticos 107

6. Reacción de la Iglesia frente al gnosticismo 112
7. Maniqueísmo 113
8. Montanismo 117

Capítulo VII
EXPANSIÓN DE LA IGLESIA PRIMITIVA (SIGLO II)

1. La expansión de Iglesia durante el siglo II. Inicios palestinenses 121
2. Desarrollo de la Iglesia en Siria y Asia Menor 122
3. Expansión por Mesopotamia y Persia 124
4. La difusión de la Iglesia en Alejandría y Arabia 126
5. Comienzos de la Iglesia en el norte de África 128
6. Los inicios cristianos en Italia y las Galias 129
7. Primera evangelización de Hispania 131

Capítulo VIII
ESTRUCTURACIÓN DE LA IGLESIA SUBAPOSTÓLICA

1. Organización de las Iglesias locales 135
2. Pervivencia del carismatismo 136
3. Ministerios eclesiásticos 138
4. El primado romano 139
5. Vírgenes, ascetas y viudas 145

Capítulo IX
VIDA CRISTIANA Y SACRAMENTOS

1. Iniciación cristiana: catecumenado y bautismo 153
2. Eucaristía 155
3. Penitencia. La cuestión de los *lapsi* 157
4. El matrimonio cristiano 160

Capítulo X
MANIFESTACIONES DE LA VIDA CRISTIANA

1. Práctica de la caridad 165
2. Culto y piedad martirial 169
3. El arte en el cristianismo antiguo 172

CAPÍTULO XI
EL MONACATO. DESARROLLO HISTÓRICO EN ORIENTE

1. Orígenes del monacato cristiano 177
2. El monacato egipcio: eremitismo 179
3. Pacomio, iniciador del cenobitismo 181
4. El monacato sirio 185
5. El monacato en Asia Menor-Constantinopla 189

CAPÍTULO XII
LA IGLESIA Y LA NUEVA POLÍTICA RELIGIOSA DE CONSTANTINO

1. Caracterización general de la época (siglos IV-V) 195
2. El llamado «giro constantiniano» 197
3. La política religiosa constantiniana 201
4. Donaciones a la Iglesia 205
5. Balance general de la política religiosa constantiniana 207

CAPÍTULO XIII
LA POLÍTICA RELIGIOSA DE LOS SUCESORES DE CONSTANTINO (SIGLOS IV-V)

1. Los sucesores inmediatos de Constantino 211
2. Reacción pagana de Juliano el Apóstata 215
3. El gobierno de los emperadores «panonios» 217
4. Teodosio I el Grande. El cristianismo como religión del Imperio ... 220
5. El Imperio occidental desde Honorio hasta su desaparición (476) . 223
6. El Imperio oriental desde Arcadio hasta Justiniano I 224

CAPÍTULO XIV
PENETRACIÓN DE LOS GERMANOS EN EL OCCIDENTE CRISTIANO (SIGLOS IV-VII)

1. Asentamiento de los pueblos germánicos en el Imperio romano occidental 229
2. Conversión de los francos al catolicismo 231
3. El arrianismo en los pueblos germánicos 232
4. El paso del arrianismo al cristianismo católico 234
5. La conversión de los anglosajones. San Agustín de Canterbury 240

6. Progreso del cristianismo entre los celtas: Irlanda y san Patricio 244
7. Persecución vándala de la Iglesia en el norte de África 246

Capítulo XV
DISPUTAS TEOLÓGICAS EN ORIENTE: EL ARRIANISMO

1. Cuestiones doctrinales en los antecedentes del arrianismo 253
2. Comienzos del arrianismo 254
3. Concilio de Nicea (325) 257
4. San Atanasio de Alejandría 259
5. La aportación de los Padres capadocios 262
6. Concilio I de Constantinopla (381) 266

Capítulo XVI
CONTROVERSIAS CRISTOLÓGICAS

1. El apolinarismo 269
2. La cristología dual 271
3. Nestorio y Cirilo 272
4. Concilio de Éfeso (431) 275
5. Eutiques. De Éfeso a Calcedonia 278
6. Concilio de Calcedonia (451) 280

Capítulo XVII
DISPUTAS CRISTOLÓGICAS POSTCALCEDONIANAS

1. Disputas y concilios ecuménicos sucesivos hasta el siglo VII 285
2. Anastasio I y sus sucesores 288
3. Justiniano I 290
4. Las condenas del origenismo 292
5. Controversia sobre el monotelismo 295

Capítulo XVIII
DISPUTAS TEOLÓGICAS EN OCCIDENTE: DONATISMO

1. El donatismo: comienzos 299
2. Intervención de los emperadores 300
3. La reacción de san Agustín ante el donatismo 307

Capítulo XIX
CONTROVERSIA PELAGIANA

1. La figura de Pelagio y la propagación de sus ideas 311
2. Primeras intervenciones antipelagianas: Agustín, Jerónimo, Orosio .. 312
3. Condenas sinodales de las tesis pelagianas 314
4. La disputa entre Juliano de Eclana y Agustín de Hipona 316
5. El semipelagianismo 318

Capítulo XX
CONTROVERSIA PRISCILIANISTA

1. Prisciliano y el priscilianismo 323
2. Condenas conciliares 325
3. La condena de Tréveris y evolución posterior 326

Capítulo XXI
ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA EN LOS SIGLOS IV-VII

1. El episcopado en el Occidente latino y en Oriente 329
2. Metropolitanos y exarcas 331
3. Los patriarcados 332
4. Autonomía y prerrogativas de los patriarcados 335
5. El Primado del obispo de Roma 336
6. La reivindicación de las tres sedes petrinas 343
7. Concilio II de Constantinopla (553) 344
8. Concilio III de Constantinopla (Trullano) (680-681) 346

Capítulo XXII
LITURGIA Y VIDA CRISTIANA (SIGLOS IV-VII)

1. Estructura y diversificación de la liturgia 351
2. Las tradiciones litúrgicas del Oriente cristiano 352
3. Las tradiciones litúrgicas occidentales 354
4. El año litúrgico 356
5. El culto a los santos 362
6. Comienzos del culto a la Virgen María 364

Capítulo XXIII
CATEQUESIS Y VIDA SACRAMENTAL

1. Catecumenado: bautismo, confirmación y eucaristía 367
2. Penitencia 374
3. El clero 376
4. El matrimonio cristiano 384

Capítulo XXIV
LA ESPIRITUALIDAD DE LA VIDA CRISTIANA

1. La piedad cristiana. La vida de oración 387
2. Ascetismo: ayuno y limosna 391
3. Pervivencia de la virginidad en la vida familiar 396

Capítulo XXV
EL MONACATO OCCIDENTAL. ESPIRITUALIDAD DEL MONACATO

1. Orígenes del monacato occidental 399
2. Roma e Italia 401
3. Las Galias 405
4. Hispania 409
5. Norte de África 411
6. Caracterización de la espiritualidad monástica 413
7. Praxis ascética 415
8. La oración vocal 419
9. Oración contemplativa 421

Epílogo 427

Tablas cronológicas 429

Bibliografía general 457

Índice analítico 465

SIGLAS Y ABREVIATURAS*

ACO	*Acta Conciliorum Oecumenicorum,* Berlin.
AEsA	Archivo Español de Arte, Madrid.
Aevum	*Aevum.* Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche, Milano.
AHC	*Annuarium Historiae Conciliorum,* Amsterdam.
AHIg	*Anuario de Historia de la Iglesia,* Pamplona.
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte, Berlin.
AnGr	*Analecta Gregoriana,* Roma.
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin.
ASEs	*Annali di Storia dell'Esegesi,* Bologna.
AST	*Analecta Sacra Tarraconensia,* Barcelona.
Aug.	*Augustinianum.* Periodicum quatrimestri Instituti Patristici Augustinianum, Roma.
Aug(L)	*Augustiniana.* Tijdschrift voor de studie van Sint Augustinus en de Augustinjnenorde, Leuven.
Augustinus	*Augustinus.* Revista trimestral publicada por los Padres Agustinos Recoletos, Madrid.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
BACmaior	Biblioteca de Autores Cristianos. Series maior, Madrid.
BLE	*Bulletin de Littérature Ecclésiasque,* Toulouse.
Carth	*Carthaginensia,* Murcia.
CDios	*La Ciudad de Dios,* El Escorial.
CFC	*Cuadernos de Filología Clásica,* Madrid.
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinorum,* Berlin.
CJ	*Codex Justinianus,* Heidelberg.
ConciliumM	*Concilium,* Madrid.

* La lista de abreviaturas se ha confeccionado preferentemente sobre la que aparece en la *Theologische Realenzyklopädie* de S. Schwertner, Berlin-New York ²1994.

CrSt	*Cristianesimo nella Storia.* Ricerche storiche, esegetiche, teologiche, Bologna.
CTh	*Codex Theodosianus,* Hildesheim.
CuadMon	Cuadernos Monásticos, Victoria, Buenos Aires.
CuTe	*Cuadernos de Teología,* Buenos Aires.
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris.
DHEE	Diccionario de historia eclesiástica de España, Madrid.
DIP	Dizionario degli Istituti di Perfezione, Roma.
DOP	Dumbarton Oaks Papers, Cambridge /MA.
Dz	E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia,* trad. esp. Barcelona 1963.
ED	*Euntes Docete,* Roma.
EO	*Ecclesia Orans. Periodica de scientiis liturgicis,* Roma.
EeT	*Église et Théologie,* Paris.
EMC	*Échos du monde classique.* Classical News and Views, Calgary, Alberta.
EtCarm	Études Carmélitaines, Paris.
EstAg	*Estudio Agustiniano,* Valladolid.
ETF	*Espacio, Tiempo y Forma,* Revista de la Facultad de Geografía e Historia, II. Historia Antigua. UNED, Madrid.
FKDG	Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte, Göttingen.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen.
FThSt	Fundamentaltheologische Studien, München.
Gerión	*Gerión,* Madrid.
Gr.	*Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica,* Roma.
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies, Cambridge /MA.
GrOrthThR	*The Greek Orthodox Theological Review,* Brooklin/MA.
Her	*Hermes.* Zeitschrift für klassische Philologie, Wiesbaden.
Hey.J	*Heythrop Journal.* A quarterly review of philosophy and theology, Oxford.
HThR	*Harward Theological Review,* Cambridge/MA.
ILS	*Inscriptiones latinae selectae,* Berlin.
'Ilu	*'Ilu.* Anejos. Revista de Ciencia de las Religiones, Madrid.
Ist.	*Istina,* Boulogne-sur-Seine.
Irén.	*Irénikon,* Chevetogne.
JAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum,* Münster.
JAC.E	Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, Münster.

JBL	*Journal of Biblical Literature,* Filadelfia/PA.
JR	*Journal of Religion,* Chicago.
JThS NS	*Journal of Theological Studies,* Oxford.
Kl.	*Kleronomía,* Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessaloniki.
Klio	*Klio.* Beiträgte zur alten Geschichte, Leipzig.
Lat.	*Lateranum,* Roma.
Mayéutica	*Mayéutica.* Revista de los Padres Agustinos Recoletos, Marcilla.
MD	*La Maison-Dieu.* Revue de pastorale liturgique, Paris.
MHA	*Memorias de Historia Antigua,* Oviedo.
NC	*Nouvelle Clio.* Revue mensuelle de la découverte historique, Bruxelles.
OCA	*Orientalia Christiana Analecta,* Roma.
OCP	*Orientalia Christiana Periodica,* Roma.
Oliv	El Olivo. Documentación y Estudios para el Diálogo entre Judíos y Cristianos, Madrid.
PatSt	Patristic Studies. Catholic University of America, Washington /DC.
Phase	*Phase.* Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona.
Phoe	*Phoenix.* Bulletin uitgeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genotschap «*Ex oriente lux*», Leiden.
RDC	*Revue de Droit Canonique,* Strasbourg.
REA	*Revue des Études Anciennes,* Bordeaux.
REAug	*Revue d'Études Augustiniennes,* Paris.
RET	*Revista Española de Teología,* Madrid.
REJ	*Revue des Études Juives,* Paris.
RHE	*Revue d'Histoire Ecclésiastique,* Louvain.
RHPhR	*Revue d'Histoire et de Philosophies Religieuses.* Faculté Catholique de Théologie, Strasbourg.
RSCI	*Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* Roma.
RSLR	*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa,* Firenze.
RSTh	Regensburger Studien zur Theologie, Bern.
RTL	*Revue Théologique de Louvain,* Louvain.
Sal.	*Salesianum.* Pontificio Ateneo Salesiano, Torino.
SB	*Studia Byzantina,* Berlin.
SBF	*Studium Biblicum Franciscanum,* Jerusalen.
ScrTh	*Scripta Theologica.* Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona.
SE	*Sacris Erudiri,* Jaerboek voor Godsdienstwenschappen, Steenbrugge.

SHG	Subsidia Hagiographica, Bruxelles.
SNTS.MS	Society for New Testament Studies. Monograph Series, Cambridge.
SPMed	Studia Patristica Mediolanensia, Milano.
StLeg	*Studium Legionense,* León.
StMon	*Studia Monastica,* Montserrat.
StOv	*Studium Ovetense,* Oviedo.
StPatr	*Studia Patristica.* International Conferences on Patristics Studies held in Oxford, Berlin.
StROC	*Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano,* Roma.
TC	*Traditio Christiana.* Texte und Kommentare zur patristischen Theologie, Zürich.
TE	*Teología Espiritual,* Valencia.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig.
ThQ	*Theologische Quartalschrift,* Tübingen.
ThS	*Theological Studies,* Baltimore.
Tr.	*Traditio,* Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion. New York.
TTHZ	*Trierer theologische Zeitschirft,* Trier.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlin.
TyC	*Teología y Catequesis.* Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequética, Madrid.
VetChr	*Vetera Christianorum,* Bari.
VigChr	*Vigiliae Christianae.* Review of Early Christian Life and Language, Amsterdam-Leiden.
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte,* Stuttgart.
ZKTh	*Zeitschrift für Katholische Theologie,* Wien.
ZRG	*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Romanistische Abteilung), Weimar.
ZNW	*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche,* Berlin.

PRESENTACIÓN

El manual que el lector tiene en sus manos responde a las características propias de un trabajo realizado con una finalidad académica: facilitar a los estudiantes una obra que sintetizara las lecciones impartidas durante años de docencia para el estudio de la vida de la Iglesia en los primeros siglos de su existencia.

A la hora de redactar esta obra hemos procurado poner al alcance del lector las fuentes del conocimiento histórico. Para eso, hemos tratado de situar las referencias puntuales de dichas fuentes y, en algunos casos que podrían resultar más significativos, hemos reproducido también la citación textual de las mismas. Esta manera de proceder obedece a un doble propósito: por una parte, hacer asequible su lectura directa a quien esté interesado en ello; y, por otra, dar a conocer el contenido de algunas obras de la Antigüedad cristiana –como ocurre, por ejemplo, con las de los Padres de la Iglesia– que son poco conocidas o han sido injustamente olvidadas.

Entre las líneas de fuerza que vertebran el presente escrito, figura la intención de descubrir en los avatares de la historia eclesiástica la nota de espiritualidad que nos ofrecen los santos con sus testimonios. Si con toda razón ha escrito Benedicto XVI que «los santos son los verdaderos portadores de luz en la historia» (*Deus caritas est,* n.º 40), al tratarse de la historia de la Iglesia, los testimonios de los santos tienen un valor añadido, por cuanto que son ellos quienes mejor han vivido, incluso heroicamente, la espiritualidad de la comunidad cristiana.

A modo de contraste, también hemos compulsado las actitudes de quienes han sido disidentes de la fe ortodoxa o no han sido cohe-

rentes con ella, pero que han tenido un protagonismo significativo en los acontecimientos narrados. De esta manera, tratamos de ofrecer un cuadro más completo de las luces y las sombras que se dan en la dimensión histórica de ese «cuerpo verdadero y mezclado de justos y pecadores», que es la Iglesia, como enseñara san Agustín (*De doct. Christ.*, 3, 45). Es decir, no hemos pretendido hacer hagiografía, sino facilitar una aproximación a una realidad, que por ser en gran medida espiritual, trasciende nuestros sistemas de homologación histórica.

En síntesis, si alguien deseara percibir las coordenadas principales de estas páginas, le sugeriríamos contemplar los eventos históricos de la Iglesia desde una perspectiva de fe y de ciencia, puesto que, como veremos un poco más adelante, la naturaleza divino-humana de la Iglesia nos invita a considerar bajo la luz de la fe el sentido más profundo de esos acontecimientos protagonizados por Ella. De esta manera, se puede conjurar el riesgo de quedar atrapados en apreciaciones exclusivamente terrenas, de índole económica, social o ideológica, que podrían descentrar una visión más cabal de la realidad. Por otra parte, al actuar, ayudados por la luz de la ciencia histórica, se pueden procesar con rigor los datos ofrecidos por la ciencia que estudia el pasado.

Finalmente, deseamos manifestar nuestro agradecimiento a los profesores Rafael Domingo, Joaquín Lorda, Aurelio Mendiguchía, José R. Villar y Francisco Varo por sus valiosas sugerencias y útiles consejos que generosamente nos han brindado.

Pamplona, 28 de noviembre de 2008

Capítulo I

NOCIONES PRELIMINARES

1. Cuestión propedéutica

Al comenzar esta exposición histórica sobre la Iglesia resulta obligado hacernos una pregunta elemental, que va a condicionar todo lo que digamos después, y es ésta: ¿qué entendemos por Iglesia? La razón aconseja que establezcamos este punto de partida, ya que nos proponemos estudiar el desarrollo de la comunidad cristiana en el tiempo, desde sus orígenes hasta los comienzos de la Edad Media.

Conviene no olvidar, además, que por su propia naturaleza, la noción de Iglesia nos exige recurrir a la teología, ya que es la ciencia que tiene por objeto estudiar sus contenidos. Así pues, la historia de la Iglesia nos mostrará el devenir temporal de la misma, desde una perspectiva iluminada por la teología.

Se podrá objetar que, tratándose de un manual de historia de la Iglesia pensado para alumnos de estudios teológicos o religiosos, cabría presuponer en ellos unos conocimientos eclesiológicos suficientes, que nos ahorrasen ocuparnos de esta noción propedéutica. La objeción sería válida si anteriormente esos estudiantes hubieran cursado el tratado de eclesiología, pero la experiencia docente nos muestra que no siempre es así, ya que ese tratado es, en muchos casos, una materia curricular de cursos superiores. Por otra parte, para el lector ajeno a estos planteamientos académicos, ocuparnos de esta noción previa puede servirle de orientación, incluso como una clave que facilite su lectura.

Otro presupuesto inicial, que procede afirmar, es la distinción entre historia de la Iglesia e historia del cristianismo y, por supuesto, entre historia de la Iglesia e historia de las religiones. Obviamente, nos ocuparemos solamente de la historia de la Iglesia. Respecto a las otras disciplinas diferenciadas no entraremos en el estudio de sus contenidos, aunque no descartemos algunas referencias tangenciales a nuestro trabajo, cuando así lo demande el tratamiento de alguna materia determinada.

2. Noción de Iglesia

Para dar una respuesta cumplida a la pregunta formulada en el epígrafe precedente, resulta obvio que haría falta escribir un tratado sobre esta materia o recurrir a la lectura de un buen manual de eclesiología de los ya publicados. Nuestra propuesta tiene otra dimensión: intentar ofrecer una noción de Iglesia que nos facilite una primera aproximación al objeto principal de nuestro estudio.

Es bien sabido que la denominación de «Iglesia» (*ekklesía*), aplicada a la comunidad fundada por el Señor Jesús, es plenamente neotestamentaria, como leemos en Hch 20, 28 (*Ekklesía tou Theou*). Un antecedente prefigurativo de esta realidad era el *Qahal Yaweh* del Antiguo Testamento, es decir, el «Pueblo de Dios» congregado para el culto y la alabanza a Dios. En este sentido se puede decir que el Concilio Vaticano II ha recuperado la expresión «Pueblo de Dios», cuando define con este nombre a la Iglesia en la Constitución *Lumen gentium*:

> Así como al pueblo de Israel, según la carne, peregrinando por el desierto, se le designa ya como Iglesia de Dios, así el nuevo Israel, que caminando en el tiempo presente busca la ciudad futura y perenne, también es designado como Iglesia de Cristo, porque fue Él quien la adquirió con su sangre, la llenó de su Espíritu y la dotó de los medios apropiados de unión visible y social (LG, 9).

De ahí que la novedad del nuevo «pueblo de Dios» radique en su relación con Jesucristo, mejor diríamos, en su incorporación a Cristo.

Como afirmaba san Agustín: «Cristo más la Iglesia, no es más que Cristo sólo» (citado por Juan Pablo II, *Saludo a los universitarios*, Madrid 3-XI-1982, n. 4). Éste es el núcleo mismo de la doctrina sobre la Iglesia-Cuerpo de Cristo. Por tanto, los hombres solo pueden llegar a ser el «pueblo de Dios» incorporándose como miembros al Hijo Unigénito, en el que reside la plenitud de la divinidad corporalmente (Col 2, 9); es decir, siendo Cuerpo de Cristo. Cristo y la Iglesia según la expresión de santo Tomás son como un único sujeto, *quasi una mystica persona* (*S. Th.*, 3, q. 19, a. 4; q. 48, a. 2, ad 1), que vive filialmente con el Padre y recibe la herencia prometida.

La Iglesia vive como Cuerpo de Cristo en virtud del don del Espíritu Santo. Así lo declara el Concilio Vaticano II: «El Señor Jesús, a quien el Padre santificó y envió al mundo (Jn 10, 36), hace partícipe a todo el Cuerpo místico de la unción del Espíritu con que Él fue ungido» (PO, 2).

> El Espíritu habita en la Iglesia, Cuerpo de Cristo ungido, como en un templo, y vive en el corazón de los fieles; guía a la Iglesia a la «verdad completa» (cf. Jn 16, 13) (...), la unifica en su admirable variedad de ministerios, carismas y vocaciones; la embellece con sus frutos (...). «Y así toda la Iglesia aparece como "un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo"» (S. Cipriano, *De oratione dom.*, 23; PL 4, 553) (LG, 4).

Además, el Concilio Vaticano II presenta a esta Iglesia así configurada, como «sacramento universal de salvación», lo que es tanto como declarar la misión específica que Cristo confiara a su Iglesia:

> Cristo, levantado en alto sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos los hombres (cf. Jn 12, 32); resucitando de entre los muertos (cf. Rom 6, 9), envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por Él constituyó a su Cuerpo, que es la Iglesia, como sacramento universal de salvación (...). Así pues, la restauración prometida que esperamos, comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu y, por Él, continúa en la Iglesia (LG, 48).

Es decir, la Iglesia para ser debidamente entendida hay que considerarla como sacramento salvífico que se ha realizado y continúa realizándose en el tiempo. Pero esta consideración nos lleva a entrar en el siguiente epígrafe.

3. Naturaleza de la historia de la Iglesia

La vertiente sacramental de la Iglesia se encuentra no solo en su aspecto constitutivo, sino también en el carácter dinámico de su devenir histórico, que se va realizando en este mundo a través del tiempo, puesto que está dotada de componentes humanos y visibles y de otros sobrenaturales e invisibles. En este último sentido son muy expresivas otras palabras del Vaticano II:

> Es característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles (...), presente en el mundo y, sin embargo, peregrina. Pero de suerte que en ella lo humano está ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible (...), y lo presente a la ciudad futura que esperamos (SC, 2).

Es interesante destacar este aspecto «peregrinante» de la Iglesia porque nos muestra que todavía no ha alcanzado su fin último. Ella tiene ante sí una verdadera esperanza. Aparece así claramente expresada la historicidad de la Iglesia. Es más, a partir de esta visión de la Iglesia que nos proporciona el Vaticano II, se hace posible expresar la unidad de la historia de la salvación, que comprende justamente a Israel y a la Iglesia en el camino de su peregrinación. Por tanto, hay que tener en cuenta todos estos aspectos a la hora de definir la comunidad eclesial y poder estudiar su devenir temporal.

Así pues, el historiador de la Iglesia ha de captar la dimensión teológica de la Iglesia si quiere adentrarse seriamente en el estudio del objeto formal de esta disciplina. Pero, a la vez, ha de percibir la realización histórica del ser de la Iglesia como *parádosis* o *traditio.* Es decir, la Iglesia en cuanto que es un organismo vivo que está recibiendo y transmitiendo su vida espiritual en beneficio de la humanidad. Este aspecto benéfico es también una coordenada «histórica» de la Iglesia, en tanto la Iglesia no hace más que cumplir la palabra de Jesús: «En eso conocerán que sois mis discípulos, en el amor que os tenéis unos a otros» (Jn 13, 35). En definitiva, entendemos la dimensión histórica de la Iglesia como una realidad viva de amor, que proyecta su misión en la humanidad, como «bandera alzada a las naciones» (Is 11, 12). Aunque pueda parecer paradójico, por tratarse de algo espiritual, este rasgo no

se queda en el campo de los *invisibilia Dei,* sino que se traducirá en inumerables y variadas obras de «amor al prójimo», que testimonian esta faceta de la Iglesia en distintos momentos de su historia.

Por tanto, el objeto de la historia de la Iglesia es el desarrollo en el tiempo y en el espacio de la institución fundada por Cristo que lleva ese nombre. Y, en consecuencia, la historia de la Iglesia es plenamente «historia» y se la puede llamar así, con todo derecho, aunque con la peculiaridad de tratarse de un organismo vivo, social y espiritualmente considerado, que tiene también una dimensión actual, y cuya realización perfecta tendrá lugar al final de la historia cuando «Dios sea todo en todas las cosas» (1 Co 15, 28).

Como bien ha señalado Scheffczyk, en cuanto el historiador de la Iglesia inserta en su modo de proceder el misterio de la Iglesia como precomprensión o como criterio de formación del juicio y en cuanto trascendencia interpretable por medio de signos, entonces dota a su disciplina de una calificación teológica, sin menoscabar la legitimidad científica.

4. Actualidad del estudio de la historia de la Iglesia

Con independencia de otras consideraciones, la existencia misma de la Iglesia en nuestros días es un argumento que tiene la suficiente entidad como para que nos preguntemos por su origen y por su caminar a lo largo de la historia.

La importancia de conocer la historia de la Iglesia tiene, entre otras motivaciones primordiales que la justifican, las siguientes: en primer lugar, mirando a los propios creyentes, nos facilita profundizar en el conocimiento de la fe sobre la Iglesia, es decir, nos descubre de modo fehaciente sus raíces y, por tanto, su identidad. Sería algo incomprensible, es más, una incoherencia con nosotros mismos, que quienes somos miembros de la Iglesia en la actualidad no supiéramos dar razón de muestra propia vida, siendo además muy explícito, en ese sentido, el mandato de Jesús (Mt 28, 19-20; Hch 1, 8).

En segundo lugar, al conocer su desarrollo histórico, la Iglesia se nos muestra como algo vivo, que se expresa también en categorías

espacio-temporales y que, por consiguiente, se hace más captable para nuestros conciudadanos actuales. Podríamos decir que el cristiano de hoy tiene el derecho y el deber de profundizar en la fe y en la vida cristiana de modo que conozca las buenas razones de lo que profesa y vea cómo está enraizado en la fe de los Apóstoles, transmitida por sucesivas generaciones hasta nuestros días. De este modo, la Iglesia nos ayuda a certificar la realización de la fe revelada por Cristo. Cabría afirmar en este sentido que la historia nos facilita descubrir cómo la fe de la Iglesia se hace vivencia y cultura.

Por otra parte, el carácter histórico de la Iglesia nos permite una gran clarificación entre la fe de la Iglesia y las doctrinas sectarias o de ruptura, que el decurso de los siglos va situando en su lugar. Pongamos un ejemplo: el donatismo, que afectó tremendamente la vida de la Iglesia del norte de África en los siglos IV y V. Su limitación geográfica y temporal nos sirve no solo para tener en cuenta su caracterización como algo transitorio, sino también su aspecto doctrinal, en cuanto que con el paso del tiempo se ha decantado un examen argumentativo más extenso, que permite –entre otras cosas– la apertura de una mejor comprensión de la nota de «catolicidad», que posee la verdadera Iglesia.

Tampoco es una cuestión menor, favorecer el conocimiento certero de los acontecimientos históricos en los que ha intervenido la Iglesia y que con el paso de tiempo se han obscurecido –a veces intencionadamente, otras, no– y se presentan deformados, o con interpretaciones partidistas, llenas de subjetividad y de anacronismo. En este sentido, la investigación histórica de la vida eclesial, realizada *sine ira et studio,* puede darnos claves interpretativas, que de otra manera resultarían parciales o menos precisas.

En definitiva, se puede decir que el conocimiento y la profundización de la verdad que encierra la Iglesia en su dimensión histórica, facilitan no solo un enriquecimiento personal a los fieles cristianos, sino también una comprensión mayor de los acontecimientos históricos en los que la Iglesia ha intervenido, tanto en el sentido de favorecer una captación de las influencias que Ella misma ha ejercitado, como viceversa, cuando unas determinadas influencias sociales, políticas o culturales se han proyectado sobre la Iglesia. Y en este último sentido

cualquier lector interesado –sea o no cristiano– saldrá beneficiado en su saber histórico.

5. Metodología

Desde un punto de vista metodológico el historiador de la Iglesia ha de proceder desde una doble perspectiva. Por una parte, ha de tener presente el enfoque teológico, que viene determinado por el objeto formal de su estudio, que es la Iglesia. Y por otra, ha de realizar sus investigaciones de acuerdo con una rigurosa metodología histórico-crítica. La perfecta combinación de ambos enfoques es válida e imprescindible no solo para el historiador creyente, sino también para el no creyente, si pretende alcanzar una correcta comprensión histórica de la Iglesia. Naturalmente, el historiador de la vida «civil» puede darnos, incluso, valoraciones importantes referidas a fuentes o instituciones eclesiásticas, pero se queda siempre en cosas que abordan exclusivamente la «fachada externa» de la Iglesia, su apariencia visible. Esa perspectiva es necesaria, pero en modo alguno suficiente, y debe complementarse con una metodología teológica, si se quiere penetrar en su significación más profunda. Solamente si utilizamos ambas vías podremos elaborar una cabal historia eclesiástica que se aproxime a la verdad que pretende desvelar.

En cuanto a la didáctica de la materia estudiada, convendrá tener en cuenta su carácter aglutinante, respecto a las demás disciplinas que componen el ciclo institucional de los estudios eclesiásticos, como señala el Vaticano II:

> En la revisión de los estudios eclesiásticos hay que atender sobre todo a coordinar más adecuadamente las disciplinas filosóficas y teológicas, y que juntas tiendan a descubrir más y más en las mentes de los alumnos el misterio de Cristo, que afecta a toda la historia del género humano, influye constantemente en la Iglesia y actúa sobre todo mediante el ministerio sacerdotal (OT, 14).

Por último, indica también el Concilio que, en la metodología expositiva, la historia de la Iglesia se realice de acuerdo con lo expresado

por la Constitución *Lumen gentium*: «En la enseñanza de la Historia eclesiástica, atiéndase al misterio de la Iglesia, según la Constitución dogmática *De Ecclesia*» (OT, 16).

6. Periodización

El proceder *cum gladio distinctionis*, como recomendaban los estudiosos medievales, lleva consigo al aplicarse a la historia cierta partición de la materia objeto de nuestro estudio. De todas formas, hay que decir que la división en períodos se comienza a utilizar en los estudios históricos a partir del siglo XVII, estableciéndose estos tres: Edad Antigua, Media y Moderna. Pero también hay que señalar que dicha periodización no llegó a imponerse de modo exclusivo. Tenemos que llegar a la primera mitad del siglo XIX para que esa división tripartita sea recibida entre los historiadores de la Iglesia, como hace el cardenal J. Hergenröther en su conocido *Handbuch der Kirchengeschichte*, traducido al castellano en Madrid en 1883-1889.

El problema que subyace en toda división por períodos es el de establecer unos criterios de diferenciación, que estén motivados por acontecimientos cuya significación suponga el término de una edad y el comienzo de otra. Determinar esos eventos no es tarea fácil, máxime si tenemos presente que toda historia forma un «continuo» en el tiempo. Este dato tiene una especial significación cuando nos adentramos por el caminar de la historia de la Iglesia, que trasciende la pura temporalidad.

Por consiguiente, convendrá admitir, ya desde el principio, que la periodización empleada en la historia eclesiástica es bastante convencional y tiene un carácter más bien pedagógico. Pero además, en el caso de la historia de la Iglesia en la Antigüedad concurren unos factores que no se dan en otros períodos de su devenir.

El término *a quo* de la historia eclesiástica está marcado con claridad, en la figura histórica de Jesucristo, que fue su Fundador (siglo I). Más complicado resulta señalar el final de este período histórico, por concurrir en dicha etapa eclesial una característica especial, que no aparece en otros momentos de su caminar temporal. Me refiero

al aspecto fundante de la Iglesia. Este criterio nos parece que queda mejor asentado a la hora de fijar los hitos más relevantes del final de la Antigüedad Tardía: la figura del Papa san Gregorio Magno y la invasión musulmana. Para algunos autores este límite hay que colocarlo entre los siglos VII-VIII que, como es sabido, marcan el final de la época patrística: en Occidente con la muerte de Isidoro de Sevilla (636) y en Oriente con la de Juan Damasceno (749). En esta línea se pueden colocar, con ciertas variantes, autores como Alzog, Hergenröther, Jedin, Llorca, Marrou y Daniélou. El profesor Dassmann ampliará este período hasta finales del siglo VIII con el Concilio de Frankfurt (794).

Bibliografía

Z. GARCÍA VILLADA, *Metodología y crítica histórica,* Barcelona 1921; W. BAUER, *Introducción al estudio de la historia,* trad. esp., Barcelona 1944; CH. POULET, *L'initiation à l'histoire ecclésiastique,* Paris 1944; O. E. STRASSER, «Les périodes et les époques de l'histoire de l'Église», *RHPhR* 30 (1950) 290-304; J. DANIÉLOU, *El misterio de la historia,* trad. esp., San Sebastián 1957; CH. SAMARAN (ed.), *L'histoire et ses méthodes,* Paris 1962; H. JEDIN, *Introduzione alla storia della Chiesa,* trad. it., Brescia 1973; H. I. MARROU, *Teología de la historia,* trad. esp., Madrid 1978; W. BRANDMÜLLER, «Iglesia histórica, historia de la Iglesia. Reflexiones acerca de la condición científica de la "Historia de la Iglesia"», *ScrTh* 16 (1984) 275-290; L. SCHEFFCZYK, «La Eclesiología y la Historia de la Iglesia», en J.-I. SARANYANA-E. DE LA LAMA-M. LLUCH-BAIXAULI (eds.), *Qué es la historia de la Iglesia.* Actas del XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996 pp. 41-57; B. FORTE, «Dimensione storica della teologia: per una teologia della storia», en M. MARITANO (ed.), *Historiam Perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato,* Roma 2002, pp. 91-102; P. TERRANA, *Lineamenti di storia della Chiesa antica,* Torino 2005.

Capítulo II

LOS COMIENZOS DE LA IGLESIA

1. Jesús fundador de la Iglesia

Desde el comienzo, los primeros cristianos afirmaron las raíces históricas de su fe. Fueron los Apóstoles los que, en la transmisión de la doctrina, pusieron como referente histórico el recuerdo de que Jesús murió bajo Poncio Pilato (cf. Hch 3, 13; 4, 27; 13, 28; 1 Tm 6, 13). Y los evangelistas, recogiendo esa misma enseñanza, comenzaron por situar el marco temporal en el que ocurrieron los acontecimientos que narran. San Mateo lo hace así: «Después de nacer Jesús en Belén de Judá en tiempos del rey Herodes, unos Magos llegaron de Oriente a Jerusalén» (2, 1). San Lucas es mucho más preciso. Al presentar el momento del comienzo del ministerio del Señor con su Bautismo y referirse a Juan Bautista escribe: «El año decimoquinto del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato procurador de Judea, Herodes tetrarca de Galilea, su hermano Filipo tetrarca de Iturea y de la región de Traconítide, y Lisanias tetrarca de Abilene, bajo el sumo sacerdote Anás y Caifás, vino la palabra de Dios sobre Juan, el hijo de Zacarías, en el desierto» (3, 1-2).

Con la excepción de Lisanias, conocemos por datos extrabíblicos en qué momento los otros personajes mencionados desempeñaron los cargos que se indican: Herodes, rey: 37-4 a.C.; Tiberio César, emperador: 14-37 d.C.; Poncio Pilato, procurador de Judea: 26-36 d.C.; Herodes Antipas, tetrarca de Galilea: 4 a.C.- 39 d.C.; Filipo, tetrarca de Iturea y de Traconítide: 4 a.C.- 33/34 d.C.; Caifás, sumo

sacerdote: 18-36 d.C. Los datos son lo suficientemente precisos para establecer unas coordenadas temporales mínimas.

Ahora bien, ¿se pueden confirmar otros datos sobre Jesús mediante los métodos empleados en la ciencia histórica? ¿Las afirmaciones de los evangelios son comprobables por esos métodos? La respuesta es afirmativa, aunque no han faltado quienes se han mostrado escépticos al respecto por considerar a los evangelios fuentes «parciales» y por tanto no fidedignas desde el punto de vista histórico.

Aun cuando los evangelios sean unos relatos de fe, con los datos que nos transmiten y con otros pocos que se contienen en algunos documentos extrabíblicos, un historiador podrá llegar a afirmar lo siguiente: Jesús de Nazaret nació en los años finales del reino de Herodes el Grande (ca. 748-50 desde la fundación de Roma = 6-4 a.C.) y murió en Jerusalén (probablemente el 14 ó 15 de Nisán del 783 desde la fundación de Roma = viernes, 7 de abril del 30 d.C.) cuando Caifás era sumo sacerdote y Pilato prefecto romano. Su ministerio público comenzó algo después de su encuentro con Juan Bautista, un profeta que predicaba una redención inminente con una enseñanza de rasgos apocalípticos. Jesús enseñó, viajó, y curó principalmente en la baja Galilea. Llamó a doce discípulos. Comió con pecadores. Realizó exorcismos de demonios, curó a enfermos y obró milagros, y gran parte de su enseñanza, que fue realizada frecuentemente mediante parábolas, hacía referencia al Reino de Dios. Su ministerio, que duró entre uno o tres años, no finalizó en Galilea sino en Jerusalén, adonde Jesús viajó para la Pascua. En la Pascua, o justo antes, fue secretamente arrestado por unas fuerzas enviadas por las autoridades sacerdotales, fue llevado ante Pilato, y crucificado por sedición. Poco después, sus seguidores, la mayoría de los cuales habían huido después de su arresto, proclamaron que él había resucitado de los muertos.

Ciertamente, estos datos son escasos –a los que se llega mediante una metodología histórica minimalista– pero permiten asentar las bases para nuestro riguroso conocimiento de la vida de Jesús y de los orígenes de la Iglesia, tal como se narran en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles.

Jesucristo dio comienzo a su vida pública predicando el Evangelio (Mc 1, 14-15). Esa predicación se dirigía en primer lugar a Israel,

como Él mismo lo dijo a quienes le seguían: «No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15, 24). Desde el comienzo de su actividad invitaba a todos a la conversión: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está al llegar; convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1, 15). Pero esa llamada a la conversión personal no se concibe en un contexto individualista, sino que mira continuamente a reunir a la humanidad dispersa para constituir el Pueblo de Dios que había venido a salvar.

Una señal evidente de que Jesús tenía la intención de reunir al pueblo de la Alianza, pero abierto a la humanidad entera, en cumplimiento de las promesas hechas a su pueblo, es la institución de los Doce apóstoles, entre los que sitúa a Pedro a la cabeza (cf. Mt 10, 1-4; Mc 3, 13-19; Lc 6, 12-16). El número *doce* hace referencia a las doce tribus de Israel y manifiesta el significado de esta iniciativa de congregar el pueblo santo de Dios, la *ekklesía tou Theou*: ellos son los cimientos de la nueva Jerusalén (cf. Ap 21, 10-14).

Una nueva señal de esa intención de Jesús es que en la última cena confió a los Doce el poder de celebrar la eucaristía que instituyó en aquel momento. De este modo, transmitió a toda la Iglesia, en la persona de aquellos doce que hacen cabeza en ella, la responsabilidad de ser signo e instrumento de la reunión comenzada por Él y que debía darse en los últimos tiempos. En efecto, su entrega en la cruz, anticipada sacramentalmente en esa cena, y actualizada cada vez que la Iglesia celebra la eucaristía, crea una comunidad unida en comunión con Él mismo, llamada a ser signo e instrumento de la tarea por Él realizada. La Iglesia nace, pues, de la donación total de Cristo por nuestra salvación, anticipada en la institución de la eucaristía y consumada en la cruz.

Los apóstoles eran conscientes, porque así lo habían recibido de Jesús, de tener que realizar una misión que habría de perpetuarse. Por eso se preocuparon de encontrar sucesores con el fin de que la misión a ellos confiada continuase tras su muerte, como lo testimonia el libro de los Hechos de los Apóstoles. Dejaron una comunidad estructurada a través del ministerio apostólico que la guía y la sostiene en la comunión con Cristo y el Espíritu Santo, como se puso de manifiesto en Pentecostés (Hch 2, 1-36) y a lo largo de la Historia.

2. El nacimiento de la comunidad primitiva

La fuente para el conocimiento de los orígenes de la Iglesia es la primera parte del libro de los Hechos de los Apóstoles (caps. 1-13). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que san Lucas no ofrece una historia completa de estos orígenes. Sólo presenta algunos aspectos –elaborados unos cuarenta años más tarde– desde una perspectiva teológica con el fin de presentar la comunidad de Jerusalén como la Iglesia madre e «ideal» para las comunidades posteriores. Otras noticias más indirectas hay que buscarlas en las cartas de san Pablo.

A la luz de estas fuentes se pueden determinar quiénes eran los que componían la primitiva comunidad de Jerusalén y cuáles eran los rasgos que les caracterizaban.

Antes de la venida del día de Pentecostés, día en que reciben el Espíritu Santo, Lucas presenta primero al grupo de los discípulos, núcleo de la naciente Iglesia:

> Entonces regresaron a Jerusalén desde el monte llamado de los Olivos, que está cerca de Jerusalén a la distancia de un camino permitido el sábado. Y cuando llegaron subieron al Cenáculo donde vivían Pedro, Juan, Santiago y Andrés, Felipe y Tomás, Bartolomé y Mateo, Santiago de Alfeo y Simón el Zelotes, y Judas el de Santiago. Todos ellos perseveraban unánimes en la oración, junto con algunas mujeres y con María, la madre de Jesús, y sus hermanos. En aquellos días Pedro, puesto de pie en medio de los herma-nos –se habían reunido allí unas ciento veinte personas–, dijo... (Hch 1, 12-15).

El evangelista nombra de manera explícita al grupo de los Doce Apóstoles (Hch 1, 13) –que será completado con Matías (Hch 1, 26)– y a María, la madre del Señor (Hch 1, 14). Señala que disponen de un lugar para reunirse, probablemente el mismo que había servido para celebrar la última cena con Jesús, aunque es posible que tuvieran también otros, entre ellos la casa de Juan-Marcos.

La elección de Matías para sustituir a Judas muestra la importancia de mantener este número. Se enseña así que el grupo se considera el nuevo y verdadero Israel (análogamente a como el antiguo se componía de doce tribus) y que no tiene conciencia de ser una secta escindida del judaísmo oficial. Por otra parte, Lucas señala el lugar

destacado que dentro del grupo de los Doce ocupa Pedro, a quien Jesús le encomendó confirmar en la fe a sus hermanos (Lc 22, 32). Es en la primera parte del libro de los Hechos donde Lucas concentra su interés en la figura del que es cabeza de los Apóstoles, al que nombra en su libro 56 veces. Pedro es siempre el centro de las escenas y episodios en los que aparece con otros Apóstoles o discípulos. En los acontecimientos relativos a la comunidad de Jerusalén, Pedro actúa como portavoz de los Doce (Hch 2, 14.37; 5, 29) y desempeña un papel decisivo en la apertura del Evangelio a los paganos.

Los Doce aparecen como un colegio, que es fundamento de la Iglesia, lo que estructuralmente la constituye como el nuevo Israel por voluntad de Cristo. El ministerio por tanto no es sólo de carácter personal sino que tiene un carácter colegial (conviene tener en cuenta que aunque los Doce son «Apóstoles», el término «apóstol» es más amplio que el de «los Doce»). Las funciones principales de los Doce a lo largo del libro de los Hechos son: ser testigos de la resurrección de Jesús (Hch 1, 22) y llevar a cabo este testimonio mediante el ministerio de la palabra (Hch 6, 4). Este ministerio va acompañado de signos y prodigios que hacen visible la salvación que anuncian (Hch 2, 14-21.43; 3, 1-10.16; etc.). Los Doce llevan asimismo la dirección de la Iglesia: recogiendo los bienes para los hermanos necesitados, eligiendo a algunos hermanos para el ministerio de los «diáconos» (Hch 6, 2-3), interviniendo como garantes de la unidad (Hch 11, 1-18; 15, 2), etc.

Entre los que forman ese grupo ocupan un lugar destacado algunas mujeres, los parientes de Jesús y de manera muy especial su Madre, María. La presencia de la Virgen en estos momentos contribuyó a que la Iglesia primitiva progresara en la comprensión de la importancia del cometido de María y comenzara a venerar su memoria. La veneración que se le manifiesta no se deriva sólo por el hecho de ser la Madre de Cristo, sino por el papel que desempeña en la obra de la redención, como modelo de fe y figura del nuevo Israel, que es la Iglesia. Por eso la Tradición, al contemplar y meditar en esta presencia de la Virgen María en los comienzos, ha concluido que de su tarea se desprende la maternidad que la Virgen ejerce sobre toda la Iglesia, tanto en su origen como en su desarrollo.

3. Pentecostés y su significado

Presentados los personajes, Lucas narra el comienzo de la Iglesia en cuanto tal con el descenso sobre ellos del Espíritu Santo (Hch 2, 1-13). De manera semejante a como el Espíritu Santo descendió sobre María, la llena de gracia (cf. Lc 1, 28), ahora desciende sobre aquel grupo de seguidores de Jesús (Hch 1, 14.24).

El relato de la venida del Espíritu Santo está lleno de simbolismos. Pentecostés era una de las tres grandes fiestas judías (las otras dos eran la Pascua y la fiesta de los Tabernáculos): se celebraba cincuenta días después de la Pascua y muchos israelitas peregrinaban ese día a la Ciudad Santa. El origen de la fiesta era festejar el final de la cosecha de cereales y dar gracias a Dios por ella, a la vez que se hacía el ofrecimiento de las primicias. Después se añadió el motivo de conmemorar la promulgación de la Ley dada por Dios a Moisés en el Sinaí. El ruido, como de viento, y el fuego (Hch 2, 2-3) evocan precisamente la manifestación de Dios en el monte Sinaí (cf. Ex 19, 16.18; Sal 29) cuando Dios, al darles la Ley, constituyó a Israel como pueblo suyo. Ahora, con los mismos rasgos se manifiesta a su nuevo pueblo, la Iglesia.

El acontecimiento de Pentecostés significa, en definitiva, el comienzo de la andadura de la Iglesia: animada por el Espíritu Santo, constituye el nuevo Pueblo de Dios que comienza a predicar el Evangelio a todas las naciones y a convocar a todos los llamados por Dios. Así pues, la Iglesia, universal en su origen, se manifiesta universal. De ella nacerán las diversas Iglesias locales, como realizaciones particulares de esa una y única Iglesia de Jesucristo.

Pentecostés y el discurso de Pedro manifiestan que el Espíritu Santo, enviado por Jesucristo como un don, da vida desde el principio a la comunidad. Ésta crece con la fuerza del Espíritu de Jesús. Además, la efusión del Espíritu Santo tendrá un valor revelador; más tarde, San Pedro verá en el descenso del Espíritu Santo sobre Cornelio y su familia (Hch 10, 47; 11, 15-17) una señal clara de la llamada a los gentiles para que se incorporen a la Iglesia sin pasar por la circuncisión.

4. La vida de la comunidad cristiana de Jerusalén

Los primeros creyentes predican a Jesús como Mesías, hijo de David, constituido Hijo de Dios con poder por la resurrección de entre los muertos; le comprenden bajo la figura del Hijo del Hombre (cf. Hch 7, 56), que ya Jesús se había aplicado a sí mismo, con las connotaciones de Juez y Salvador. El mundo nuevo ha comenzado con la resurrección de Jesús y la salvación se otorga a los hombres en su nombre. Se proclama a Jesús Señor y se cree que en Él Dios ha cumplido todas sus promesas (cf. Hch 2, 14-41). Éstas, y las otras afirmaciones sobre Jesucristo que se encuentran en el Nuevo Testamento, reflejan la fe de la comunidad originaria de Jerusalén; fe que tiene su punto de partida en la convivencia de Jesús con sus discípulos y en que éstos fueron testigos de su resurrección.

Los que pertenecen a esta comunidad de seguidores de Jesús se consideran la comunidad de elegidos, de los «santos», de los últimos tiempos. La existencia de un grupo tal se remontaba a la enseñanza de los profetas y había ido haciéndose más fuerte a medida que las corrientes apocalípticas habían extendido sus doctrinas. Los miembros de esta comunidad son el resto santo del final de los tiempos. Es posible que los de habla griega que se unieron a este grupo ya comprendiesen y llamasen a los creyentes en Jesús *ekklesía* (Iglesia) aplicándose el término hebreo del Antiguo Testamento, *qahal*, «pueblo convocado».

El comportamiento y el tenor de vida de los primeros discípulos vienen condensados en unos «resúmenes» que hace san Lucas. Ya antes el autor de los Hechos había descrito la vida de oración de los creyentes y su unión entre ellos. Tras la venida del Espíritu Santo describe otros rasgos que muestran la primitiva santidad de la Iglesia, modelo de lo que debían imitar las futuras comunidades. En el primero de los sumarios describe en términos sencillos lo más esencial de la vida ascética y litúrgico-sacramental de los discípulos: recuerdan el gesto de Jesús en la última Cena, la fracción del pan, y el bautismo por el que los convertidos eran agregados a esa comunidad de los últimos tiempos; en el segundo insiste en la comunión de bienes, con el ejemplo de Bernabé, que es contrastado por el pecado de Ananías

y Safira (Hch 5, 1-11); y en el tercero subraya el poder de hacer milagros que tenían los Apóstoles.

Lucas narra que desde el comienzo los primeros discípulos siguen frecuentando el Templo y en uno de sus pórticos, el de Salomón, acostumbraban a predicar. Sin embargo, también relata que su predicación no agrada a las autoridades del Templo, de tendencia saducea, a quienes los pertenecientes a la naciente Iglesia hacían responsables de la muerte de Jesús. Aunque los miembros del Sanedrín no tienen acusaciones específicas contra ellos amenazan y encarcelan a algunos de sus dirigentes como Pedro y Juan, a quienes estas primeras dificultades dan ya pie a proclamar el Evangelio.

Parece, en cambio, que en un principio los fariseos no se oponen a los cristianos: así se refleja en el episodio de Gamaliel (Hch 5, 34-39), el maestro de Pablo, de la escuela de Hillel, y también, más adelante, cuando Pablo debe defenderse ante el Sanedrín. En esta ocasión los fariseos le apoyan (Hch 23, 6-9). De la intervención de Gamaliel, se sigue la prohibición por parte del Sanedrín de no hablar «en el nombre de Jesús» (Hch 5, 40). Es probable de que esta prohibición se aplicase al recinto del Templo y que fuera observada por los Apóstoles, limitando la predicación a las sinagogas y a otros lugares.

Lucas hace notar que al principio la gente del pueblo aprecia a este nuevo grupo (Hch 2, 47; 5, 13), que aparece como un grupo de renovación dentro del pueblo judío, adherido al Templo y a la sinagoga. De hecho apunta que incluso muchos sacerdotes se suman a esta nueva doctrina (cf. Hch 6, 7).

Dentro de la primera comunidad existe muy pronto una cierta variedad de procedencias y de mentalidades que apuntan ya a su universalidad. Quizá la más notable es la que se desprende de la diferencia de lenguas. Junto con los que hablaban arameo hay también otros cristianos, también judíos, que hablaban griego. Son los llamados «helenistas» (Hch 6, 1), que seguramente procedían de la Diáspora o de ciudades helenizadas de Palestina y se habían asentado en Jerusalén. Utilizaban sinagogas propias en las que se leían versiones griegas de la Sagrada Escritura, y poseían cierta cultura helénica, a la que los hebreos no eran del todo ajenos. En cualquier caso son un grupo numeroso, como se deduce de la necesidad de elegir a sie-

te representantes para solucionar la atención de algunas necesidades de entre los suyos. Los Siete representan una organización aparte del grupo de los hebreos, pero en comunión con los Doce. Aunque en un principio parece que tenían unas funciones meramente asistenciales, de servicio, pronto se ve que también ellos se dedican a la predicación y se convierten en misioneros itinerantes. Es posible que se encargaran de gobernar la comunidad junto con los Doce. Parece que entre «hebreos» y «helenistas», o al menos entre algunos de ellos, había puntos de vista distintos sobre el papel del Templo y de la Ley. Así como los cristianos «hebreos» seguían estrechamente vinculados a estos dos pilares de la religión judía, algunos cristianos «helenistas» eran críticos con respecto al papel del Templo y de las leyes de culto, apoyándose en la doctrina de Jesús. Para ellos el Templo y la Ley habían cumplido ya su misión. Como cristianos tienen una noción más universal y profunda de la ley divina y una idea más espiritual del Templo, puesto que en cualquier lugar del orbe puede adorarse a Dios. Esteban, uno de los Siete, es acusado de mantener estas posturas y lapidado.

5. Formación de comunidades cristianas fuera de Jerusalén

A raíz de la muerte de Esteban se desató una persecución contra los «helenistas» por parte de las autoridades judías, que fue ocasión de la primera difusión de la fe fuera de Jerusalén y de Palestina (Hch 7-8). La predicación se extiende con éxito primero en Samaría, con la labor desempeñada por Felipe, otro de los Siete. Además de en Samaría Felipe difunde el Evangelio por las ciudades helenizadas de la costa mediterránea desde Gaza hasta Cesarea, donde se establece. Pero a raíz de la persecución la nueva doctrina llega también hasta Damasco y Chipre, y sobre todo hasta Antioquía, en Siria. Con motivo de esta primera expansión se producen las primeras conversiones de gentiles a la fe cristiana sin pasar por el judaísmo, como es el caso, por ejemplo, del centurión Cornelio en Joppe. Pedro, que durante estos años también realizó una misión itinerante por ciudades judías de Palestina predicando el Evangelio, es movido por Dios a entrar en una ciudad semipagana, Cesarea, en casa de un mi-

litar pagano, «temeroso de Dios», a quien bautiza con su familia sin necesidad de la circuncisión. La trascendencia de este hecho queda manifestada en que es Dios quien toma la iniciativa, la intervención de Pedro y en la efusión del Espíritu que san Lucas resalta.

Pero, unos años más tarde, la persecución en Jerusalén afecta también a los Doce, o grupo de los «hebreos». En el año 41 ó 42 Herodes Agripa manda matar a Santiago el Mayor y encarcela a Pedro para complacer a las autoridades judías. Entonces es probable que la dirección de la comunidad cristiana «hebrea» en Jerusalén la llevara ya el otro Santiago, el pariente del Señor, que, dispersados los Doce, sigue en Jerusalén al frente de aquella Iglesia. Sin embargo, Pedro continúa teniendo la preeminencia como primer testigo de Cristo resucitado (1 Co 15, 15; Ga 1, 17-18). Junto con él, Santiago y Juan constituyen las columnas de la Iglesia (Ga 2, 9). Con ellos querrá Pablo contrastar su proceder para saber «si había corrido o no inútilmente» (Ga 2, 2).

Pero estos episodios de Samaría y Cesarea son sólo las primicias de la expansión. A finales del siglo primero el pequeño fuego que era el cristianismo se había convertido en un gran incendio. ¿Cómo fue eso? Resumiéndolo en una frase, podríamos decir que apoyándose en la red del Imperio y en las numerosas comunidades judías de la Diáspora.

6. La Iglesia de Antioquía y el Concilio de Jerusalén

A pesar de la dispersión de los Doce y de la fundación de comunidades en ciudades importantes como Antioquía, Jerusalén sigue siendo la Iglesia madre y el punto de referencia para las otras comunidades. Allí había nacido la Iglesia y allí estará habitualmente Pedro. Allí también se celebrará el concilio de Jerusalén.

Aunque Jerusalén es la Iglesia madre, Antioquía se convierte en el centro desde el que se desarrolla la gran expansión misionera por todo el mundo. Su posición geográfica, su importancia en el imperio romano (era la tercera ciudad del Imperio, después de Roma y de Alejandría) y su carácter más cosmopolita contribuyeron a ello. En esta ciudad se superaron las barreras en la misión cristiana a los pa-

ganos y se reafirmó la identidad del grupo de seguidores de Jesús con el nombre que se les da: allí se les llama por primera vez «cristianos» (Hch 11, 26), literalmente «del grupo del Ungido» o «mesianistas», «seguidores del Cristo». Pero «Cristo» aquí no se entiende como un título aplicado a Jesús, es decir, como el Mesías, sino ya como nombre propio. En cambio, el título más empleado en la predicación a los griegos es el de «Señor», título más universal, que se entiende mejor en ambiente pagano.

No sabemos mucho de la comunidad de Antioquía en esa época. La predicación cristiana, y con ella la misión a los no judíos, había comenzado en esa ciudad con la llegada de unos discípulos de Chipre y de Cirene (Hch 11, 19ss.), como consecuencia de la persecución a los «helenistas». Bernabé, un levita chipriota –es decir, procedente de la Diáspora y por tanto buen conocedor del mundo pagano–, que pertenecía a la comunidad de Jerusalén, es «enviado» desde allí como representante de la Iglesia madre, para que supervise estas primeras conversiones en Antioquía. Será también quien integre a Pablo en esa comunidad. Aquí la misión con los «griegos» –gentiles– obtiene excelentes frutos. De aquí partirá Pablo en sus viajes de misión, el primero de ellos acompañado de Bernabé (Hch 13, 1-14, 28). Por otra parte, la Iglesia de Antioquía mantiene lazos estrechos con la Iglesia madre y ayuda con recursos a las comunidades de Jerusalén y de Judea (Hch 11, 27-30). Es además rica en carismas y en ella se distinguen ya profetas y maestros (Hch 13, 1-2).

Sin embargo, esta comunidad de Antioquía ya no vive, como la de Jerusalén, unida al Templo ni a las autoridades judías. En ella hay numerosos gentiles que han recibido el bautismo pero no han pasado por la circuncisión ni tienen obligación de observar la Ley de Moisés: se inicia por tanto un estilo distinto de vida, que pronto llama la atención de algunos de Jerusalén y causa conflictos sobre la necesidad de seguir o no la Ley mosaica. Para resolverlos se convoca la asamblea de Jerusalén que dilucida la cuestión el año 49 con asistencia de los Apóstoles. Pablo y Bernabé acudieron al Concilio enviados por la Iglesia de Antioquía. El Concilio declaró no imponer a los gentiles cargas inútiles; bastaba solamente que se guardaran de la fornicación y, en que observaran dos sencillos mandatos: abstenerse de comer car-

nes inmoladas a los ídolos y de carnes no sangradas (Hch 15, 1-33). Pero la presión de algún grupo aferrado a las costumbres judías –concretamente a la de no comer con gentiles– sigue creando tensiones como lo refleja el denominado «incidente de Antioquía». Tiene lugar a raíz de la llegada de un grupo de cristianos de estricta observancia judía. Se les llama «los que estaban con Santiago» (Ga 2, 12), es decir, algunos judeocristianos que venían de Jerusalén, donde Santiago, «el hermano del Señor», había quedado como cabeza de aquella iglesia. Era comprensible que siguieran las costumbres judías. Pero san Pedro, al dejar de participar en las comidas de los gentiles, aparentaba sentirse obligado a cumplir las prescripciones de la Ley. Por eso Pablo interviene decididamente. San Pablo proclama la novedad radical de la fe cristiana frente al judaísmo: sólo la adhesión a Cristo nos hace agradables a Dios, nos justifica ante Él. Si volviéramos ahora a la observancia de la Ley mosaica –viene a decir–, daríamos a entender que el haberla abandonado, al abrazar la fe en Cristo, nos ha hecho pecadores y que Cristo habría sido el causante, el ministro del pecado (Ga 2, 17). Pedro, con una postura mediadora, actuaba en contra de sus convicciones por mantener la paz con «algunos del grupo de Santiago». Sin embargo, se le escapaban las consecuencias de su comportamiento para aquella comunidad, como san Pablo le hace ver.

En Antioquía el mensaje de Jesús y sobre Jesús recibe formalmente su primera expresión en griego y el cristianismo adquiere dimensión de religión universal despegada del judaísmo. Quizá aquí es donde se acuña el término «evangelio» (literalmente en griego: «buena noticia») para designar el contenido de la predicación cristiana, en contraste con las «buenas noticias» que se proclamaban en el imperio romano. Es probable que la fe y la vida de la comunidad fuera como las de las comunidades que se reflejan en las cartas de san Pablo, pues en Antioquía situó su centro de operaciones misionales.

Hacia los años cuarenta debió de llegar también el cristianismo a Roma, donde la presencia judía era importante desde el siglo I a.C. A partir de los restos de varias sinagogas y catacumbas encontradas allí se piensa que a mitad del siglo I a.C. podría haber en Roma unos 50.000 judíos. No se sabe quién fundó la primera comunidad cristiana en la capital del Imperio. No hay indicios de que los cristianos

llegasen a Roma desde Antioquía y es probable que llegaran desde Jerusalén. Pero, por lo que se deduce de la carta a los Romanos y la Primera Carta de Pedro, era una comunidad cristiana de tipo judeo-gentil, es decir, con cristianos de extracción judía y pagana. De Roma, expulsados por Claudio (año 49), llegan a Corinto Aquila y Priscila (Hch 18, 1-3), probablemente convertidos al cristianismo en Roma, y colaboran con Pablo (Hch 18, 3). Según la carta a los Romanos, escrita en el invierno del 57-58, la comunidad ya estaba consolidada.

7. Actividad apostólica de san Pedro

Nos consta por los Hechos de los Apóstoles de la labor apostólica de san Pedro en Jerusalén y Palestina: la predicación de Pentecostés, la curación del cojo de nacimiento, su doble encarcelamiento y la predicación por Samaría y Judea. Después de su estancia en Palestina, se estableció en Antioquía. Es posible que durante algún tiempo residiera en la ciudad griega de Corinto (cfr. 1 Co 1, 12), y que luego se trasladara a Roma, bajo el reinado de Claudio (41-54) o bien en los comienzos del gobierno de Nerón (54-68). A su llegada a la Ciudad Eterna se encontró con una respetable comunidad de hebreos y paganos convertidos. El concilio de Jerusalén del año 49 nos da noticia de su estancia en esa ciudad, y la disputa con Pablo lo sitúa en Antioquía. Pero no hay constancia de la duración de su estancia en Roma, aunque los testimonios que nos han llegado de su presencia en la Urbe son numerosos (Clemente Romano, Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon, etc.). Sabemos que murió mártir, durante la persecución de Nerón (año 64 ó 67).

El prestigio de Roma entre los cristianos consiste sobre todo en la venida a ella y en el martirio de los Apóstoles Pedro y Pablo. La autoridad de Pedro aparece ya reconocida en las primeras comunidades cristianas como la del Apóstol que, a pesar de su debilidad humana, fue constituido expresamente por Cristo en el primer lugar entre los Doce y llamado a desempeñar en la Iglesia una función propia y específica configuradora del ministerio petrino. A finales del siglo I, durante la persecución de Domiciano, aparecen testimonios del ejercicio

de dicho ministerio petrino. En este sentido podemos citar la *Carta a los Corintios* de Clemente Romano, donde el Obispo de Roma interviene para resolver una crisis interna de la comunidad de Corinto (*I Clem.*, 44, 2). Otro testimonio cercano al anterior es el de san Ignacio de Antioquía que escribe una *Carta a los romanos,* donde saluda con notable deferencia a la Iglesia de Roma: «la que preside en la región de los romanos... la que está a la cabeza de la caridad, depositaria de la ley de Cristo y adornada con el nombre del Padre» (*Ad. Rom., proem.*).

8. Actividad apostólica de san Pablo

San Pablo fue el hombre que Dios llamó y envió a llevar a cabo la difusión universal del cristianismo. Aunque ya el mismo Jesucristo hubiera puesto las premisas de una religión universal, superando los límites raciales del judaísmo, la consecución de un alcance universal no se hubiera logrado sin la personalidad y la actividad de san Pablo. Se discute mucho si san Pablo es un judío cristianizado o más bien un hombre de cultura griega que se hace cristiano. Ambas opiniones tienen su parte de verdad, pero ninguna de ellas es completamente satisfactoria. San Pablo es sin ninguna duda un judío: él mismo lo afirma con orgullo (cf. Ga 1, 14; 2 Co 11, 22; Rm 11, 1; Flp 3, 5-6): era de la tribu de Benjamín (de donde su nombre Saulo, Saúl), de una familia muy practicante, fariseo en la interpretación de la Ley, celoso en mantener las tradiciones paternas. Su pensamiento tiene siempre como centro la Sagrada Escritura, que cita y comenta explícitamente unas 60 veces; su preocupación es la salvación prometida a Israel, su visión está profundamente penetrada por el sentido de la historia, según las tradiciones de su pueblo.

Este judío que estudió en Jerusalén a los pies de Gamaliel (cf. Hch 22, 3); evidentemente para ser rabino tuvo, no obstante, una cuidada educación helenística en Tarso, su ciudad natal. No sabemos qué estudios cursó, pero por su estilo y por muchos rasgos de su pensamiento, es más que probable que tuviera una formación retórica esmerada, de nivel superior, y que su conocimiento del estoicismo fuera bastante profundo.

Otro factor que hay que tener en cuenta es que san Pablo era ciudadano romano por nacimiento, lo que constituía un privilegio muy valorado (cf. Hch 22, 25-28; 16, 37). Este hecho supone que su padre consiguiera la apreciada ciudadanía con la posibilidad de transmitirla, y esto nos indica que la familia de Pablo, aún siendo muy practicante, no pertenecía a los grupos judíos cerrados y fanáticos, como los celotes.

El libro de los Hechos nos ha transmitido tres relatos de la conversión de san Pablo en el camino de Damasco (Hch 9, 1-19; 22, 5-16; 26, 10-18). Esto no es de extrañar, ni son una dificultad seria las pequeñas diferencias entre los tres textos; se trata de relatos que pertenecen a fuentes distintas: el primer relato viene probablemente de una fuente propia de la Iglesia de Jerusalén; los otros dos proceden de la predicación paulina dirigida a los judíos y a los gentiles. Lo que nos interesa poner de relieve es un elemento común: la misión que Dios asigna a san Pablo. En el primer relato, Dios mismo la revela a Ananías: «El Señor le dijo: Ve, porque éste es mi instrumento elegido para llevar mi nombre ante los gentiles, los reyes y los hijos de Israel. Yo le mostraré lo que habrá de sufrir a causa de mi nombre» (9, 15-16). En el segundo relato esta descripción esquemática se precisa en la predicación a los judíos; en este caso es Ananías el que revela a Saulo su misión: «Él me dijo: «El Dios de nuestros padres te ha elegido para que conocieras su voluntad, vieras al Justo y oyeras la voz de su boca, porque serás su testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído» (22, 14-15). En el tercer relato, finalmente, Pablo resume su toma de conciencia de la misión recibida:

> Y el Señor me dijo: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Pero levántate y ponte en pie, porque me he dejado ver por ti para hacerte ministro y testigo de lo que has visto y de lo que todavía te mostraré. Yo te libraré de tu pueblo y de los gentiles a los que te envío, a fin de que abras sus ojos para que se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, y reciban el perdón de los pecados y la herencia entre los santificados por la fe en mí» (26, 15-18).

El apostolado de Pablo se dirigió especialmente a los gentiles, aunque lo iniciara primero con los judíos. Hacia el año 42 ó 43, acogiendo una invitación de Bernabé, se trasladó a Antioquía, donde comenzó

propiamente sus tareas evangelizadoras. Entre los años 45 y 49 realiza su primer viaje a la isla de Chipre y a varias poblaciones de Asia Menor. El segundo viaje de Pablo lo inició en compañía de Silas, y poco después se le agregaron Timoteo y Lucas. Invitado por una visión para que fuese a Macedonia, Pablo encaminó sus pasos por primera vez a tierras europeas. Viajó a Atenas y en su areópago anunció al «Dios desconocido». Luego se estableció por un tiempo en la ciudad de Corinto, donde surgió una importante comunidad cristiana, no siempre dócil, ni pacífica. La fundación de la comunidad cristiana de Corinto y la primera estancia de Pablo en esta ciudad se puede datar, con seguridad, entre los años 50-52, gracias al descubrimiento de una inscripción en Delfos (publicada en 1970) en la que se menciona al procónsul de Acaya Junio Galión, ante quien comparece el Apóstol a causa de un tumulto promovido por los judíos contra él (Hch 18, 12-16). En el tercer viaje paulino Pablo, acompañado por Tito, recorrió otra vez la región de Asia Menor, llegando hasta la zona de Galacia, preocupado por la situación de las cristiandades gálatas, que estaban desorientadas por los judaizantes. Llegó a Éfeso, ciudad cosmopolita, capital de la provincia de Asia, donde predicó unos tres años y obtuvo un gran éxito evangelizador, hasta el punto de promover un tumulto el gremio de los plateros, temerosos de ver disminuidas sus ganancias con la nueva doctrina, que prescribía el repudio de las divinidades locales, en especial del santuario de la diosa Diana. Con posterioridad, visitó de nuevo Macedonia y Grecia, para recoger las donaciones preparadas para una colecta, que había ordenado con el fin de socorrer a los pobres de Jerusalén.

Llegado a Jerusalén en el año 58, su presencia en el Templo provocó el odio de algunos judíos, que organizaron una algarada, aunque la intervención de los soldados romanos le salvó la vida. Pablo es detenido y se inicia así una cautividad que durará cinco años. Poco después de su encarcelamiento, Pablo fue trasladado a Cesarea, donde permanece en prisión hasta el otoño del año 60. Por fin, Pablo alegó su condición de ciudadano romano y apeló al César. Es enviado a Roma en un azaroso viaje marítimo. Su proceso ante el tribunal imperial terminó con su puesta en libertad el año 63.

Parece que el Apóstol reanudó pronto sus viajes misionales. Por esta razón estaba ausente de Roma cuando sobrevino el incendio de

la Urbe y no murió en la persecución de Nerón de otoño del 64. Es muy probable que en esa época hiciese su proyectado viaje a Hispania (Rm 15, 28). En este sentido cabría interpretar las palabras de Clemente Romano cuando dice que Pablo llegó «hasta los confines de Occidente» (*Ad Cor.*, V, 7), es decir, hasta ese *finis terrae,* que para los romanos era Hispania. Hacia el año 66 fue nuevamente encarcelado. Murió mártir el año 67.

9. San Juan y las comunidades asiáticas

La tradición eclesiástica nos dice que san Juan fue el apóstol que alcanzó una mayor longevidad y el que sobrevivió a los demás miembros del Colegio apostólico. En la primitiva comunidad de Jerusalén, Juan gozaba de una gran autoridad y san Pablo escribe que Pedro, Santiago y Juan eran tenidos por «las columnas de la Iglesia» (Ga 2, 9). Conforme a los datos de la tradición, Juan pasó de Palestina a Asia, fijando su residencia en Éfeso, y evangelizó diversas regiones de Asia. En tiempos del emperador Domiciano (81-96) fue perseguido y, según esa tradición, sufrió el destierro en la isla de Patmos. A la muerte de Domiciano pudo regresar a Éfeso. Durante su estancia en dicha ciudad compuso su Evangelio, según nos testimonia Ireneo (*Adv. haer.*, III, 1, 1), el Apocalipsis, cuya existencia está ya referenciada por S. Justino (*Dial.*, 81, 3), y sus tres cartas. De su primera epístola sabemos que debió de redactarse por las mismas fechas de los restantes escritos, como nos certifica las citas que hacen de ella Papías de Hiérapolis (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, III, 39, 17) y Policarpo de Esmirna (*Ad Phil.*, VII, 1.2). De este último autor podríamos encontrar una referencia, un tanto genérica, de la 2 Jn 7 (*Ad Phil.*, VII, 1). Murió casi centenario en Éfeso alrededor del año 100.

La influencia que ejerció sobre sus discípulos y la huella que dejó en las Iglesias joánicas parece ser el origen de las tradiciones particulares de las Iglesias de Asia y, en especial, del uso de celebrar la Pascua el día 14 de Nisán, fecha de la Pascua judía. Las Iglesias asiáticas se resistieron durante mucho tiempo a unificar su disciplina con la de las restantes Iglesias en este punto, alegando que esta praxis estaba

sancionada por la autoridad del apóstol San Juan, que la había introducido en ellas.

10. La confrontación con el judaísmo

Modernamente se ha prestado más atención a las reacciones del judaísmo con respecto al cristianismo naciente. Después la muerte del rey Herodes Agripa I en el año 44, Palestina pasa de nuevo a ser provincia romana. Las revueltas se suceden constantemente y en el 66 se convierten en abierta revolución. Nerón envía a Vespasiano y sus legiones. Durante el avance, en el año 68, muere Nerón y tras él, Galba, Otón y Vitelio. Vespasiano es finalmente nombrado emperador y encarga a su hijo Tito que continúe la campaña. En el año 70, después de varios meses de asedio, Jerusalén es conquistada y el Templo destruido. Tito vuelve victorioso a Roma donde un arco conmemorativo en su honor dejó constancia de cómo se llevó los tesoros del Templo.

Este hecho tuvo gran importancia para el judaísmo y para el cristianismo. De los grupos judíos existentes previamente, los saduceos –que estaban unidos al sumo sacerdocio y eran colaboradores de los romanos– desaparecieron. Los fariseos se reorganizaron en una ciudad de la costa, Jamnia, bajo la dirección de Johanan ben Zakkay y centraron su atención en el estudio y la aplicación de la Ley, salvando la herencia del judaísmo. Allí se formó una escuela que llegó a ser con el paso del tiempo autoritativa y central para el judaísmo.

Los esenios, al ser destruido Qumrán en el año 68, se unieron a otros grupos: algunos van a Masada que será destruída el 73; de otros no se sabe. Los celotes siguen activos en el desierto llevando la guerra a sus últimas consecuencias.

Los cristianos, según Eusebio de Cesarea, se refugian en Pella (Transjordania) antes del sitio de la ciudad, y, después del 70, según Epifanio, vuelven a Jerusalén, donde un rabino judío, Rabbí Eleazar, vuelve a abrir la sinagoga de los Alejandrinos.

En las comunidades judías diseminadas por las ciudades del Imperio predominó la línea farisea y sus líderes expulsaron de ellas a

quienes se desviaban de sus tradiciones particulares –entre éstos a muchos judeocristianos– y rechazaron toda la literatura que no cuadrase con su pensamiento. Como consecuencia de la persecución a los cristianos por parte del fariseísmo oficial se van poniendo de manifiesto las diferencias y contrastes entre el judaísmo y los seguidores de Cristo, como se reflejan en los evangelios sinópticos. Más tarde, en el Evangelio de san Juan, a estos fariseos hostiles al cristianismo se les designará sencillamente como «los judíos».

En la narración del libro de los Hechos de los Apóstoles, Lucas nos ofrece, con bastante claridad, la tensa actitud de las autoridades judías con los cristianos. Así, se pueden aducir como testimonios contra los cristianos los siguientes: en varias ocasiones imponen castigos a los Apóstoles por el simple hecho de predicar en nombre de Jesús (Hch 4, 3-6; 5, 18.33.40), el martirio de Esteban (Hch 7, 54-60), la persecución de los cristianos de lengua griega (Hch 8, 1; 9, 1-2.13-14), su actitud complaciente ante la persecución del rey Agripa I contra los responsables cristianos de Jerusalén (Hch 12, 1-3).

Por parte del judaísmo mayoritario se acentuará el rechazo de los judeocristianos en un arco de tiempo que va desde los años 90 al 135. En la literatura rabínica hay algunas alusiones a prohibiciones de mantener contactos con los herejes y los judeocristianos. En un relato se cuenta que rabí Eliezer (hacia el año 90) encontró en el camino a un judío llamado Yaaqov Kephar-Siknin creyente en el Mesías, y le agradaron unas palabras heréticas dichas por este último. En otro paso se narra que a rabí Eleazar ben Dama le fue prohibido hacerse curar por un tal Yaaqob de Kephar-Sama (hacia el 130), que era un judío creyente en Cristo (*Tosefta Hul* II, 20-24).

En este contexto se inscribe la así llamada *Birkat ha-minim* (Bendición contra los herejes), que hace el número doce de la oración de las dieciocho bendiciones (*Shmone Esrel/Amida*) en la que se maldice a los herejes (*minim*). Según una concepción muy difundida en la exégesis cristiana, esta maldición fue formulada en Yabne, bajo Gamaliel II (ca. 80-ca. 120), en los años 90, y se aplicaba expresamente a los judíos convertidos al cristianismo. Se discute, por algunos, si el texto de esta bendición estaba ya fijado antes del 135. A los creyentes judíos en Cristo se les menciona como *nozrim* (nazarenos). El añadido ex-

preso de estos últimos hay que situarlo en un periodo de tiempo que va del 135 al 150 (Justino, *Dial.,* 16).

Bar Kochba (132-135), según nota Justino, habría amenazado a los judíos con duros castigos si no renegaban de Jesús como Cristo (Justino, *I Apol.,* 31, 6).

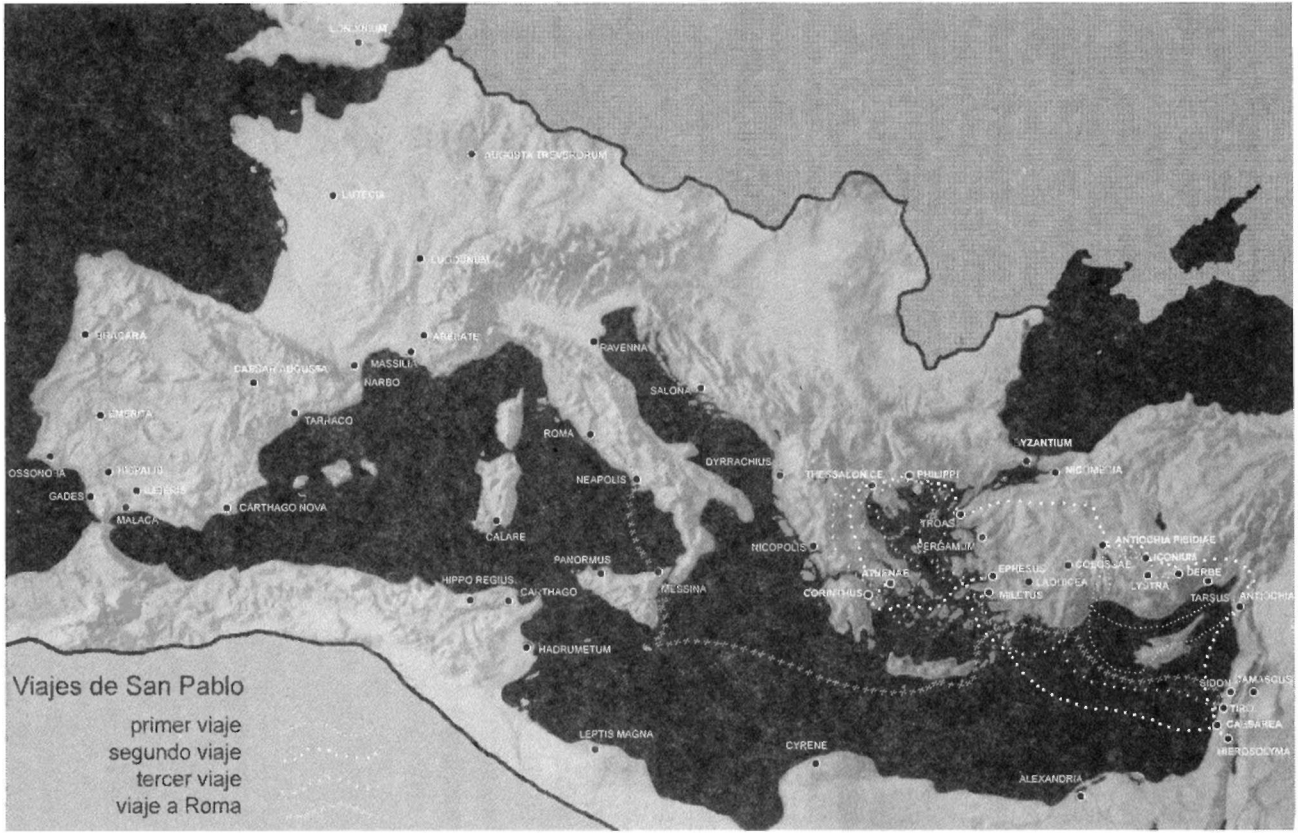
En suma, se puede afirmar que el rechazo social y religioso del judaísmo mayoritario contra los cristianos de procedencia hebrea se va a intensificar en el periodo de entreguerras judías. De ahí que surja una reacción defensiva por parte cristiana, y se produzca un enfrentamiento predominantemente polémico. A finales del siglo I la tensión entre las comunidades cristianas de Asia y los judíos se puede percibir en el *Apocalipsis* de Juan, donde el autor sagrado dirige siete cartas a otras tantas comunidades de Asia. En alguna de ellas, como la que escribe a la comunidad de Filadelfia se puede comprobar la persecución de que fue objeto por parte de la sinagoga local. Esos judíos enemigos del cristianismo son llamados «sinagoga de Satanás» (Ap 3, 9).

Ante la actitud de los judíos contra los judeocristianos se va generar una literatura de carácter apologético cristiano, a lo largo del siglo II, como se refleja en la *Epístola de Bernabé,* la *Disputa de Jasón y Papisco sobre Cristo* de Aristón de Pella, y el *Diálogo con Trifón* de Justino. Esta última obra nos informa de la posición judía de evitar el trato con los cristianos, por considerarlos heréticos (*Dial.,* 38, 1) y de haber introducido en el culto sinagogal un maldición contra los cristianos (*Dial.,* 96, 2). También nos dice que los judíos propalaban calumnias contra los cristianos (*Dial.,* 17, 1).

Bibliografía

Z. GARCÍA VILLADA, *Historia Eclesiástica de España, I, El cristianismo durante la dominación romana,* Madrid 1929; H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums,* Tübingen 1949; J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme,* Tournai 1958; K. BAUS, *De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia,* en H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia,* I, trad. esp. Barcelona 1966; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B. C. –A. D. 135),* 4 vols. Edinburg 1973-1987; G. ALON, *The Jewish in Their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.),* 2 vols. Jerusalen 1980-1984; J. R. AYASO

MARTÍNEZ, *Justino y las posturas judías frente a los cristianos: la Birkat Ha-Minim,* en G. PEREA MENAUT (ed.), *Actas del I Congreso peninsular de historia antigua (Santiago de Compostela, 1-5 julio 1986),* III, Santiago de Compostela 1988, pp. 167-175; R. PENNA, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo,* trad. esp. Bilbao 1994; R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo,* Salamanca 1995; J. NEUSNER, *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù. Quale maestro seguire?,* trad. it., Casale Monferrato 1996; G. GNILKA, *Die frühen Christen,* Freiburg 1999; W. REINBOLD, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum,* FRLANT 188, Göttingen 2000; E. DASSMANN, *Kirchengeschichte,* I, Stuttgart-Berlin-Köln ²2000; J. F. MANNS, *Le judéo-christianisme, memoire ou prophétie?* Paris 2000; E. W. STEGEMANN-W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo,* trad. esp., Estella 2001; J. GNILKA, *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo,* trad. esp., Barcelona ²2002; M. QUESNEL, *Paolo e gli inizi del cristianesimo,* Città del Vaticano, 2004; F. VARO, *Rabí Jesús de Nazaret,* Estudios y ensayos (BAC), Historia 58, Madrid ²2006; J. M. GARCÍA, *Los orígenes históricos del cristianismo,* Madrid 2007; J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret,* trad. esp., Madrid 2007; J. MURPHY-O'CONNOR, *Vida de Pablo,* trad. esp., Madrid 2008.


LUTECIA
MASSILIA
NARBO
TARRACO
RAVENNA
SALONA
ROMA
NEAPOLIS
DYRRACHIUS
THESSALONICE
PHILIPPI
BYZANTIUM
NICOMEDIA
TROAS
PERGAMUM
NICOPOLIS
ATHENAE
CORINTHUS
EPHESUS
LAODICEA
MILETUS
COLOSSAE
ANTIOCHIA PISIDIAE
ICONIUM
LYSTRA
DERBE
TARSUS
ANTIOCHIA
SIDON
DAMASCUS
TIRO
CAESAREA
HIEROSOLYMA
ALEXANDRIA
CYRENE
LEPTIS MAGNA
HADRUMETUM
CARTHAGO
HIPPO REGIUS
PANORMUS
MESSINA
CALARE
CARTHAGO NOVA
MALACA
GADES
OSSONOBA
Viajes de San Pablo
primer viaje
segundo viaje
tercer viaje
viaje a Roma

Capítulo III

FACTORES FAVORECEDORES DE LA DIFUSIÓN DEL CRISTIANISMO

1. La red viaria romana

A la hora de considerar los factores históricos y sociales que han intervenido en la primera expansión del cristianismo vamos a destacar solamente algunos que nos resultan más relevantes. Los dividimos en externos, como las vías de comunicación y el fenómeno de unificación lingüística, e internos, como el atractivo de la verdad cristiana y de la caridad que se vivía entre ellos.

Una de las grandes realizaciones ingenieriles de Roma es, sin duda, la excelente red viaria que intercomunicaba todo el territorio del Imperio, y que tendría su punto de máxima inflexión en el siglo II. Si a esto añadimos la concepción del Mediterráneo (el *Mare nostrum*) como una inmensa vía de gran tráfico, que los romanos habían heredado de la «talasocracia» griega, tendremos entonces un sistema de comunicaciones único en la Antigüedad. Todas estas rutas convergían en Roma, capital y centro del Imperio. Desde la Urbe se podía ir hasta el *finis terrae* de la Gallaecia, a la desembocadura del Danubio, a Atenas, a Bizancio. Una vía romana unía el Nilo con el Atlántico a lo largo de la costa norte de África.

Existían mapas de calzadas romanas para uso de los viajeros, con indicaciones precisas de distancias, lugares donde se podía pernoctar, estaciones de postas, etc. En unas excavaciones arqueológicas en Vicarello, cerca del lago Bracciano (Italia), famoso por sus aguas termales,

se encontraron tres vasos de plata en forma de columnas miliares con el itinerario completo desde Gades (Cádiz) a Roma. Provienen de *hispani* que fueron a este lugar para recibir una cura de aguas (*CIL* XI, 3281-3284). En esta misma línea se puede consignar el *Itinerario de Antonino* de los tiempos de Diocleciano (284-305).

La red viaria romana se establece inicialmente para facilitar el desplazamiento de las legiones, pero después es utilizada también con fines comerciales, familiares, etc. Los evangelizadores cristianos van a encontrar en estas rutas una ayuda considerable para la difusión de su mensaje. Un ejemplo de esto que decimos lo encontramos en la vía Egnatia, utilizada en sus viajes por san Pablo, que unía el Bósforo con la costa adriática, pasando por ciudades como Filipos y Tesalónica. Muy frecuentadas eran las grandes calzadas que recorrían la península itálica, como las vías Apia, Aurelia, Flaminia, Salaria, Tiburtina, Cassilina, etc.

De todas formas, la principal ruta romana era, como decíamos, el Mediterráneo, en el que los puertos desempeñaban un papel muy importante, por tratarse de una navegación de cabotaje. Las escalas portuarias de simple fondeo o para invernar daban ocasión para que los tripulantes o los viajeros se pusieran en contacto con sus compatriotas o para que se establecieran nuevos conocimientos. Estas oportunidades de la navegación fueron utilizadas por los primeros cristianos de Creta, a la que llevaron el Evangelio durante el siglo II, aprovechando las estadías invernales de barcos procedentes de Asia o de Siria.

El cristianismo se difunde en Egipto y norte de África a través de las rutas marítimas que hacen escalas en Alejandría y Cartago respectivamente; aunque no tengamos testimonios directos de los comienzos, sí podemos afirmar que en el siglo I, y en el II, con más rotundidad, hay comunidades cristianas en esas ciudades.

2. Las ciudades

En íntima relación con las vías de comunicación aparecen las ciudades, puesto que su razón de ser es precisamente la de facilitar el intercambio de personas y mercancías entre núcleos urbanos, que son

los lugares donde por el mayor número de habitantes es más fácil encontrar posibles destinatarios de bienes o servicios.

En la primera expansión del cristianismo los misioneros se dirigen de una manera preferencial a esos centros de población. Pero, si además tenemos presente que los enviados son judeocristianos, no nos puede extrañar que se dirijan a poblaciones en las que existen unas comunidades judías de cierta relevancia. Para hacernos una idea, aunque sea aproximada, de esas comunidades hebreas, bástenos pensar que en el siglo I el fenómeno de la Diáspora en el territorio de la *oikumene* representaba una población judía cinco veces superior a la que habitaba en Palestina.

La actividad misionera se veía favorecida por la hospitalidad, que era tenida en una alta estima por el judaísmo, como se recuerda en el Antiguo Testamento con personajes tales como Abrahán (Gn 18, 1-15), Lot (Gn 19, 1-3), Rebeca (Gn 24, 15-28), Job (Jb 31, 32) y Rahab la cortesana (Jos 2, 1-21). A principios del siglo II nos encontramos con un esbozo orientativo de la hospitalidad cristiana en la *Didaché,* que se dirige principalmente hacia las comunidades procedentes del judaísmo. La *Didaché* distingue entre profetas itinerantes y huéspedes de paso. Los primeros, como los doctores judíos, viajaban de ciudad en ciudad, de comunidad en comunidad:

> Todo el que venga en el nombre del Señor sea recibido. Después, poniéndolo a prueba, lo conoceréis, pues tenéis conocimiento [para distinguir] la derecha y la izquierda. Si el que viene está de paso, ayudadle cuanto podáis, pero no permanezca entre vosotros más de dos días o tres si fuere necesario. Pero si quiere establecerse entre vosotros y tiene un oficio, que trabaje y coma. Si no tuviera oficio, atendedle según vuestra conciencia, de manera que un cristiano no viva ocioso entre vosotros. Si no quiere obrar así, es un traficante de Cristo. Guardaos de éstos (*Did.,* XII, 1-5).

Las directrices de la *Didaché* nos muestran una actividad itinerante de carácter apostólico y se fundamentan en motivos evangélicos (*Did.,* XI, 1). Para el cristiano acoger al extraño es acoger a Cristo y manifestar la fraternidad que une a quienes llevan su nombre. Fraternidad y hospitalidad van unidas (Hb 13, 23).

3. La cuestión de las lenguas en la Iglesia primitiva

Ya desde sus comienzos, la Iglesia ha tenido una conciencia clara de su universalidad, tal y como se le hizo presente al recibir el carisma de la «glosolalia» el mismo día de Pentecostés (Hch 2, 1-41).

Desde el punto de vista histórico conviene tener en cuenta una serie de precedentes que van a facilitar la comunicación del mensaje cristiano en el mundo grecolatino. Uno de ellos, a nuestro entender el más influyente, es el fenómeno del «helenismo», que agruparía elementos culturales y de comunicación idiomática, que en el siglo I abarcaba la totalidad del Imperio romano e incluso territorios orientales hasta la India inclusive. Como es bien sabido, las conquistas de Alejandro Magno en el siglo III a. C. habían iniciado este fenómeno histórico, que tendría una amplia base de sustentación en el cosmopolitismo griego, y que se decantó por el empleo de la *koiné,* una «lengua universal», un griego popular hablado por comerciantes y gente de la calle en todas las ciudades del Imperio.

El hecho de haber abandonado pronto el arameo, y haberlo sustituido por el griego, supuso para la cristiandad primitiva un gran paso adelante en la propagación de la levadura evangélica. Con ello la Iglesia tomó una opción misionera, porque el griego cumplía la función que hoy desempeña el inglés, y permitía viajar y hacerse comprender en todas las metrópolis y centros urbanos del mundo conocido. Ahora bien, no hay que pensar que esta opción por la *koiné* tenía una rigidez inflexible: en determinados casos el mensaje cristiano utilizó otros cauces lingüísticos, como le sucedió a Ireneo, quien para evangelizar a los galos tuvo que utilizar el celta, «su dialecto bárbaro» (*Adv. haer.,* I, *praef.,* 3).

La actividad misionera sin mandato particular, por el solo dinamismo de la fe bautismal, brota habitualmente de las mismas filas de los cristianos corrientes. Vemos que en las primeras comunidades hay sacerdotes, pero los laicos son la gran mayoría. Y será el boca a boca el medio habitual de transmisión de la fe. Los primeros evangelizados son los miembros de la propia familia. No son raros los casos en que el Evangelio se extiende a todo el hogar, al cónyuge y a los hijos. Justino recuerda el caso de cristianos que lo son «desde la infancia» (*I Apol.,*

XV, 6). Con todo, será el ejemplo de la vida, que llevan los cristianos, un argumento de gran fuerza, que esgrimirá Atenágoras: «Entre nosotros fácilmente podréis encontrar gentes sencillas, artesanos y viejecitas, que si de palabra no son capaces de mostrar con razones la utilidad de su religión, muestran con las obras que han hecho una buena elección» (*Leg.*, 11).

Naturalmente estos hechos son compatibles con una predicación catequética en el seno de las comunidades cristianas que al principio realizaron los Apóstoles y, después continuaron, los obispos o sus delegados.

Al lado de la palabra oral, que era el medio más frecuente para transmitir los contenidos de la fe, se halla también la palabra escrita, que se convertirá en un buen medio de comunicación evangélica. En este sentido, el género literario más empleado en los comienzos es el epistolar. La carta viaja de comunidad en comunidad y se convierte en un vínculo de unión entre los primeros cristianos. Los visitantes llevan casi siempre un mensaje de la comunidad de donde proceden. Las Iglesias se escriben; más especialmente los obispos mantienen entre sí y con las comunidades una correspondencia cada vez más abundante.

El concepto de carta era bastante elástico, pues iba desde el simple billete breve a la composición literaria. Es difícil establecer una frontera entre los diversos géneros, bástenos recordar la diferencia de extensión que se aprecia entre la *Carta a los romanos* de san Pablo y la dirigida a Filemón por el mismo Apóstol. Algunas cartas se conservaron en los archivos de las Iglesias, como ocurrió en Corinto con las cartas recibidas y enviadas. Clemente de Roma alude a las cartas paulinas que se conservaban en Corinto (*Ad Cor.*, XLVII, 1).

Además de las epístolas canónicas, las cartas cristianas contienen con frecuencia mensajes de exhortación, o tienen también un carácter homilético para ser leídas durante la celebración de la eucaristía. Análoga consideración tenían las actas y pasiones de los mártires, que se usaban igualmente en el ámbito litúrgico.

Por una carta del año 97 tenemos constancia del papel moderador que ejerce el obispo de Roma, cuando el Papa Clemente escribe a «la Iglesia de Dios que se encuentra en Corinto» (*Ad Cor., princ.*).

Enterado de las dificultades que existen en esa comunidad, les envía a tres emisarios portadores de una carta en la que manifiesta su decisión de dirimir una situación conflictiva de dicha comunidad. Podemos afirmar, sin ambages, que estamos ante una clara muestra del ejercicio del *munus* petrino.

Desde el siglo II los obispos se escriben, se consultan, dan noticias de su nombramiento, ponen a los demás al corriente de las dificultades doctrinales o disciplinares con las que se enfrentan.

En ocasiones, algunos herejes, sobre todo gnósticos, se valen de los mismos procedimientos para divulgar sus doctrinas, como sucederá con Valentín (Clemente de Alejandría, *Strom.*, II, 8, 36). Otras veces, serán simples falsarios quienes inventen cartas apócrifas como la correspondencia entre Pablo y Séneca.

4. La búsqueda de la verdad

En todos los tiempos el hombre ha sentido el deseo de alcanzar la verdad, pero qué duda cabe que, en los momentos de irrupción del cristianismo en el mundo, estos anhelos se encuentran acentuados por el relativismo filósofico y por el sincretismo religioso de la época.

Por otra parte, la verdad cristiana se presenta para algunos espíritus selectos con una fuerte dosis de hallazgo inesperado, de indagación personal, de esfuerzo de búsqueda. El relato de Justino es inequívoco en este sentido. Él mismo cuenta cómo en su búsqueda de la verdad trató primero con un filósofo estoico, después con un peripatético, más tarde con un pitagórico y con un platónico, pero no cosechó más que decepciones; hasta que tuvo la buena fortuna de encontrarse con un anciano cristiano, que le descubrió la verdadera naturaleza de la visión de Dios, que era el término de sus deseos y a la vez le reveló a Cristo:

> Existieron hace mucho tiempo –me contestó el viejo– unos hombres más antiguos que todos estos tenidos por filósofos, hombres bienaventurados, justos y amigos de Dios, los cuales hablaron inspirados por el Espíritu divino, y divinamente inspirados predijeron lo porvenir, aquello justamente que se está cumpliendo ahora; son los que se llaman

profetas. Éstos son los únicos que vieron y anunciaron la verdad a los hombres, sin temer ni adular a nadie, sin dejarse vencer de la vanagloria, sino llenos del Espíritu Santo, solo dijeron lo que vieron y oyeron. Sus escritos se conservan todavía, y quien los lea y les preste fe puede sacar el mayor provecho en las cuestiones de los principios y fin de las cosas y, en general, sobre aquello que un filósofo debe saber. Porque no compusieron jamás sus discursos con demostración, como quiera que ellos eran testigos fidedignos de la verdad por encima de toda demostración; y por lo demás, los sucesos pasados y los actuales nos obligan a adherirnos a sus palabras. También por los milagros que hacían, es justo creerles, pues ellos glorificaban a Dios Hacedor y Padre del Universo, y anunciaban a Cristo, Hijo suyo, que de Él procede.

Esto dicho y muchas otras cosas que no hay por qué referir ahora, marchóse el viejo, después de exhortarme a seguir sus consejos, y yo no le volví a ver más. Mas inmediatamente sentí que se encendía un fuego en mi alma y se apoderaba de mí el amor a los profetas y a aquellos hombres que son amigos de Cristo, y reflexionando conmigo mismo sobre los razonamientos del anciano, hallé que esta sola es la filosofía segura y provechosa. De este modo, pues, y por estos motivos soy yo filósofo, y quisiera que todos los hombres, poniendo el mismo fervor que yo, siguieran las doctrinas del Salvador (*Dial.*, VII, 1-2).

La narración que hace Justino tiene la frescura de una experiencia vivida en primera persona. Pero quisiéramos aludir a una característica importante de cómo este filósofo percibe la verdad cristiana. No se encuentra con una presentación abstracta de la verdad, sino con una verdad atestiguada por personas y milagros, que desemboca en una adhesión por la fe a la persona de Cristo. Es decir, la verdad cristiana no es solo verdad, sino una verdad que es también amor y que en consonancia lleva a una respuesta en la que se hace presente el «fervor» y la «universalidad» del mismo amor.

Esta conjunción entre verdad y amor será una de las características esenciales de la novedad cristiana frente a las religiones cultuales y mistéricas de la Antigüedad pagana. El cristiano experimenta una transformación moral, que le lleva a plasmar el amor recibido en obras positivas y en formas de comportamiento, que benefician a él en primer lugar y luego a los demás. Ésta será la que san Pablo denominará «novedad de vida» (Rm 6, 4) y Cipriano de Cartago († 258) «segundo

nacimiento» como fruto de recibir el bautismo. Así lo expresaba este Padre de la Iglesia en un escrito a un tal Donato:

> El agua regeneradora –dice– limpió en mí las manchas de mi vida anterior; en mi corazón purificado de sus máculas se difundió una luz venida de lo alto. El Espíritu bajado del Cielo me trocó en un hombre nuevo por un segundo nacimiento: Inmediatamente y de un modo maravilloso vi que la certeza sucedía a la duda, que las puertas cerradas se abrían y que las tinieblas se iluminaban; encontraba fácil lo que anteriormente parecía difícil, y posible lo que había creído imposible, de modo que pude reconocer que provenía de la tierra mi anterior vida carnal sujeta a los pecados, y que era cosa de Dios lo que ahora estaba animado por el Espíritu Santo (*Ad Don.*, 4).

5. La ejemplaridad de la vida cristiana

Una de las consecuencias inmediatas de la transformación interior que se produce en el cristiano por la recepción del bautismo será la santidad de vida. Este hecho supone el ejercicio de una serie de virtudes y dones espirituales, que se reflejan en modos de vida y actos concretos.

Ya desde los mismos orígenes del cristianismo hallamos el empleo del apelativo «santos», como expresión que distinguía a los cristianos dentro de la misma Iglesia (cf. Hch 15, 32, 41; Rm 16, 2; 2 Co 1, 1; 13, 12; Ef 1, 1; Flp 1, 1; 1 Ts 3, 13; 2 Ts 1, 10, etc.).

Arístides de Atenas, apologista cristiano del siglo II, a la hora de defender a los cristianos de las falsas acusaciones de los paganos, recurre al argumento de presentar el tenor de vida que llevaban los cristianos como su mejor defensa:

> Los mandamientos del mismo Señor Jesucristo los tienen grabados en sus corazones y ésos guardan, esperando la resurrección de los muertos y la vida del siglo por venir. No adulteran, no fornican, no levantan falso testimonio, no codician los bienes ajenos, honran al padre y a la madre, aman a su prójimo y juzgan con justicia. Lo que no quieren que se les haga a ellos no lo hacen a otros. A los que los agravian, los exhortan y tratan de hacérseles amigos, son mansos y modestos (...). No des-

precian a la viuda, no contristan al huérfano; el que tiene, le suministra abundantemente al que no tiene. Si ven a un forastero, lo acogen bajo su techo y se alegran con él como con un verdadero hermano. Porque no se llaman hermanos según la carne, sino según el espíritu y en Dios (*Apol.*, XV, 2-5).

Como se puede observar fácilmente, la conducta de los cristianos está impregnada por la virtud de la caridad, acompañada por otras de diverso contenido. Tal vez en este breve compendio que nos ofrece Arístides se destaca especialmente la fraternidad, que ya era muy significativa en la predicación de Jesús, como distintivo del verdadero discípulo del Señor (Jn 13, 34-35). Seguramente una de las características que hacían atractivo el cristianismo era esta manera de vivir la caridad entre ellos, especialmente con los más necesitados y marginados de aquella época: viudas, huérfanos, naúfragos, itinerantes, etc. A finales del siglo II Tertuliano nos describe la atención caritativa de los cristianos para favorecer a los necesitados:

Cada uno aporta, si quiere y puede, una módica contribución mensual o cuando lo estime oportuno. Nadie es obligado a pagar, sino que lo hace espontáneamente. Son como depósitos de piedad. No se hace el dispendio para comilonas, bebidas o francachelas, sino para dar de comer y sepultar a los necesitados, para socorrer a los niños y niñas desprovistos de bienes y de padres, lo mismo que a los sirvientes ancianos ya jubilados y también a los naúfragos; y si algunos son condenados a las minas, a las islas o a las cárceles, a causa del grupo de Dios, se hacen acreedores al socorro de su confesión (...). «Mira –dicen– cómo se aman», mientras ellos [los paganos] solo se odian entre sí. «Mira cómo están dispuestos a morir el uno por el otro», mientras que ellos están más bien dispuestos a matarse unos a otros (*Apol.*, XXXIX, 5-7).

El texto que acabamos de reproducir, dejando a un lado las exageraciones críticas de su autor, es elocuente a la hora de testimoniar cierta admiración de los paganos por la fraternidad que vivían sus coetáneos cristianos.

Bibliografía

M. P. CHARLESWORTH, *Les routes et le trafic commerciale dans l'Empire romain,* trad. fr., Paris 1938; G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne,* Paris 1948; M. ROSTOVTZEFF, *The social and economical History of the Roman Empire,* I, Oxford 1957; A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* Leipzig 1924, reprint 1965; A. G. HAMMAN, *La vida cotidiana de los primeros cristianos,* trad. esp., Madrid 1985; H. JEDIN-K. S. LATOURETTE-J. MARTIN, *Atlas zur Kirchengeschichte,* Freiburg-Basel-Rom-Wien 1987; G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos,* trad. esp., Madrid 1990; R. PENNA, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo,* trad. esp., Bilbao 1994; F. BLANCHETIÈRE, *Les premiers chrétiens étaient-ils missionnaires? (30-135),* Paris 2002; H. SIVAN, *Palestine in Late Antiquity,* Oxford 2008.

Capítulo IV

DIFICULTADES SOCIOCULTURALES A LA VIDA DE LA IGLESIA

1. Obstáculos a la conversión

El converso que recibía el bautismo en los tres primeros siglos de la era cristiana tenía que superar una serie de dificultades que le salían al paso en su vida ordinaria. Esas dificultades tenían su origen en el entramado social y político en el que se encontraba inmerso. Esta situación podríamos describirla como paradójica. Así, al menos, nos aparece narrada en un escrito anónimo del siglo II, conocido bajo el nombre de *Epístola a Diogneto*:

> En efecto, los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por la nación, ni por la lengua, ni por el vestido. En ningún sitio habitan ciudades propias, ni se sirven de un idioma diferente, ni adoptan un género peculiar de vida. Su enseñanza no ha sido descubierta por la reflexión y el desvelo de hombres curiosos; no defienden una enseñanza humana como hacen algunos. Habitan ciudades griegas o bárbaras según le correspondió a cada uno; y, aunque siguen los hábitos de cada región en el vestido, la comida y demás género de vida, manifiestan –y así es reconocido– la admirable y singular condición de su ciudadanía. Todos viven en sus respectivas patrias pero como forasteros; participan en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros. Toda tierra extraña es su patria; y toda patria les resulta extraña. Se casan como todos y tienen hijos, pero no los abandonan. Comparten la mesa, pero no la cama. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan la vida en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. Obedecen las

> leyes establecidas, pero superan las leyes con su particular manera de vivir. Aman a todos, pero son perseguidos por todos. Son desconocidos, pero son condenados. Se les mata, pero son vivificados. Son pobres, pero enriquecen a muchos; les falta de todo, pero están sobrados de todo. Son despreciados, pero en esos desprecios son glorificados; se habla mal de ellos, pero son justificados. Se les injuria, pero ellos bendicen; son afrentados, pero ellos honran. Aunque hacen el bien, son castigados como malhechores. Aunque son castigados, se alegran como si estuviesen siendo vivificados. Como si fueran extranjeros son combatidos por los judíos y perseguidos por los griegos. Y quienes los odian no saben explicar el motivo de su enemistad. En una palabra, lo que es el alma en el cuerpo son los cristianos en el mundo. El alma está difundida por todos los miembros del cuerpo, y los cristianos, por las ciudades del mundo. El alma vive en el cuerpo, pero no tiene su origen en el cuerpo; los cristianos viven en el mundo, pero no tienen su origen en el mundo. El alma, aunque invisible, está encarcelada en un cuerpo visible. La existencia de los cristianos es conocida, aunque su religión permanece invisible (*Ep. ad Diogn.*, V-VI, 4).

Como puede contemplar el lector, además de la belleza literaria de este fragmento, lleno de contraposiciones antitéticas, el retrato que nos presenta la *Epístola a Diogneto* es un testimonio de las continuas superaciones que ha de protagonizar el cristiano ante los obstáculos de todo tipo que se levantan contra él en su caminar terreno. Fijémonos en algunas dificultades más sobresalientes.

2. Novedad del mensaje cristiano

Posiblemente para el hombre de nuestros días el presente subtítulo pueda resultar un tanto desconcertante, puesto que la palabra «novedad» en el lenguaje actual tiene una fuerte carga de afirmación positiva. Sin embargo, en la Antigüedad connotaba una valoración negativa, especialmente en materia religiosa. En consecuencia, la novedad que aportaba el cristianismo suponía una descalificación inicial en el ambiente socio-cultural de los primeros siglos cristianos. Podríamos decir que en cuestiones religiosas prima absolutamente un riguroso conservadurismo de los antiguos cultos. Veamos algunos botones de muestra.

Así, en el *Octavio* de Minucio Félix, uno de los personajes, que intervienen en el diálogo, un pagano llamado Cecilio, defiende la práctica de la religiosidad pagana tradicional basando su argumentación en la antigüedad de la misma:

> Ya que existe o bien una Fortuna, cuya acción es invisible, o bien una Naturaleza impenetrable, ¡cuánto más respetuoso es y cuán preferible, tomar como guía de la verdad la práctica de nuestros antepasados, profesar la religión tradicional, adorar a los dioses que nuestros padres nos han enseñado a reverenciar antes de conocerlos más familiarmente y no pronunciarse sobre la divinidad, sino creer a nuestros antepasados, que en una época nueva todavía, en el nacimiento mismo del mundo, merecieron tener a los dioses favorables o tomarlos por reyes! De eso mismo procede el que en todos los imperios, en todas las provincias, en todas las ciudades, veamos que cada pueblo tiene su culto nacional y que honran a los dioses de los municipios; así los eleusios adoran a Ceres; los frigios a la Madre; los epidaurios a Esculapio; los caldeos a Belo; los sirios a Astarté; los de Tauride a Diana; los galos a Mercurio, y los romanos a todos ellos (*Oct.,* VI, 1).

Incluso un pagano del siglo II como Celso no duda en esgrimir el mismo argumento a favor de los judíos:

> Hace largos siglos –nos dice– que se constituyeron como nación y se dieron leyes conformes con las costumbres que aún hoy día respetan. La religión que practican, valga lo que valiere y dígase lo que se quiera de ella, es la religión de sus padres. Manteniéndose fieles a ella, nada hacen que no hagan los demás hombres, de los que cada cual conserva las costumbres de su país. E incluso está muy bien que así ocurra, no solo porque los diferentes pueblos se han dado leyes diferentes y resulta de necesidad que en cada Estado sigan los ciudadanos las leyes establecidas, sino también porque es plausible que, al principio, las diversas zonas de la tierra hayan estado repartidas como otros tantos gobiernos entre potencias que las administraban a su modo y porque en cada región todo marcha bien cuando se gobierna según las leyes que ellas han establecido (Orígenes, *Contra Celso,* V, 25).

Como se puede advertir, los judíos concuerdan en este punto con los paganos, y ésta es una razón de peso para que el Imperio romano

se mostrara tolerante con la religión hebrea. Se podrían multiplicar los testimonios.

Ahora bien, ante un mundo en el que el valor del pasado está sobreactuado en el terreno religioso, los cristianos aparecen como gentes que tienen una religión novedosa y, por tanto, sin historia. Es cierto que los apologistas cristianos se esforzarán en presentar la estrecha vinculación que existe entre el judaísmo y el cristianismo. Un testimonio incisivo será el de Teófilo de Antioquía, que expone a Autólico la mayor antigüedad de la religión cristiana, basado en la anterioridad de los libros sagrados (Antiguo Testamento) si se ponen en parangón con los de historiadores y escritores griegos o egipcios, llegando a afirmar que la cronología cristiana arranca desde la creación del mundo (*Ad Aut.*, III, 16-29).

Pero los cristianos, a pesar de sus esfuerzos, no consiguen superar la tacha de novedad esgrimida por los paganos. Por otro lado, desde mediados del siglo I los paganos distinguen muy bien entre cristianismo y judaísmo. Para un pagano culto, como Cecilio, los cristianos son destinatarios de una valoración muy negativa, cuando dice: «Es una raza taimada, enemiga de la luz, muda a la luz del día, habladora en rincones solitarios. Desprecian los templos, así como las tumbas, vilipendian a los dioses, se ríen de los sacrificios» (*Oct.*, VIII, 3).

3. Dificultades en el ámbito familiar

El cristianismo se va a encontrar también, en ocasiones, con la incomprensión en el círculo más restringido del entorno familiar. No hay que olvidar las exigentes palabras del Fundador de la nueva religión: «Quien ama al padre o la madre más que a mí, no es digno de mí; y quien ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí; y quien no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí» (Mt 10, 37-38). Se puede afirmar que la novedad cristiana no solo irrumpe en el terreno de las manifestaciones cultuales de las religiones antiguas, sino que recae también en la esfera de lo más personal de la propia vida humana.

Para hacernos una idea de las rupturas familiares y sociales que conllevaba hacerse cristiano, hemos de pensar en la impregnación re-

ligiosa que el paganismo había impuesto a la convivencia familiar. Frecuentemente, el cristiano se encontraba ante opciones de carácter dilemático. Las divinidades paganas estaban presentes en el propio umbral de su hogar donde arde una lámpara y en los montantes de las puertas donde florecen los laureles (Tertuliano, *De idol.,* 15). Los problemas pueden surgir en cosas tan aparentemente banales como respirar el humo del incienso al comienzo del año nuevo y en el primer día de cada mes (Tertuliano, *Ad uxor.,* II, 6). La vida de una familia está acompañada por actos de culto a los dioses: el nacimiento de un hijo, la imposición de la toga viril, el noviazgo, las bodas. La misma enseñanza está alimentada por la mitología. El escolar aprendía a leer en las listas de nombres de las divinidades y en libros que son un canto a los dioses. Por eso no nos puede extrañar que la *Didascalía* pida a los cristianos «que se abstengan totalmente de los libros paganos» (I, 6, 1-6).

Aunque ahora nos resulte chocante, algunas profesiones que tenían que ver directamente con el paganismo constituían un serio inconveniente para recibir la instrucción catecumenal. Así ocurría con la profesión de maestro, que la *Traditio Hippolyti* aconseja abandonar antes de recibir el bautismo, salvo que no tenga otra (*Trad. Hip.*, III, 16).

Naturalmente, estas situaciones podían cobrar un tinte dramático, como se puede comprobar con la lectura de las *Actas de los mártires.* Por citar un relato martirial podemos traer a colación el de Perpetua, una joven madre, que tiene un niño de pecho, dos hermanos, uno de ellos catecúmeno, y unos ancianos padres. Es llevada a prisión bajo la acusación de ser cristiana. La narración está escrita por Perpetua en primera persona. Su anciano padre se entera de que va a ser interrogada y acude con su hijito en brazos, que le dice:

> –Compadécete del niño chiquito.
>
> Y el procurador Hilariano, que había recibido a la sazón el *ius gladii* o poder de vida y muerte, en lugar del difunto procónsul Minucio Timiniano le dijo:
>
> –Ten consideración a las canas de tu padre; ten consideración a la tierna edad del niño. Sacrifica por la salud de los emperadores.
>
> Y yo respondí:

–No sacrifico.
Hilariano:
–Luego ¿eres cristiana? –dijo.
Y yo respondí:
–Sí, soy cristiana (...).
Entonces Hilariano pronuncia sentencia contra todos nosotros, condenándonos a las fieras (*Passio Perp. et Felic.*, 6).

El diálogo que acabamos de transcribir es ciertamente un caso que golpearía los sentimientos de cualquier espectador por desapasionado que fuera. Tiene el valor testimonial de ser representativo de los terribles dilemas a los que se enfrentaban los primeros cristianos.

4. Dificultades ocasionadas por el ambiente social

El cristiano de los primeros siglos tiene frente a él un ambiente social que es mayoritariamente adverso. Se creó ese estado de opinión odioso, como resultado de la propagación de calumnias infamantes contra los cristianos. Este tipo de comentarios incriminatorios se difunde no solo entre un público analfabeto, sino también entre gente de una mayor cultura. En el catálogo de esas habladurías, algunas tenían un carácter especialmente odioso, como la adoración de un asno, el asesinato ritual de un niño y las orgías nocturnas.

Los apologistas refutarán tales calumnias. Tertuliano incluso utilizará un punto de humor irónico al referir cómo en Cartago se acaba de exponer en público, poco antes de la redacción de su *Apologeticum,* un cuadro que representa al dios de los cristianos con orejas de burro, una pezuña de macho cabrío, un libro en la mano y vestido con una toga, con la inscripción *Deus christianorum onokoites.* «Nos hemos reído –dice– del nombre de la imagen y de la forma» (*Apol.*, XVI, 12). A estos vulgares chismorreos, hay que añadir las acusaciones de ateísmo (*Martyrium Polycarpi,* III, 2), de cultos extranjeros, de charlatanismo y de magia (Justino, *I Apol.*, XXX; *Dial.*, LXIX), de indolencia en los asuntos públicos (Suetonio, *Domit.*, 15), y hasta de tristeza (Tertuliano, *Scorpiace,* 7).

A veces, sucede que semejantes acusaciones sirven de catalizador para que el populacho promueva disturbios contra los cristianos, ha-

ciéndoles responsables de cataclismos o desgracias nacionales. El grito coreado por la masa de «los cristianos a los leones» se convierte en un eslogan frecuente en el siglo II, según nos informa Tertuliano (*Apol.*, XL, 12; *De spect.*, 27; *De exh. cast.*, 12; *De resur.*, 23). Esta tendencia de considerar a los cristianos como «chivos expiatorios» de los acontecimientos nefastos va a perdurar hasta el siglo IV inclusive, puesto que autores como Arnobio (*Adv. nat.*, I, 4) y Agustín (*De civ. Dei*, II, 2-3) tienen todavía que salir al paso de estas burdas acusaciones.

5. El ataque de los intelectuales

Los intelectuales paganos atacarán también a los cristianos tachándoles de ignorantes e iletrados. Este rechazo cristalizará, a mediados del siglo II, en diversas formas literarias. El tema va tener el suficiente calado como para que los cristianos se sintieran interpelados y salieran al paso, defendiendo también la verdad cristiana en el terreno intelectual, sacando a la luz pública toda una literatura, que se ha venido en llamar apologética.

En los medios intelectuales del mundo romano se fue creando un ambiente de repulsa contra el cristianismo, que echaría mano de la cultura pagana para combatir la *nova religio*. Por recordar algunos nombres podemos citar al rétor Frontón de Cirta, maestro de Marco Aurelio y autor de un *Discurso* contra los cristianos. Como máximos exponentes de esta corriente podemos mencionar la aparición de los escritos satíricos de Luciano de Samosata y la obra *Alethes logos* (*Discurso de la verdad*) del filósofo Celso.

Luciano de Samosata es autor de la obra *De morte Peregrini*, que es una sátira de la vida cristiana. Luciano no ve en los cristianos un peligro ni para el Imperio, ni para el orden público. Las creencias religiosas y la conducta de los cristianos son presentadas como locuras y aberraciones humanas, que él tiñe de comicidad. Sus conocimientos del cristianismo son muy superficiales. El protagonista de la narración es un tal Peregrino, un pícaro que se aprovecha de la credulidad de los cristianos. Pronto destaca en las reuniones de la comunidad, interpreta las escrituras sagradas, incluso inventa algunas y al poco tiempo los

cristianos le profesan una devoción casi divina. Entra en prisión por haber asesinado a su propio padre. Los cristianos, con celo incansable, buscan cómo aliviar su suerte: lo visitan día y noche en la prisión y le ayudan en su proceso. Solo cuando los cristianos descubren que Peregrino ha contravenido alguno de sus preceptos, lo abandonan (Luciano, *De morte Peregrini,* 11-13).

La sátira de Luciano es más bien una mirada lastimero-jocosa que una cínica diatriba. Se puede decir que en Luciano, detrás de esta caricatura de la vida cristiana, se descubre a una persona que ha oído campanadas sobre algunos aspectos del comportamiento cristiano: el predicamento del confesor de la fe, la solicitud para con los encarcelados, el valor en afrontar la muerte, etc. Diríamos que une una gran superficialidad con una incorrecta información, y todo ello presentado con cierta *vis* cómica.

Celso era un escritor de las últimas décadas del siglo II. Escribió una obra extensa, el *Alethes logos*, en la que ataca al cristianismo. Este escrito se ha perdido, pero conocemos amplios extractos de él en obras de Orígenes y Ambrosio, que nos permiten formarnos una idea de sus principales líneas argumentales. Su autor no pertenece a una determinada escuela filosófica de su tiempo, pero de los fragmentos recogidos cabe deducir que tiene una idea de Dios muy en consonancia con el platonismo medio. Es decir, la de un Dios absolutamente trascendente, inmutable e informe al mismo tiempo, que ha de ser honrado con un culto interior e individual más que con formas exteriores fijas y comunes. Además de este Dios supremo reconoce la existencia de una multitud de dioses, que reclaman la adoración de los hombres, y que tienen funciones varias encomendadas por el Dios supremo. Entre esos dioses menores coloca a los astros, los dioses familiares y los dioses de cada pueblo. También pertenecen a esta categoría menor los *démones* y el *numen* imperial.

Celso se muestra tolerante con el politeísmo, pero sostiene que toda religión que aparece como nueva tiene que justificar su existencia, porque forma parte de un determinado pueblo o de un determinado lugar donde se celebra su culto. Esta actitud le lleva a someter al cristianismo a un examen crítico. Se ha informado sobre esta nueva religión. Conoce parte del Antiguo Testamento, los Evangelios, escri-

tos judíos, gnósticos y de algunas otras sectas heterodoxas, sin distinguir bien sus disidencias. También ha hablado con algunos adeptos al cristianismo. Sus conclusiones sobre el cristianismo son totalmente negativas y las expone de forma agresiva.

La obra de Celso debió de tener importancia en los medios cristianos, puesto que unos setenta años más tarde de su aparición Orígenes, el teólogo cristiano más importante del siglo III, tuvo que hacer una refutación a fondo de tal escrito, a petición de un cristiano de Alejandría.

Desde sus presupuestos filosóficos, Celso no admitía la doctrina de la creación ni el concepto de revelación. Según este autor, Dios está situado en una lejanía inaccesible y no podía revelarse a sí mismo sin cambiar su propio ser. En el fondo de su pensamiento latía un dualismo platónico y una cosmología estoica. Negaba la divinidad de Jesús de Nazaret, pues para él era un simple hombre que, sirviéndose de la magia egipcíaca y de la charlatanería, habría ganado prestigio y notoriedad. Su juicio es muy negativo no solo para las doctrinas cristianas, sino para los modos de vida cristiana. Los cristianos son para Celso gentes espiritualmente limitadas. Su fe es la religión de los débiles mentales. Excluía a los cristianos del mundo del *logos* y de los ideales de la «paideia» griega. De ahí que el cristianismo encuentre seguidores entre personas ajenas a esta formación, como son los esclavos, obreros manuales, niños y mujeres:

> Entre ellos (los cristianos) se dan órdenes como éstas: Nadie que sea instruido se nos acerque, nadie sabio, nadie prudente (todo esto es considerado entre nosotros como males). No, si alguno es ignorante, si alguno insensato, si alguno inculto, venga con toda confianza. Ahora bien, al confesar así que tienen por dignos de su dios a esa ralea de gentes, bien a las claras manifiestan que no quieren ni pueden persuadir más que a necios, plebeyos y estúpidos, a esclavos, mujerzuelas y chiquillos (Orígenes, *Contra Celso,* III, 44).

A esta sarta de falsedades le responderá Orígenes con sólidos argumentos sobre el amor a la sabiduría que se deducen, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, indicándole, de paso, su mala intelección de san Pablo cuando habla peyorativamente de la «sabiduría de este mundo» (1 Co 1, 20) (Orígenes, *Contra Celso,* III, 45-47).

La respuesta cristiana inmediata debió de ser de repulsa y de considerar el libro como blasfemo. Pero con el paso del tiempo fue creciendo el convencimiento que hacía falta un respuesta bien fundada que saliera al paso de los argumentos de Celso. Esta obra fue publicada por Orígenes, y como acabamos de citar, le da una respuesta adecuada al filósofo pagano.

Otro filósofo, Porfirio, publicará un tratado que lleva por título *Contra los cristianos,* y que se convertirá en libro de cabecera de paganos cultos. Por orden del emperador Maximino (235-238) se inventan las *Actas de Pilatos,* llenas de patrañas contra Cristo, y se ordena a los funcionarios imperiales que difundan su lectura, incluso en las escuelas a los niños (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* IX, 5, 1).

Bibliografía

P. DE LABRIOLLE, *La reaction païenne. Étude sur la polemique antichrétienne du Ier au VIe siècle,* Paris 1934; C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum,* AKG 30, Berlin 1955; St. BENKO, «Pagan criticism of Christianity during the first two Centuries A.D.», en *ANRW* II, 23, 1, Berlin-New York 1979, pp. 1055-1118; K. PICHLER, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Anwort des Origenes,* RSTh 23, Frankfurt-Bern 1980; G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos,* trad. esp., Madrid 1990; R. ROGERS, *Theophilus of Antioch: The Life and Thought of a Second Century Bishof,* Lanham 2000; M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum,* Paderborn 2000.

Capítulo V

EL IMPERIO ROMANO Y LA IGLESIA

1. Relación del Imperio romano con la Iglesia

Si dejamos a un lado el juicio de Jesús ante Poncio Pilato, cuyo inicio se debió al celo religioso de las autoridades judías, y las muertes violentas de Esteban, Santiago el Mayor y Santiago, el obispo de Jerusalén, debidas también a la misma causa inmediata, los datos que nos presentan las fuentes cristianas sobre las actuaciones de las autoridades romanas en relación con el cristianismo incipiente nos dicen que éstas no son conflictivas. Es más, ante las denuncias judías contra los cristianos los magistrados romanos no suelen acceder a esas pretensiones por considerarlas de índole religiosa. Esto sucede en el año 51 cuando los judíos de Corinto acusan a Pablo ante Galión, procónsul de Acaya (Hch 18, 12-17); la misma conducta observan Félix y Festo durante sus prefecturas, cuando Pablo ingresa en la prisión de Cesarea (Hch 23, 28-29; 24, 22-23. 27; 25, 19; 26, 30-32). También tenemos constancia por escrito del interés del procónsul de Chipre Sergio Paulo por la predicación de Pablo y Bernabé en el año 46 (Hch 13, 4-12).

En el año 57 Pomponia Graecina, perteneciente a la aristocracia senatorial, es acusada de «superstición extranjera» ante la autoridad romana y el emperador indicó que se la sometiera al juicio del marido A. Plaucio, ex cónsul, quien la declaró inocente (Tácito, *Ann.*, XIII, 32, 2). Algunos estudiosos entienden este recurso a la antigua institución del juicio del marido, práctica procesal que estaba en desuso,

como una muestra del favor imperial hacia la acusada y, secundariamente, hacia el cristianismo.

También suelen aducirse como indicativas de las buenas relaciones entre la Iglesia y el poder político romano las palabras de san Pablo:

> Que toda persona esté sujeta a las autoridades que gobiernan, porque no hay autoridad que no venga de Dios: las que existen han sido constituidas por Dios. Así pues, quien se rebela contra la autoridad, se rebela contra el ordenamiento divino, y los rebeldes se ganan su propia condena. Pues los gobernantes no han de ser temidos cuando se hace el bien, sino cuando se hace el mal. ¿Quieres no tener miedo a la autoridad? Haz el bien, y recibirás su alabanza, porque está al servicio de Dios para tu bien. Pero si obras el mal, teme, pues no en vano lleva la espada; porque está al servicio de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal (Rm 13, 1-4).

De todas formas, el tenor de las expresiones paulinas parece que se refiere en directo a señalar la doctrina general sobre la fundamentación del poder político y la aplicación parenética que de ella se deriva. Por otra parte, ésta era la praxis de las comunidades judías de la Diáspora. En esta misma línea habría que situar las peticiones por las autoridades que figuran al final de la *Epistola ad Corinthios* de Clemente Romano (LX, 4-LXI, 2).

A la vista de los datos aportados surge la pregunta ineludible para el historiador: ¿qué motivó este comportamiento inicial, de carácter benévolo hacia el cristianismo por parte de las autoridades romanas? La respuesta vendría dada, según algunos historiadores, por la actitud del emperador Tiberio (14-37), después de recibir un informe de Poncio Pilato sobre los acontecimientos ocurridos en Judea con motivo de la muerte de Jesús. El emperador propuso al Senado reconocer la religión cristiana, pero éste rechazó la propuesta. Sin embargo, Tiberio mantuvo una postura favorable a los cristianos. La noticia de un *senatusconsultum* nos la proporciona Tertuliano:

> Así Tiberio, en cuyo tiempo se introdujo el nombre de cristiano en el mundo, cuando le anunciaron desde la Siria Palestina los hechos que

allí habían revelado la verdad de nuestro Dios, los presentó al Senado con la prerrogativa de su voto para legalizar el culto. El Senado rechazó la propuesta, porque no la había comprobado él mismo; el César se mantuvo firme en su sentencia, amenazando con pena capital a los acusadores de los cristianos (*Apol.*, V, 2).

Otros estudiosos, por el contrario, sostienen que el citado texto tertulianeo es una invención apologética, porque consideran que los acontecimientos cristianos eran incidentes menores de una provincia oriental y constituían solo la continuación de los problemas que siempre había mantenido Roma con el pueblo judío. Es decir, resulta muy posible que en tiempos de Tiberio la sociedad romana no fuera capaz de distinguir perfectamente el cristianismo del judaísmo. Esto último podría estar avalado por la noticia que da Suetonio sobre la medida tomada por el emperador Claudio (41-54), alrededor del año 50, que ordena la expulsión de los judíos de Roma a causa de los constantes tumultos provocados por un tal *Chrestus* (Suetonio, *Claud.*, 25, 4). Seguramente este *Chrestus* puede ser una deformación de *Christos,* a quien el historiador tomó por un personaje coetáneo de la comunidad hebrea. No es aventurado presumir que esta confusa noticia haga referencia a un enfrentamiento surgido en el seno de la comunidad judía de Roma, entre seguidores y enemigos de Cristo. Este decreto de expulsión afectó a los judeocristianos Priscila y Aquila, que se establecieron enseguida en Corinto, donde acogieron a Pablo, cuando por los años 49/50 el Apóstol predicaba en esa ciudad (Hch 18, 2-9).

Pero, aun cuando dejemos a un lado la discusión científica sobre el valor de la información que nos suministra Tertuliano, es un hecho incuestionable que el poder político romano no actuó violentamente contra el cristianismo antes del año 64. En los años 62/63, Nerón (54-68) realizó unos cambios significativos en su gestión de gobierno dándole un sesgo más teocrático y orientalista. También por esas fechas muere el prefecto del pretorio Afranio Burro, y el emperador repudia a Octavia, hija de Claudio, para casarse con Popea, que era simpatizante de los judíos (Flavio Josefo, *Ant.*, 20, 195). El año 64 marcará el cambio de posicionamiento imperial frente al cristianismo.

2. Causas de las persecuciones

Aun cuando tengamos en cuenta estos precedentes inmediatos, es preciso formular la gran pregunta sobre las persecuciones anticristianas: ¿cómo es posible que el Imperio romano, tan tolerante con los cultos extranjeros, mantuviera durante tres siglos una actitud de intolerancia y persecución contra los cristianos?

La búsqueda de una cierta lógica nos lleva a considerar en primer lugar la naturaleza misma del cristianismo. La fe cristiana no se presentaba como un simple culto religioso del tenor de los misterios de Eleusis o del culto a Serapis, sino que rechazaba como falsas todas las divinidades paganas, incluidas las que constituían la religión oficial romana. Por primera vez en el Imperio romano un grupo religioso no consideraba a su Dios como un dios particular, sino como el único Dios verdadero, cuyo culto se extendía a todos los pueblos. Esta manera de percibir el hecho religioso no se quedaba en puras consideraciones intelectuales, pues los cristianos eran consecuentes con sus creencias, lo que llevaba aparejada una ruptura con los cultos idolátricos que, por otra parte, teñían múltiples aspectos de la vida social y familiar. Téngase en cuenta, además, la estrecha unión que existía en Roma entre el emperador y la religión oficial romana. Ya en tiempos de Augusto el emperador había asumido la magistratura de *pontifex maximus* del culto romano. Si a esto añadimos que algunos emperadores se consideraban a sí mismos como divinizados y exigían que se rindiese culto al *numen* imperial, estaba cantado que el rechazo manifiesto de los cristianos al culto oficial de Roma se calificara como un delito de *laesa maiestas,* y que la gigantesca maquinaria del poder imperial tratara de aniquilar el cristianismo naciente.

Para tener un cuadro más completo de los factores determinantes de las persecuciones anticristianas no hay que olvidar que concurren también otros elementos coadyuvantes. Entre estos elementos cabría destacar algunos, como la hostilidad del judaísmo de la Diáspora, que no veía con buenos ojos a los judeocristianos, por entender que habían traicionado el sometimiento a la *Torah.* Y en este mismo sentido se puede citar también –como hacíamos anteriormente– las calumnias extendidas en la opinión pública pagana y la oposición de la élite intelectual dominante.

3. Fundamentos jurídicos de las persecuciones

Como es bien sabido, una de las grandes aportaciones culturales de Roma a la historia de la humanidad ha sido, sin duda, su legado en el mundo del derecho. Por eso resulta obligado preguntarnos por el basamento jurídico de las persecuciones. De todas formas, en la historiografía cristiana esta cuestión no se empieza a suscitar hasta el último tercio del siglo XIX.

En realidad, el problema surge en relación con las primeras persecuciones, puesto que, a partir de la llevada a cabo por Decio (249-251) en el año 250, ya no es planteable esa cuestión, porque tanto este emperador como sus sucesores promulgaron numerosos edictos en los que apoyaron su actuación persecutoria.

En opinión de Le Blant, las autoridades romanas se limitaron a aplicar contra los cristianos una legislación penal anterior que, a pesar de haber sido concebida para otros supuestos distintos de los ofrecidos por el cristianismo, les permitía salir del paso haciendo una interpretación extensiva de esa antigua legislación.

Estas leyes antiguas se habían dado *contra la magia.* Quienes fueran reos de este crimen eran arrojados a las fieras, clavados en una cruz o quemados vivos. La *ley contra el sacrilegio* se aplicaba contra aquellos que se apartaban de todo culto y se negaban a ofrecer víctimas a los dioses. Se les condenaba también a ser arrojados a las fieras, quemados vivos o se les ahorcaba. Una tercera ley que se utilizaba contra los cristianos era la *ley de lesa majestad.* Incurrían en ella los que habían cometido un delito de alta traición y, como tal, se consideraba –entre otros supuestos– la negación del culto al emperador.

Mommsen admite que se aplicaba en algunos casos la *ley de lesa majestad* a los cristianos, de acuerdo con el testimonio de Tertuliano. Sin embargo, en la mayor parte de los casos, sostiene que se les aplicaba el llamado *ius coërcitionis,* derecho de represión que poseían los magistrados romanos cuando se daba el peligro de una alteración del orden público. En contra de esta tesis se suele alegar que no se explica entonces por qué algunos gobernadores, como Plinio el Joven, consultaban al emperador sobre la conducta a seguir contra los cristianos.

Otros autores como Erhard y Kirsch dan por sentado que existía una ley especial contra los cristianos. Esta ley sería el llamado *Institutum Neronianum,* así denominado por Tertuliano, y su principal disposición sería: *el cristianismo queda prohibido.* El argumento más sólido a favor de esta teoría nos lo proporciona el rescripto de Trajano (98-117), en respuesta a la consulta del gobernador Plinio el Joven, de la provincia de Bitinia, sobre la manera de proceder contra los cristianos. El rescripto presupone la existencia de una ley contra los cristianos, puesto que establece que en el caso de persistir en ser cristianos serán castigados. A Tertuliano el rescripto de Trajano le merece un duro juicio:

> Somos atormentados al confesar nuestra fe. Somos castigados si perseveramos. Porque se combate por el nombre de cristiano (...). ¡Oh sentencia necesariamente confusa! Niega que se haga una investigación, por juzgarlos inocentes, y manda que se les castigue como culpables (...).Si condenas, ¿por qué no los buscas? Si no quieres buscarlos, ¿por qué no los absuelves? (*Apol.,* II, 28-29).

De todas maneras, la dificultad principal de esta teoría es que no se ha encontrado dicha ley.

4. Desarrollo histórico de las persecuciones. Los comienzos

La que se ha venido en llamar primera persecución contra los cristianos por parte del poder imperial romano tuvo como detonante el incendio de Roma del año 64. El historiador Tácito relata con bastante precisión este acontecimiento:

> Sigue una catástrofe –no se sabe si debida al azar o urdida por el príncipe, pues hay historiadores que dan una y otra versión–, que fue la más grave y atroz de cuantas le sucedieron a esta ciudad por la violencia del fuego (...). Mas ni con los remedios humanos ni con las larguezas del príncipe o con los cultos expiatorios perdía fuerza la creencia infamante de que el incendio había sido ordenado. En consecuencia, para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más

rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien toman nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no solo por Judea, origen del mal, sino también por la Urbe, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas. El caso fue que se empezó por detener a los que confesaban abiertamente su fe, y luego, por denuncia de aquéllos, a una ingente multitud, y resultaron convictos no tanto de la acusación del incendio cuanto de odio al género humano. Pero a su suplicio se unió el escarnio, de manera que perecían desgarrados por los perros tras haberlos hecho cubrirse con pieles de fieras, o bien clavados en cruces, al caer el día, eran quemados de manera que sirvieran como iluminación durante la noche. Nerón había ofrecido sus jardines para tal espectáculo, y daba festivales circenses mezclado con la plebe, con atuendo de auriga o subido en el carro. Por ello, aunque fueran culpables y merecieran los máximos castigos, provocaban compasión, ante la idea de que perecían no por el bien público, sino por satisfacer la crueldad de uno solo (*Ann.*, XV, 38, 1-44, 5).

De la literalidad del texto reproducido se puede afirmar que los cristianos no eran unos desconocidos en Roma, y que eran víctimas de la impopularidad y del odio que sufrían también los judíos, a causa de su marginación de la vida social y del rechazo de los cultos y de las costumbres religiosas paganas. Pero algunos autores han llamado la atención sobre lo extraño que resulta el comportamiento de Nerón, cuando trató de buscar un chivo expiatorio de la acusación popular que le señalaba como instigador del incendio de Roma de tal manera que el emperador pudiera distinguir, con nitidez, entre cristianos y judíos, para atribuir a los primeros la autoría de la catástrofe. Se ha sugerido que esta atribución le vendría a Nerón por influencia de los judíos, en concreto, por su amante Popea, que era «prosélita» del judaísmo.

Así pues, para las fuentes cristianas está claro que Nerón fue el primer perseguidor de los cristianos (Tertuliano, *Ad Nat.*, I, 7; Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, IV, 26, 9).

5. Persecuciones posteriores

Durante el breve gobierno de los emperadores Galba, Vitelio y Otón (68-69) los cristianos tuvieron un período de tranquilidad y de paz. Tampoco fueron perseguidos durante los reinados de Vespasiano (69-79) y Tito (79-81). Es más, algunos representantes de la nobleza senatorial vinculada a la dinastía Flavia fueron cristianos, como Acilio Glabión; Flavio Clemente, hijo del hermano de Vespasiano, Flavio Sabino y Flavia Domitila.

Cuando accede Domiciano (81-96) al trono imperial hay un rebrote de persecución contra los cristianos, según el testimonio de Melitón de Sardes, que en su *Apología* al emperador Marco Aurelio (161-180) considera a Domiciano junto a Nerón enemigos del cristianismo (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* IV, 26, 9). Por su parte, al comienzo de su *Epistola ad Corinthios,* Clemente Romano habla de los peligros y tribulaciones que había sufrido la comunidad cristiana de Roma y le habían impedido escribir antes. Estas palabras se suelen entender por los historiadores como manifestaciones persecutorias contra los cristianos. En este mismo sentido se podría situar alguna alusión del Apocalipsis (Ap 1, 9), si tenemos en cuenta que la redacción de esta obra tiene lugar en los últimos años del siglo I.

Además de estas fuentes cristianas, el historiador romano Dion Casio nos refiere que durante el reinado de Domiciano fueron acusados de «ateísmo» el cónsul Flavio Clemente y su mujer Domitila junto con otros muchos:

> En este tiempo se empedró el camino que va de Sinuesa a Pozzuoli. En el mismo año Domiciano hizo morir por la espada, entre otros, a Flavio Clemente, en su mismo consulado, y a la mujer de éste, Flavia Domitila, también pariente suya. A los dos se acusaba de ateísmo, crimen por el que fueron condenados otros muchos que se habían pasado a las costumbres judías. De ellos unos murieron; a otros se les confiscaron sus bienes; en cuanto a Domitila, fue desterrada a la isla de Pandataria (Dion Casio, *Hist. Rom.,* LXVII, 14, 1-2).

Como se ve en el relato de Casio, la acusación de «ateísmo» no ofrece dudas sobre los destinatarios de la misma, puesto que durante

el siglo II los mártires cristianos son acusados precisamente de ese crimen.

Con respecto al delito en que incurrió Flavio Clemente, el historiador Suetonio trae a colación el dato de haberse apartado voluntariamente de la política romana, la llamada *contemptissima inertia,* que designaba la situación de quienes se retraían de la vida pública por ser contrarios al emperador. Hay que tener presente además, que la *inertia* es también una acusación frecuente contra los cristianos que no participaban en la vida política y social de la ciudad en la que vivían (Suetonio, *Domitianus,* 12).

Otras consideraciones pueden corroborar los testimonios anteriores, si tenemos en cuenta la actuación política de Domiciano. Este emperador había realizado grandes obras suntuarias en Roma y en los últimos años de su gobierno entró en una dinámica de exaltación de su persona. Tuvo conflictos con el Senado y con la comunidad judía, imponiendo con dureza la recaudación del *fiscus iudaicus,* arrebatándoles incluso los bienes a los simpatizantes de la religión hebrea. Pero, a nuestro entender, fue la pretensión de recibir honores divinos, es decir, la exigencia del culto al *numen* imperial lo que ocasionó su actitud persecutoria.

A la muerte de Domiciano, le sucede Nerva (96-98), cuya breve acción de gobierno se limitó a reducir las tensiones heredadas de su predecesor y tratar de pacificar el Imperio. Los cristianos no se vieron perseguidos por el poder imperial.

La situación cambia cuando Trajano (96-117) es proclamado emperador. De origen hispano, será uno de los emperadores romanos que engrandecieron el Imperio. Durante su mandato persiguió a los cristianos, aunque también concedió algunas garantías jurídicas en los procesos contra ellos, como se desprende de la correspondencia que mantuvo con él Plinio el Joven, gobernador de Bitinia. En una carta que dirige al emperador, Plinio le pregunta si debe perseguir a los cristianos por algún delito o por el mero hecho de ser cristianos.

La respuesta de Trajano fue moderada con relación al procedimiento persecutorio, pero expedita en cuanto a la ejecución:

> Querido Plinio, tú has actuado muy bien en los procesos contra los cristianos. A este respecto no será posible establecer normas fijas. Ellos

> no deberán ser perseguidos, pero deberán ser castigados en caso de ser denunciados. En cualquier caso, si el acusado declara que deja de ser cristiano y lo prueba por la vía de los hechos, esto es, consiente en adorar a nuestros dioses, en ese caso debe ser perdonado. Por lo que respecta a las denuncias anónimas, éstas no deben ser aceptadas por ningún motivo ya que ellas constituyen un detestable ejemplo: son cosas que no corresponden a nuestro siglo (Trajano, *Ad Plinium*).

La respuesta imperial incurre, sin duda, en cierta contradicción como señaló ya Tertuliano (*Apol.*, II, 6-8) y vimos anteriormente. Deja también muy claro que el ser cristiano era algo prohibido, puesto que el mero hecho de perseverar en la confesión de la fe era castigado.

Los efectos de este rescripto de Trajano no los conocemos bien por la escasa documentación que ha llegado hasta nosotros. Policarpo de Esmirna en carta a los filipenses alude a persecuciones (Policarpo, *Ad Phil.*, 9 y 12). Con cierta seguridad cabe mencionar los martirios de Simeón, obispo de Jerusalén, e Ignacio de Antioquía (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, III, 32, 3.6; Ireneo de Lyon, *Adv. haer.*, V, 28, 4).

A Trajano le sucede Adriano (117-138), que también recibe una consulta de un gobernador de la provincia de Asia proconsular, Getulio Serenio Graniano, sobre la conducta a seguir con relación a los cristianos. Conocemos la respuesta del emperador al sucesor de Serenio, Minucio Fundano, por haberla reproducido san Justino en su *I Apología* (*I Apol.*, 68, 5-10). Adriano rechaza las denuncias anónimas contra los cristianos y las peticiones tumultuarias de castigo.

La interpretación que da Justino del rescripto es que representaba un alivio para los cristianos, sobre todo si se compara esta normativa con la anterior de Trajano (Justino, *Apol.*, 4, 1-7). Los cristianos solamente podían ser castigados si se demostraba que habían contravenido las leyes vigentes en el Imperio.

Aunque a lo largo del siglo II seguía en vigor el principio de considerar el *nomen christianum* como punible de suyo, durante el mandato de Antonino Pío (138-161) hubo una reducida actuación persecutoria contra los cristianos. En este sentido Justino cuenta en su *II Apología* el martirio de tres cristianos de Roma (*II Apol.*, 2, 9-20). Igualmente hay que consignar el relato de la Iglesia de Esmirna sobre la muerte de su obispo Policarpo, a consecuencia de un tumulto pro-

tagonizado por los paganos contra este santo prelado (*Mart. Polyc.*, 3, 2). A pesar de estos hechos se puede afirmar que mantuvo una postura de gobierno pacífico y no mostró un ánimo persecutorio contra los cristianos.

Marco Aurelio (161-180) fue un emperador amigo de las leyes y enemigo de todo desorden. Su política con respecto a los cristianos no fue de persecución sistemática, sino que trató, más bien, de observar las disposiciones de Trajano y Adriano. Un rescripto del 176-177 contra quienes pusieran en peligro la religión del Estado, aun cuando no se dirigía directamente contra los cristianos, podía aplicarse contra ellos por los gobernadores provinciales. De todas formas, es claro que los cristianos sufrieron saqueos públicos y vejaciones en Asia Menor, como atestigua Melitón de Sardes (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, IV, 26, 5-6). Atenágoras dirigirá una apología al mismo emperador con el ruego de salir al paso a los saqueos y denuncias dirigidos contra los cristianos (*Suppl.*, I, 3).

Bajo el gobierno de Marco Aurelio se produjeron algunos martirios particulares, como el de san Justino y compañeros mártires, que tuvo lugar en Roma el año 163. Por Taciano, discípulo de Justino, sabemos que este martirio se debió principalmente a las denuncias de un filósofo cínico, llamado Crescente (Taciano, *Or.*, 19, 1). Por el interrogatorio que hace el prefecto de Roma Junio Rústico se deduce claramente que la acusación se centraba en la obligación de creer en los dioses, o si se prefiere en la confesión de ser cristiano:

> Venidos ante el tribunal, el prefecto Rústico dijo a Justino:
> –En primer lugar, cree en los dioses y obedece a los emperadores.
> Justino respondió:
> –Lo irreprochable, y que no admite condenación, es obedecer a los mandatos de nuestro salvador Jesucristo...
> –Luego, en definitiva, ¿eres cristiano?
> –Sí, soy cristiano (*Martyrium S. Iustini et sociorum*, II, 1-III, 4).

Con motivo de una explosión de furor popular contra los cristianos en el verano del año 177 en Lyon, se desató una persecución local en la que se les acusaba de ateísmo y de conducta disoluta. Hubo un grupo numeroso de mártires y los pormenores vienen narrados en

una carta colectiva de las Iglesias de Lyon y Vienne a sus hermanos de Asia Menor (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, V, 1, 1-2).

Esta situación se mantuvo durante el reinado de Cómodo (180-192), hijo de Marco Aurelio, incluso se debe decir que manifestó cierta tolerancia en el trato con algunas personalidades cristianas. Esta actitud del emperador era debida, entre otras cosas, a la influencia de su concubina Marcia, que tenía amistosas relaciones con la comunidad cristiana de Roma, sin que esto signifique que hubiera recibido el bautismo (Dión Casio, 72). A pesar de esta buena disposición del emperador se dieron también episodios martiriales como el que protagonizaron seis cristianos de la pequeña ciudad africana de Scillium que fueron condenados a muerte en el año 180 por el procónsul Vigelio Saturnino. Otro caso puntual sucedió en 183-184 con el senador romano Apolonio, cuyo martirio es relatado por Eusebio (*Hist. eccl.*, V, 21, 1-4).

6. Persecuciones generales

Con Septimio Severo (193-211) se inaugura la dinastía siria en la cúpula del Imperio. Al principio siguió una política religiosa en línea de continuidad con sus antecesores inmediatos. Podríamos decir que dio muestras de simpatía hacia los cristianos que ocupaban puestos elevados en la corte.

Sin embargo, a principios del siglo III, hallándose el emperador en Oriente, en guerra contra los partos, se produjo un cambio de actitud. En el año 202 publica el emperador un edicto que prohibía bajo graves sanciones hacerse judío o cristiano. Con esta disposición quedaba derogado el principio trajánico del *conquirendi non sint* («no deben ser buscados»). Ahora no solo el cristiano particular era quien estaba amenazado, sino también toda la Iglesia. Este giro político parece que se originó cuando el emperador advirtió que los cristianos no eran simples ciudadanos que se habían adherido a una religión, sin más, de las muchas que existían dentro del Imperio, sino que formaban parte de una organización supranacional, que por razones políticas podría representar un poder inquietante para el Imperio. Pero,

sean cuales fueran las razones que sopesara Septimio Severo, el hecho es que consideró peligrosa la religión cristiana para el orden estatal romano.

En dos lugares de fuerte implantación cristiana la persecución alcanzará también a los catecúmenos. Así acontece en Alejandría, donde son martirizados seis discípulos de Orígenes, dos de ellos catecúmenos (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* VI, 4, 1-3). También en Cartago, a comienzos del año 203, alcanzan la corona del martirio unos catecúmenos, entre los que destacan la noble Perpetua y su esclava Felicidad. En las actas martiriales que refieren estos hechos, Perpetua tiene una visión en la que aparece como vencedora de un combate contra el demonio:

> El día antes de nuestro combate, vi en una visión lo siguiente: el diácono Pomponio venía a la puerta de la cárcel y llamaba con fuerza. Yo salí y le abrí. Venía vestido de un túnica blanca y llevaba unas chinelas de variadas labores, y me dijo:
>
> –Perpetua, te estamos esperando; ven.
>
> Me tomó de la mano y nos echamos a andar por lugares ásperos y tortuosos. Por fin, a duras penas, llegamos al anfiteatro jadeantes, y Pomponio me llevó al medio de la arena y me dijo:
>
> –No tengas miedo; yo estaré contigo y combatiré contigo... Y me dirigí, radiante de gloria, hacia la puerta *Sanavivaria* o de los vivos, y en aquel momento me desperté. Y entendí que mi combate no había de ser tanto contra las fieras cuanto contra el diablo; pero estaba segura que la victoria estaba de mi parte (*Passio Perpetuae et Felicitatis,* X).

Las noticias que tenemos de otras provincias del Imperio son bastante escasas. Las fuentes nos hablan de algunos focos de persecución en Capadocia (Tertuliano, *Ad Scap.,* 3) y en Antioquía.

Con Caracalla (211-217) se establece un período de paz para la Iglesia. De él llegó a decir Tertuliano que fue educado con leche cristiana (Tertuliano, *Apol.,* 16). Una excepción a la tolerancia de este emperador fue la persecución del procónsul Scapula (211-212) en el norte de África, pero no debe atribuirse a Caracalla, sino al citado procónsul, como parece deducirse del escrito de Tertuliano que lleva por nombre *Ad Scapulam.*

En cuanto al gobierno de Heliogábalo (218-222) no hay que señalar nada especial en su comportamiento con los cristianos. Solo de un modo indirecto podría haberles afectado su proyecto de hacer obligatorio el culto al dios solar de Emesa.

Con Alejandro Severo (222-235) concluye la dinastía de los Severos. Dispensó a los cristianos un trato benevolente, como atestigua su biógrafo Lampridio en la *Historia Augustea,* cuando dice que «toleró la existencia de los cristianos» (*Hist. Aug., Severus Alex.,* 4, 22). Practicó una religión sincretista, muy del gusto de la época. Así en su *lararium* figuraban Orfeo, Abrahán, Apolonio de Tiana y Cristo. Su madre Julia Mamea recibió instrucción religiosa de Orígenes, durante su estancia en Antioquía (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* VI, 21, 3-4).

La situación cambió profundamente cuando se hizo con el poder imperial Maximino de Tracia (235-238), antiguo oficial de la guardia pretoriana, que ordenó perseguir a los cristianos por el simple hecho de haber sido favorecidos por su predecesor. El edicto de persecución contra los cristianos señalaba que únicamente se dirigía contra los dirigentes de la Iglesia (Eusebio de Cesarea, *Hist eccl.,* VI, 28). Víctimas ilustres de esta persecución fueron el papa Ponciano y el presbítero Hipólito de Roma, que fueron desterrados a Cerdeña, donde ambos murieron. En Capadocia también hubo una reacción pagana ante un terremoto que condenó a los cristianos como culpables del seísmo (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* VI, 28).

Los sucesores de Maximino, Papiano y Balbino en el año 238, solo gobernaron unos meses. Gordiano (238-244) volvió a tener una actitud tolerante con los cristianos.

En este mismo sentido hemos de catalogar la política de Felipe el Árabe (244-249), aunque cabe añadir algo más, puesto que tuvo una gran simpatía con el cristianismo, hasta el punto que algunos de sus contemporáneos llegaron a considerarlo cristiano (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* VI, 34). Sin embargo, en honor a la verdad, esta noticia no parece suficientemente atestiguada.

La situación de los cristianos en el Imperio sufrió un vuelco de forma inesperada con la subida al poder del emperador Decio (249-251), tras un golpe de Estado en el que perdió la vida Felipe el Árabe.

No sabemos bien hasta qué punto su acción política contra los cristianos estuvo orientada por una reacción respecto a la de su predecesor. Es indudable que el Imperio se hallaba sumido en una profunda crisis política, militar y económica; y que Decio, un militar de rango senatorial, tratara de restaurar la unidad y cohesión del Imperio con la vuelta a los viejos principios que habían engrandecido a Roma en el pasado, era algo más que razonable. Dentro del programa político diseñado por el emperador, la unidad religiosa en torno a los dioses del panteón romano y del culto imperial ocupaba un lugar preferente. Por otro lado, el cristianismo, que había tenido una gran difusión a mediados del siglo anterior, representaba ante sus ojos un obstáculo considerable para lograr tales objetivos.

A comienzos del 250 muere mártir san Fabián (236-250), obispo de Roma. Por esas mismas fechas, el emperador publicó un edicto general por el que se ordenaba a todos los habitantes del Imperio ofrendar una *supplicatio,* es decir, un sacrificio público a los dioses y a la persona del emperador. Aunque el edicto no mencionaba expresamente a los cristianos, eran éstos los más directamente implicados. Pero lo peculiar de este edicto era que en cada ciudad se establecía que esos ritos públicos se celebraran bajo la supervisión de las autoridades provinciales y locales, que debían extender a cada ciudadano un certificado (*libellus*) en el que constara que había sacrificado. La aplicación del edicto se realizó de forma desigual en cada lugar del Imperio, en función del celo de las autoridades respectivas. Con todo, en algunas provincias del Imperio, como Egipto o el norte de África, el número de los que cumplimentaron las órdenes del edicto superó con mucho al de quienes se resistieron a obedecerlas.

Afortunadamente, la pronta desaparición de Decio (junio de 251) significó el fin de la persecución y que el número de mártires no fuera considerable. La vuelta a la calma llevó consigo la necesidad de hacer balance del impacto persecutorio en las diversas comunidades cristianas. Del conjunto de los *lapsi* («apóstatas»), muchos habían suscrito simplemente los *libelli,* obteniéndolos de las autoridades mediante una cantidad de dinero, o por razones de amistad o de influencias: eran los llamados *libellatici.* Otros se contentaron con ofrecer algunos granos de incienso: fueron los denominados *thurificati.* Más grave fue

el comportamiento de quienes habían ofrecido formalmente un sacrificio a los dioses y al emperador: son los que aparecen en las fuentes cristianas bajo el nombre de *sacrificati*. Frente a ellos figuraban los que habían resistido a la persecución y habían estado en prisión o sufrido torturas: estos recibirían el título de *confessores* y fueron altamente considerados en el seno de cada comunidad cristiana.

Gracias a las cartas y a los tratados de san Cipriano, obispo de Cartago tenemos una información muy precisa de esta persecución, así como de sus inmediatas consecuencias. En su tratado *De lapsis* considera que la persecución fue una advertencia divina para que los cristianos abandonaran una vida de dejadez espiritual:

> El Señor ha querido poner a prueba a sus hijos. Una larga paz había corrompido en nosotros las enseñanzas que el mismo Dios nos había dado, y tuvo que venir la reprensión del cielo para levantar la fe que se encontraba decaída y casi diría aletargada; y aunque nuestros pecados merecían mayor severidad, el Dios piadosísimo ha ordenado de tal manera todas las cosas, que todo lo que ha acontecido parece ser más una prueba que una persecución. Cada uno se preocupaba de aumentar su hacienda, y olvidándose de su fe y de lo que antes se solía practicar en tiempos de los apóstoles y que siempre debían seguir practicando, se entregaban con codicia insaciable y abrasadora a aumentar sus posesiones (...). Nosotros, al olvidarnos de la ley que se nos había dado, hemos dado con nuestros pecados motivo para lo que ocurre: ya que hemos despreciado los mandamientos de Dios, somos llamados con remedios severos a que nos enmendemos de nuestros delitos y demos muestra de nuestra fe (Cipriano, *De lapsis,* 5-7).

Finalizada la persecución, la gran mayoría de los «caídos» (*lapsi*) decidieron volver a la práctica de la fe cristiana, buscando entre los *confessores* «cartas de paz» que les facilitaran entrar de nuevo en la comunión de la Iglesia (Cipriano, *Ep., 20,* 2). Pero la readmisión de los *lapsi,* especialmente de los libeláticos, no fue fácil, y dio origen a cismas tanto en Roma como en Cartago: la extremada indulgencia de Novato y Felicísimo en Cartago, frente a san Cipriano, y el rigorismo exagerado de Novaciano en Roma, frente al papa Cornelio, fueron los detonantes de sendas actitudes cismáticas.

Cipriano en Cartago reunió un sínodo en el 252 que determinó lo siguiente: a los *sacrificati* se les impuso la pena de no ser reconciliados hasta el final de su vida. A los *libeláticos* solamente se les imponía una pena temporal. Pero, dado que había una amenaza de otra persecución general, se concedió un perdón general. En Roma, el papa Cornelio tomó unas medidas similares a las de san Cipriano.

Una nueva persecución se desencadenó durante el mandato de Valeriano (253-260). En los tres primeros años de gobierno mantuvo una disposición favorable a los cristianos, pero después dio un golpe de timón a esta política, influido, al parecer, por Macrino, que era un pagano celoso de su paganismo. En agosto del 257 publicó un primer edicto persecutorio. El plan lo tenía bien diseñado para descabezar a la Iglesia. En el edicto se exigía a los obispos, presbíteros y diáconos sacrificar a los dioses del Panteón romano, bajo pena de destierro. Igualmente prohibía las reuniones para el culto y entrar en los cementerios bajo pena de muerte.

Al año siguiente, un segundo edicto, cuyo contenido conocemos por una carta de san Cipriano (*Ep., 80*), decretaba que los obispos, presbíteros y diáconos que no habían obedecido las órdenes del emperador fueran inmediatamente ejecutados. También se dirigía contra los cristianos laicos prominentes, de tal manera que, si no renegaban de su fe, eran degradados, perdían su fortuna, y sufrían la pena de muerte. Algo similar les sucedía a sus esposas, aunque en lugar de pena capital sufrirían solo la de destierro. A los empleados imperiales en Roma y provincias, los *caesariani,* se les amenazó igualmente con la confiscación de sus bienes y con trabajos forzados.

Las víctimas de esta persecución fueron mucho más numerosas que en la de Decio. Entre ellas figura san Fructuoso de Tarragona, aunque la más conocida fue la de san Cipriano. Las *Actas proconsulares* de san Cipriano nos refieren –entre otras cosas– los momentos finales de su martirio, pronunciando el procónsul Galerio Máximo la sentencia:

> Leyó en alta voz la sentencia de la tablilla:
> –Mandamos que Tascio Cipriano sea pasado a filo de la espada.
> El obispo Cipriano dijo: –Gracias a Dios.
> Oída esta sentencia, la muchedumbre de los hermanos decía:

–También nosotros queremos ser decapitados con él.

Con ello se levantó un alboroto entre los hermanos, y una gran cantidad de gente le siguió hasta el lugar del suplicio (*Acta proconsularia Cypriani,* 4-5).

En el año 259 Valeriano fue hecho prisionero de los persas y su hijo y sucesor, Galieno (260-268), dio un giro total a la política de su padre con los cristianos. Promulgó un «edicto de tolerancia» a favor los cristianos, y ordenó que se les restituyeran los lugares de culto y que nadie les molestara en ellos (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* VII, 13). Se inició así un período de paz que duraría unos cuarenta años, llamado «pequeña paz», que favorecería el crecimiento y el fortalecimiento de la Iglesia.

Aureliano (270-275), sucesor de Galieno, intentó alcanzar la unidad del Imperio poniendo especial empeño en una profunda reforma religiosa centrada en el culto al Sol (*Sol invictus*). Se trataba de una especie de sincretismo monoteísta de inspiración neoplatónica, con el que buscaba atraerse a los cristianos, pero el cristianismo permaneció ajeno a estas tentaciones sincretistas. El cristianismo siguió extendiéndose no solo entre las clases bajas de la sociedad, sino también entre la clase ecuestre, senadores y altos funcionarios. Un ejemplo de esto último es el caso de Pablo de Samosata. Era obispo de Antioquía y, simultáneamente, *procurator ducenarius,* es decir, un alto cargo de la administración provincial romana. Fue condenado por hereje y depuesto de su oficio por un concilio de 268, pero se negó a abandonar la cátedra episcopal. Los obispos recurrieron al emperador Aureliano, que apoyó sus peticiones declarando que los edificios fuesen restituidos a los obispos que estuviesen en comunión con el obispo de Roma.

A finales del siglo III la consolidación de la Iglesia como institución reconocida, es decir, como una religión más del Imperio, era una realidad. Así nos la describe un historiador, como Eusebio de Cesarea:

[La Iglesia] con el tiempo iba avanzando y cobrando cada día mayor acrecentamiento y grandeza, sin que envidia ninguna lo impidiera y sin que un mal demonio fuera capaz de hacerlo malograr ni obstaculizarlo con conjuros de hombres, en tanto que la celestial mano protegía

y custodiaba a su propio pueblo porque en realidad lo merecía (*Hist. eccl.*, VIII, 1, 6).

Pero este período de la «pequeña paz» se vendría abajo con el emperador Diocleciano (284-305). De origen dálmata, nacido en Split, se encontró con graves problemas de organización en todos los campos de la administración estatal. Para resolverlos ideó un nuevo régimen político, la tetrarquía. En el 286 asoció al gobierno del Imperio a su compañero de armas Maximiano (286-305), asignándole la parte occidental de los territorios, mientras que él retenía la parte oriental. Cada uno de los dos regentes recibía el título de *augusto*. A fin de defender mejor las fronteras, en 293 procedió a una ulterior subdivisión. A cada uno de los dos augustos le asignaba un auxiliar con derecho a sucesión, dándole el título de *césar*. Con esta titulación nombra en Oriente a Galerio, que era paisano suyo, y en Occidente a Constancio Cloro, a la sazón prefecto del Pretorio.

Durante los dieciocho primeros años de su reinado, Diocleciano no solo no persiguió a los cristianos, sino que adoptó claramente una política de tolerancia, como habían practicado sus predecesores inmediatos. Su esposa Prisca y su hija Valeria eran catecúmenas. Por otro lado, había altos funcionarios de la corte imperial que eran cristianos conocidos.

El cambio de comportamiento en relación con los cristianos se debió a diferentes causas, pero el motivo principal habría que verlo en su convicción de considerar al cristianismo un serio obstáculo para alcanzar las metas que se había propuesto. El emperador abandona el título de *Princeps*, el primero entre iguales, para adoptar el de *Dominus et Deus*, exigiendo en el ceremonial de corte la *adoratio* o *proskynesis*, estableciendo una enorme distancia entre la persona del emperador y sus súbditos. También hará un «revival» de la religión tradicional romana. De todas formas, el detonante de la persecución podría haber sido la incitación del césar Galerio, tal y como sugiere Lactancio (*De mort. Pers.*, 10, 6-11, 5).

Como un preludio a los edictos persecutorios, Diocleciano inició su lucha contra el cristianismo haciendo una «purga» en el ejército. En Numidia, en 295, el cristiano Maximiliano se había negado violentamente al alistamiento. En Mauritania, en 298, un centurión de nom-

bre Marcelo había recusado continuar el servicio militar, al considerar que había una incompatibilidad entre el juramento al emperador y el ser cristiano. Pero tanto en estos casos como en otros similares, los cristianos no es que fueran enemigos del servicio militar en sí mismo considerado, sino que repudiaban tomar parte en un acto de culto pagano, tal y como se les imponía en las diversas formulaciones del culto imperial. Ya hacia el 300 Diocleciano promulgó un edicto en el que ordenaba a los soldados sacrificar a los dioses o salir del ejército (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* VIII, 4, 2-3).

A partir del 303 Diocleciano publicará cuatro edictos represivos contra los cristianos. Como antecedentes inmediatos del primer edicto, de febrero de 303, se suele aducir el fracaso de un sacrificio realizado por los *augures.* El jefe del *collegium* de los augures culpó de este hecho a la presencia de cristianos en el acto. Diocleciano, que era muy supersticioso, ordenó que todos los presentes y los empleados del palacio imperial debían ofrecer un sacrificio a los dioses bajo pena de azotes si se negaban.

El primer edicto mandaba la destrucción o confiscación de todos los edificios de culto, libros sagrados y la prohibición de celebraciones cultuales, así como la privación de cargos, títulos y dignidades a los cristianos (Lactancio, *De mort. pers.,* 13, 1). El efecto de este edicto fue inicialmente de consternación. En Nicomedia se empezó por la demolición de la iglesia que estaba frente al palacio imperial; un cristiano que, indignado, arrancó el edicto imperial haciéndolo pedazos, fue inmediatamente ejecutado. Un incendio declarado en el palacio imperial fue atribuido a los cristianos, aunque no se conoció a los verdaderos autores. Los cristianos de la administración imperial fueron sometidos a duros tormentos. Los cristianos de la nobleza romana fueron obligados a sacrificar, entre ellos la esposa y la hija de Diocleciano (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* VIII, 6, 6). Por negarse a entregar los libros sagrados fue martirizado el obispo Félix de Tibica (*Martyrium Felicis,* 2-4) y otros miembros del clero.

Un segundo edicto de finales de 303 iba dirigido especialmente contra los miembros del clero, ya fueran obispos o simples exorcistas, pues todos sus componentes debían ser encarcelados (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* VIII, 6, 9).

El tercer edicto era como un complemento del segundo. Procedía también contra el clero determinando que quien sacrificara a los ídolos sería puesto inmediatamente en libertad. En cambio, quienes se negaran a sacrificar serían torturados y ejecutados (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, VIII, 6, 10).

Finalmente, en el 304 se promulgó un cuarto edicto que venía a completar las medidas represivas anteriores contra los cristianos. Prescribía para todos sin excepción el sacrificio a los dioses romanos y el culto al emperador, bajo pena de muerte, cárcel o trabajos forzados (Eusebio de Cesarea, *De mart. Palest.*, 3, 1).

Al regreso de Roma a Nicomedia, Diocleciano contrajo una honda depresión síquica y tuvo que abdicar en 305 junto con el otro augusto Maximiano, dando así origen a la segunda tetrarquía, en la que ocuparía el primer puesto Constancio Cloro en Occidente y Galerio en Oriente; Severo y Maximino Daya pasaron a ser los nuevos césares. La persecución continuó en Oriente, pero en Occidente tanto Constancio como Severo, su césar, mantuvieron una disposición de tolerancia para los cristianos.

Se puede afirmar que la persecución de Diocleciano y Galerio fue la más cruel y larga que padeció el cristianismo en la Antigüedad. La persecución finalizará oficialmente en 311: al caer gravemente enfermo Galerio publicó un edicto de tolerancia, en el que decretaba el libre ejercicio de su religión a los cristianos y la devolución de los bienes que les habían sido confiscados:

> Entre las restantes disposiciones que hemos tomado mirando siempre por el bien y el interés del Estado, Nosotros hemos procurado con el intento de amoldar todo a las leyes tradicionales y a las normas de los romanos, que también los cristianos que habían abandonado la religión de sus padres retornasen a los buenos propósitos (...) Mas, como muchos han perseverado en su propósito y hemos constatado que ni prestan a los dioses el culto y la veneración debidos, ni pueden honrar tampoco al Dios de los cristianos, en virtud de nuestra benevolentísima clemencia y de nuestra habitual costumbre de conceder a todos el perdón, hemos creído oportuno extenderles también a ellos nuestra muy manifiesta indulgencia, de modo que puedan nuevamente ser cristianos y puedan reconstruir sus lugares de culto, con la condición de que no

> hagan nada contrario al orden establecido (...). Así pues, en correspondencia a nuestra indulgencia , deberán orar a su Dios por nuestra salud, por la del Estado y por la suya propia, por nuestra salud, a fin de que el Estado permanezca incólume en todo su territorio y ellos puedan vivir seguros en sus hogares (Lactancio, *De mort. persec.,* 34).

Desde ese momento se libraban los cristianos de la tacha de pertenecer a una *religio illicita* y se equiparaba la religión cristiana a los demás cultos que existían dentro del Imperio. El edicto de Galerio va a suponer un punto de inflexión en la política de los emperadores respecto al cristianismo.

Si hacemos un balance, aunque sea somero, de la última gran persecución, veremos que fue particularmente intensa en la parte oriental del Imperio. Afortunadamente para los cristianos, la descomposición de la tetrarquía y las guerras civiles entre los aspirantes al poder, sobre todo a partir del año 306, desviaron la atención de éstos hacia los cristianos. Pero, además, en el Occidente latino las actuaciones de Constancio Cloro, Maximiano, Severo y más tarde Majencio fueron, por lo general, más indulgentes con los cristianos. Aunque esto que acabamos de decir es compatible con que también se cometieran violencias contra los cristianos y tampoco es raro encontrarnos con mártires ilustres, como santa Inés, san Sebastián, santa Lucía en Italia; en Hispania con santa Eulalia de Barcelona y san Vicente, el diácono arcediano de Zaragoza, cantado por Aurelio Prudencio en su célebre *Peristephanon*:

> Hay un lugar en la cárcel / más oscuro que la oscura noche,
> cerrado por peñas / que en la bóveda se juntan.
> Aquí reina eterna la noche, / sin ver jamás la luz diurna;
> Aquí están de los infiernos / las mazmorras más profundas.
> En este abismo al mártir / el juez inicuo sepulta,
> Y ordena que, en cruz las piernas, / el madero introduzca.
> Otro suplicio inaudito / añade el pretor, que nunca
> Ni inventaron los tiranos, / ni vieron gentes algunas.
> Manda esparcir por el suelo / vidrios quebrados y púas
> De rotos tiestos informes, / que bajo el cuerpo se aguzan (...)
> Luego que el mártir llegó / nuevo lecho de plumas,
> Luego, pues, que en la almohada / la cabeza moribunda

Reclinó, dejando el cuerpo, / vencedor subió a la altura
(*Perist.*, 5).

Como se puede observar, Prudencio se hace eco de las torturas que se emplearon contra el mártir y reproducidas más tarde en las Actas martiriales. La celebración de su *dies natalis* se extendió pronto por las Iglesias de Occidente. Una muestra de ello son los cuatro sermones de san Agustín, que nos han llegado celebrando a este santo mártir.

7. La reacción de los apologistas cristianos

A la hora de instrumentar una forma adecuada de responder a los ataques del paganismo, los apologistas cristianos no tuvieron necesidad de inventar una forma literaria nueva porque en la retórica griega existía ya el llamado «logos», o discurso de defensa que se pronunciaba ante las autoridades del Imperio, en presencia del público. También existía otra forma, el «diálogo», cuya ocasión y circunstancias eran por lo general fingidas.

En los diálogos con el judaísmo el tema fundamental está impuesto de antemano: solo Jesús de Nazaret es el Mesías prometido, y solo en Él se han cumplido las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento.

En cambio, en la polémica con las formas religiosas del paganismo la abundancia argumental es mucho mayor. Había que desvanecer, en primer lugar, las calumnias que atribuían a los cristianos desórdenes sexuales, ateísmo e inutilidad para la vida social. Luego, suelen dedicar un amplio espacio a la exposición de la doctrina cristiana y a la descripción del comportamiento moral de los cristianos. También recurren a poner de manifiesto la inanidad de los mitos paganos, así como las contradicciones en las que caen algunos cultos paganos. Igualmente, los escritores cristianos no dudan en emplear argumentos de tipo histórico y coyuntural para afirmar la antigüedad del cristianismo, puesto que en el mundo romano se consideraba la antigüedad como una fuerza argumentativa de gran valor.

A lo largo del siglo II encontramos una serie de autores cristianos que inician esta literatura de defensa cristiana dirigida primordial-

mente a los emperadores. Podemos mencionar a los atenienses Cuadrato y Arístides (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* IV, 3, 2-3), pero, sobre todo, vamos a fijarnos en el filósofo Justino, que fue la figura más relevante.

Justino nace en Flavia Neapolis (Naplusa, Nablus) en Palestina, de familia pagana. Convertido al cristianismo, dirigirá una escuela filosófica en Roma, y morirá mártir en 165. De su producción literaria solo han llegado hasta nosotros dos *Apologías* y el *Diálogo con el judío Trifón,* de un total de ocho obras escritas, según los catálogos más antiguos (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* IV, 18, 1). Las dos *Apologías* debió de escribirlas entre los años 145 y 155. Están dirigidas a Antonino Pío y a sus corregentes Marco Aurelio y Lucio Vero, al Senado y al pueblo romano. El *Diálogo con el judío Trifón* pudo escribirlo en torno al año 160.

En la *I Apología* sale al paso de la tacha de ateísmo que se lanzaba contra los cristianos y le da ocasión para exponer su doctrina sobre Dios:

> Ahora bien, que no somos ateos, ¿quién que esté en su sano juicio no lo confesará, cuando nosotros damos culto al Hacedor de este universo, que decimos, según se nos ha enseñado, no tener necesidad de sangres, ni de libaciones, ni de inciensos; a quien alabamos, conforme a nuestras fuerzas, con palabra de oración y acción de gracias por cuantas ofrendas hacemos? Porque el solo honor digno de Él que hemos aprendido es no el consumir por el fuego lo que por Él fue creado para nuestro alimento, sino ofrecerlo para nosotros mismos y para los necesitados, y, mostrándonos para Él agradecidos, enviarle por nuestra palabra preces e himnos por habernos criado (Justino, *I Apología,* 13, 1-2).

Pero Justino no se limita a presentar una visión filosófica de Dios, sino que expresa la noción trinitaria de Dios, que ofrece la doctrina cristiana y se sintetiza en la regla de fe. El tema central de su doctrina es la identificación del *Logos* con Jesús. Entiende la razón humana (*logos*) como una participación del *Logos* divino. Este *Logos,* como mediador divino en la creación, ha sembrado en todos los hombres la semilla de la verdad (*Logos spermatikós*). De ahí que considere a los filósofos precristianos, que vivieron de acuerdo con el *Logos,* como au-

ténticos cristianos. Entre ellos citará a Sócrates y a Heráclito (Justino, *I Apología,* 46, 2-3). Se puede decir que Justino compendia en Cristo toda la historia del pensamiento humano, cuando escribe:

> Lo nuestro se presenta más excelso que toda enseñanza humana, porque la entera racionalidad es el Cristo manifestado a favor nuestro al llegar a ser cuerpo, razón y alma. Porque siempre cuanto de bueno profesaron o hallaron los que filosofaban o legislaban, fue logrado por ellos mediante la investigación y la contemplación, conforme a su participación del *Logos.* Pero al no haber conocido la totalidad del *Logos,* que es Cristo, muchas veces dijeron cosas contradictorias entre sí (Justino, *II Apología,* 10, 1-3).

Otros aspectos de su apologética se pueden encontrar en la narración del género de vida que llevan los cristianos, contrastándolo con la conducta anterior a su conversión. El alto nivel de vida moral de los cristianos es un argumento de gran valor para Justino:

> Los que antes nos complacíamos en la disolución, ahora abrazamos solo la castidad; los que nos entregábamos a las artes mágicas, ahora nos hemos consagrado al Dios bueno e ingénito; los que amábamos por encima de todo el dinero y los acrecentamientos de nuestros bienes, ahora, aún lo que tenemos, lo ponemos en común y de ello damos parte a todo el que está necesitado (Justino, *I Apología,* 14, 2).

Taciano, el sirio, aunque fue discípulo de Justino, hizo una defensa del cristianismo con un ataque demoledor contra el paganismo en su obra *Discurso a los griegos,* donde hace escarnio de la cultura griega, negándoles toda originalidad, y declarando que todas sus realizaciones culturales son un escaparate de pecados.

Digno de resaltarse es un escrito anónimo, llamado *Discurso a Diogneto,* que después de hacer una breve crítica de la religión judía y del paganismo, presenta una descripción de la vida cristiana, expresada de una forma paradójica, que la hace muy atractiva desde el punto de vista literario, como ya tuvimos ocasión de poner de relieve.

Bibliografía

V. MONACHINO, «Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del secondo secolo», *Gr.* 32 (1951) 5-49; 187-222; G. E. M. DE SAINTE CROIX, «Aspects of the "Great Persecution"», *HThR* 47 (1954) 75-113; J. R. M. GRANT, «The Chronology of the Greek Apologists», *VigChr* 9 (1955) 25-33; J. MOREAU, *La persecution du christianisme dans l'Empire romain,* Paris 1956; H. GRÉGOIRE, *Les persecutions dans l'Empire romain,* Bruxelles ²1964; W. H. C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church,* Oxford 1965; ÍD., «El fracaso de las persecuciones en el Imperio romano», en M. I. FINLEY (ed.), *Estudios sobre historia antigua,* Madrid 1981, pp. 289-314; J. MORALES, «La investigación sobre S. Justino y sus escritos», *ScrTh* 16 (1984) 869-896; R. M. GRANT, *Greek Apologists of the Second Century,* Philadelphia 1988; J. J. WALSH, «On Christian Atheism», *VigChr* 45 (1991) 255-277; D. RAMOS-LISSÓN, «La novità cristiana e gli apologisti del II secolo», *StROC* 15 (1992) 507-516; N. SANTOS YANGUAS, «Emperadores y cristianos en el siglo III», *ETF* 9 (1996) 93-115; B. POUDERON-J. DORÉ (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque,* Paris 1997; J. DE CHURRUCA, *El rescripto de Adriano sobre los cristianos,* en ÍD., *Cristianismo y mundo romano,* Bilbao 1998, pp. 183-266; R. TEJA, «Trajano y los cristianos», en ÍD. (ed.), *Emperadores, obispos, monjes, y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo,* Madrid 1999; ÍD., «"Conquirendi non sunt". Trajano, Plinio y los cristianos», en J. GONZÁLEZ (ed.), *Trajano emperador de Roma,* Roma 2000, pp. 475-489; M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum,* Paderborn 2000; B. SEGURA RAMOS, «Tácito y los cristianos. La primera persecución», *CFC* 22/2 (2002) 445-461; S. J. G. SÁNCHEZ, «Justin Martyr: un homme de son temps», *SE* 41 (2002) 5-29.



El Imperio romano bajo el poder de Trajano. 98-117 d. de C.

Capítulo VI

CONTROVERSIAS EN EL INTERIOR DE LA IGLESIA (SIGLOS II-III)

1. Comienzos de la disidencia interna

La Iglesia tuvo que enfrentarse, como hemos visto, con enemigos externos de gran poderío, baste recordar la inmensa máquina de poder que fue el régimen político de Roma. Pero, además, y casi simultáneamente, hubo de conjurar la actuación de enemigos internos, que se configuran como disidentes del legado de la predicación apostólica. Son corrientes de pensamiento que recibirán el nombre de herejías (*háiresis*), palabra que significa «separación», por no querer aceptar el verdadero valor de la doctrina recibida. Generalmente, a la cabeza de estas corrientes disidentes figuraba una persona que incluso dará nombre a la facción correspondiente: piénsese, por ejemplo, en los «valentinianos», que deben su denominación a Valentín, uno de los epígonos del «gnosticismo». En el siglo II proliferaron diversos movimientos heréticos: docetismo, gnosticismo, marcionismo, montanismo, sabelianismo, patripasianismo, entre otros. Los más relevantes serán el «gnosticismo» y el «montanismo».

Estas sectas heréticas son de índole diversa. Algunas prometen la revelación de misterios ocultos y el conocimiento de términos complicados gracias a los cuales la fatalidad es vencida. Otras aseguran a sus seguidores la posesión del Espíritu Santo y el don de profecía. Incluso las hay que recurren a la magia para realizar aparentes «milagros» o favorecen una indiferencia que autoriza toda suerte de excesos.

Dado el carácter ocultista de algunas sectas es difícil saber en qué ambientes reclutan a sus adeptos. La pregunta que se puede formular es: ¿vienen del paganismo, o en la mayoría de los casos provienen de la heterodoxia cristiana? Si hemos de creer a los antiguos escritores cristianos habría que decantarse por la segunda hipótesis. Así podemos deducirlo de testimonios como el de Tertuliano:

> ¿Dónde estaba entonces Marción, el armador del Ponto, aficionado a la secta estoica? ¿Dónde estaba Valentín, seguidor de la secta platónica? Pues consta que ellos no existieron hace tanto tiempo, casi en el principado de Antonino, y que primero creyeron en la doctrina católica, en la Iglesia romana bajo el episcopado del bendito Eleuterio, hasta que a causa de su siempre inquieta curiosidad, con la que corrompían a sus hermanos [de fe], expulsados una y otra vez (Marción, ciertamente, con los doscientos sestercios que había llevado a la iglesia), relegados, por último, a una perpetua separación, diseminaron los venenos de sus doctrinas (Tertuliano, *De praescr. haeret.*, XXX, 1-2).

El texto reproducido nos habla también de la reacción que la jerarquía de la Iglesia tuvo con estos sectarios al apartarlos de la comunión eclesiástica por los efectos deletéreos que sus doctrinas producían en las comunidades cristianas.

De ellos nos vamos a ocupar seguidamente.

2. Gnosticismo. Una introducción

La palabra griega «gnosis» significa conocimiento o ciencia. Durante el período helenístico adquiere un significado propio, generalmente de contenido religioso. En el siglo II, cuando empiezan a proliferar las herejías gnósticas, esta palabra adquiere una significación casi exclusiva de carácter heterodoxo.

En 1966 se celebró en Mesina un magno congreso sobre la «gnosis». Los participantes aprobaron un documento final, que precedía a las actas y que había sido elaborado por diversos especialistas, en el que acordaron designar con la palabra «gnosticismo» a un determinado grupo de sistemas de pensamiento religioso del siglo II, y

denominar, en cambio, con el término «gnosis» una concepción del conocimiento que trascendía a todos los tiempos y que describía de la manera siguiente: «El conocimiento de los misterios divinos, reservado para una minoría selecta». En Mesina se intentó reducir la confusión entre ambos términos, pero se originó una nueva incertidumbre, porque se designó como «gnosticismo» lo que los antiguos teólogos habían denominado «gnosis». En fin, dado que el asunto no ha quedado suficientemente clarificado emplearemos ambos términos indistintamente.

No obstante, para evitar confusiones conviene distinguir una «gnosis ortodoxa» de una «gnosis heterodoxa». La primera es el conocimiento que se consigue a través de la divina revelación y de ella no nos vamos a ocupar. La segunda es la que va a constituir el objeto principal de nuestra atención.

La gnosis cristiana heterodoxa va a representar para la Iglesia del siglo II una amenaza no pequeña, por encontrar también un aliado cultural importante en el sincretismo de la época.

Hay que tener en cuenta, además, el carácter sectario de este movimiento herético, porque se trata de grupos reducidos que se constituyen en torno a una persona. Este mismo hecho dificulta realizar una caracterización sintética de la totalidad del gnosticismo.

Otro factor de perturbación fue la utilización de numerosos evangelios, hechos, apocalipsis y cartas atribuidos, en su mayoría, a los Apóstoles, pero que eran apócrifos. De esta manera los sectarios gnósticos presentaban un mensaje de carácter reservado, que había llegado únicamente a ellos. Era una especie de revelación esotérica, que no conocía la gran Iglesia.

Hasta hace pocos años se encontraba cierta dificultad en poder presentar las doctrinas fundamentales del gnosticismo, debido a las escasas fuentes que habían llegado hasta nosotros. Éstas eran especialmente la *Pistis Sophia,* de fecha tardía, y los *Libros de Jehú,* con supuestas revelaciones de Jesús a sus Apóstoles. La mayor parte del material disponible procedía de citas y extractos que habían hecho escritores antignósticos, como Ireneo, Tertuliano, Hipólito y, en menor medida, Clemente de Alejandría, Orígenes, Epifanio de Salamina y Filastrio de Brescia. Pero la situación cambió de forma espectacu-

lar cuando se descubrió entre 1945 y 1948 la biblioteca copta de Nag-Hammadi en el Alto Egipto (a unos 100 kilómetros al norte de Luxor). La componen un total de 13 códices de papiro escritos en copto del siglo IV, en los que se recogen 52 obras gnósticas. De ellas las más relevantes son el *Evangelio de la verdad* y el *Evangelio copto de Tomás,* así como varias recensiones coptas del *Libro de los Secretos de Juan* o *Apócrifo de Juan.* Desde la fecha del descubrimiento hasta nuestros días se ha realizado una intensa labor de investigación, con ediciones críticas y estudios valorativos.

3. Influencias precedentes

No entramos, de propósito, en el análisis del llamado gnosticismo precristiano. Ello no significa que no tengamos en cuenta influjos paganos filosóficos y religiosos, y también judíos, que se harán presentes en el gnosticismo asentado en ámbitos cristianos.

Una de las características más importantes de la gnosis es el dualismo, que se inspira en las tradiciones religiosas de Irán. En ellas aparecen dos divinidades o principios que pueden ser responsables de las diversas situaciones en las que se encuentra el mundo. Sitúa al comienzo del mundo un dios bueno y un dios malo, cuya lucha se extiende a lo largo de la historia.

Otra corriente de influjos en el mundo gnóstico son las ideas astrológicas que partiendo de Babilonia penetraron en el mundo helénico, a través de las conquistas de Alejandro Magno. Esas ideas constituyen un cuerpo de doctrina que afirma la influencia de los poderes planetarios en el destino del mundo y del hombre. Por otro lado, hay que añadir posibles influencias esotéricas, como los escritos herméticos descubiertos en Nag-Hammadi que atestiguan innegables conexiones entre el hermetismo egipcio y la gnosis.

También el Antiguo Testamento desempeña un papel importante en la literatura gnóstica, aunque hay una prevalencia de la apocalíptica judía. Algunos autores señalan puntos de concomitancia entre los esenios y los gnósticos. Tal es el caso de la enseñanza que aparece en el *Libro de la disciplina* de la comunidad de Qumrán, cuando afirma

que Dios al crear al hombre le destina dos espíritus para guiarlo: el espíritu de la verdad y el espíritu de la maldad, que hacen al hombre «hijo de la luz» o «hijo de las tinieblas», rasgo dualista, que recuerda a los gnósticos.

Por último, hay que aludir a algunas corrientes de pensamiento filosófico con proyección religiosa dentro del helenismo. Ciertas tesis teológicas gnósticas se inspiran en el platonismo, como la caída del alma y la vinculación del cuerpo a la materia. También se pueden apreciar ideas procedentes del estoicismo. Pero hay que decir que esos influjos son más bien de terminología que de contenido ideológico propiamente dicho.

A todo esto hay que sumar el ambiente sincretista que reinaba en algunos sectores del siglo II dentro del mundo grecolatino, como antes hemos mencionado. Así aparecen sectas de carácter sincrético, como la que nos relata Ireneo acerca de una tal Marcelina, que fue a Roma en el pontificado de san Aniceto (155-166). Allí hizo propaganda de sus ideas y ganó un grupo de seguidores, que se daban a sí mismos el nombre de gnósticos. Estos sectarios veneraban las figuras de Pitágoras, Platón y la de Cristo (Ireneo, *Adv. haer.*, I, 25, 6).

4. Ideas gnósticas predominantes

A pesar de la multiformidad de las sectas gnósticas, los Padres de la Iglesia designaron a todas con este nombre, señalando con ello que todas tenían algo en común y ese algo estaba vertebrado sobre el contenido del término «gnosis». Se podría afirmar que podemos descubrir una especie de rasgos tipológicos que se encuentran entre las principales manifestaciones de la literatura gnóstica.

En primer lugar, la experiencia de un Dios supremo, situado completamente en el más allá y, por tanto, lejano. Luego, la existencia de seres o figuras divinas intermedias que están más próximas al hombre que el Dios lejano y supremo.

La introducción de un dios creador y asistente, designado, según la tradición platónica, como *demiurgo* («artesano»), y que se suele describir como ignorante y malvado.

Se trata, pues, de un planteamiento que conduce como de la mano al dualismo: uno de los elementos más significativos de este movimiento ideológico. Pero conviene advertir de que el dualismo gnóstico se distingue del iránico porque es un dualismo «anticósmico», es decir, es una valoración muy negativa del mundo visible y de su creador. Este mundo es el reino del mal y de las tinieblas.

La explicación de este estado de cosas se presenta como un drama mitológico, en el que un elemento divino, que desde su esfera cae en un mundo malvado, dormita como chispa divina en una clase de seres humanos y puede ser liberado de allí. Esta liberación se hace mediante el conocimiento (*gnosis*), pero se trata de un conocimiento que solo puede lograrse a través de un redentor del más allá, que desciende de una esfera superior y vuelve a ascender a ella.

Los gnósticos consideran la revelación como algo necesario, dada la insuficiencia actual de la inteligencia, alienada por las atracciones de la materia, que juzgan como mala. El fin de la revelación no sería otro que el «despertar» al gnóstico, haciéndole descubrir que es distinto y superior a la materia, que él es una «chispa» desprendida de la divinidad.

Para el gnóstico la gnosis no es equivalente a la nueva luz de la fe, no es ni Dios, ni Cristo, sino el hombre mismo: el gnosticismo es radicalmente antropocéntrico. La salvación gnóstica equivale a una autoliberación por una autoconciencia del propio ser divino, efecto de la emanación de la divinidad, con el que se ha nacido y que no es objeto de conquista sino de experiencia. De ahí el recurso a revelaciones esotéricas y el desprecio a la autoridad de la Iglesia como intérprete de la revelación. No existe un «credo» gnóstico, ni un «dogma» de valor exclusivo, como tampoco existe un canon de escrituras gnósticas.

La gnosis se puede considerar como una religión de redención. El acto de autoconocimiento es el que encamina hacia la liberación de la situación presente y garantiza la salvación al hombre. Por este motivo era muy apreciada por los gnósticos la famosa máxima délfica: «conócete a ti mismo», que encontramos, sobre todo, en los escritos herméticos.

5. Principales representantes gnósticos

La primera persona que citan como gnóstico los Padres de la Iglesia es el samaritano Simón el Mago, que figura reseñado en Hechos de los Apóstoles 8, 9-24. De Menandro, su discípulo y presunto sucesor, que también era samaritano, se puede decir que tiene una doctrina semejante a la de Simón, y que vivió en Antioquía de Siria practicando igualmente las artes mágicas (Justino, *I Apol.*, 1, 26; Ireneo, *Adv. haer.*, I, 23, 5). De él procedieron Saturnino o Satornil en Antioquía y Basílides en Alejandría. Saturnino era natural de Siria y doctrinalmente se alineaba con las mismas ideas de Menandro (Ireneo, *Adv. haer.*, I, 24, 1-2). Según Hipólito, la doctrina de Saturnino sostenía que el Padre supremo, desconocido, habría creado los ángeles, las potencias y eones del mundo superior; en cambio, el mundo inferior y terreno sería obra de siete espíritus inferiores, y el más alto de entre ellos ha de identificarse con el Dios de los judíos, el Dios creador del Génesis; a estos espíritus debería el hombre su mísera existencia. Sin embargo, la virtud divina le envió también una chispa de vida, que le hace volver después de la muerte a aquellos seres más altos con los que está emparentado (Hipólito, *Philosophumena*, 7, 28).

Basílides ejerce su enseñanza en Alejandría donde desarrollará una gran actividad y tendrá también seguidores en Roma. Hegel lo definió como «uno de los gnósticos más ilustres». Escribió un *Tratado exegético* sobre los Evangelios en 24 libros. Compuso además *Odas y Salmos* para uso de su comunidad. Según nos informa Eusebio un escritor cristiano, Agripa Cástor, había escrito una *Refutación contra Basílides*, donde advertía que este autor gnóstico había inventado nombres de profetas para justificar sus doctrinas (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, IV, 7, 6-8). Los fragmentos que conocemos de sus obras no permiten dar una visión sistemática de su doctrina. Pero si estos fragmentos los ponemos en relación con los atribuidos a un hijo suyo llamado Isidoro, podríamos hacernos una idea aproximada de su sistema. Basílides, lo mismo que Saturnino, distinguía entre el dios supremo y el dios de este mundo (*Fragmentos*, 4 y 14). Establecía una separación entre el alma genuina del hombre y sus «apéndices» malos, las pasiones que proceden últimamente de la materia primordial. Además, afirmaba

igualmente la doctrina platónica de la transmigración de las almas (*Frag.*, 17 y 18).

La doctrina de los basilidianos hay que deslindarla de la «gnosis» arquetípica, porque falta la concepción del mundo como una creación mala. Sin embargo, el informe de Ireneo sobre Basílides nos ofrece otra versión totalmente distinta y un tanto enrevesada, en la que se destaca una «cristología doceta», y en la que presenta a Simón de Cirene como el verdadero crucificado en lugar de Cristo:

> Por consiguiente, [Jesús] no sufrió la Pasión, sino un tal Simón de Cirene, que fue requerido para llevar la cruz en su lugar. Y es este Simón quien, por ignorancia o error, fue crucificado, después de haber sido transfigurado por él, para que se pensase que era el mismo Jesús (Ireneo, *Adv. haer.*, I, 24, 3-7).

La figura de Marción es un tanto singular. Nacido en Sínope, junto al mar Negro, naviero de profesión, pertenece solo indirectamente a la historia de la «gnosis», porque en el fondo fue un pensador cristiano con una originalidad heterodoxa. Lo tenemos en cuenta porque presenta afinidades con los gnósticos al afirmar, entre otras cosas, la existencia de dos dioses. Hacia el año 140 ingresó en la comunidad cristiana de Roma y donó una suma considerable de dinero. Pero, pasados unos cuatro años, la comunidad lo expulsó de su seno a causa de la teología errónea que defendía, y le devolvió la cantidad de dinero aportada. A continuación, inició una intensa actividad misionera para propagar sus ideas.

Aunque de Marción no se han conservado obras de alguna extensión, sin embargo, podemos conocer sus ideas por la polémica que mantuvo Tertuliano con él, reflejada en su tratado *Adversus Marcionem*. La doctrina de Marción se fundamenta en una Sagrada Escritura que él ha expurgado convenientemente. Así, de antemano, excluye todo el Antiguo Testamento, puesto que en él habla el Dios de la justicia, el creador, el «demiurgo», que no sabe de bondad y amor. San Pablo fue el único apóstol que recibió este evangelio no falseado, que quedó expresado en sus cartas y en el texto de san Lucas, aunque incluso estos escritos fueron falsificados por los otros Apóstoles, que pertenecían al dios del Antiguo Testamento. Había que quitar de ellos

todo lo que referenciara la justicia y la legalidad antiguas. Sobre esta Escritura, así desfigurada, escribió Marción un comentario, sus *Antitheseis,* de las que solo se han conservado algunos fragmentos. Como los iniciadores del movimiento gnóstico, Marción distingue entre el Dios supremo y «extraño» y el dios creador que aparece en el Antiguo Testamento y que lleva el viejo título platónico de «demiurgo» (*Timeo,* 41 A). Según Marción, en el Antiguo Testamento no podía aún leerse nada acerca del Dios bueno y extraño, sino que el dios extraño se manifestó por pura bondad, de manera enteramente repentina por medio de su Cristo (Tertuliano, *Adv. Marc.,* III, 20, 2s). A Marción no le cabía en la cabeza que Cristo, redentor enviado por el Dios bueno, asumiera la impura carne humana como morada de su divinidad. Por eso, entiende que Jesucristo se manifieste de manera incorpórea en este mundo y que tampoco nazca; pero Marción afirma que Él muere realmente en la cruz, a fin de rescatar a los hombres de la maldición de la Ley. Aquí Marción se limitó a repetir elementos fundamentales de la teología paulina. Aquel que haya aceptado las revelaciones del Dios bueno y extraño, tiene que apartarse de la creación malvada. De ahí que Marción exigiera a sus seguidores un riguroso ascetismo (Tertuliano, *Adv. Marc.,* I, 29, 2.5), aunque Ireneo nos diga que los más perfectos hacen, sin temor, todo lo que está prohibido:

> Comen sin temor la carne de los sacrificios idolátricos y dicen que no se contaminan. Son los primeros en acudir a las fiestas paganas celebradas en honor de los dioses y, además, algunos de ellos no se abstienen de asistir a los espectáculos, odiosos para Dios y para los hombres, de las luchas contra las bestias feroces y de los combates homicidas de los gladiadores. Algunos dicen también que, cuando se abandonan desenfrenadamente a los placeres de la carne, no hacen otra cosa que dar a la carne lo que es de la carne, y al espíritu aquello que es del espíritu (Ireneo, *Adv. haer.,* I, 6, 3).

Sin embargo, Marción no incide en otros dos presupuestos gnósticos. En su sistema no figuran relatos mitológicos sobre una diferenciación en el concepto de Dios en deidades (eones) o analogías comparables a la figura de las Ideas en el pensamiento platónico, ni tampoco leemos nada acerca de que haya una «chispa divina de luz» en el hombre o en un grupo de hombres, como afirmara Saturnino.

Otra característica de Marción fue la creación de comunidades marcionitas, cuyo gobierno estaba en manos de obispos apoyados por presbíteros. La rígida organización que dio Marción a estas agrupaciones de seguidores le llevó a crear una especie de iglesia paralela, cosa que no habían realizado otras sectas gnósticas. Todo ello representó un serio peligro para la Iglesia de la época.

Valentín es otro epígono importante del gnosticismo. Nació en Egipto. Su actividad docente comenzó hacia el año 135 en Alejandría. Durante casi dos décadas hizo propaganda de sus ideas en Roma. De su obra escrita solamente se han conservado algunos fragmentos, sobre todo restos de cartas, sermones y un himno. Enseñaba que el hombre fue creado como ser imperfecto por los ángeles, pero fue perfeccionado por el Dios supremo según un modelo celestial en el acto de la creación (*Frag.*, 1 y 5). Se diferencia de otros gnósticos, como Saturnino, al considerar el mundo entero como una creación bien ordenada y realizada por el Espíritu de Dios (*Frag.*, 8). La revelación del Dios supremo, del «único padre bueno», que se efectúa por medio de su Hijo Jesucristo purifica el corrompido corazón del hombre (*Frag.* 2). El Jesús terreno de Nazaret prueba su divinidad en que, a pesar de comer y beber, no necesita propiamente ninguna alimentación y, por tanto, no conoce los procesos de la digestión (*Frag.* 3).

Una escuela de pensadores que se consideran dentro de la tradición de Valentín, la conoce ya Justino en el siglo II. Por su parte, Ireneo de Lyon cita un gran sistema mitológico de la «gnosis valentiniana». Este gran sistema denomina «Bythos» al Dios supremo, aludiendo con este nombre griego al «abismo» o «profundidad». Con esto se señala ya en el concepto mismo que el Dios supremo es inescrutable, y que tan solo por la revelación de su Hijo llegó a ser accesible. Según el modelo de la doctrina platónica sobre las ideas, de ese Dios, situado absolutamente en el más allá, dimanan aspectos divinos parciales, eternidades («aiones»). Este lenguaje es empleado por los valentinianos, que consideran todas las «eternidades» juntas como la «plenitud divina» o «pléroma».

El mito valentiniano contiene también un intento de entender la caída en pecado de la primera pareja humana (Gn 3, 1-24). Una parte

de Dios, una eternidad, un «aion», el último que se desprende del pléroma, se llama «Sofía» y comete un pecado, por su desmesurado afán de conocer al Padre desconocido y eterno, lo que trae consigo la degradación del elemento divino en el mundo. Simultáneamente, el redentor celeste comienza la salvación de la parte divina, que finalmente llega a la reunificación con el pléroma.

La doctrina valentiniana acerca del hombre sigue la tradición platónica y considera al hombre como un ser tripartito, relacionando sus tres elementos compositivos, espíritu, alma y cuerpo, con distintos ámbitos de la creación divina. En analogía con estos tres ámbitos parciales del hombre, presenta la existencia de tres clases de hombres: los «hílicos» son aquellos que están completamente vinculados con el mundo material y perecen; los «pneumáticos» son los que llevan la impronta del espíritu y celebrarán algún día una boda con los ángeles y se salvarán; y finalmente, un grupo intermedio, los «psíquicos», cuyo destino se halla en suspenso (Ireneo, *Adv. haer.*, V, 7, 5).

Ireneo menciona también entre los gnósticos a un grupo al que hoy se le suele designar como «gnósticos de Barbelo». Los autores antiguos no utilizan esta terminología, sino a lo sumo el de «barbeliotas» o «gentes de Barbelo» (Epifanio de Salamina, *Panarion,* XXVI, 3, 7). «Barbelo», según el informe de Ireneo, es el nombre de una eternidad o emanación femenina del Dios supremo, a quien también se le llama aquí «Padre innombrable» para indicar su inaccesibilidad (Ireneo, *Adv. haer.,* I, 29, 1). Para su cosmología dualista empleaban el Antiguo Testamento alegóricamente interpretado. El conocido como *Apocryphon Ioannis* pertenece a la literatura de esta secta que se extendió por algunos lugares de Egipto y Siria.

Hay un estrecho parentesco entre los denominados «gnósticos de Barbelo» con el sistema de los valentinianos. Esto se observa con especial claridad cuando explican el origen del mal, la creación del mundo y la caída de la primera pareja humana, porque vuelve a hacerse responsable de ello a la caída de la eternidad divina llamada «Sabiduría» y a su afán apasionado de adquirir conocimiento. Y de esta caída surge de nuevo un dios creador imperfecto, que lleva también nombres semíticos artificiosos, como «Yaldabaot» que seguramente debe traducirse por «engendrador de fuerzas». Este sistema se cons-

truye, como en el caso de los valentinianos, con claras referencias a máximas del platonismo vulgar y a conceptos bíblicos, pero también con términos de instrucciones mágicas y de ámbitos marginales del judaísmo antiguo.

6. Reacción de la Iglesia frente al gnosticismo

La lucha pastoral de la Iglesia se centró inicialmente en suprimir los focos de infección gnóstica dentro de las propias comunidades. Es decir, excluir de la comunión con la Iglesia a los seguidores de sectas gnósticas y tratar de impedir su propagación. Un ejemplo muy ilustrativo fue la excomunión de Marción. El obispo Policarpo de Esmirna y el obispo de Roma también lo excomulgaron. Otros gnósticos se separaron por sí mismos, desde el momento que se vieron aislados en sus comunidades respectivas.

Los líderes de sectas y escuelas gnósticas se presentaban ante las comunidades cristianas como los depositarios exclusivos de unas revelaciones confiadas por Cristo a los Apóstoles. Contra esta amenaza los teólogos defensores de la ortodoxia antepusieron el concepto de tradición y sucesión apostólica. Solamente las iglesias fundadas por los Apóstoles podían servir de apoyo para la enseñanza auténtica de la fe y como testigos de la verdad, pues la sucesión ininterrumpida de obispos en estas iglesias garantiza la verdad de su doctrina. Así lo expresaba Ireneo de Lyon:

> Todos los que desean discernir la verdad pueden contemplar en todas las iglesias la tradición apostólica que se manifiesta en el mundo entero. Podemos enumerar a los que los Apóstoles han instituido como obispos en las iglesias y sus sucesores hasta nuestros días, los cuales no han enseñado nada que se parezca al delirio de estas gentes [los gnósticos]. De haber conocido los Apóstoles tales misterios, que [según los gnósticos] habrían enseñado solo a los perfectos, a ocultas de los demás, los habrían transmitido antes que a nadie a aquellos a quienes confiaban el cuidado de las iglesias. Querían efectivamente que sus sucesores, a quienes confiaban el poder de enseñar en su lugar, fueran absolutamente perfectos e irreprochables en todo (Ireneo, *Adv. haer.*, III, 3, 1).

El paradigma de esta secuencia sucesoria lo personificó la Iglesia de Roma. De esta opinión participaba el santo obispo de Lyon cuando escribió:

> Pero como sería muy extenso, en un volumen como éste, enumerar las sucesiones de todas las iglesias, nos limitaremos a la Iglesia más grande, más antigua y mejor conocida de todos, fundada y establecida en Roma por los dos gloriosísimos Apóstoles Pedro y Pablo, demostrando que la tradición que tiene recibida de los Apóstoles y la fe que ha anunciado a los hombres han llegado hasta nosotros por sucesión de obispos (Ireneo, *Adv. haer.*, III, 3, 2).

Por esta razón, a los herejes les falta un requisito esencial al no ser sucesores de los Apóstoles y por lo mismo no tienen la verdad de su parte. De ahí, concluirá Ireneo, que sea preciso «obedecer a los presbíteros que hay en la Iglesia, ya que suceden a los Apóstoles» (Ireneo, *Adv. haer.*, IV, 26, 2).

La acción pastoral de la Iglesia se vio complementada por la enseñanza catequética y la predicación de obispos y presbíteros, que alertaban a los creyentes ante las falsas doctrinas de los herejes.

Los escritores eclesiásticos tenían también otro criterio para discernir esos errores, consistente en el «símbolo» o «regla de la verdad» (Ireneo, *Adv. haer.*, I, 22, 1), que era recitado por los creyentes en el momento de recibir el bautismo, cuando tenía lugar la *traditio* y la *reditio symboli*. Al poner en relación las doctrinas gnósticas con el credo bautismal, se podía deducir inmediatamente su contradicción con la verdadera doctrina cristiana.

7. Maniqueísmo

En el siglo III aparece en Persia una variante del gnosticismo, conocido en las fuentes históricas bajo la denominación de «maniqueísmo», por ser su fundador el persa Manes o Mani. Nacido en 216, probablemente en Seleucia-Ctesifonte, de familia aristocrática, estaba emparentado con la dinastía persa de los Arsácidas. Pronto emprendió un viaje a la India para predicar su doctrina, especialmente

en Beluchistán, donde consiguió un buen grupo de seguidores. De regreso a Persia, fue favorecido por el rey Sapor I (241-273) en todo el imperio de los Sasánidas. Desarrolló una intensa actividad misionera hacia Occidente hasta Nísibe, y envió predicadores de su doctrina a Egipto y a las provincias orientales de Irán. Pero, al subir al trono el rey Bahram I (274-277), Manes cayó en desgracia y pasó a ser perseguido. Al parecer, los sacerdotes de la religión de Zoroastro le acusaron de herejía. Fue detenido y murió en la cárcel en 277.

Manes alardeaba de haber puesto por escrito su predicación. Entre sus obras podemos consignar: *El gran evangelio de Alfa a Tau,* que adjuntaba un álbum de imágenes; el *Tesoro de la vida,* citado con frecuencia por san Agustín; el *Libro de los misterios* y, finalmente, un conjunto de cartas encontradas en el Alto Egipto. A partir de su obra escrita se pueden señalar las líneas principales del maniqueísmo. Parte de un dualismo radical. Según él, hay dos seres o principios supremos de igual orden o categoría, el principio de la luz (*Ormuzd*) o del bien y el de las tinieblas (*Ahrimán*) o del mal. Ambos están sometidos a sendos reyes: el imperio de la luz, al Padre de la grandeza; el reino del mal, al príncipe de las tinieblas. Entre los dos principios y sus reinos respectivos se entabla una guerra irreconciliable. Además del dualismo, incorpora elementos procedentes del budismo y del cristianismo. Así, Jesús ocupará un lugar preeminente en la doctrina maniquea. El propio Manes se intitulaba «Apóstol de Jesucristo» (*Ep. de Fundamento, pr.*). Al lado de Jesús coloca también a Buda y a Zoroastro. Todos ellos –incluido Manes– son representantes de la luz.

De este sistema maniqueo deriva una ética, cuyo rasgo fundamental es la abstención de todo lo que liga al hombre a la materia, por considerar que ésta es mala. En consecuencia, el perfecto maniqueo se encuentra marcado por un triple sello de la boca, de las manos y del seno. El sello de la boca tiene como fin evitar todo lo que pueda ensuciarla y, por tanto, deberá abstenerse de toda clase de carnes; únicamente podrá tomar vegetales y el vino estaba severamente prohibido. También tenían que ayunar los domingos y los lunes. El sello de las manos prohíbe absolutamente la muerte de cualquier semejante, de animales y de plantas, así como hacer la guerra o el llevar armas. Tampoco deberá trabajar, porque según Manes, por el trabajo se viola

el mundo de la luz. En razón de este mismo precepto no deberá lavarse, ni apoderarse de lo ajeno. El sello del seno era el más importante de los tres, porque precisamente a través de él trata de oponerse a la propagación del mal. Para ello, el medio más eficaz es evitar todas las relaciones sexuales, porque entiende Manes que la generación es mala en sí misma. Por tanto, el matrimonio queda también prohibido, y la virginidad se debe imponer a todos.

Como fácilmente se puede deducir, estas exigencias de la ética maniquea no podían ser llevadas a la práctica sin una gran extorsión social. De ahí que los maniqueos se dividieran en dos grupos: los *electi,* elegidos, y los *auditores,* oyentes. Los primeros practicaban todas las prescripciones señaladas. Los oyentes, en cambio, tenían un rango inferior y constituían la masa popular. Debían servir a los elegidos y facilitarles vestido y comida, y de este modo, podrían esperar un nuevo nacimiento en el cuerpo de un elegido y alcanzar así la salvación. También debían realizar cierta práctica penitencial, según nos testimonia san Agustín (*Ep. 236,* 2).

Tenían una organización muy jerarquizada, con un jefe supremo que residía en Babilonia, siendo Manes el primero que desempeñó esta jefatura. A él se subordinaba una jerarquía compuesta de 12 apóstoles, 72 obispos o maestros de la verdad y 360 presbíteros, a los que se añadían, como diáconos, el resto de los elegidos, hombres y mujeres; finalmente, en el más bajo nivel, estaba la gran masa de los oyentes.

El maniqueísmo se extendió, con rapidez, por Mesopotamia. Después pasó a Siria y a Egipto, que se convirtió en el núcleo propagador de la secta en África. Bajo el Papa Milcíades (311-314) se detecta la presencia de maniqueos en Roma. Igualmente se propaga el maniqueísmo en las Galias, Hispania y los Balcanes. Por Oriente se extiende, pero, a la vez, encuentra grandes dificultades. Así, en Persia, Cosroes I (531-570) ejecutó a 80.000 maniqueos y restableció el culto oficial del mazdeísmo. Los musulmanes también mostraron hostilidad al maniqueísmo. En China fueron perseguidos sus adeptos a finales del siglo XIII.

El Estado romano consideró al maniqueísmo como un peligro social. Hacia el año 290 el procónsul de África, Juliano, denuncia

la nueva secta a Diocleciano, quien en 297 promulga un durísimo edicto de persecución contra el maniqueísmo y sus seguidores. Los emperadores cristianos reiteraron las disposiciones contra los maniqueos. En este sentido, podemos citar los edictos de Valentiniano I en 372 (*CTh* XVI, 5, 3), Teodosio I en 381 y 382 (*CTh* XVI, 5, 7. 9), Teodosio II (408-450), Anastasio I (491-518), Justino I (518-527) y Justiniano en 529.

La reacción de la Iglesia ante el maniqueísmo no se hizo esperar. Hacia el año 300 un obispo de Alejandría previene en una carta a sus fieles contra las doctrinas maniqueas sobre el matrimonio y los elegidos (Cirilo de Jerusalén, *Catech.*, 6, 32. 34. 36). En Siria Afraates y Efrén combaten igualmente esas doctrinas. En Egipto podemos mencionar al obispo Serapión de Thmuis, que escribe la obra *Contra Manichaeos*; y a Dídimo el Ciego, que redactó otro escrito con el mismo título. Hegemonio es autor de las *Acta Archelai*, donde ataca vivamente a Manes. En el Occidente cristiano esta literatura antimaniquea alcanza cotas teológicas elevadas con las contribuciones de san Agustín de Hipona. Dado que había sido maniqueo, al convertirse tuvo que suscribir una fórmula de abjuración de la secta (Agustín, *Ep. 236*). Como ya dijimos, Agustín utilizó el diálogo con los maniqueos en múltiples ocasiones. En Hipona mismo había una comunidad maniquea, al frente de la cual se encontraba un personaje de nombre Fortunato, que había sido antes sacerdote católico. Al año de su llegada a Hipona, y a instancias de maniqueos y de sus propios colegas en el sacerdocio, Agustín invitó a Fortunato a una discusión pública en las termas de Sossio. La derrota fue tan completa que Fortunato abandonó inmediatamente la ciudad. Este debate se recogió en las *Acta contra Fortunatum Manichaeum.* Otro tanto se puede decir de las *Acta cum Felice Manichaeo* y de coloquios similares. Entre las obras del hiponense dedicadas a demonstrar la falsedad del maniqueísmo podemos consignar: *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, De duabus animis, De natura boni, Contra Faustum Manichaeum,* y *Contra Secundinum Manichaeum.*

8. Montanismo

Este movimiento disidente surge también dentro del seno de la Iglesia, en el siglo II. Sus seguidores le dieron el nombre de «nueva profecía», mientras que sus impugnadores lo llamaron la «herejía de los frigios», aludiendo, sin duda, a su lugar de nacimiento. Dos siglos más tarde, se extendería la denominación de «montanismo» para significar el papel preponderante de Montano, que fue su fundador y principal propagador.

Montano aparece en Frigia en torno a los años 155-160, presentándose como la voz del Espíritu Santo, al afirmar que en su persona se había encarnado el Paráclito prometido en Jn 14, 26; 16, 7. Los numerosos escritos de Montano y de las dos profetisas más importantes entre sus seguidoras Priscila y Maximila, se han perdido; solo quedan algunos pocos *oracula* que han llegado hasta nosotros a través de fuentes indirectas (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* V, 14-19; Epifanio de Salamina, *Pan.,* 48 s.).

La evolución del montanismo pasa por un primer momento, protagonizado por Montano y las dos citadas profetisas; después se desarrolla en una fase donde interviene Tertuliano, y por último, entra en un período de decadencia.

Tanto Montano como Priscila y Maximila, al considerarse órganos del Espíritu Santo, exigen a sus seguidores una fe incondicionada y una obediencia absoluta a sus órdenes. Conceden una gran importancia al carismatismo que se había desarrollado en la Iglesia primitiva. Por otra parte, niegan la existencia de cualquier otra autoridad eclesiástica. El contenido principal de su mensaje es el anuncio del inminente fin del mundo, que Maximila pronostica para un tiempo inmediatamente posterior a su muerte. Las guerras que estallan en la época de Marco Aurelio (161-180) son interpretadas como signos premonitorios de dicho fin. Al objeto de prepararse para este acontecimiento se prescribe una moral rigurosa, especialmente en cuanto al ayuno. Montano impuso el ayuno a todos los cristianos, sin interrupción, frente a la praxis tradicional de dos medios días a la semana.

Otro aspecto importante era la renuncia en todo lo posible al matrimonio. Las dos profetisas predicaron esta doctrina con el ejemplo

abandonando la comunidad conyugal con sus maridos. Prohibieron celebrar el matrimonio en el espacio previo a la venida del Señor. Tertuliano transformará posteriormente esta indicación, condenando las segundas nupcias. Priscila añade una razón más para imponer la abstención del matrimonio al afirmar que de esta manera se capacita mejor a la persona para las visiones y comunicaciones proféticas (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* V, 18, 3).

Dada su orientación escatológica inmediata, el montanismo vedaba al cristiano toda fuga del martirio. Por esta misma razón, los bienes terrenos no tenían tampoco valor alguno, lo que facilitó la donación de cuantiosas limosnas, a fin de asegurar el sustento a predicadores y profetas.

La nueva Jerusalén, descrita en Ap 21, 1.10, deberá localizarse en Pepuza (Frigia). Allí debían marchar los creyentes para el encuentro con el Señor.

En su fase inicial, el montanismo se extendió por Frigia, y pronto se encuentran comunidades montanistas en Lidia y Galacia. Se difunde por Asia Menor y también en lugares más alejados como Vienne y Lyon en las Galias (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* V, 3, 4). El obispo de Roma, Eleuterio (175-189), fue informado de la aparición del montanismo, pero no debió de otorgarle mucha importancia, porque no pronunció ninguna condenación contra él. Más tarde, Ceferino (199-217) siguió una conducta semejante a la de su antecesor, e incluso llegó a expedir cartas de paz a sus seguidores, aunque posteriormente cambió de actitud por las informaciones que le hizo llegar Praxeas, según nos informa Tertuliano (*Adv. Praxeam,* 1).

El montanismo de la segunda generación está representado por Tertuliano, que en el 207 se hizo montanista, atraído especialmente por su rigorismo ético. Los escritos ascéticos y dogmáticos de la época final de su vida nos iluminan, sobre todo, acerca de la personalidad de Tertuliano montanista, pero no nos ofrecen un ideario del movimiento heterodoxo. Llama la atención que, después de Tertuliano, las fuentes silencian al montanismo; especialmente en Cipriano no se percibe ningún eco de la «nueva profecía». Solamente encontramos un residuo de tertulianistas poco antes de la muerte de Agustín, que entregaron su basílica a la Iglesia católica de África.

La reacción de la autoridad eclesiástica no fue muy decidida al principio, al no presentar el montanismo una doctrina que atacara directamente el dogma de la Iglesia. En Asia Menor se reunieron diversos sínodos para examinar las cuestiones suscitadas por la «nueva profecía»; probablemente fueron los primeros que se celebraron en la historia de la Iglesia, si dejamos a un lado la reunión conciliar que se celebró en vida de los Apóstoles (Hch 15, 4-29). Estos sínodos señalaron que no era el Espíritu de Dios el que hablaba por boca de los nuevos profetas. A mediados del siglo III se celebró en Iconio un sínodo que se ocupó del montanismo. Grupos sueltos de montanistas se encuentran aún a comienzos del siglo VI en Roma, y en Oriente hasta entrado el siglo IX.

Bibliografía

A. FAGGIOTTO, *L'eresia dei Frigi,* Roma 1924; A. ORBE, *Estudios valentinianos,* 5 vols. AnGr 65, 83, 99, 100, 113, 158, Roma 1955-1966; H.-Ch. PUECH, *El maniqueísmo: el fundador, la doctrina,* trad. esp., Madrid 1957; A. ADAM, «Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin», *ZKG* 69 (1958) 1-25; K. ALAND, *Bemerkungen zum Montanismus und zur Frühchristlichen Eschatologie: Kirchengeschichtliche Entwürfe.* Gütersloh 1960; R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity,* New York ²1966; G. C. STEAD, «The Valentinian Myth of Sophia», *JThS NS* 20 (1969) 75-104; U. BIANCHI (ed.), *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966,* Leiden 1970; T. D. BARNES, «The Chronology of Montanism», *JThS* 21 (1970) 403-408; F. E. VOKES, «Penitential discipline in Montanism», *StPatr* 14 (1976) 62-76; A. ORBE, *Cristología gnóstica,* 2 vols. BAC 384-385, Madrid 1976; Th. BAUMEISTER, «Montanismus und Gnostizismus. Die Frage der Identität und Akkomodation des Christentums im 2. Jh.», *TThZ* 87 (1978) 44-60; A. STROBEL, *Das heilige Land der Montanisten,* Berlin 1980; H.-Ch. PUECH, *En torno a la gnosis, I. La gnosis y el tiempo y otros ensayos,* trad. esp., Madrid 1982; G. SCHÖLLGEN, *«Tempus in collecto est». Tertullian, der frühe Montanismus und die Naherwartung ihrer Zeit,* JAC 27/28 (1984-1985) 74-96; L. CIRILLO, «Elchasai e la sua "rivelazione"», *RSLR* 24 (1988) 311-330; M. TARDIEU, *Il manicheismo,* Cosenza 1988; Ch. TREVETT, «Apocalyse, Ignatius, Montanism: Seeking the seeds», *VigChr* 43 (1989) 313-338; M. SIMONETTI, «Alcune reflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo», *VetChr* 28 (1991) 337-374; G. FILORAMO, *L'atesa della fine: storia della gnosi,* Bari 1993; J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, «El rito de

la "regeneración". Aproximación litúrgica al "sistema sacramental" de la "gnosis" valentiniana», *EO* 10 (1993) 313-338; B. CZESZ, «San Ireneo y el montanismo», *AHIg* 3 (1994) 81-93; A. VAN TONGERLOO, *Manuel des études manichéens,* Turnhout 1995; A. M. BERRUTO, «Millenarismo e montanismo», *ASEs* 15 (1998) 85-100; N. DENZEY, «What Did the Montanists Read?», *HThR* 94 (2001) 426-448; Ch. MARKSCHIES, *La Gnosis,* trad. esp. Barcelona 2002; E. THOMASSEN, «Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome», *HThR* 97 (2004) 241-256; E. PAGELS-J. BELTRÁN, *Los Evangelios gnósticos,* Barcelona 2004; A. MARJANEN-P. LOUMANEN, *A Companion of Second-Century Christian «Heretics»,* Leiden 2005; R. L. WILLIAMS, «"Hippolytan" Reactions to Montanism: Tensions in the Churches of Rome in the Early Third Century», *StPatr* 39 (2006) 131-137.

Capítulo VII

EXPANSIÓN DE LA IGLESIA PRIMITIVA (SIGLO II)

1. La expansión de la Iglesia durante el siglo II. Inicios palestinenses

De la actividad «misional» de los primeros tiempos tenemos noticias casi exclusivamente de san Pablo y de otros Apóstoles, como ya advertíamos más arriba. Por eso, conviene dejar bien asentada una primera afirmación: la expansión del cristianismo en los primeros siglos fue principalmente obra de muchos cristianos anónimos. Como consecuencia de haber recibido el bautismo –la mayoría de los convertidos eran ya de edad adulta– el cristiano se siente motivado para proponer su fe a sus familiares y conocidos de su entorno.

Hay que decir igualmente que el mensaje de salvación que difunde el cristianismo tiene una dimensión de conversión personal. Este dato, unido al carácter de religión universal que le otorga su Fundador, explica que su difusión primera se hiciera preferentemente en los núcleos de población urbana, donde, por definición, habita un mayor número de personas.

La propagación del cristianismo a lo largo del siglo II nos obliga a fijar nuestra atención primeramente en Palestina, donde Jerusalén ocupaba un lugar relevante, por ser el centro religioso fundacional del cristianismo. La Ciudad Santa sufrirá los embates de dos acontecimientos bélicos que le afectarán de modo muy significativo. En primer lugar, la conquista y la destrucción del Templo y de buena parte de la ciudad por Tito en el año 70, en respuesta a la insurrección

judía del siglo I. No solo Jerusalén, sino toda la región quedó muy devastada y la población disminuyó hasta un tercio. Hegesipo, citado por Eusebio, habla del martirio, en el 107, del «segundo obispo de Jerusalén» Simeón, hijo de Cleofás (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, III, 11 y 32, 1-8).

El golpe de gracia llegó de manos del emperador Adriano (117-138), que no solo prohibió reedificar el Templo, sino que sobre los restos de la ciudad antigua construyó una nueva a la que llamó Aelia Capitolina en su propio honor y en el de Júpiter Capitolino de Roma. Este hecho unido a los agudos problemas sociales ocasionados por los abusos de los administradores imperiales provocaron una nueva insurrección judía, capitaneada por Simón Bar-Kochba, y sofocada por los romanos a finales del 135. La nueva ciudad fue colonizada con elementos étnicos no judíos. Sabemos que hubo en ella una comunidad cristiana de tipo helenista, como nos consta por los nombres propios de los obispos. Eusebio la describe de esta manera:

> Así, la ciudad llegó a quedar totalmente vacía del pueblo judío y a perder sus antiguos habitantes. Gentes de raza extranjera vinieron a habitarla (...). La iglesia de la ciudad también estuvo compuesta por gentiles, y el primero después de los obispos de la circuncisión, que recibió allí el ministerio, fue Marcos (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, IV, 6, 4).

Dadas las circunstancias, se comprende que ni la nueva ciudad ni su comunidad cristiana podían aspirar a ocupar el lugar preeminente de la antigua Jerusalén. En el creciente desarrollo de la jerarquía eclesiástica, el obispo de Aelia Capitolina quedó sometido a la jurisdicción del obispo de Cesarea de Palestina, quien, a su vez, lo estaba al de Antioquía, aunque nunca llegaría a perder el prestigio moral que merecía por su historia. Habrá que esperar al siglo IV para que se produzca un renacimiento de esta comunidad cristiana.

2. Desarrollo de la Iglesia en Siria y Asia Menor

En la limítrofe Siria se destaca pronto Antioquía como un centro misional de importancia en los comienzos de la edad apostólica. Allí

fue donde los seguidores de Jesús empezaron a llamarse «cristianos» (Hch 11, 26). Su carácter cosmopolita facilitó que el cristianismo se abriera, desde sus inicios, a otras culturas distintas de la judía, como la helenística y la siria. De Antioquía partieron propagadores del cristianismo que fundaron comunidades nacidas en Asia Menor y en Oriente, como fruto de su acción misionera. De ahí que su obispo tuviera prerrogativas especiales sobre otros muchos obispos del Oriente próximo. A estas prerrogativas aludirá, más tarde, el Concilio de Nicea (325) en su canon 6.

Antioquía fue además la cuna o la sede de escritores cristianos que nos legaron unos testimonios de un cristianismo vertido en moldes culturales de corte helenístico. Es posible que el Evangelio de Marcos surgiera aquí y es muy probable que también lo hiciera el de Mateo. Asimismo parece que naciera en Antioquía o en su región el antiguo escrito conocido como la *Didaché*, recopilación anónima realizada probablemente a finales del siglo I, que recoge la doctrina «de las dos vías», de tradición judaica, y unos textos litúrgicos, que algunos autores consideran como la descripción más antigua de la misa. Entre los grandes obispos de Antioquía merece especial mención Ignacio, muerto mártir en Roma (ca. 108), y autor de una serie de cartas, que son un verdadero tesoro de la antigua literatura cristiana. También en esta ciudad estuvieron presentes algunos representantes del gnosticismo, como Menandro y Saturnino. Se considera igualmente que Antioquía o su entorno fue el lugar donde se gestó la *Didascalía de los Apóstoles*, escrita en griego y luego traducida al sirio, al árabe, al etiópico y al latín. Esta obra se ocupa de la jerarquía eclesiástica y de temas disciplinares y doctrinales, como la penitencia, el ayuno, la resurrección y las herejías. Entre los apologistas del siglo II destaca el obispo Teófilo de Antioquía, autor de tres libros *Ad Autolycum*, escritos poco después del 180.

A la vuelta del siglo I, la Iglesia toma un segundo impulso evangelizador en Asia Menor. Plinio el Joven, en una carta del año 112, dirigida a Trajano (98-117), relata el progreso del cristianismo en la provincia romana de Bitinia. Aun cuando Plinio utiliza un lenguaje administrativo, no por eso deja constancia de la vida de aquellos primeros cristianos que forman «una multitud considerable (...) ciudades y campiñas están invadidas» (Plinio, *Ep. X*, 96, 8).

3. Expansión por Mesopotamia y Persia

Otro centro de irradiación intelectual y religioso en el norte de Mesopotamia fue la ciudad de Edesa (actual Urfa), importante nudo comercial de comunicaciones en la ruta de la seda. Su situación estratégica era importante por estar enclavada en los extremos orientales del Imperio romano y en las proximidades del Imperio persa. El cristianismo penetró muy pronto en Edesa. A mediados del siglo II encontramos ya algunas comunidades cristianas. Hay constancia de un templo cristiano que fue destruido por una inundación sufrida por la ciudad el año 201.

Modernamente se insiste en la pluralidad de los orígenes cristianos de Edesa, lo que explicaría cierta variedad de corrientes, no siempre ortodoxas. Se suele recordar la leyenda del rey Abgar de Edesa en el inicio de su evangelización. Según el relato de Eusebio este rey «tenía su cuerpo destrozado por una enfermedad terrible e incurable». Al llegarle noticias de la existencia en Judea de Jesús y de sus curaciones milagrosas, le envió un mensajero con una carta en la que le pedía que fuera a Edesa para curarle. Jesús no le concedió tal visita, pero sí una carta de respuesta, prometiéndole que enviaría a uno de sus discípulos para curarle. Después de la ascensión de Jesús al cielo, el apóstol Tomás envió a Addai (Tadeo, uno de los setenta y dos discípulos), que curó al rey Abgar y a otros muchos enfermos de la ciudad, convirtiéndolos a todos (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, II, 1, 6-7). En la actualidad hay un gran consenso en admitir el carácter legendario de este relato. El origen de esta leyenda tal vez estuviera relacionado con el deseo de atribuir unos comienzos apostólicos a la primera evangelización de Edesa, frente a posturas menos correctas doctrinalmente, como se aprecia en algunos autores posteriores, que no ofrecen un currículo muy ortodoxo, por ejemplo, Bardesano (154-222), que combatió la doctrina de Marción, pero que incurrió en la gnosis valentiniana, y fue expulsado de la comunidad ortodoxa de Edesa. Existen varios escritos que reflejan formas expresivas del cristianismo edesano, como los apócrifos de las *Odas de Salomón* (siglo II) y de las *Actas de Tomás* (siglo III). Pero, a la vez, el cristianismo «ortodoxo» está presente, eso sí, con una fuerte vinculación a Antioquía. A finales del siglo II se celebró un sínodo

en Edesa y sabemos que en él se discutió sobre la fecha de la Pascua (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, V, 23, 4). El primer obispo conocido de Edesa es Palut (192-209), que fue ordenado presbítero y obispo en Antioquía.

La llamada «escuela de los persas» de Edesa ejerció una gran labor de elaboración y propagación de la doctrina cristiana. En ella se tradujeron al sirio numerosas obras de autores de lengua griega, y de ella salieron evangelizadores que contribuyeron a la expansión y consolidación del cristianismo establecido fuera de las fronteras del Imperio romano, en el Imperio persa.

En el Imperio persa Seleucia-Ctesifonte fue el resultado de la unión de dos ciudades situadas en ambas orillas del río Tigris. Como ciudad tendrá la importancia que le vendrá dada por ser la capitalidad del Imperio. Fue el centro coordinador de la expansión cristiana por tierras persas y del Asia Central.

Los orígenes legendarios del cristianismo en el Imperio persa están conectados con los también legendarios del cristianismo en Edesa. Según estos relatos, quien comenzó el cristianismo en la Mesopotamia persa fue un tal Mari, discípulo de Addai, enviado por el apóstol Tomás a Edesa para curar y convertir al rey Abgar. En el siglo III se extendió otra leyenda que señalaba al mismo apóstol Tomás como evangelizador de la Partia.

Se podría afirmar que el cristianismo llegó muy pronto a la región dominada entonces por los partos. En estas tierras se establecen cristianos de procedencia judeocristiana, que dejarán su propia huella. Otra corriente evangelizadora procede de Edesa. El *libro de las leyes de las regiones,* escrito en 196 por un discípulo de Bardesano de Edesa, habla ya de las comunidades cristianas en la Pérsida, la Partia y la Media. Esta primera evangelización debió de llevarse a cabo en las colonias judías y entre los nómadas árabes.

La dinastía parta de los Arsácidas fue tolerante en materia religiosa. La misma política tuvieron los Sasánidas en los primeros años de la nueva dinastía. Sapor I (241-272) acogió en su territorio a los cristianos perseguidos en el Imperio romano, tanto por Decio como por Valeriano, al que capturó en el 260. En esta campaña militar Sapor saqueó Antioquía y deportó a una gran parte de la población. Los

cristianos deportados formaron comunidades cristianas en territorio persa contribuyendo a la expansión del cristianismo en Persia.

4. La difusión de la Iglesia en Alejandría y Arabia

Alejandría, como es sabido, fue una ciudad fundada por Alejandro Magno en el 331 a. C. en el extremo occidental del delta del Nilo. Con el paso del tiempo se convirtió en un centro cultural y comercial de primera magnitud. Bástenos recordar su célebre Museon, auténtica escuela de estudios superiores, y su famosa Biblioteca, donde se reunieron miles de volúmenes de los saberes más dispares, desde la geografía a la filosofía.

A partir de Palestina, la nueva fe se extendió también hacia el sur, hacia el noroeste de África, especialmente por tierras de Egipto. Se ha discutido mucho sobre el origen exacto del cristianismo en Alejandría. Lo más razonable es pensar que el cristianismo llegó a Egipto, como en otros muchos sitios, por diferentes caminos. Si tenemos en cuenta la gran cantidad de judíos avecindados en esta ciudad, y la corta distancia que la separaba de Jerusalén, no resulta una hipótesis descabellada pensar en un primer despliegue evangelizador protagonizado por judíos palestinos convertidos al cristianismo. Uno de los primeros misioneros pudo ser el evangelista Marcos. Esta noticia nos la proporciona Eusebio de Cesarea, que se hace eco de una tradición anterior (*Hist. eccl.*, II, 16, 1). Pero hay que tener presente, además, la variedad de contactos culturales y comerciales que se daba en esta población. De ahí también cierta nota de eclecticismo que se aprecia en el ámbito cristiano egipcio. No nos puede extrañar que allí aparecieran testimonios escritos del Evangelio de san Juan o del *Adversus haereses* de san Ireneo, llegados hasta nosotros en papiros del siglo II. A la vez, se constata la presencia de personalidades muy representativas del pensamiento gnóstico, como Basílides, Valentín y Carpócrates, así como la existencia de restos de evangelios apócrifos del tenor del *Evangelio de los hebreos* (siglos I-II) o el *Evangelio de los egipcios* (siglo II). El predominio de la comunidad «ortodoxa» alejandrina parece quedar bien afirmado a partir del obispo Demetrio, que presidió esta comunidad desde 189 hasta, al menos, 202.

En cuanto a la organización eclesiástica de Alejandría se puede afirmar que en los primeros tiempos está regida por un colegio de presbíteros que elegían entre ellos a uno y lo ordenaban como obispo presidente, según nos testifica san Jerónimo:

> En Alejandría, desde Marcos evangelista hasta los obispos Heraclas y Dionisio, los presbíteros siempre elegían a uno entre ellos, designándolo para un grado superior, y lo llamaban obispo (*Ep. 146*).

Pero, dejando a un lado lo que fuera inicialmente esta forma organizativa de la Iglesia alejandrina, es preciso señalar que, con el paso del tiempo, se consolidó el papel de su obispo e hizo que se convirtiera en metropolitano de toda una extensa región, con un poder jurisdiccional muy considerable.

Otra característica importante de la Iglesia de Alejandría es el alto nivel intelectual que llegaron a tener algunos de sus miembros. Los cristianos cultos de Alejandría contaban con el precedente de la helenización del judaísmo, llevada a cabo por eminentes judíos de la talla de Filón. Los cristianos pronto contaron con una escuela (*didaskaleion*) de carácter catequético, iniciada por Panteno, y que estará regentada por figuras de gran calado intelectual como Clemente (ca. 140-215) y Orígenes (185-250). Su interpretación de la Sagrada Escritura, especialmente del Antiguo Testamento se centrará en el alegorismo tipológico. El uso de la filosofía griega a la hora de elaborar el pensamiento teológico cristiano es puramente auxiliar, sobre todo de cara a la defensa de la fe. Así lo expresa Clemente:

> La doctrina del Salvador es autosuficiente y no necesita de apoyo, siendo como es la «fuerza y sabiduría de Dios». El añadido de la filosofía griega no hace más poderosa la verdad, pero sí reduce a la impotencia el ataque sofístico y rechaza las taimadas maquinaciones contra la verdad. Por eso, se la llama familiarmente empalizada y es verdaderamente cerca protectora de la viña (Clemente de Alejandría, *Strom.*, I, 5, 32.4).

La provincia romana de Arabia (actual Jordania) recibió también la actuación evangelizadora de los primeros heraldos de la fe. En los siglos I y II hay indicios cristianos en esas tierras. Entre los judíos y prosélitos, que el día de Pentecostés estaban presentes en Jerusalén,

figuran los «árabes» (Hch 2, 11). Como transmisores de la fe cristiana podemos enumerar también a los judeocristianos que huyeron de Jerusalén y Palestina a Jordania oriental, durante la «guerra judía». A la comunidad de Pella pertenecía el apologista Aristón, que poco antes de la mitad del siglo II escribió un *Diálogo entre Jasón y Papisco sobre Cristo.*

5. Comienzos de la Iglesia en el norte de África

Si seguimos la costa mediterránea del norte de África nos encontraremos con Cartago, capital de la provincia romana del África Proconsular, y sin duda, una de las ciudades occidentales más importantes del Imperio. El puerto de Cartago recibiría pronto a los primeros propagadores del Evangelio. En Cartago, las primeras conversiones debieron de darse entre los componentes de las colonias judías, que eran importantes en los puertos de la costa, y que se habían visto engrosadas por los tránsfugas de Jerusalén, después de la victoria de Tito del año 70 (*CIL*, VIII, 7150, 7155, 8423, 8499). De todas formas el testimonio más antiguo, escrito en latín, que tenemos del cristianismo en esta zona no procede de Cartago, sino de una pequeña ciudad, llamada Scilli, que no se ha podido identificar. Se trata de las *Actas proconsulares* de unos mártires, que sufrieron el martirio el 17 de julio del 180. Sí, en cambio, proviene de Cartago Tertuliano, la primera gran figura de la literatura cristiana latina. El arco de tiempo de su producción literaria discurre entre los años 197 y 217. Aunque escribe en latín, tiene también un buen dominio de la lengua griega, lo que le permite una excelente relación con el cristianismo de Asia Menor.

La progresión del cristianismo viene a coincidir con la urbanización de la provincia africana. A mitad del siglo II penetra en los burgos y en lugares más apartados. A las tribus gétulas, reticentes ante las influencias exteriores, también les llega el momento de recibir el anuncio del Evangelio, antes de finalizar ese siglo, como nos dice Tertuliano (*Adv. Iud.*, 7). En tiempos de Marco Aurelio (161-180) los cristianos son lo suficientemente numerosos como para llamar la atención y despertar suspicacias persecutorias. En el año 180 una

persecución pone a prueba a la joven Iglesia africana en la pequeña población de Scilli, como acabamos de citar. Ya en 197 Tertuliano nos habla del extraordinario avance del cristianismo; y aunque a sus palabras haya que aplicarles cierta rebaja, no dejan de ser testimoniales:

> Somos de ayer y ya llenamos el orbe y todo lo vuestro: las ciudades, las islas, las alturas, los municipios, los burgos, los mismos campamentos, las tribus, las decurias, la corte, el senado, el foro. ¡Os hemos dejado a vosotros solamente los templos! (*Apol.*, 37, 4).

En la primera mitad del siglo III la presencia de la Iglesia en las provincias africanas de Numidia y Proconsular adquiere una gran consistencia. En el año 256 existían ya 87 sedes episcopales (*Sententiae episcoporum:* CSEL III/1, 433-461). Cartago alcanzará un máximo de prestigio en tiempos de san Cipriano (ca. 248-258). Por otro lado, Cartago y el norte de África cristianos ejercerán una gran influencia en las Iglesias de Hispania.

6. Los inicios cristianos en Italia y las Galias

En el Occidente del Imperio romano, ninguna ciudad aventajará en prestigio a Roma, no solo por ser la capital del Imperio y por sentirse sus obispos sucesores en la cátedra de san Pedro apóstol, sino también por el papel crucial que desempeñará la Ciudad Eterna en el desarrollo universal del cristianismo. La presencia de los cristianos en Roma está perfectamente contrastada, desde mediados del siglo I. san Pablo dirige una carta en el año 58 a la comunidad cristiana de Roma, en la que dice, entre otras cosas: «... en el mundo entero se pondera vuestra fe (...) hace muchos años que siento muchas ganas de haceros una visita» (Rm 1, 8-15, 23). También se pueden traer a colación testimonios extrabíblicos, como los de Tácito (*Annales,* 15, 44) y Suetonio (*Claudio,* 25, 4).

La capitalidad imperial de la Urbe hace que en ella confluyan elementos de muy diversa procedencia. Desde tiempos anteriores al cristianismo existía una amplia comunidad judía, y en ella predicarían el cristianismo judíos cristianos venidos de Palestina y de Antioquía.

Pero también encontramos cristianos procedentes del paganismo. Hay que tener presente que durante los dos primeros siglos después de Cristo, la lengua oficial de la comunidad cristiana era el griego, incluso a mediados del siglo III los nombres de sus obispos enterrados en la «Cripta de los papas», en el cementerio de Calixto, están escritos en griego.

San Pablo llega a la Ciudad Eterna a principios del año 60 y permanece allí dos años. No consta cuándo san Pedro llegó a Roma, pero existen testimonios de los martirios de san Pedro y san Pablo en Roma. El primero en tiempos de Nerón (años 64-67) y en algunos se le asocia al de san Pablo (año 67). A ellos se refiere Clemente Romano en su carta *Ad Corinthios,* 5, 2-7. También Dionisio de Corinto nos dice en una carta a los romanos que «después de haber enseñado juntos en Italia, los dos dieron testimonio en la misma ocasión» (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* II, 25, 8).

La autoridad de la comunidad romana representa una fuerte atracción para muchos cristianos que viven en Oriente y que viajarán a ella por muy distintos motivos. Se pueden mencionar algunos de esos viajeros: Ignacio de Antioquía, Marción, Abercio, Hegesipo, Ireneo, Valentín, Justino, Taciano y Policarpo de Esmirna. Por destacar a alguno de ellos, podemos fijarnos en el filósofo Justino, que abre su escuela en Roma con la finalidad de comunicar la «filosofía verdadera», es decir, la fe cristiana, a quienes estuvieran interesados. En su martirio figurarán también seis discípulos suyos que se declaran cristianos (*Martyrium sancti Iustini et sociorum*). Otro dato a tener en cuenta es la copiosa actividad benéfica que realiza la Iglesia de Roma, a mediados del siglo II, y que conocemos a través de Dionisio de Corinto (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* IV, 23, 10); lo que nos permite pensar en una numerosa comunidad cristiana en dicha ciudad.

En la Galia hallamos los primeros vestigios de la expansión cristiana en los puertos de Narbona, Arlés, Marsella y Frejus. Desde la desembocadura del Ródano se puede acceder por vía fluvial hasta Lyon y Vienne. Inscripciones halladas en Marsella parecen atestiguar la presencia cristiana en el siglo II (*CIL,* XII, 489). La prosperidad de Lyon había atraído a una numerosa colonia de orientales originarios de Asia y de Frigia. Los primeros cristianos habían llegado a esas tie-

rras, como lo hicieran otros compatriotas, por razones profesionales. Hacia el año 177, la Iglesia de Lyon, asociada a la de Vienne, debía de contar ya con un buen número de fieles, para que, bajo Marco Aurelio (161-180), se desatara una persecución en la que murieron entre cuarenta y cincuenta mártires cristianos de esas ciudades. Los nombres de esos mártires son griegos y latinos, lo que nos hace pensar en la composición variada de esa comunidad, de la que formaban parte, codo con codo, asiáticos y autóctonos, comerciantes y mujeres. San Ireneo, que sucede al obispo Potino cuando pasa el vendaval persecutorio, gobierna comunidades que se escalonan desde la desembocadura del Ródano hasta las orillas del Rin (Ireneo, *Adv. haer.*, I, 13, 1). Es indudable el esfuerzo misionero de Ireneo entre la población celta, aunque, por confesión propia, la lengua le ofreciera dificultades para esa tarea (Ireneo, *Adv. haer., praef.* 1, 3).

7. Primera evangelización de Hispania

Los comienzos del cristianismo en Hispania están marcados por la escasez de datos fidedignos. Dejaremos, por tanto, a un lado las llamadas tradiciones jacobeas. La primera noticia que tenemos mejor atestiguada por las fuentes es la venida de san Pablo a Hispania. Sabemos por una carta del Apóstol, que tenía el deseo de hacer este viaje (Rm 15, 20. 24). Por otra parte, san Clemente Romano alude a este viaje como algo ya realizado por el Apóstol (*Ad Cor.*, V, 2).

En el siglo II el llamado «Canon Muratoriano» afirma la venida de san Pablo a Hispania, cuando dice del evangelista san Lucas que «cuenta lo que sucedió en su presencia, como lo prueba evidentemente su silencio acerca del (...) viaje de san Pablo de Roma a España».

De finales de este siglo tenemos un texto de san Ireneo que menciona la existencia de cristianos en Iberia, entre otros lugares y pueblos diversos:

> Aunque las lenguas son innumerables en el mundo, el poder de la tradición es uno y el mismo; ni las iglesias fundadas entre los germanos creen ni transmiten otra cosa, ni las de las Iberias, ni las de los celtas, ni las de oriente, ni en Egipto, ni en Libia, ni las fundadas en medio del mundo (Ireneo, *Adv. haer.*, I, 3).

Como habrá observado el lector, se trata de una simple alusión genérica a las Iglesias de «las Iberias». Algún autor moderno ha sostenido que Ireneo se refiere a la Iberia del Cáucaso, no tanto a Hispania. Si esta afirmación fuera correcta el argumento carecería de valor para nosotros. De todas formas, la crítica actual no se muestra favorable a la tesis caucásica. Por ello, consideramos que la alusión de Ireneo se está refiriendo a la Península Ibérica.

Tan genérico como el de san Ireneo es el testimonio de Tertuliano a principios del siglo III:

> Los demás pueblos, como los varios pueblos de los gétulos, amplios confines de los mauros, todas las fronteras de las Hispanias, las diversas naciones de las Galias, las regiones de los británicos no alcanzadas por los romanos, pero sometidas a Cristo; y de los sármatas y dacios, y germanos y escitas, y de muchos otros pueblos recónditos y provincias e islas desconocidas para nosotros que ni siquiera podemos enumerar. En todos estos sitios es adorado el nombre de Cristo (Tertuliano, *Adv. Iud.*, VII, 4-5).

De esta documentación solo cabe concluir que en los siglos II y III había cristianos en Hispania. Sin embargo, a mediados del siglo III sí hallamos un documento histórico que nos informa y nos proporciona datos relevantes sobre las iglesias de Hispania. Se trata de una carta sinodal del año 254 de san Cipriano, firmada por 36 obispos y dirigida al presbítero Félix y fieles de Astorga y León, y al diácono Elio y fieles de Mérida. La carta es una respuesta a otra que les habían escrito las Iglesias de León-Astorga y Mérida sobre la conducta a seguir con los respectivos obispos Basílides y Marcial, que habían sido «libeláticos» en la persecución de Decio.

Este documento que hace el número 67 del *Epistolario* de san Cipriano, nos proporciona datos interesantes acerca de la situación y desarrollo del cristianismo en la Península Ibérica. No solo nos muestra la debilidad de la fe de dos obispos, sino también la rectitud espiritual de las comunidades de Astorga-León y Mérida que no quieren estar en comunión con unos prelados que han traicionado su fe. El escrito alude a otros obispos vecinos que habían intervenido en la elección de los nuevos obispos, que son los que le presentarán personalmente la carta de las comunidades cristianas afectadas a san Cipriano. Tam-

bién se nos informa de la apelación a Roma de Basílides, intentando engañar al Papa Esteban. El recurso de las comunidades hispanas a la sede de Cartago y la carta sinodal de Cipriano han hecho pensar a un historiador como Díaz y Díaz en la hipótesis de considerar a Cartago como la Iglesia madre de las comunidades de Hispania. Todas estas informaciones nos permiten captar una expansión considerable del cristianismo en la Península.

Para completar una visión más realista de la vida de la Iglesia en Hispania podemos traer a colación las Actas martiriales de los santos Fructuoso, Augurio y Eulogio, que sufrieron el martirio durante la persecución de Valeriano en el 259.

Bibliografía

A. v. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentum in den ersten Jahrhunderten,* Berlin [4]1924; I. ORTIZ DE URBINA, «Le origini del cristianesimo in Edessa», *Gr.* 15 (1934) 82-91; Ph. CARRINGTON, *The Early Christian Church,* II: *The Second Century,* Cambridge 1957; G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos,* trad. esp. Bilbao 1961; J. VIVES, «Fructuoso, Augurio y Eulogio», en *DHEE,* 2, Madrid 1972, pp. 262-263; M. SOTOMAYOR Y MURO, «La Iglesia en la España romana», en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España,* I, Madrid 1979, pp. 7-400; V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle,* Città del Vaticano 1984; R. E. BROWN-J. P. MEIER, *Antioche et Rome, berceaux de christianisme,* Paris 1988; J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría,* Salamanca 1994; R. PENNA, «L'origine della chiesa di Roma e la sua fisionomia iniziale», *Lat.* 66 (2000) 309-322; R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, «La difusión de la Iglesia en el área mediterránea hasta la paz constantiniana», en E. DE LA LAMA, M. MERINO, M. LLUCH-BAIXAULI, J. ENÉRIZ (eds.). *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra,* Pamplona 2001, pp. 15-30; J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR, «Egipto a la luz de los papiros del Nuevo Testamento y otros escritos de los siglos II y III», *StOv* 30 (2002) 309-322.

Capítulo VIII

ESTRUCTURACIÓN DE LA IGLESIA SUBAPOSTÓLICA

1. Organización de las Iglesias locales

En la época subapostólica se observa un enriquecimiento en cuanto a las formas organizativas de las comunidades locales, no ya solo en las comunidades particulares, sino también si consideramos, en una visión más amplia, en la gran Iglesia.

La Iglesia particular se perfila con precisión en su significación propia, y está constituida por los cristianos de una determinada ciudad o de un distrito cerrado de población. La terminología que emplea san Ignacio de Antioquía es muy expresiva a este respecto, cuando, por ejemplo, escribe en la dedicatoria de la carta a los Tralianos: «A la Iglesia santa de Trales de Asia». Es una dedicatoria que recuerda el estilo de san Pablo en sus epístolas. En ocasiones, se menciona a la Iglesia de un determinado lugar, pero añadiendo que vive «como forastera» en ese sitio como sucede, por ejemplo, en la carta de Policarpo a los de Filipos: «Policarpo y los presbíteros que están con él, a la Iglesia de Dios, que habita como forastera en Filipos» (*Ad Phil., principium*).

Se ha hecho notar que esta asociación de los seguidores de Cristo dentro de una ciudad en una comunidad única, se aparta claramente de la forma de organizarse el judaísmo de la Diáspora, que en un mismo lugar poseía varias sinagogas. Hay, sin duda, una fuerte acentuación de la unidad, que tiene una manifestación muy visible en la celebración de la eucaristía. Ignacio de Antioquía expresará esa

unidad con múltiples imágenes y comparaciones. Así, compara a la Iglesia con un coro, cuyos cantores cantan al unísono al Señor (*Ad Ef.*, IV, 2). En Clemente Romano la unidad de la Iglesia se encuentra simbolizada en la armonía del universo y en la constitución del cuerpo humano (*Ad Cor.*, 19, 2-3; 20, 1-4.9-11; 37, 5). Hermas la considera representada por la imagen de una torre que se construye sobre la piedra angular de Cristo (*Pastor, Vis.* III, 3, 3-5; *Simil.*, IX, 1).

Los grandes enemigos de la unidad de la primitiva Iglesia serán el cisma y la herejía, aunque también aparecen motivaciones de ambición, envidia y maledicencia, contra las que previenen la *Didaché* (4, 3) y el Seudo Bernabé (*Ep., 19,* 12). En Corinto la comunidad cristiana fue objeto de una grave alteración de la armonía eclesial, cuando un grupo de sus componentes, movidos por la envidia, depone a los dirigentes de la comunidad. La situación llega a conocimiento del obispo de Roma, y éste les envía una carta en la que condena los hechos y exhorta a los corintios a vivir en la concordia y unidad (*Ad Cor.*, 4, 1-7; 5-6; 54, 1-2). Más gravemente preocupa a los Padres Apostólicos el peligro de las herejías. En la época postapostólica el cristianismo, particularmente en Asia Menor, está amenazado por grupos heréticos. Ignacio de Antioquía ataca a los docetas, que atribuyen a Cristo sólo un cuerpo aparente y defienden la vigencia actual de la Ley mosaica. El obispo de Antioquía no solo denuncia estos errores doctrinales, sino que también advierte a los cristianos para que no estén en comunión con los herejes (Ignacio de Antioquía, *Ad. Smyrn.*,2; 4, 1; 7, 1-2; *Ad Philad.*, 6, 1-2; *Ad Polyc.*, 3, 1; 5, 1). Tambien en Roma Hermas nos habla de gentes que tratan de introducir doctrinas extrañas (*Pastor, Vis.*, III, 6, 1-2; *Simil.*, IX, 26, 3-6).

2. Pervivencia del carismatismo

El cristianismo se expande inicialmente mediante la acción del grupo de los Doce Apóstoles y también de profetas itinerantes, que proclaman del mensaje cristiano en forma carismática, es decir, gentes que «hablan en espíritu» (*Didaché,* XI, 7). Estos profetas se consideraban personas revestidas de un carisma o gracia ortorgada por Dios que les capacitaba para llevar a cabo su misión.

A comienzos del siglo II se advierte ya un declive del carismatismo en la Iglesia. Se habían dado algunos excesos y las fuentes nos hablan de la prudencia con que es preciso examinar a estos profetas itinerantes para que no sorprendan la buena fe de los creyentes. En la *Didaché* se dice expresamente del profeta, que «no se detendrá más que un solo día. Si hubiera necesidad, otro más. Mas si se queda tres días es un falso profeta» (*Didaché,* XI, 5). Así pues, la conducta externa del profeta o apóstol es determinante de su autenticidad o falsedad. «Si pide dinero –leemos en el mismo escrito– es un falso profeta» (*Didaché,* XI, 6). El criterio para discernir será, en última instancia, el comportamiento personal:

> Sin embargo, no todo el que habla en espíritu es profeta, sino el que tiene las costumbres del Señor. Así pues, por sus costumbres se discernirá al verdadero del falso profeta (*Didaché,* XI, 8).

Evidentemente, es tenido muy en cuenta el contenido de las enseñanzas que presentan estos profetas. Si enseñara una doctrina disoluta no deberá ser escuchado (*Didaché,* XI, 2). En esta misma línea el argumento supremo de valoración será la coherencia entre la verdad enseñada y la practicada (*Didaché,* XI, 10).

Un ejemplo de lo que era un profeta en esta época nos lo ofrece Hermas, el autor del *Pastor.* Se presenta ante la Iglesia de Roma como transmisor de un mensaje apremiante del cielo sobre la necesidad de practicar la penitencia. El estilo de la obra es apocalíptico y profético, a la vez que nos muestra una serie de datos personales, que tienen el doble carácter de ofrecernos unos rasgos de su biografía y de los aspectos carismáticos que se manifiestan en las distintas visiones y figuras.

A la hora de analizar en su conjunto el carismatismo en este período no podemos olvidar a los movimientos milenaristas, montanistas y marcionitas, cuyos líderes se presentan con una aureola carismática, y tratan de afirmarse frente a la jerarquía de las comunidades cristianas. La heterodoxia de tales movimientos supuso un serio obstáculo para el profetismo carismático y contribuyó no poco a su decaimiento y posterior desaparición.

3. Ministerios eclesiásticos

Es bien sabido que los Apóstoles recibieron el mandato de predicar el Evangelio, y de acuerdo con el mandato del Señor instituyeron «epíscopos» y «diáconos». Así nos lo refiere, entre otros, Clemente Romano (*Ad Cor.*, 42; 44, 1-3). La *Didaché* solo nombra a los epíscopos y diáconos (*Didaché*, 15, 1), mientras que Policarpo solo a presbíteros y diáconos (*Ad Phil.*, 5, 3; 11, 1).

En la segunda mitad del siglo II, existía en Antioquía y algunas comunidades asiáticas el episcopado monárquico, mientras que en otros lugares no se aprecia esta forma de gobierno en las iglesias cristianas, aunque con el paso del tiempo se van decantando a favor de un *episcopós*, que hace cabeza en la respectiva comunidad. A veces, la terminología no era muy precisa inicialmente, dándoles el nombre de *presbyteroi* o *episcopoi* a quienes estaban al frente de una iglesia. Hacia el 177 Ireneo de Lyon defiende que la tradición apostólica se ha transmitido a través de los obispos y pone como modelo a la Iglesia de Roma, de la que enumera a los doce primeros, desde Lino hasta su contemporáneo Eleuterio (*Adv. haer.*, III, 3, 2).

Por su parte, Ignacio de Antioquía se ocupa de desarrollar una auténtica teología del episcopado. Entiende el ministerio episcopal como centro de unión de la Iglesia local. Nada ha de hacerse en la Iglesia sin el obispo; solo él administra el bautismo y celebra el ágape y la eucaristía (Ignacio de Antioquía, *Ad Eph.* 4, 1; 5, 2; *Ad Trall.*, 7, 1-2).

Los presbíteros participaban de la autoridad episcopal. Así lo podemos deducir del comienzo de la carta dirigida por Policarpo a los filipenses cuando escribe: «Policarpo y los presbíteros que están con él a la Iglesia de Dios, que habita como forastera en Filipos» (*Ad Phil.*, princ.). Los presbíteros forman un colegio presbiteral o «presbiterio» y los diáconos han de ser reverenciados por los fieles cristianos (Ignacio de Antioquía, *Ad Smyrn.*, 8, 1-2).

Ya en el siglo III, Cipriano es quien mejor personifica el episcopado monárquico y el que mejor precisó sus competencias, tanto en sus escritos como en su ejemplo, digno y coherente, ante los difíciles problemas que afrontó la Iglesia de Cartago, entre las persecuciones

de Decio y Valeriano (250-258). Sin olvidar su dimensión universal, siempre tiene en mente la Iglesia particular, que considera «establecida sobre el obispo, el clero y los fieles que han permanecido fieles» (Cipriano, *Ep. 33,* 1, 2). Es un gran defensor de la unidad de la Iglesia con su obispo, llegando a escribir que «el obispo está en la Iglesia y la Iglesia está en el obispo, y si alguno no está con el obispo, no lo está con la Iglesia» (*Ep. 66,* 8). Para Cipriano, el obispo está en la cima jerárquica, y es el responsable de la catequesis, administra los sacramentos y reconcilia a los penitentes. Al obispo le siguen en importancia decreciente el presbítero, que realiza algunas funciones sustitutivas del obispo, y el diácono, encargado de tareas asistenciales y administrativas (*Ep. 3*). En una escala diferente y muy inferior aparecen otros ministerios menores (subdiáconos, lectores, exorcistas y acólitos).

El episcopado monárquico estaba ya en esos años muy desarrollado en Siria, según las informaciones que nos suministra la *Didascalía de los apóstoles,* donde aparece muy destacada la figura del obispo, tanto en el terreno litúrgico como en el servicio de la comunidad, quedando en un segundo plano los restantes ministerios (*Didascalía,* VII, 25, 7). También se alude varias veces a las diaconisas, no tanto como administradoras del bautismo, sino como auxiliares en el bautismo de las mujeres, por razones obvias de moralidad (*Didascalía,* XVI, 12, 2-3).

4. El primado romano

El cristianismo se había introducido en Roma hacia los años cuarenta por la acción de misioneros desconocidos. Sin embargo, ya desde sus orígenes la Iglesia de Roma ha tenido una preeminencia espiritual sobre el resto de las Iglesias particulares. Se suelen aducir algunas razones que podemos sintetizar en las siguientes: en primer lugar, el hecho de considerar a san Pedro el primero de sus obispos y, en consecuencia, al tener vinculado a su persona el primado del colegio apostólico, tanto por lo que se refiere la promesa (Mt 16, 18) como a su colación definitiva, después de la resurrección del Señor (Jn 21, 15-17) era lógico pensar que sus sucesores tuvieran conciencia de ser

herederos en el tiempo de esta prerrogativa. En segundo lugar, por ser Roma la capital del Imperio y la ciudad más grande e importante del mundo conocido (*pro magnitudine sua,* escribe Cipriano [*Ep., 52,* 2, 3]), donde confluían cristianos de todas partes y se confrontaban las corrientes que inspiraban a las diversas Iglesias. Finalmente, por la praxis tradicional de los pontífices romanos de dirimir las cuestiones, que se planteaban en el seno de la Católica.

En este último sentido hay que interpretar, como un testimonio a favor del ejercicio del *munus* petrino, la carta *Ad Corinthios* de san Clemente Romano, según señalábamos anteriormente (cap. 3). Es claro que la intervención de Clemente no es un mero ejercicio de solidaridad con los fieles de otras comunidades, es algo más. La carta romana trata de restablecer la paz por el consejo y la exhortación, pero el lenguaje toma a veces un tono más decidido, propio de quien quiere ser obedecido (Clemente Romano, *Ad Cor.,* 57, 1-2; 59, 1-2). Desde el punto de vista de los corintios, receptores de esta epístola, el escrito gozó de una alta estimación, hasta el extremo de continuar leyéndolo en las asambleas de la Iglesia de Corinto a finales del siglo II, como dice Dionisio de Corinto en una carta que le escribe al Papa Sotero (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* IV, 23, 11).

La preeminencia de la Iglesia de Roma la encontramos reflejada también en la gran consideración que le dispensaba Ignacio de Antioquía, como se puede observar en el encabezamiento de su carta a los romanos, que es único en toda su correspondencia:

> Ignacio, por sobrenombre Portador de Dios:
>
> A la Iglesia que alcanzó misericordia en la magnificencia del Padre altísimo y de Jesucristo su único Hijo;
>
> la que es amada y está iluminada por voluntad de Aquel que ha querido todas las cosas que existen, según la fe y la caridad de Jesucristo Dios nuestro;
>
> Iglesia, además, que preside en la capital del territorio de los romanos; digna ella de Dios, digna de todo decoro, digna de toda bienaventuranza, digna de alabanza, digna de alcanzar cuanto desee, digna de toda santidad; y puesta a la cabeza de la caridad, seguidora que es de la ley de Cristo y adornada con el nombre de Dios: mi saludo en el nombre de Jesucristo, Hijo del Padre (Ignacio de Antioquía, *Ad Rom., princ.).*

No deja de ser sorprendente que ciertas afirmaciones de la continuidad de la función primacial de san Pedro vengan de ambientes heterodoxos y gnósticos. Uno de los escritos apócrifos más antiguos, el *Kerygma Petrou,* datable en los comienzos del siglo II, se presenta como un resumen de la predicación de san Pedro y de toda la enseñanza apostólica. Pedro es –para este autor anónimo– el portavoz de la tradición (Clemente de Alejandría, *Strom.,* VI, 5, 39-42).

El relato de las *Seudoclementinas* trasluce un ambiente judeocristiano en el que se hace una afirmación de la autoridad de Santiago y un rechazo de la de Pablo; y, en ocasiones, Pedro aparece subordinado a Santiago (*Recogn.,* I, 72; IV, 35). Sin embargo, la figura de Pedro es utilizada como portavoz del judeocristianismo para oponerse a Pablo. Simultáneamente, se subraya fuertemente el papel permanente de Pedro en la Iglesia. De todas formas, lo que habría que destacar como novedoso es la afirmación explícita de la continuidad entre él y los jefes de la Iglesia de Roma. Uno de los escritos más interesantes de las *Seudoclementinas* es una carta de Clemente de Roma a Santiago de Jerusalén –datable en los primeros años del siglo III– en donde se encuentran expresiones inusuales sobre las transmisión de las prerrogativas de Pedro, según Mt 16, 18.19, a su sucesor Clemente. Clemente se dirige a Santiago, como «obispo de obispos» y cita las últimas palabras que Pedro había dirigido a la Iglesia de Roma, para comunicarle su decisión de transmitir su poder de atar y desatar a Clemente. Así le instituye «doctor de la verdad», le impone las manos y le sienta sobre su propia *cathedra,* recordando a todos que le deben obedecer (*Epistula Clementis ad Jacobum,* 1, 2-3; 2, 5; 17, 1; 19, 1).

Ireneo de Lyon (130/140-200) entiende que la enseñanza de la Iglesia, transmitida desde los Apóstoles, está condensada en la «regla de fe», que el Espíritu mantiene viva en todas las Iglesias. En todos los lugares donde la Iglesia está implantada, conserva esta regla «como si no tuviera más que una sola alma y un solo corazón (...) y la transmite como si no tuviera más que una sola boca (...) Las lenguas del mundo son diferentes, pero la tradición es una e idéntica» (Ireneo de Lyon, *Adv. haer.,* I, 10, 2). Todas las Iglesias, donde los obispos son sucesores de los Apóstoles, en una secuencia ininterrumpida, son garantes vivas de esta tradición. Entre la multiplicidad de las Iglesias y la unidad

de la fe se sitúa precisamente la mediación de la Iglesia de Roma. En efecto, como sería demasiado extenso enumerar la sucesión de todas las Iglesias, Ireneo dice que es suficiente tomar como referencia a la Iglesia de Roma:

> La Iglesia más grande y más antigua, conocida de todos, fundada y establecida en Roma por los dos gloriosísimos Apóstoles Pedro y Pablo (...) Por razón de su más poderosa autoridad (*propter potentiorem principalitatem*) es preciso que concuerden con esta Iglesia todas las Iglesias, es decir, los fieles que están en todas partes (*undique*), ya que en ella se ha conservado siempre (*semper*) la tradición apostólica (Ireneo de Lyon, *Adv. haer.*, III, 3, 2).

El testimonio de Ireneo se puede decir que tiene una importancia singular, no solo porque retrotrae los orígenes de la comunidad romana a san Pedro y a san Pablo, sino también porque considera la comunión con la Iglesia de Roma como la demostración más segura de encontrarse con la tradición doctrinal venida de los Apóstoles. Los adverbios *semper et undique* caracterizan el testimonio de la Iglesia de Roma. Tal vez el segundo término pueda plantear problemas de interpretación, pero entendemos que el sentido literal de esta palabra quiere expresar una significación extensiva «a todos los cristianos repartidos por todo el mundo», lo que sería sinónimo de decir «a toda la Iglesia».

Este testimonio lo confirman, más tarde, Tertuliano (*Praescr.*, 32, 1; 36, 2.3) y Orígenes (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, VI, 14, 10). Pero, sobre todo, obtiene una confirmación muy extendida por el atractivo que ejerce la Iglesia de Roma sobre los cristianos de los primeros tiempos. Muchos acudían a la Urbe para encontrar una mayor seguridad en su fe, o por adherirse a una comunidad famosa: Policarpo de Esmirna, Justino, el filósofo y mártir, Hegesipo, Ireneo y Orígenes.

Pero lo que más asombra es que fundadores de sectas gnósticas pretendan también enlazar sus enseñanzas con la tradición apostólica. Cabezas de fila del gnosticismo como Valentín, Marción o Cerdón tratan de ganarse las simpatías de la comunidad de Roma. En 144 Marción es expulsado de la comunidad romana. El Papa Víctor (175-189) tuvo que excomulgar a Teódoto de Bizancio por sus tesis adop-

cionistas. Los montanistas buscaron también prosperar en Roma. Praxeas viene expresamente de África para esclarecer su doctrina con el Papa Ceferino (199-217). Este mismo Pontífice excomulgó al modalista Noeto de Esmirna.

Hacia el 195 surge una controversia en la Iglesia sobre la fecha de la Pascua. El obispo de Roma Víctor trata de establecer para toda la Iglesia la tradición de la Iglesia romana y de otras Iglesias de celebrar la Pascua el domingo siguiente al 14 de nisán, frente a las Iglesias de Asia Menor, que seguían la celebración cuartodecimana de nisán. Polícrates de Éfeso utiliza como Víctor el argumento de la tradición, remontando a los Apóstoles Felipe y Juan la data del 14 de nisán (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* V, 24, 2-6). Víctor aparta de la «común unidad» a los disidentes asiáticos por no haber adoptado el uso romano y universal. Los obispos de Asia no aceptan la sentencia romana, pero no discuten su legitimidad (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* V, 24, 9-10). También es interesante constatar que la exclusión de la comunión con la Iglesia de Roma debía entrañar en el pensamiento de los obispos asiáticos la exclusión de la comunión universal. Es cierto que esta primera manifestación de ejercicio autoritativo del primado corría el riesgo de provocar una división en la Iglesia. La intervención de san Ireneo saldrá al paso de esta dificultad; como «verdadero hombre de paz» anima al obispo de Roma a mantener la unidad, sin que se deba romper la comunión por los usos de las iglesias de Asia. Es más, «la diferencia de ayuno –dirá Ireneo– confirma la unidad de la fe» (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* V, 24, 11-13).

Más tarde, en el siglo III, el asunto de la readmisión de los *lapsi* supuso para san Cipriano la ocasión de mantener una comunión efectiva con la Iglesia de Roma, como garantía de verdad. El intercambio de correspondencia entre los presbiterios de Roma y de Cartago durante el período de sede vacante en Roma y de exilio voluntario de Cipriano es revelador del estado de opinión que en ese momento imperaba en ambas comunidades. Se aprecia en el clero romano un tono autoritario, que llega hasta dar lecciones al obispo ausente (Cipriano, *Ep. 8,* 1-3). Cuando Cipriano responde personalmente, no pone en tela de juicio la autoridad romana, solamente lamenta que tenga una información incompleta por su parte, y esto le lleva a justificarse y

a rendir cuentas (*Ep. 20,* 1-2). Promete que sobre la cuestión de los *lapsi* celebrará un sínodo en África, donde se pondrá de acuerdo con Roma en este punto (*Ep. 20,* 3, 2-3).

Para Cipriano, teólogo de la unidad de la Iglesia y del episcopado, la Iglesia universal se personifica en cada obispo local (*Ep. 55,* 1. 21. 24. 30). Cipriano ve en el texto de Mt 16, 18 la *ratio Ecclesiae,* es decir, la estructura episcopal de la Iglesia (*Ep. 33,* 1, 1), que se debe perpetuar en el tiempo.

Considera que el primado se le ha dado a Pedro, y quien no se adhiere a la unidad con Pedro no está en la fe; quien se aparta de la cátedra de Pedro, sobre la cual está fundada la Iglesia, no está en la Iglesia:

> Él mismo le dijo después de la resurrección: «Apacienta mis ovejas». Sobre él edifica la Iglesia y a él le manda apacentar las ovejas. Que, aunque otorgó el mismo poder a todos los Apóstoles, constituyó una sola cátedra y dispuso así por su autoridad el origen y el fundamento de la unidad. Los demás eran lo mismo que fue Pedro, mostrando así que no hay sino una Iglesia y una cátedra. Todos son pastores, pero queda manifiesto que se trata de una sola grey que es apacentada de acuerdo unánime por todos los Apóstoles. Quien no se atienda a esta unidad de Pedro, ¿pretenderá mantenerse en la fe? Quien abandona la cátedra de Pedro, sobre la que está fundada la Iglesia, ¿todavía confiará que está en la Iglesia? (*De cath. Eccl. unit.,* 4).

Así pues, el obispo de Roma sigue siendo el único heredero del *munus* petrino, que tiene, entre otras funciones, la de manifestar la unicidad de la Iglesia.

Los últimos años de la vida de Cipriano se vieron afectados por la controversia en torno al bautismo conferido por los herejes y cismáticos. La discrepancia con Esteban, obispo de Roma, fue considerable, no aceptando Cipriano el argumento de la tradición invocado por aquél. El Concilio de Cartago de 256 está en la línea argumental de Cipriano de desaprobar el bautismo de los herejes. La Iglesia de África da la impresión de aceptar una preeminencia práctica de la Iglesia de Roma cuando tiene necesidad de ser confirmada por ella en sus propias tradiciones. También hay que decir que, a pesar de este

desacuerdo profundo, no se rompió la comunión entre Roma y las Iglesias de África, aun cuando Esteban les hubiera amenazado con la excomunión.

En síntesis, se puede concluir que en los tres primeros siglos la comunidad cristiana de Roma poseía una autoridad que ninguna otra tenía. Y ello, a pesar de las controversias y avatares que hemos ido examinando.

5. Vírgenes, ascetas y viudas

Entendemos por vírgenes a aquellos cristianos que viven la castidad por amor al Reino de los cielos, siguiendo el ejemplo de Cristo. Conviene advertir que la virginidad es profesada tanto por hombres como por mujeres, aunque históricamente se emplea de modo preferente para designar a las mujeres. A los varones que llevan este género de vida se les solía llamar también «continentes» o «ascetas». Una variante de la virginidad es la que tienen las «viudas», que llegan a formar una categoría especial dentro de la comunidad cristiana. Ignacio de Antioquía mencionará a «las vírgenes llamadas viudas» (*Smyr.*, 13, 1).

La virginidad tiene seguidores desde los albores del cristianismo, porque se fundamenta en sólidas raíces neotestamentarias. Jesús nace de una madre virgen. Jesús mismo es también virgen. El celibato voluntario por el Reino es un carisma que puede ser acogido libremente por quien es llamado (Mt 19, 11-12). San Pablo profesa igualmente el celibato y no duda en invitar a que los hombres vivan también ese género de vida (1 Co 7, 7). Pablo elaborará el mensaje de la virginidad en el contexto escatológico de primera *Carta a los Corintios* (7, 21-31). Pero, al mismo tiempo, el Apóstol pondrá en guardia a los cristianos contra las tendencias heréticas que prohibían las nupcias por aversión a la carne (1 Tm 4, 3). En la primera comunidad cristiana, el libro de los Hechos de los Apóstoles recuerda a las cuatro vírgenes profetisas, hijas de Felipe, uno de los siete primeros diáconos (Hch 21, 9). En la liturgia del Apocalipsis, el Cordero pascual lleva en su séquito a quienes son vírgenes «no manchados con mujeres» (Ap 14, 4).

En la carta que escribe san Ignacio de Antioquía († ca. 108) a Policarpo dice: «Si alguno se siente capaz de permanecer en castidad para honrar la carne del Señor, que permanezca sin engreimiento» (*Ad Polyc.*, 5, 2). Del contexto se deduce que se trata de la castidad perfecta. También cabe pensar que la expresión «honrar la carne del Señor» tiene un sentido polémico frente a las corrientes docetas y encratitas.

San Justino, hacia el 150, no duda en presentar a una considerable cantidad de cristianos de ambos sexos que viven la virginidad. Para el filósofo de Naplusa esta vivencia de la castidad será un argumento más a añadir en su defensa del cristianismo:

> Entre nosotros hay muchas y muchos que, hechos discípulos de Cristo desde niños, permanecen incorruptos hasta los sesenta y setenta años, y yo me glorío de podéroslos mostrar de entre toda raza de hombres (Justino, *I Apol.*, I, 15, 6).

Taciano también se siente orgulloso de las vírgenes cristianas frente a la impudicia de algunas figuras sobresalientes del mundo helénico (Taciano, *Or. Ad Graecos*, 33).

Atenágoras de Atenas, en la *Legación a favor de los cristianos*, en torno al año 177, declara que lo que mueve a muchos cristianos a vivir la virginidad es una mayor cercanía a Dios:

> Y hasta es fácil hallar a muchos entre nosotros, hombres y mujeres, que han llegado a la vejez célibes, con la esperanza de más íntimo trato con Dios (Atenágoras, *Supp.*, 33).

El apócrifo titulado *Hechos de Pablo y Tecla* narra la historia de una muchacha de Iconio que, convertida después de oír la predicación de san Pablo, siguió al Apóstol como virgen colaboradora en su misión de evangelizar. Escapa milagrosamente de las persecuciones y se retira a Seleucia (*Hech. Pablo y Tecla*, 5-6. 20). Aunque es un relato imaginario, tuvo mucho éxito en los primeros siglos y contribuyó a extender el culto a santa Tecla.

Las dos cartas *Seudoclementinas* dirigidas a las vírgenes, aunque se redactan en el siglo III, presentan modos de vida cristiana del siglo

anterior, especialmente por lo que se refiere a los apóstoles itinerantes. Las cartas presentan la virginidad como una obra divina, cuya vivencia asemeja a la «vida angélica». El autor de estos escritos rechaza vivamente la cohabitación de vírgenes de distinto sexo (Seudo-Clemente, *Ad virg.*, 10-13).

La *Tradición Apostólica,* del año 215 aproximadamente, contiene indicaciones precisas para las viudas (n.º 10) y las vírgenes (n.º 12). Sobre ellas no se imponen sacramentalmente las manos. «Es únicamente su decisión la que constituye a una persona en virgen» (n.º 12).

El siglo III va a marcar una mayor sistematización del papel de las vírgenes en el seno de las comunidades cristianas. Tertuliano (155-220?) reitera con vigor el valor de la castidad perfecta como manifestación de la superior condición de los cristianos con respecto a la corrupta sociedad pagana (*Apol.*, 9, 19). Dentro de la Iglesia establece cierta jerarquización de los estados de vida, poniendo en primer lugar a las vírgenes, después a las viudas, y por último a los casados (*Exh. cast.*, I, 4, 5). Curiosamente destaca, como mayor mérito, la virginidad de los varones comparándola con la de las mujeres, sea por el valor de la dignidad viril, sea por ser más intenso el esfuerzo requerido a los varones (*De virg. vel.*, 1, 2-3). Tertuliano se hace eco de la imposición del velo a las vírgenes y entiende que si la virgen es tenida como esposa de Cristo, tiene un mayor motivo para recibirlo que quienes reciben el velo nupcial (*De orat.*, 22, 9; *De virg. vel.*, 16, 3-4). También considera que el motivo escatológico es determinante para poner un especial acento en la valoración superior de la virginidad sobre el matrimonio, ya que las personas que han guardado la virginidad representan el tipo de vida de los resucitados en la eternidad (*Ad uxorem,* I, 7, 1; I, 1, 5).

San Cipriano de Cartago (200/210-258) se ocupó especialmente de las vírgenes en su tratado *De habitu virginum.* Dedica a las vírgenes cristianas encendidos elogios, como una porción escogida de la Iglesia, que ya en la tierra ofrecen un testimonio de la gloria de la resurrección:

> Vosotras ya comenzáis a ser aquello que seremos nosotros. Ya en este mundo poseéis la gloria de la resurrección y pasaréis a través del mundo sin sufrir su contagio (*De hab. virg.*, 4).

Amonesta a las vírgenes para que sean unas dignas esposas de Cristo, evitando los peligros que pueden suponer para ellas los excesos en el vestido y todo aquello que las puede hacer caer en el pecado, lo que equivaldría cometer un adulterio de Cristo. Con particular vigor se opondrá a la convivencia de algunas vírgenes con ascetas o clérigos (Cipriano, *De hab. virg.*, 20-21; *Ep. 4*, 4).

Clemente de Alejandría (150-215?), por su parte, aunque exalta el valor del matrimonio cristiano, personalmente vive la virginidad «por amor al Señor» (*Strom.*, III, 7, 59, 4).

La preferencia de Orígenes (185-253) por la virginidad ha sido puesta de manifiesto tanto en su vida como en muchos de sus escritos. Es bien sabido que, cuando todavía era maestro en la escuela catequética de Alejandría, tomó al pie de la letra las palabras de Mt 19, 12: «... hay eunucos que se castraron a sí mismos por el reino de los cielos». Entiende la virginidad como una circuncisión espiritual (*In Gn. hom.*, 3, 6). En su enseñanza, la santidad y la virginidad están, con frecuencia, en íntima conexión (Orígenes, *In Num. hom.*, 24, 2; *In Exod. hom.*, 13, 6). De una manera más explícita el Alejandrino declara que la virginidad es una opción más agradable a Dios que el matrimonio, aunque éste siga siendo grato a Dios (*In Rom. hom.*, 9, 1). Siguiendo la enseñanza paulina, considera a la Iglesia como esposa de Cristo y, subordinadamente, dirá que el alma consagrada a Cristo es también esposa de Cristo (*In Cant. cant. hom.*, 1, 3; *In Gen. hom.*, 10, 4). Pero establece cierta jerarquización en la unión esponsal con Cristo: en primer lugar, sitúa a la Iglesia; en segundo lugar, a los ángeles y aquellos que se les asemejan (*viri perfecti*); en tercer lugar, a las almas de los simples creyentes (*In Cant. cant. hom.*, 1, 1). También se inclina por señalar un orden de preferencia entre los siervos de Dios: primero los apóstoles, después los mártires, siguen las vírgenes y los continentes y, por último, los casados (*In Rom. hom.*, 9, 1). Con estos presupuestos se entiende perfectamente que Orígenes aconsejara el celibato a quien quisiera imitar a Cristo:

> Si le ofrecemos nuestra castidad [a Dios], se entiende la del cuerpo, recibiremos de Él la castidad del espíritu (...). Éste es el voto de nazareno, que es superior a cualquier otro. Puesto que ofrecer un hijo, una

hija, una ternera o una propiedad, todo esto es exterior a nosotros. Ofrecerse uno mismo a Dios y agradarle no con méritos de otro, sino con nuestro propio trabajo, esto supera en perfección y sublimidad a todos los demás votos; el que esto hace es un imitador de Cristo (*In Num. hom.*, 24, 2).

Orígenes afirma la virginidad de María después del parto como una verdad de fe que únicamente pueden negar los herejes (*In Lc. hom.*, 7) y considera a María como la primicia de las vírgenes, como Jesús lo es para los vírgenes (*In Mat. comm.*, X, 17).

Metodio de Olimpo († 311) nos ha dejado una obra, *El banquete*, cuyo título recuerda el escrito homónimo de Platón, de quien también imita su estilo dialógico. Está dedicada la obra a exaltar la virginidad con un coro de muchachas que cantan las excelencias de la castidad. Llama la atención la equiparación que hace el autor de la virginidad con el martirio, lo que le da una excelencia fuera de toda discusión, al decir que las vírgenes fueron mártires:

Porque, habiendo tolerado, no un martirio breve de dolores físicos, durante cortos instantes, sino durante toda la vida, con pesados sufrimientos, sin vacilar un punto en la lucha verdaderamente olímpica de la castidad, resistiendo a los crueles embates de las pasiones, del temor, de los dolores y de otros males de la humana malicia, con razón recibirán los primeros premios, sentándose en los tronos más dignos de las eternas promesas (*Symp.*, VII, 3).

Para Metodio la virginidad consiste en el perfecto amor de Dios; por eso dirá que «se ofrece totalmente a Dios aquel que desde niño guarda incontaminado su cuerpo con la práctica y el cultivo de la virginidad» (*Symp.*, V, 3).

Al final de *El banquete*, Tecla entona un himno entusiasta en honor de Cristo, el Esposo, y de la Iglesia, su Esposa, en el cual el coro de las vírgenes canta un estribillo:

Tecla. En lo alto de los cielos, ¡oh vírgenes!, se deja oír el sonido de una voz que despierta a los muertos; debemos apresurarnos, dice, a ir todas hacia el Oriente al encuentro del Esposo, revestidas de nuestras blancas túnicas y con las lámparas en la mano. Despertaos y avanzad antes que el Rey franquee la puerta.

Todas. A ti consagro mi pureza, ¡oh divino Esposo!, y voy a tu encuentro con la lámpara brillante en mi mano (*Symp.*, XI, 2, 1).

En resumen, se puede afirmar que, durante los siglos I y II, los datos que nos ofrecen las fuentes apuntan a una considerable extensión de este género de vida en las comunidades cristianas. Incluso los apologistas recurren a su existencia como argumento para significar el alto nivel moral de los seguidores de Cristo. Las vírgenes y los ascetas vivían en sus propios hogares, aunque desarrollaran actividades apostólicas.

Esta situación se amplía a lo largo del siglo III, no solo porque los Padres de la Iglesia de esta época publican obras dedicadas específicamente a las vírgenes, como el *De habitu virginis* de san Cipriano, o *El banquete* de san Metodio de Olimpo, sino porque se acentúa la percepción de la virginidad como medio para alcanzar la perfección. Otro tanto se puede apreciar en el carácter esponsal con Cristo, lo que conlleva un mayor énfasis en el compromiso de vivir la virginidad, incluso llegando a fines del siglo III a hacerlo equiparable al martirio, que suponía la máxima expresión de santidad en la escala de valores de la sociedad cristiana de los tres primeros siglos.

Bibliografía

F. de B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva,* BAC 45, Madrid 1949; M. MACCARRONE, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale,* Roma 1952; A. M. JAVIERRE, «La sucesión apostólica y la I Clementis», *RET* 13 (1953) 483-519; R. METZ, *La consécration des vierges dans l'église romaine,* Paris 1954; H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène,* Paris-Bruges 1963; J. GRIBOMONT, «Castità», en *DIP,* 2 (1975) 644-648; P. F. BEATRICE, «Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (sec I-II)», en R. CANTALAMESSA (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origine,* SPMed 5, Milano 1976, pp. 3-68; M. MACCARRONE, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo,* Roma 1976; C. TIBILETTI, «Ascetismo e storia della salvezza nel De habitu virginum di Cipriano», *Aug.* 19 (1979) 431-442; ÍD, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani,* Roma 21983; G. SFAMENI GASPARRO, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nei cristianesimo dei primi secoli e nello*

gnosticismo, Roma 1984; M. GUERRA GÓMEZ, *El laicado masculino y femenino: (en los primeros siglos de la Iglesia),* Pamplona 1987; L. BOUYER-L. DATTRINO, *La spiritualità dei Padri,* III/A. *(II-V secolo): Martirio, verginità, gnosi cristiana,* Bologna 1988; Ch. MUNIER-G. RAMELLA (eds.), *Matrimonio e verginità nella Chiesa antica,* Torino 1990; R. MINNERATH, «La position de l'Église de Rome aux trois premiers siècles», en M. MACCARRONE (ed.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millenio. Ricerche e testimonianze,* Città del Vaticano 1991, pp. 139-171; V. SAXER, «Autonomie africaine et primauté romaine de Tertullien à Augustin», en M. MACCARRONE (ed.), *o. c.,* pp. 173-217; P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo,* trad. esp. Barcelona 1993; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Il primato del Sucessore di Pietro. Atti del Symposio teologico, Roma, 2-4 dicembre de 1996,* Città del Vaticano 1998; D. FERNÁNDEZ, «Cipriano de Cartago y la autoridad de la Iglesia en el siglo III», *CuTe* 18 (1999) 211-224; P. F. ESLER, (ed.), *The Early Christian World,* 2 vols., London 2000; C. MARKSCHIES, *Estructuras del cristianismo antiguo,* trad. esp., Madrid 2001; M. SOTOMAYOR, *Discípulo de la historia. Estudios sobre cristianismo,* Granada 2002; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El Primado del Sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia. Consideraciones y Comentarios,* Madrid 2003; F. MANNS, «Les pseudo-Clémentines (Homélies et Reconnaissances): État de la question», *SBF* 53 (2003) 157-184; D. RAMOS-LISSÓN, *Patrología,* Pamplona 2005.

Capítulo IX

VIDA CRISTIANA Y SACRAMENTOS

1. Iniciación cristiana: catecumenado y bautismo

La preparación para recibir los sacramentos de la iniciación cristiana es una necesidad sentida desde los primeros tiempos de la expansión del cristianismo. La adhesión a la fe cristiana lleva consigo un modo de vivir esa fe, es decir, no se queda en unos determinados saberes teóricos o unas prácticas rituales, sino que exige un comportamiento de acuerdo con unas pautas de conducta derivadas de la fe profesada.

Ya en la *Didaché* (finales del siglo I) se aprecia esa preocupación catequética. Se inicia este escrito señalando dos vías o caminos que significan la elección de vida que se hacía, como paso previo al bautismo. Al elegir una u otra vía, se escogía el camino de la salvación o el de la condenación: «Dos caminos hay, uno de la vida y otro de la muerte; pero grande es la diferencia que hay en estos caminos» (*Didaché,* 1, 1). A continuación se especifican los componentes positivos o negativos de estas dos formas de vida. No hay que olvidar que nos encontramos con una obra judeo-cristiana muy antigua. Esto explica que en ese ambiente se comprendan bien estas categorías semíticas, que ya están presentes, por otra parte, en la Biblia (Dt 30, 15-20; Sal 1; Pr 2, 10-20; Si 2, 12; 33, 14) y en la Regla de Qumrán (III, 13-IV, 26). Además de la *Didaché,* tenemos restos de esta doctrina en el Ps. Bernabé, *Ep.,* 18, 1-2; 19, 1; 21, 1 ss.

Todo ello nos lleva a afirmar que estamos ante una tradición judía, que los cristianos van a utilizar como la preparación para recibir el

bautismo, pero convenientemente «cristianizada», consistente en fundamentarla no solo en textos del Antiguo Testamento, sino también en escritos evangélicos, sobre todo procedentes de san Mateo.

En la literatura apostólica y apologética se hace ya alusión a la preparación exigida para recibir el bautismo: el aspirante a recibirlo era instruido sobre el compromiso que contraía y debía someterse a unos días de ascesis, oración y ayuno, en los que estaba acompañado por otros fieles. Justino distingue dos etapas en la catequesis, una abierta a todos y otra, más breve, para los que definitivamente deciden bautizarse:

> A cuantos han creído y tienen fe de que son verdaderas estas cosas que nosotros enseñamos y decimos, y prometen poder vivir conforme a ellas, se les instruye ante todo para que oren y pidan con ayunos perdón a Dios por sus pecados anteriormente cometidos, y nosotros oramos y ayunamos juntamente con ellos. Luego los conducimos a un sitio donde hay agua, y por el mismo modo de regeneración con que nosotros fuimos también regenerados, son regenerados ellos, pues entonces toman en el agua el baño en el nombre de Dios, Padre y Soberano del universo, y de nuestro Salvador Jesucristo y del Espíritu Santo (Justino, *I Apol.*, I, 61, 2-3).

Tertuliano fue el primero que escribió un tratado (*De baptismo*) dedicado a este rito de iniciación a la vida cristiana: en él ya aparece el término «catecúmeno» para designar a quien se prepara doctrinal y éticamente para recibir el bautismo. Señala la Pascua como el día ideal para recibirlo (*De bap.*, 19, 1-3) y también es el primer escrito en Occidente que habla de la bendición del agua bautismal (*De bap.*, 4, 4). Como ya era tradicional, a continuación del bautismo, el catécumeno recibía el sacramento del don del Espíritu (confirmación), y el rito se cerraba con la celebración de la eucaristía.

La Tradición Apostólica de Hipólito consagra varios capítulos (15-21 y 27) al catecumenado y al bautismo. Es un texto mucho más elaborado que el anterior de Tertuliano. El catecumenado debía realizarse a lo largo de tres años, pero antes de ser admitido como tal, el catecúmeno debía ser examinado para saber si ejercía alguna profesión que fuera incompatible con la fe (*Trad.*, 16); los esclavos necesitaban la autorización de sus amos. El orden de recepción del bautismo prin-

cipiaba con los niños, después los varones y, por último, las mujeres. A continuación, el obispo hacía unos exorcismos, con la consiguiente renuncia a Satanás por parte de los catecúmenos. Acto seguido, tenía lugar una amplia profesión de fe por los catecúmenos. Posteriormente, el obispo practicaba una unción con el aceite de acción de gracias (*consignatio* o «confirmación») y, por último, tiene lugar la recepción de la eucaristía (*Trad.*, 20-21). Como hemos podido comprobar, el ministro del bautismo es el obispo o, en su lugar, el presbítero o el diácono, aunque cualquier fiel podía administrarlo a un enfermo grave (Concilio de Elvira, c. 38).

Los primeros ensayos sobre la espiritualidad derivada del bautismo se los debemos a los iniciadores de la escuela catequética de Alejandría. Clemente de Alejandría intentó sintetizarla en el retrato que hace del «gnóstico cristiano» en el *Pedagogo* y en los *Stromata*. Entiende el bautismo como el renacimiento a una nueva vida en el reino del Padre; da también la inmortalidad y, con el Espíritu Santo que se derrama en el alma, otorga la «gnosis», el verdadero conocimiento de Dios (*Paed.*, II, 118, 5).

2. Eucaristía

Como hemos señalado, la iniciación cristiana culminaba con la recepción de la eucaristía. Esta praxis está ya muy consolidada en el siglo II, como nos cuenta san Justino:

> Nosotros, después que se ha lavado el que ha creído y se ha adherido a nosotros, le llevamos a los que se llaman hermanos, allí donde están reunidos, con el fin de elevar fervorosamente oraciones en común por nosotros mismos, por el que acaba de ser iluminado y por todos los otros esparcidos por todo el mundo, suplicando se nos conceda, ya que hemos conocido la verdad, ser hallados por nuestras obras hombres de buena conducta y guardadores de lo que se nos ha mandado, y consigamos así la salvación eterna. Terminadas las oraciones, nos damos mutuamente el ósculo de la paz. Luego al que preside a los hermanos se le ofrece pan y un vaso de agua y vino, y tomándolos él tributa alabanzas y gloria al Padre del universo por el nombre de su Hijo y por el

> Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias, por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen. Y cuando el presidente ha terminado las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo: Amén. Amén en hebreo, quiere decir «así sea». Y una vez que el presidente ha dado gracias y aclamado todo el pueblo, los que entre nosotros se llaman «ministros» o diáconos, dan a cada uno de los asistentes parte del pan y del vino y del agua sobre los que se dijo la acción de gracias y lo llevan a los ausentes (Justino, *I Apol.*, 65, 1-5).

La narración de Justino, además de su valor histórico, nos presenta un esquema celebrativo de la Misa que ha permanecido inalterable hasta nuestros días. Ahora bien, no se queda ahí la explicación del filósofo cristiano, sino que se ve obligado a precisar el sentido de la «eucaristía», puesto que su *Apología* va dirigida al emperador, al Senado y al pueblo romano, que no entenderían nada sin la aclaración que pone seguidamente:

> Y este alimento se llama entre nosotros «eucaristía», de la que a nadie es lícito participar, sino al que cree ser verdaderas nuestras enseñanzas y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo nos enseñó. Porque no tomamos estas cosas como pan común o bebida ordinaria, sino que, a la manera de Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por virtud del Verbo de Dios, tuvo carne y sangre por nuestra salvación; así se nos ha enseñado que por virtud de la oración al Verbo que de Dios procede, el alimento sobre el que fue dicha la acción de gracias –alimento del que, por transformación, se nutren nuestra sangre y nuestras carnes– es la carne y la sangre de Aquel mismo Jesús encarnado (*I Apol.*, 66, 1-2).

El testimonio de san Justino es elocuente también a la hora de darnos una explicitación de cómo entendían los primeros cristianos la «transubstanciación» que se verifica en la eucaristía.

Esta alta consideración que merece la eucaristía justifica el cuidado que recomienda *La Tradición Apostólica* cuando dice:

> Cada uno tendrá cuidado de que un infiel no guste de la eucaristía, ni un ratón ni otro animal, y de que nadie la vuelque ni la derrame, ni la pierda. Siendo el cuerpo de Cristo, que será comido por los creyentes, no debe ser menospreciado (*Trad. Hip.*, 37).

El texto reproducido refleja, además, un aspecto de lo que se ha venido en llamar «disciplina del arcano», y que envolvía a los misterios cristianos. En esta línea, hay que entender la prohibición a los paganos de participar en la eucaristía. Esta toma de posición es del todo razonable, puesto que la eucaristía es el culmen de la iniciación cristiana, y de ella participan solo quienes previamente han recibido el bautismo.

En la obra antes citada, Justino menciona los donativos que los asistentes a la celebración eucarística entregaban a quien la presidía para que éste los repartiera entre los necesitados y forasteros que estaban de paso (Justino, *I Apol.,* 67, 6). En este mismo sentido, fraternal y solidario, se pronuncia también Tertuliano (*Apol.,* 39, 5-7).

3. Penitencia. La cuestión de los *lapsi*

La recepción del bautismo llevaba consigo el perdón de todos los pecados cometidos con anterioridad, además de la entrada en la comunidad de los fieles. Pero, sobre todo, el bautismo comportaba la configuración del cristiano con Cristo. Lógicamente este hecho venía a significar que el cristiano adquiría el compromiso de llevar una vida de gran nivel espiritual. En la praxis eclesiástica, las faltas leves podían ser perdonadas con oraciones o con buenas obras, pero los pecados graves requerían el perdón de Dios por vía sacramental. Las exigencias de la vida bautismal no siempre encontraron una respuesta en consonancia con la santidad de vida del compromiso adquirido. De ahí que se recurriese a la penitencia como sacramento dedicado al perdón de esos pecados más graves.

El Pastor de Hermas (ca. 140) es una obra de exhortación a la penitencia. En este escrito se menciona la posibilidad de una segunda reconciliación de los pecados cometidos después del bautismo, pero solo se concede una vez en la vida:

> Quien, en efecto, recibió el perdón de sus pecados, no debiera volver a pecar más (...). Ahora bien, para aquellos que han sido llamados antes de estos últimos tiempos, el Señor ha establecido una penitencia (...). Si alguno (...) tentado por el diablo pecare sólo tiene una penitencia (Hermas, *Pastor, Mand.,* IV, 3, 2-4, 6).

Tertuliano (ca. 204) escribió un tratado *De paenitentia* donde reiterará el principio fundamental de admitir una segunda penitencia (la primera era la bautismal), pero solamente una vez en la vida. El autor del *De paenitentia* describe los actos a realizar por el penitente, después de reconocer su culpa ante Dios, debía someterse a una severa expiación: cilicios, ayunos, llantos, oraciones, súplicas a los hermanos de la fe, vigilias, vestidos viles, etc. (*De paen.,* 7-9). En este mismo tratado Tertuliano defenderá la capacidad de la Iglesia para perdonar todos los pecados, incluso los más graves, pero cuando se hace montanista negará esa capacidad para perdonar los más graves (apostasía, homicidio y adulterio) (*De pud.,* 21-22).

Cipriano († 258), de acuerdo con el Papa Cornelio (253-255), admite la reconciliación de los apóstatas, que habían sido numerosos durante las persecuciones de Decio y Valeriano, aunque encontró la oposición de grupos rigoristas.

Al obispo competía la reconciliación de los penitentes, una potestad que defenderán celosamente los obispos de la época. Cipriano, por ejemplo, se enfrentó a los confesores que se consideraban legitimados para reconciliar a los apóstatas (*De lapsis,* 17-18; *Ep. 15,* 1-4; *Ep. 16,* 1-3). Concilios posteriores ratificarán este poder exclusivo de los obispos para excomulgar y reconciliar a los penitentes de su comunidad (*Ep. 75,* IV, 3).

La penitencia pública o canónica comprendía, según el obispo de Cartago, tres actos distintos: confesión de los pecados, satisfacción proporcionada a la gravedad y reconciliación, una vez cumplida la satisfacción:

> Os exhorto, hermanos carísimos, a que cada uno confiese su pecado, mientras el que ha pecado vive todavía en este mundo, o sea, mientras su confesión puede ser aceptada, mientras la satisfacción y el perdón otorgado por los sacerdotes son agradables a Dios (*De lapsis,* 28; *Ep. 16,* 2).

Hay que tener presente, además, que en aquella época la satisfacción penitencial de un pecado grave llevaba aparejada el apartamiento de la comunión (*excomunicatio*) y requería un tiempo prolongado de ejercicios penitenciales.

La cuestión de los *lapsi* («caídos») o apóstatas se suscitó con particular fuerza en el norte de África, motivada por las secuelas de la persecución de Decio. Cipriano, obispo de Cartago, se encontró con una situación novedosa al término de la persecución décica, cuando un elevado número de *lapsi* deseaban ser readmitidos en la Iglesia. Inicialmente se había producido un desconcierto en la observancia de la antigua disciplina penitencial, puesto que algunos presbíteros admitían de nuevo en la Iglesia a los «caídos», sin exigir de ellos acto penitencial alguno. Muchos de estos *lapsi* presentaban cartas de paz (*libelli pacis*) que les habían otorgado los mártires antes de morir o los confesores supervivientes. En esas cartas se encarecía que se les concediera la pronta comunión con la Iglesia. Al no acceder Cipriano a tales pretensiones, un grupo de *lapsi* capitaneados por Felicísimo y algunos clérigos emprendieron una violenta propaganda contra el obispo de Cartago (*Epp., 41,* 1s; *42* y *43,* 1-7; *52,* 3). Ante tales hechos Cipriano tomó algunas medidas perentorias ante los casos más graves. Así, ordenó a los miembros del clero de Cartago que se diera inmediatamente la paz eclesiástica a los caídos gravemente enfermos, que mostrasen cartas de paz de los mártires, y a los otros moribundos, que hubieran dado pruebas de verdadero arrepentimiento (Cipriano, *Epp., 1; 15; 16; 18* y *19*). Pero, además, convocó un concilio el año 251 en Cartago, al que asistieron muchos obispos de África, que exigió unánimemente una seria penitencia para todos los caídos. Sin embargo, se distinguió entre los *libellatici* y los *sacrificati*; a los primeros, por la menor gravedad de su pecado (habían suscrito simplemente un certificado de haber sacrificado) se les concedía pronto la reconciliación; en cambio, los segundos, por haber realizado enteramente un sacrificio a los dioses, se habían hecho reos de un pecado de apostasía, y, por tanto, solo podrían ser admitidos a la comunión en caso de peligro de muerte (*Epp., 55,* 6 y 17; *56,* 2; *57,* 1; *59,* 13). Un poco más tarde, ante el peligro de una próxima persecución del emperador Galo, un nuevo Concilio de Cartago en 252 volvió a tratar la disciplina penitencial de los *lapsi,* concediendo la reconciliación a todos aquellos que hubieran empezado a hacer penitencia desde el día de su caída. Afortunadamente la persecución de Galo no tuvo las proporciones que se había pensado en un principio. Por otra parte, la oposición del grupo de Felicísimo fue

perdiendo intensidad, de suerte que, después del Concilio cartaginés del 252, se superaron las dificultades principales que habían convulsionado a la Iglesia del norte de África.

Mientras Cipriano tuvo que hacer frente en África a una tendencia laxista en la aplicación de la disciplina penitencial, por parte de un grupo de clérigos, en Roma surgió una tendencia rigorista, que tuvo como cabeza de fila al presbítero Novaciano. Después de ser elegido Cornelio (251-253) obispo de Roma, Novaciano se hizo elegir antipapa, pero un sínodo romano de sesenta obispos y numerosos clérigos le excomulgó y confirmó la praxis romana de admitir a los caídos a la penitencia (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, VI, 43, 2). La influencia de Novaciano en el norte de África fue muy limitada, gracias a la enérgica postura de Cipriano. Sin embargo, en las Galias, el obispo de Arlés, Marciano, se dejó ganar por la propaganda novacianista. También en Hispania hay indicios de novacianismo, por su supervivencia en algún caso singular, durante la centuria siguiente, según nos cuenta Paciano de Barcelona († ca. 392), que conocía un documento que le presentó un novaciano de nombre Semproniano (Paciano, *Ep. ad Sympron.*, 3, 1). Fue notable la repercusión que tuvo la propaganda de Novato (=Novaciano) en numerosas Iglesias de Oriente, especialmente en Siria y Palestina y en las provincias asiáticas de Bitinia, Frigia, Capadocia, Ponto, Cilicia y Armenia (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, VI, 44, 1-6; VII, 5, 1-3).

4. El matrimonio cristiano

La concepción cristiana del matrimonio pone de relieve tanto la influencia judía y clásica como la originalidad innovadora del cristianismo. Los cristianos de los primeros siglos no vivieron apartados de la sociedad, contraían matrimonio como todos y como todos tenían hijos (Atenágoras, *Leg.*, 33; *Ep. Diogn.*, 5). El matrimonio era considerado como un sacramento, que ha de vivirse con espíritu cristiano. La norma que da san Ignacio de Antioquía es bien expresiva:

> Conviene que los hombres y mujeres que se casan celebren su unión con conocimiento del obispo para que el matrimonio sea conforme al Señor y no conforme al deseo (*Ep. Poly.*, 5, 2).

Los Padres de la Iglesia defendieron el valor del matrimonio frente a los encratitas, marcionitas, montanistas, gnósticos, novacianistas y maniqueos. El matrimonio es para ellos un camino de salvación y no debe ser despreciado. Por otra parte, la castidad conyugal es compatible con el matrimonio, y consiste, según Orígenes, en el cumplimiento de los actos del matrimonio «con orden y en el tiempo oportuno» (*Frag., 1 Cor.* 37).

En el matrimonio entre cristianos así entendido, la posición de la mujer es la de compañera en paridad de derechos con el otro cónyuge. En consecuencia, el cristianismo otorga a la mujer una más alta consideración si lo comparamos con la mayoría de las religiones paganas de aquellos tiempos.

El matrimonio se celebraba según las normas del derecho romano y las costumbres de la época. Las *tabulae nupciales* o *matrimoniales* constituían un acta civil del matrimonio que obligaba también a los cristianos (Tertuliano, *Ad uxor.*, II, 3, 1). La Iglesia, por su parte, reconocía o aprobaba los matrimonios celebrados por sus fieles. Este hecho se patentizaba en la participación de los esposos en la celebración eucarística de la comunidad. «Los ángeles lo testifican y el Padre celestial lo convalida» (Tertuliano, *Ad uxor.*, II, 8, 6). Estaban prohibidos los matrimonios «secretos», porque se requería que los esponsales «se contrajesen en la Iglesia (*apud ecclesiam*)» (Tertuliano, *Pud.*, 4, 4).

Se entendía que el fin del matrimonio era la procreación, coincidiendo en este punto con la enseñanza de los estoicos. Cuando la procreación no es posible, como sucede en el caso de los ancianos, a veces, encontramos actitudes rigoristas para las relaciones conyugales, como sucede en Orígenes (*In Luc. Hom.*, 6).

Entre las propiedades del matrimonio la indisolubilidad tenía para los cristianos una sólida fundamentación en la doctrina paulina, dado que el matrimonio es símbolo de unión de Cristo con su Iglesia (Ef 5, 32; 1 Co 7, 10 ss). Esta característica del matrimonio se afirma inequívocamente por los Padres de la Iglesia del siglo III (Orígenes, *In Mat. hom.*, 14, 16; Tertuliano, *Adv. Marc.*, 4, 34; *De pat.*, 12; *De monog.*, 9).

Otra de las especificidades del matrimonio entre cristianos era, sin duda, la fidelidad que se debían los esposos. La Iglesia velaba por la

santidad del matrimonio, que tenía una manifestación muy señalada en la guarda de la fidelidad conyugal y, así, el adulterio era severamente castigado en la disciplina penitencial de la época. Lo mismo cabe decir del aborto y de la exposición de los hijos después de nacidos (Atenágoras, *Supp.*, 35; Tertuliano, *Apol.*, 9, 8; Minucio Félix, *Oct.*, 30, 2; Hipólito, *Refut.*, IX, 12, 35). Aquí encontramos un punto de divergencia entre los postulados de la moral cristiana y la concepción pagana del matrimonio, que lo consideraba como un simple hecho social, que podía formarse y romperse por simple decisión de una de las partes. Conviene también señalar que, desde la primera mitad del siglo II (Hermas, *Pastor, Mand.* VI, 1-8), la infidelidad del esposo se iguala a la de la esposa, considerándose en ambos casos la comisión de una falta grave.

El derecho romano prohibía los matrimonios entre personas de diverso rango social, en particular, entre esclavos o libertos e hijas de senadores (*Dig.*, 23, 2, 16; *CTh.*, IV, 12, 1). El Papa Calixto, sin embargo, legitimó estas uniones, al igual que las establecidas entre esclavos, aunque no sin la oposición de Hipólito (*Ref.*, X, 7-11). Por su parte, la Iglesia prohibió los matrimonios mixtos, es decir, de un cristiano con un pagano, hereje o judío; incluso algún autor como Tertuliano los consideró un mero adulterio (*Ad uxor.*, 2, 3).

Las segundas nupcias están mal consideradas en los ambientes cristianos de los primeros siglos. No se prohibían como entre los montanistas, pero, dada la tendencia ascética de la época, se las mira como un indicio de menor aspiración moral. El apologista Atenágoras llegará a decir que las segundas nupcias son simplemente un «decente adulterio» (*Supp.*, 33).

Bibliografía

B. POSCHMANN, *Poenitentia secunda*, Bonn 1940; S. GONZÁLEZ, *La penitencia en la primitiva Iglesia española*, Madrid 1950; P. GALTIER, *Aux origines du sacrament de la pénitence*, AnGr 54, Roma 1951; A. SEGOVIA, *La iluminación bautismal en el antiguo cristianismo*, Granada 1958; S. HÜBNER, «Kirchenbusse und Exkommunikation bei Cyprian», *ZKTh* 84 (1962) 49-84; AA. VV., *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*, Madrid 1963; H. CROUZEL, *Virginité*

et mariage selon Origène, Paris-Bruges 1963; Th. CAMELOT, *Espiritualidad del bautismo,* trad. esp., Madrid 1963; A. HAMMAN, *La messe. Liturgies anciennes et textes patristiques,* Paris 1964; A. ORBE, «El pecado original y el matrimonio en la teología del siglo II», *Gr.* 45 (1964) 501-536; J. BADA, «Evolución histórica de la penitencia», *Phase* 37 (1967) 38-55; C. VOGEL, *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua,* trad. esp., Barcelona 1968; E. SALDÓN, *El matrimonio, misterio y signo,* Pamplona 1971; K. NIEDERWIMMER, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfänge des christlichen Glaubens,* Göttingen 1975; H. KARPP, *La Penitenza,* TC 1, Torino 1975; R. CANTALAMESSA (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini,* Milano 1976; I. OÑATIBIA, «La catequesis litúrgica de los Padres», *Phase* 20 (1980) 281-294; F. VAN DE PAVERD, «Disciplinarian Procedures in the Early Church», *Aug.* 21 (1981) 291-316; J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit,* Paris 1987; H. J. VOGT, «Die Ehe ein Sakrament? Hinweise für eine Antwort aus der frühen Kirche», *ThQ* 168 (1988) 16-23; H. CROUZEL, «Le baptême selon les Pères Anténicéens», en E. ROMERO POSE (ed.), *Pléroma. Salus carnis. Homenaje a Antonio Orbe,* Santiago de Compostela 1990, pp. 479-503; R. ROSSI, *La formación del sacramento de la penitencia: un retorno a la praxis bautismal de la tradición antigua (siglos II-VII),* Murcia 2004.

Capítulo X

MANIFESTACIONES DE LA VIDA CRISTIANA

1. Práctica de la caridad

Una de las características más sobresalientes del cristianismo de todos los tiempos, por no decir la principal, ha sido, sin duda, la vivencia de la caridad para con el prójimo. Las palabras de Jesús resuenan inequívocas en los oídos cristianos, desde los comienzos de la vida de la Iglesia:

> Un nuevo mandamiento os doy, que os améis unos a otros, como yo os he amado, así también que os améis recíprocamente. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si os tenéis amor unos a otros (Jn 13, 34-35).

Los cristianos de la primera hora trataron de llevar a cabo estas palabras de Señor, como se puede observar ya en las cartas de Ignacio de Antioquía, que considera fundamentalmente a la Iglesia como una fraternidad, donde la Iglesia de Roma «está puesta a la cabeza de la caridad» (Ignacio de Antioquía, *Ad Rom., princ.*).

Pero, no solo desde el interior de la Iglesia se percibe esta dimensión caritativa. Los paganos del siglo II también lo testifican: «Mirad –dicen– cómo se aman» (Tertuliano, *Apol.,* 39, 7). Y el emperador Juliano el Apóstata (361-363), dos siglos más tarde, ha de reconocer que el secreto del cristianismo consiste «en su filantropía hacia los extranjeros y en su solicitud para enterrar a los muertos» (Juliano, *Ep., 84*).

La Iglesia primitiva acoge a gentes de muy diversa procedencia: unos son ricos, otros pobres, unos son jóvenes, otros viejos, unos son libres y otros esclavos, pero todos confraternizan. Entre las primeras formas de ejercicio de la caridad estaban los «ágapes» (comidas), destinados a fomentar la conciencia de comunión entre los miembros de una iglesia local, a la par que ofrecían la oportunidad de poder ayudar a quienes la necesitaran. Los ágapes se celebraban, generalmente, en los mismos lugares donde se solían reunir para tener liturgia eucarística, es decir, en casas particulares o, más tarde, en iglesias. La presidencia correspondía al obispo –que también podía delegar en algún presbítero o diácono– y se iniciaba con la bendición de los bienes aportados. Se tenían también en cuenta a los enfermos y a las viudas ausentes para que recibieran una parte de los dones recibidos. Los abusos que, a veces, ocurrían en los ágapes, como ya denunciara el Apóstol a los de Corinto (1 Co 11, 20-22), no disminuyen el valor de estas reuniones, que fomentaban una forma propia de sociabilidad cristiana, en vivo contraste con las costumbres paganas, como destaca Clemente de Alejandría (*Paed.*, II, 1, 4 ss.).

Un ejemplo de actividad caritativa nos lo ofrece la comunidad cristiana de Cartago a comienzos del siglo III. Según nos informa Tertuliano, los cristianos de esa comunidad tenían una especie de caja común, que se nutría de las aportaciones voluntarias de los fieles. Los fondos reunidos se destinaban al sustento de los pobres, al cuidado de los ancianos necesitados, a los niños huérfanos, a los hermanos encarcelados y a los que estaban condenados a trabajos forzados en las minas (Tertuliano, *Apol.*, 39, 5-6).

Tal vez para nuestra mentalidad actual pueda resultar algo chocante la atención que se presta a los huérfanos y a las viudas. Pero si nos situamos en el contexto cultural de entonces, veremos que está sobradamente fundada esa solicitud. En Grecia y en Roma solamente eran protegidos los intereses de los niños nacidos libres y ciudadanos. La ley no se ocupaba de los otros, o sea, de los huérfanos de esclavos, o de los niños simplemente abandonados. Su situación era muy precaria, y muchos solo se libraban de la muerte por medio de la esclavitud o de la prostitución. Téngase en cuenta, además, que en Roma las distribuciones de trigo no eran suficientes para cubrir las necesidades de

los niños sin familia. Trajano fue el primer emperador que organizó una asistencia pública para niños sin familia, aunque excluyendo a los esclavos (Plinio, *Panegy.*, 25-27).

Sin embargo, si nos fijamos en la doctrina cristiana, socorrer a las viudas y a los huérfanos era algo que estaba profundamente enraizado en la Biblia (Ex 22, 21-23; St 1, 27). Por eso, el cristiano, al ser coherente con su fe, no duda en atender las necesidades que tuvieren tanto unas como otros (Hermas, *Pastor, Mand.*, VIII, 10; *Sim.*, I, 8; IX, 26; Arístides, *Apol.*, 15; Justino, *I Apol.*, 67, 6).

La *Didascalía* nos informa sobre la actitud de los cristianos con los huérfanos y huérfanas. El primer responsable era el obispo por la paternidad que tiene sobre la comunidad a él encomendada. De ordinario confía el huérfano a una familia cristiana (*Didascalía*, VIII, 25, 2, 8). Los hijos de los mártires eran tratados con especial solicitud por la comunidad. En Cartago, una mujer recoge y adopta espontáneamente al hijo de Perpetua tras el martirio de ésta (*Acta Perp. et Fel.*, 15). El joven Orígenes también es recogido por una mujer de Alejandría, cuando su padre, Leónidas, muere mártir (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, VI, 2, 13).

Las viudas recibían también un trato especial por parte de la Iglesia frente a la dureza de la sociedad pagana. Cartas y otros escritos de los Padres de la Iglesia insisten en recordar a los pastores y a las comunidades que cuiden a las viudas (Ignacio de Antioquía, *Smirn.*, 6, 2; Hermas, *Pastor, Sim.*, IX, 26, 27; Tertuliano, *Ad uxor.*, I, 7, 8). Incluso encontramos una invitación a visitarlas: «Es hermoso y útil visitar a los huérfanos y a las viudas, sobre todo a las que son pobres y tienen muchos hijos» (Seudo-Clemente, *I ad virg.*, 12). Las viudas ocupaban un lugar de honor en la comunidad. Policarpo las llama «altar de Dios» (*Fil.*, 4, 3), porque viven de las ofrendas de los fieles.

A lo largo del siglo III, conforme se desarrolla más el aparato asistencial en las grandes comunidades urbanas, se recurre, en gran medida, a las viudas para que se consagren a la educación de los huérfanos, al cuidado de los enfermos y al trabajo misional entre mujeres. A partir del siglo II, se admiten también para estas labores a vírgenes cristianas que, más tarde, lo mismo que las viudas dedicadas a la beneficencia, reciben el encargo de *diaconisas*. La *Didascalía* enumera

las tareas que deben realizar: evangelización de las mujeres en sus casas; asistencia al bautismo de mujeres con el encargo de ungir con el crisma a aquellas que salen de la piscina bautismal, y de enseñarles cómo conservar intacta la fe bautismal; visita y asistencia a las mujeres enfermas (*Didascalía,* II, 26, 4-6). No tienen, sin embargo, acceso a la enseñanza, ni a la administración del bautismo.

Otra de las manifestaciones explícitas de tipo caritativo era, sin duda, la hospitalidad. El ejercicio de la hospitalidad era tradicional en las comunidades judías de la Diáspora y en el mundo marítimo del Mediterráneo. Este sistema fue transformado por las comunidades cristianas en una verdadera institución. Un cristiano que viajaba tenía la seguridad de ser acogido fraternalmente por todas las comunidades que se encontrara en su itinerario. El viajero llevaba consigo cartas de presentación (*litterae communicatoriae*), debidamente firmadas por el propio obispo, para ser presentadas a los hermanos de las diversas comunidades. Aun cuando esta práctica tenía una inmediata utilidad de acogida fraternal, también mostraba una dimensión universal de la Iglesia, como testimonio de unidad en la misma fe (Tertuliano, *De praesc. haer.,* 20, 8).

La hospitalidad era un modo de ejercer la ayuda a los hermanos, que se vivía desde tiempos apostólicos en las comunidades judeocristianas, según nos comenta la *Didaché* en relación con los apóstoles itinerantes (*Did.,* XI y XII). La *Didascalía* siriaca encarece al obispo que tenga una gran solicitud con los forasteros y peregrinos que encontrara en su comunidad (*Didasc.,* II, 58, 6). Orígenes toma la hospitalidad como argumento para algunas homilías (*In Gen. hom.,* 4 y 5), y Cipriano deja a uno de sus presbíteros dinero para que lo distribuya, durante su ausencia, a los forasteros necesitados (*Ep., 7,* 2).

Como veremos más adelante (cf. infra XIII, 2), al emperador Juliano el Apóstata también le impresionaba muchísimo el ejercicio de la obra misericordiosa de enterrar a los cristianos pobres por sus hermanos en la fe. Aunque conviene hacer notar que esta acción de enterramiento no se limitaba a la materialidad de su realización, sino que el amor de los hermanos en la fe se hacía patente al ofrecer por ellos la eucaristía, recordándoles debidamente en ella. Cipriano, durante la persecución de Decio, advierte a los presbíteros y diáconos de Carta-

go para que tomen nota del día en que mueren los cristianos mártires, y nos da el testimonio de este modo de proceder:

> Por fin, debéis tomar nota asimismo del día en que mueren, para que podamos celebrar su memoria entre los mártires; si bien Tertulo, nuestro hermano, tan entregado y fiel, en medio de sus ocupaciones, con la solicitud y celo que pone en toda clase de servicios a los hermanos, sin dejar lo que se refiere a la atención de los cuerpos, me ha escrito y me escribe señalándome los días en que salen de este mundo con gloriosa muerte en la cárcel para la inmortalidad nuestros bienaventurados hermanos, y nosotros ofrecemos aquí oblaciones y sacrificios por su memoria, que pronto, con la ayuda de Dios, celebraremos con vosotros (Cipriano, *Ep. 12*, 2, 1).

2. Culto y piedad martirial

La ejemplaridad de los mártires desempeñará un papel importante en la espiritualidad cristiana de los tres primeros siglos. Avalan esta afirmación tanto el culto y veneración que se les ha tributado, como toda una literatura que enaltecía los relatos martiriales presentándolos como modelos a imitar.

Sin caer en exageraciones se puede afirmar que el martirio es el paradigma más eminente de la perfección cristiana. Podríamos decir que el martirio se considera como una clara manifestación de santidad por parte de la comunidad cristiana. Y esto es así por cuanto el mártir, al dar su vida por Cristo, ha testimoniado máximamente la heroicidad de su caridad por Él. Téngase presente, además, que si la santidad consiste en el seguimiento e imitación de Cristo, el mártir le sigue e imita hasta en el acto supremo de dar su vida por Él. Lo que acabamos de exponer viene indicado sintéticamente con la palabra *teleíosis* por Clemente de Alejandría:

> Nosotros llamamos al martirio perfección (*teleíosis*), no porque el hombre alcance el fin de la vida como los demás, sino porque da pruebas de una obra perfecta de amor (*Strom.*, IV, 4, 14).

Ignacio de Antioquía ve ya con claridad la relación entre martirio e imitación de Cristo y la presenta como una vivencia impresionante:

> ¡Ojalá goce con las fieras que están preparadas para mí! Ruego que se muestren breves conmigo (...). Ahora comienzo a ser discípulo. Que nada visible ni invisible me envidie para que alcance a Jesucristo. Fuego, cruz, manadas de fieras, laceraciones, separación y dispersión de huesos, mutilación de miembros, torturamiento de todo el cuerpo, perversos tormentos del diablo vengan sobre mí con la sola condición de que alcance a Jesucristo (Ignacio de Antioquía, *Ad Rom.*, V, 3).

El autor del relato del martirio de Policarpo no solo hace un paralelismo entre el mártir y Cristo, sino que expresamente lo presenta como modelo a imitar:

> Pues a Él [Cristo] lo adoramos como Hijo de Dios. Pero a los mártires los amamos como merecen, como a discípulos e imitadores del Señor, a causa de su insuperable amor a su propio Rey y Maestro. ¡Ojalá llegásemos nosotros a ser sus compañeros y condiscípulos! (*Marty. Poly.*, 17, 3).

Otra faceta de la piedad martirial es el carácter agonístico que el martirio lleva consigo, presentándolo como una lucha contra el demonio. Esto se percibe muy bien en algunas narraciones de martirios, como sucede en la *Pasión de Perpetua y Felicidad,* cuando la protagonista tiene una visión en la que ella aparece transformada en un gladiador que combate y vence a otro que representa al diablo (*Passio Perp. et Felic.*, 10). Aquí se hace presente la unión con Cristo, que está junto al mártir y lucha con él. Por eso, san Cipriano ve en esta intervención de Cristo un motivo de aliento y de consuelo para los cristianos que están a punto de padecer el martirio:

> Si [el Señor] os llamare a la lucha, si llegare el día de vuestro combate, servid valientemente, luchad con firmeza, sabiendo que lucháis a la vista del Señor, que está presente, que la confesión de su nombre os conducirá a su gloria. Él no se contenta con contemplar a sus servidores, sino que lucha con ellos el mismo combate; Él en el combate de nuestro *agon* da la corona y a la vez la recibe (Cipriano, *Ep., 10,* 4,4).

Para favorecer una respuesta positiva ante la perspectiva del martirio se desarrollará un género literario, la *exhortatio ad martyrium,* que en el siglo III tendrá sendos exponentes en los escritos de Orígenes y

Cipriano. Orígenes compuso la *Exhortación al martirio* de Orígenes en el año 235 en Cesarea de Palestina y está dirigida a Ambrosio y Protecto, diácono y presbítero, respectivamente, de dicha ciudad. Les exhorta a permanecer firmes en la fe, a pesar de los sufrimientos que les esperan, porque éstos serán de corta duración, mientras que el premio será eterno. Manifiesta que el martirio es un deber para todo cristiano verdadero, porque los que aman a Dios deben unirse a Él. También les previene contra la apostasía y la idolatría (*Exh. ad marty.*, 1-6). Las cartas que Cipriano dirige a la Iglesia de Cartago, durante la persecución de Decio, nos ofrecen una temática similar.

Pero Cipriano ha de enfrentarse también al considerable número de cristianos débiles que han cedido ante la citada persecución. Por eso, junto a las alabanzas que le merecen los mártires, figuran el dolor y el lamento por los caídos (*lapsi*) en tales circunstancias. Con todo, llama la atención que considere la persecución más bien como una prueba y una reprensión por parte de Dios para sacar de su letargo y de sus pecados al pueblo cristiano (*De lapsis*, 2-7).

También podríamos decir que forma parte de la piedad martirial el hecho de imitar la conducta espiritual de los mártires, aunque esos cristianos no sufran un martirio cruento. Clemente de Alejandría entiende que el cristiano que cumple los mandamientos se asimila al mártir:

> Ahora bien, cuantos ponen en práctica los mandamientos del Señor, son mártires en cualquier circunstancia, porque hacen lo que Él quiere, invocando en consecuencia al Señor, y dando testimonio mediante [ese] acto de que obedecen a quien [realmente] está presente, y crucifican la carne con las concupiscencias y pasiones (Clemente de Alejandría, *Strom.*, IV, 7, 43).

Orígenes comparte estas mismas ideas, aunque acentúe en el cristiano ser portador de la cruz de Cristo y la prontitud ante el martirio: «[Los cristianos] que han tomado su cruz y siguen a Cristo y están prontos a derramar por Él su sangre» son, por tanto, mártires delante de Dios (Orígenes, *In Num. hom.*, 10, 2).

Dionisio de Alejandría († 265) pone casi al mismo nivel del martirio la abnegación de algunos cristianos que, en tiempos de peste, en-

contraron la muerte en la atención caritativa de los apestados (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, VII, 22, 7).

A finales del siglo III, algunos autores consideran que, al adquirir mayor consistencia la espiritualidad de las vírgenes cristianas e iniciarse el monacato, la espiritualidad martirial irá, poco a poco, dejando paso a esas nuevas formas de vida espiritual.

3. El arte en el cristianismo antiguo

El cristianismo se encontró, ya en sus inicios –como sostiene Sotomayor–, con una cultura en la que el arte ocupaba un lugar propio. Por lo demás, éste es un fenómeno que no nos puede extrañar porque se da en todas las culturas. Desconocerlo sería tanto como situarse fuera de la realidad. Por eso, precisamente, entendemos que no se puede hablar, en puridad, de un «arte cristiano». Sí, en cambio, cabe hablar de un arte sirio, griego, romano, etc. Así pues, el cristiano de los primeros siglos utilizará los medios artísticos que estime convenientes de su respectiva cultura para manifestar los contenidos del mensaje cristiano.

Sin embargo, es preciso reconocer que los cristianos de los comienzos se tuvieron que enfrentar a una seria dificultad en este terreno: el rechazo a las representaciones iconográficas de la divinidad, que se formulan en las Sagradas Escrituras. Si tenemos en cuenta, además, que el cristianismo nace en el seno de la ortodoxia judía, se comprenderá el enorme peso que gravita sobre él por la expresa prohibición de fabricar imágenes, que figura en varios pasajes del Antiguo Testamento (Dt 4, 15-19; 5, 8; Ex 20, 4-5; Lv 26, 1). Estas prescripciones tenían por objeto evitar el culto idolátrico, que amenazaba al pueblo de Israel, debido al politeísmo de los pueblos circunvecinos. Pero también en los escritos del Nuevo Testamento se leían indicaciones precisas sobre el carácter estrictamente espiritual del culto cristiano, como la afirmación del discurso de Esteban: «El Altísimo no habita en edificios construidos por hombres» (Hch 7, 49), o las palabras de Pablo en Atenas: «El Dios que hizo el mundo y todo lo que contiene, Él que es Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos construidos por hombres, ni lo sirven manos humanas» (Hch 17, 24-25).

La asimilación de estos criterios por parte de los cristianos llevaba aparejada una postura que chocaba, en ocasiones, con las ideas religiosas de los paganos. Así lo vemos reflejado en las respuestas que da Minucio Félix a las objeciones de un pagano que le interroga sobre la ausencia de signos externos en el culto cristiano:

> ¿Pensáis que ocultamos nuestras creencias porque no tenemos templos ni altares? ¿Qué imagen voy a fabricar de Dios si, bien considerado, el mismo hombre es la imagen de Dios? ¿Qué templo le voy a erigir, si el mundo entero, creado por Él, no puede contenerlo? Yo que soy solamente un hombre y me albergo holgadamente, ¿voy a encerrar a tanta majestad en un pequeño templo? ¿No es mejor venerarlo en nuestro espíritu y consagrarle un altar en nuestro interior? (Minucio Félix, *Octavio,* 32, 1-2).

El rechazo a las representaciones plásticas de la divinidad lo fundamenta Clemente de Alejandría basándose en un argumento bíblico, que después razona filosóficamente:

> Moisés muchos siglos antes había promulgado expresamente la prohibición de hacer imagen o reproducción esculpida, fundida, moldeada o grabada para que no nos apeguemos a lo sensible, sino que pasemos a las cosas inteligibles. En efecto, la costumbre de la mirada escudriñadora envilece la majestad de lo divino, y venerar la esencia inteligible mediante la materia es deshonrarla por la sensación (Clemente de Alejandría, *Strom.,* V, 5, 28).

Ahora bien, como ya hemos indicado que el arte es una dimensión propiamente humana, irán apareciendo, con el tiempo –especialmente a partir del siglo III–, testimonios de símbolos, imágenes o escenas de contenido manifiestamente cristianos. La pregunta obligada, por nuestra parte, es interrogarnos: ¿qué causa motivó un cambio tan radical de actuación? La respuesta a un fenómeno tan notable es compleja. No es posible atribuirlo, en exclusividad, a una sola causa, porque concurrieron varias, así como una serie de circunstancias particulares que, en ocasiones, no son fáciles de distinguir. Hay que afirmar, inicialmente, la persistencia del arte, con anterioridad al cristianismo, en el seno de la *oikumene.* Se puede constatar la omnipresencia

de manifestaciones artísticas en toda clase de ambientes. Tal vez, la superación de los comienzos judeocristianos y el ulterior desarrollo del cristianismo entre gentes de procedencia pagana podrían haber favorecido una aplicación de las ideas artísticas existentes a los nuevos contenidos de la fe cristiana. Otras circunstancias debieron de incidir en el nacimiento de la nueva mentalidad con respecto al arte. En este sentido, habría que consignar el mero crecimiento de las comunidades cristianas, que planteaba la necesidad de adecuar los lugares de culto a un mayor número de fieles. Todo ello suponía la concurrencia de arquitectos, decoradores, artesanos de diferentes especialidades que, lógicamente, plasmaban en sus trabajos los conocimientos y técnicas de que estaban dotados. Si a esto añadimos el valor sugeridor de las imágenes en orden a la instrucción catequética y pastoral no es difícil concluir que terminaran por abrirse camino la aceptación del arte en el imaginario cristiano.

El mismo Clemente de Alejandría, a pesar de su rechazo a toda representación sensible, propone a los cristianos que pueden llevar, en sus anillos de sellar, algunos símbolos cristianos, como la paloma, la lira musical, el pez, la barca, el áncora o la figura del pescador (*Paed.*, III, 59, 2).

A comienzos del siglo III tenemos noticia de la existencia de lugares de culto cristiano. Hacia el 205, una inundación destruía en Edesa «el templo de los cristianos» (*Chronicum Edessenum*, 4, 3). En 256 es destruida una *domus ecclesiae* en Dura-Europos (Siria), que tenía pinturas en el baptisterio, con escenas del Antiguo y el Nuevo Testamento.

Pero será a partir de la segunda mitad del siglo III cuando se extiende la edificación de lugares de culto. Así, se puede afirmar que había «iglesias» cristianas en Palestina, como lo atestigua Eusebio de Cesarea (*Hist. eccl.*, VII, 15, 1-5). Este mismo autor nos informa de la orden dada por Diocleciano, que mandó «arrasar hasta el suelo las iglesias» (*Hist. eccl.*, VIII, 2, 4).

Si fijamos nuestra atención en las representaciones pictóricas, la gran mayoría de las conservadas, que tienen contenido cristiano, se encuentran en recintos cementeriales subterráneos. A estos lugares se les denomina actualmente «catacumbas», por extensión del nombre

propio de una de esas necrópolis, la llamada de San Sebastián, junto a la Via Appia de Roma, que en la documentación medieval era designada con dicho nombre, porque el cementerio cristiano se hallaba en un lugar llamado *cata cúmbas* (=«junto a las cavidades»), posiblemente por la gran depresión que había en esa campiña. En estos cementerios pronto merecieron una atención y veneración muy especial las tumbas de los mártires, hasta llegar a convertirse, con el paso del tiempo, en santuarios a los que afluían peregrinaciones de diferentes puntos de la cristiandad.

Estas cámaras funerarias y *cubicula* subterráneas estaban adornadas con pinturas realizadas por artistas que reflejan el arte profano contemporáneo, aunque los temas representados se inspiren en la Sagrada Escritura, como Daniel en la fosa de los leones (Dn 5, 31-6, 28), Noé en el arca (Gn 7-8), Jonás (Jon 1-3), o la escena del Nuevo Testamento de la resurrección de Lázaro (Jn 11). Estas representaciones tienen por objeto proclamar la esperanza cristiana en la vida eterna. Entre las figuras simbólicas está igualmente el *crióforos* (el pastor que lleva la oveja sobre los hombros), que se empleaba también en enterramientos paganos, pero que para los cristianos representa a Cristo, que como Buen Pastor lleva a la oveja con Él.

La imagen cristiana aparece también en medio de la decoración escultórica de los sarcófagos romanos. En la iconografía de los sarcófagos se puede apreciar mejor que en las pinturas de las catacumbas la evolución histórica de la vida cristiana desde el siglo III en adelante. De mediados del siglo III es el célebre sarcófago romano de Santa María Antiqua, en el foro romano, que está decorado con escenas típicamente cristianas: las figuras del Buen Pastor y del orante, así como otras bíblicas: la de Jonás y la del bautismo de Cristo por Juan el Bautista. Con la paz constantiniana aumentará muchísimo la producción de sarcófagos cristianos.

Como se puede observar, el cambio no se produjo de un modo instantáneo, como sucede con tantos acontecimientos históricos. Incluso dentro de toda esta corriente artística, encontramos todavía alguna nota discordante, como el célebre canon 36 del Concilio de Elvira (ca. 300) que prohíbe las pinturas en las iglesias.

Bibliografía

G. WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms,* 2 vols. Freiburg 1903; H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité,* SH 17, Bruxelles 1927; H. v. CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche,* Göttingen 1936; F. GERKE, *Christus in der spätantiken Plastik,* Berlin 1940; M. PELLEGRINO, *La spiritualità del martirio,* Torino 1957; J. DANIÉLOU, «Le ministère des femmes dans l'Église ancienne», *MD* 61 (1960) 70-96; ÍD., *Les symboles chrétiens primitifs,* Paris 1961; P. TESTINI, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma,* Bologna 1966; M. SOTOMAYOR, *Sarcófagos romano-cristianos de España,* Granada 1975; M. G. MARA, *Richezza e povertà nel cristianesimo primitivo,* Roma 1980; V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles,* Paris 1980; D. RAMOS-LISSÓN, «El seguimiento de Cristo. (En los orígenes de la espiritualidad de los primeros cristianos)», *TE* 30 (1986) 3-27; A. GRABAR, *Las vías de la creación en la iconografía cristiana,* trad. esp., Madrid 1991; R. KRAUTHEIMER, *Arquitectura paleocristiana y bizantina,* trad. esp., Madrid 1992; D. RAMOS-LISSÓN, «La conversion personelle dans la littérature des martyrs dans l'antiquité chrétienne (I-III siècles)», *StPatr* 29 (1997) 101-108; A.-G. HAMMAN, *El martirio en la antigüedad cristiana,* trad. esp., Bilbao 1998; J. PLAZAOLA, *Historia del arte cristiano,* Madrid 1999; J. A. ÍÑIGUEZ HERRERO, *Arqueología cristiana,* Pamplona 2000; T. VELMANS (ed.), *El mundo del icono. Desde los orígenes hasta la caída de Bizancio,* Madrid 2003; M. SOTOMAYOR, «El arte en el cristianismo antiguo», en M. SOTOMAYOR-J. FERNÁNDEZ UBIÑA (eds.), *Historia del Cristianismo,* I. *El mundo antiguo,* Madrid ^{3}2006, pp. 869-903.

Capítulo XI

EL MONACATO. DESARROLLO HISTÓRICO EN ORIENTE

1. Orígenes del monacato cristiano

Durante el siglo XIX y aún en la actualidad, la cuestión del origen del monacato cristiano ha sido objeto de un vivo debate. El nacimiento del fenómeno monástico se acostumbra a situar tradicionalmente en Egipto. Este punto de partida ha hecho que algunos estudiosos pensaran en que los primeros ascetas cristianos encontraron un modelo en los sacerdotes de los templos de Serapis, los llamados *katochoi,* que vivían una abstinencia sexual, pobreza y retiro del mundo.

Otros autores hablan de posibles precedentes en las comunidades judías de los esenios en Qumrán y en otros lugares de Palestina, y también de los terapeutas en Alejandría. Sobre los esenios de Qumrán tenemos una abundante documentación. Entre esos escritos destaca la *Regla de la comunidad,* que regía el acceso a la secta y detallaba el régimen de la vida ascética que llevaban sus miembros: celibato, observancia de la Ley, bienes comunes, desprecio de las riquezas, etc.

Otros han pensado que podría existir cierta influencia de las comunidades de los «elegidos» (*electi*) maniqueos, que constituían la élite de la secta maniquea. Vivían en monasterios urbanos dedicados a la oración, con un régimen muy estricto vegetariano, vida celibataria, pobreza, etc.

Podíamos extendernos en buscar analogías puntuales con otros grupos de ascetas que no han tenido, ni tienen, ninguna relación con el cristianismo. Sin embargo, desde el punto de vista histórico no se

ha constatado una relación directa de esos grupos con el monacato cristiano. Por ello, prescindiremos de hacer esa indagación.

Ciñéndonos a los datos que proceden del ámbito cristiano, sobre los modelos que utilizaban los monjes cristianos de la época más temprana (siglos III-IV), comprobaremos que aparecen figuras del Antiguo Testamento, como Adán antes del pecado (Juan Crisóstomo, *Hom. in Matth.*, 63, 8), o también como Elías, Eliseo y otros profetas que habitaban en el desierto (Jerónimo, *Ep. 58,* 5). En el Nuevo Testamento aparece destacada la figura de Juan el Bautista, como precursor de los monjes. Así lo declara Jerónimo, con palabras cálidas:

> Considerad, ¡oh monjes!, vuestra dignidad: Juan es el príncipe de vuestra institución. Es monje. Apenas nacido, vive en el desierto, se educa en el desierto, espera a Cristo en la soledad (...) Cristo es ignorado en el templo y predicado en el yermo (...). Dichosos los que imitan a Juan, el mayor de los nacidos de mujer. Esperaba a Cristo, sabía que vendría: sus ojos no se dignaban mirar otra cosa (*Hom. in Iohan. Evangelistam, princ.*).

Pero, sin duda, el personaje más importante neotestamentario, como no podría ser de otra manera, será Jesús de Nazareth. Es más, encontraremos a algún Padre de la Iglesia que definirá al monje, como aquel que realiza la divina vocación de imitar a Jesús (Basilio de Cesarea, *Ep. 2,* 2). Jesús será el paradigma de referencia para los monjes:

> Vimos a un hombre que no había contraído matrimonio, y aprendimos a no casarnos. Vimos a un hombre que no tenía donde reclinar su cabeza, y aprendimos a despreciar todas las cosas. Vimos a un hombre que andaba por lo caminos, no para comprar o poseer cosa alguna, sino para enseñarnos a abandonar los bienes que nos pertenecían. Vimos a un hombre que ayunaba para enseñarnos a ayunar, no con palabras sino con el ejemplo (Eusebio de Emesa, *Hom. 7,* 8).

Después de Jesús vienen los Apóstoles y con ellos la primera comunidad que formaron en Jerusalén. Los monjes no dudan en considerarse continuadores de la «vida apostólica» (Jerónimo, *Hom. in Matth.*, 18, 7-8). La hermosa descripción que hace san Lucas de la primera comunidad jerosolimitana (Hch 2, 44-47; 4, 32 y 35) aparece en los

documentos monásticos del cenobitismo copto (Casiano, *Inst.*, 2, 59; *Coll.*, 18, 4-5).

Al lado de estas motivaciones de carácter bíblico, se dieron también otros factores que pueden ayudar a explicar el nacimiento de este fenómeno religioso en los inicios del siglo IV. Por una parte, el fin de las persecuciones y la consiguiente desaparición de la figura del mártir, hizo que fuera reemplazada por la del monje, que sufría un martirio incruento. Por otra, el crecimiento de la Iglesia y el decaimiento de la vida cristiana llevó a algunos cristianos exigentes a separarse del mundo para llevar una vida más espiritual.

Pero, junto a estas nobles motivaciones, existieron otras más prosaicas. Filoxeno de Mabburg menciona algunas de éstas, como «librarse de la servidumbre, o de una deuda, o de la sujeción a los padres, o de la cólera de una mujer» (*Hom.*, 3).

Podríamos concluir que el monacato, desde sus orígenes, es un fenómeno extraordinariamente complejo, en el que concurren muy diversas causas y motivaciones.

2. Monacato egipcio: eremitismo

Egipto suele considerarse por la mayoría de los autores como la cuna del movimiento monástico. Esta afirmación se apoya en que en esas tierras aparecieron las primeras grandes figuras del monacato, así como las principales formas de vida monástica. La gran personalidad de Antonio, «padre» del eremitismo, y la importancia de su biografía, escrita por san Atanasio, fueron determinantes en la amplia difusión del fenómeno monástico.

Los «anacoretas» (huidos al desierto) surgen en Egipto, en torno a la segunda mitad del siglo III, como nos atestigua el propio Antonio (250-356), pues, según se cuenta en su biografía, visitó y tomó como maestro a un anciano solitario que vivía en las proximidades de Coma, su pueblo natal (Atanasio, *Vita Antonii*, 3).

Los anacoretas o ermitaños se fueron concentrando en el desierto a ambas márgenes del Nilo. En las proximidades de Alejandría encontramos algunos enclaves eremíticos: la montaña de Nitria al sur

de Alejandría, las Celdas (*Kellia*) a unos cuarenta kilómetros más al sur, y el Escete, unos cincuenta kilómetros más en la misma dirección.

San Antonio, nació en Coma (hoy Kiman-el-Arus), alrededor del 250. Al morir sus padres, heredó sus bienes y tuvo que encargarse del cuidado de una hermana más joven que él. Un día, al llegar a la iglesia, se estaba cantando el evangelio del joven rico: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes y dalo a los pobres...» (Mt 19, 21). Antonio entendió que esas palabras del Señor estaban dirigidas a él, y en consecuencia, se desprendió de sus bienes, conservando solamente una pequeña parte para su hermana. Otro día escuchó, también en la iglesia, la lectura de otro pasaje de san Mateo: «No os inquietéis por el mañana» (Mt 6, 34). Salió de la iglesia y entregó a los pobres lo que se había reservado (Atanasio, *Vita Antonii*, 1). Después de colocar a su hermana bajo el cuidado de unas vírgenes, salió de su ciudad y se retiró a vivir en el campo en una choza, dedicado a las prácticas ascéticas, bajo la dirección de un anciano anacoreta. Como se había despojado de todos sus bienes, se ve obligado a trabajar para conseguir un medio de subsistencia. Sufre una serie de tentaciones demoníacas, abandona su choza y se traslada a un cementerio para vivir en una tumba vacía. Allí también es atacado por los demonios que le infligen diversas acometidas, pero Antonio las sufre imperturbable.

Más tarde, se irá al desierto, sube a una región montañosa, se instala en un fuerte abandonado, cerca de una fuente, y en este lugar permanecerá durante veinte años. También allí sufrirá las tentaciones de los demonios:

> Los conocidos que acudían a él, permanecían fuera [del fuerte abandonado] durante muchos días y noches, pues Antonio no les permitía entrar. Oían dentro como una multitud que alborotaba, hacía ruido, lanzaba grandes lamentos y gritaba: «Aléjate de nuestro lugar, ¿qué tienes que hacer tú en el desierto? No puedes soportar nuestros ataques». Los que estaban fuera, primero pensaron que eran hombres que litigaban con él y que habían entrado allí con una escala; pero como, mirando por un agujero, no vieron a nadie, comprendieron que eran demonios. Y, llenos de miedo, llamaban a Antonio. Pero él los escuchaba sin preocuparse de los demonios. Se acercó a la puerta y rogó a aque-

llos hombres que se marcharan y no temieran: «Los demonios, decía, provocan tales visiones contra los temerosos. Vosotros haced la señal de la cruz, y marchad confiados. Dejad que se burlen de sí mismos» (Atanasio, *Vita Antonii,* 13).

En este retiro del desierto se verá rodeado de una multitud de discípulos, formándose una auténtica colonia de ermitaños (Atanasio, *Vita Antonii,* 14-15).

La persecución de Maximiano interrumpe la tranquilidad de la vida eremética de Antonio y sus discípulos, que deciden marcharse a Alejandría para dar testimonio de su fe cristiana. Pero el prefecto romano los expulsó por indeseables (Atanasio, *Vita Antonii,* 46). Sin embargo, su regreso al desierto no significó un reencuentro con el silencio y la tranquilidad de otrora, porque su poder taumatúrgico era un reclamo para que le visitara una multitud de gentes. Decide por ello abandonar este lugar hasta llegar al monte Colzim, no lejos del mar Rojo. Pasó allí los últimos quince años de su vida en compañía de dos de sus discípulos. Murió a los 105 años de edad.

Se puede decir, sin exageración, que gracias a sus discípulos e imitadores san Antonio se convierte en fundador de un vasto movimiento espiritual. Hay que añadir que en todo ese movimiento tiene una gran importancia la publicación de la *Vita Antonii* de san Atanasio. Este santo campeón de la ortodoxia nicena comprendió la fuerza y el vigor de la vida monástica preconizada por Antonio, y contribuyó a su difusión tanto en Egipto como en otros lugares del Imperio, gracias a los destierros que sufrió en testimonio de la fe.

3. Pacomio, iniciador del cenobitismo

Suele considerarse a Pacomio como fundador de la vida cenobítica o vida en comunidad, aunque algunos estudiosos no lo creen así, porque sostienen que la vida en común nació simultáneamente en diversos puntos de la geografía monástica, al percatarse los anacoretas de algunos peligros que acechaban a quienes vivían en soledad, y también al considerar la ayuda y el apoyo de los hermanos que compartían la vida comunitaria.

Pacomio había nacido hacia el 292 en la localidad de Esna (Tebaida superior). En su juventud fue alistado a la fuerza como soldado en el ejército imperial, y conoció a unos cristianos que le trataron con mucha caridad. Este buen ejemplo le inspira la decisión de dedicarse al servicio de sus semejantes, si lograba librarse de la milicia. Poco más tarde, contra todo pronóstico, fue licenciado del servicio militar y, acto seguido, se hizo bautizar en Shenesit o Chenosboskion (en la actualidad Kar-es-Sayad) el año 313. Tres años después abrazó la vida eremítica, bajo la dirección de un anciano llamado Palamón. Tras varios años de prácticar la ascesis como anacoreta, se estableció en Tabennisi, un pueblo abandonado junto al Nilo. Allí, con la colaboración de su hermano mayor, construyó primero una celda, y después un monasterio, al que acudió un buen número de ascetas de los alrededores. El aumento de la población monástica le llevó en 336 a fundar una nueva comunidad en Pbou, a poca distancia de la anterior. A lo largo de su vida, Pacomio llegaría a fundar en el alto Nilo hasta seis monasterios de varones y dos de mujeres. Murió en 346, antes que Antonio. En cuanto al número total de monjes pacomianos, no tenemos datos muy precisos; incluso algún autor como Paladio nos da cifras diferentes en su *Historia Lausiaca*: en un lugar nos habla de 3.000 (*Hist. Laus.*, 7) y en otro de 7.000 (*Hist. Laus.*, 32). Casiano nos dirá que los monjes seguidores de Pacomio eran unos 5.000 (*Inst.*, 4, 1). Sozomeno da también esa misma cifra (*Hist. eccl.*, III, 14).

En cuanto a la fundación de las monjas pacomianas, sabemos que tiene su origen en María, la hermana de Pacomio, que fue a visitarle a Tabennisi. Al enterarse Pacomio le mandó un mensaje en el que la animaba a retirarse también al desierto para guiar a otras almas a conseguir la salvación. María siguió el consejo de su hermano. Se construyó un cenobio y a él acudió un grupo de mujeres dispuestas a practicar la ascesis con ella, siendo María una verdadera madre espiritual de sus hermanas. Pacomio designó como «padre» (*apa*) de este monasterio a Pedro, un venerable anciano que procuró instruir a las monjas en un buen conocimiento de las Escrituras, a la vez que les proporcionaba todo lo necesario para que realizaran trabajos manuales. En estos monasterios femeninos se seguían las mismas leyes y costumbres que en los masculinos. Según Paladio, a principios del siglo V, había unas 400 monjas en el monasterio de Panópolis (Akim).

La idea central de Pacomio, que presidía la fundación de estas agrupaciones monásticas, tanto de varones como de mujeres, era la de conseguir que se formara un santa comunidad (*koinonía*), conforme al ideal de la primera comunidad cristiana. En las comunidades pacomianas predominaba el empeño común por la salvación de todos, de tal manera que las faltas contra el amor fraterno eran castigadas con rigor.

Para organizar adecuadamente la *koinonía* en los monasterios, Pacomio redactó unas *Reglas* o reglamentos que llevan su nombre. En estos escritos se detallan los diversos aspectos de la vida monástica. Todos los monasterios estaban regidos por un «archimandrita» o «padre», que desempeñaba el papel de un supervisor general. También con carácter general se nombraba un ecónomo, al que todos debían rendir cuentas una vez al año. Cada monasterio estaba dirigido por un superior y tenía también un ecónomo local, asistido por varios ayudantes. Como Pacomio era un excelente organizador, dividió cada una de las comunidades en varias «casas» o grupos que habitaban un mismo edificio, y al frente de cada casa puso un prefecto, con un subprefecto. Los monjes de cada monasterio se reunían para la comida, el trabajo y la oración. Pacomio dio gran importancia a la obediencia, hasta el punto de considerarla la principal virtud del monje. Un retrato de este género de vida nos lo ofrece san Jerónimo con estas palabras:

> El primer compromiso entre ellos [los cenobitas] es obedecer a sus superiores y hacer cuanto se les manda. Están divididos por decurias y centurias, de manera que al frente de cada nueve hombres hay un decano y, a su vez, los nueve decanos están bajo las órdenes de un centurión. Viven separados, pero en celdas contiguas (...). Después de la hora de nona se juntan todos, se cantan los salmos, se lee según costumbre las Escrituras y, terminadas las oraciones, se sientan todos, y el que está en medio de ellos y ellos llaman *padre* les comienza a hacer una plática. Mientras él habla reina tal silencio que nadie se atreve a mirar ni a escupir (...). Después de esto se disuelve la asamblea, y cada decuria, con su padre, se dirige a la mesa, a la que todos sirven sucesivamente por semanas (*Ep. 22,* 35).

Resumiendo, se podría decir que el cenobitismo del monje pacomiano no consistía en prolongados ayunos, ni en grandes penitencias

corporales, sino en vivir bien la obediencia, la vida comunitaria y el servicio fraterno.

Para no caer en generalizaciones abusivas hay que señalar que no todo el cenobitismo egipcio o copto era pacomiano. Un ejemplo de lo que acabamos de decir es el Monasterio Blanco (Deir-el-Abiad), que todavía existe. Se levantó este monasterio en la región de Akhmim, próximo al pueblo de Atripé. Su fundador fue un anacoreta del siglo IV de nombre Pgol, que reunió en torno suyo a un grupo de discípulos. A su muerte le sucedió, como archimandrita, su sobrino Shenute de Atripé (ca. 334-465), y él será quien proporcionará al Monasterio Blanco la gran nombradía que le otorgó la posteridad.

Shenute era un hombre de rasgos muy distintos de los de san Pacomio. Dotado de una gran cultura clásica, tenía un carácter apasionado y colérico, pero, a la vez, decidido. Una de sus actividades fue la construcción de nuevos edificios monásticos, entre los que destaca una iglesia cuyas ruinas todavía se pueden contemplar en la actualidad. Otra actividad más importante fue la de conseguir que afluyeran al monasterio numerosas vocaciones de monjes y de monjas. Las tierras que pertenecieron a este dominio monástico se extendían por un ámbito de cincuenta kilómetros cuadrados. Además del gran Monasterio Blanco se construyeron otras casas dependientes de él, tanto de monjes como de monjas. Según su sucesor Besa, Shenute llegó a tener bajo su jurisdicción 2.200 monjes y 1.800 monjas.

Shenute llevó a cabo una reforma de las *Reglas* de Pacomio, por considerarlas demasiado benévolas. Exigió el cumplimiento de lo reglamentado con severos castigos para los infractores. Para darnos una idea de la exigencia que pedía a los monjes, reproducimos la fórmula de profesión religiosa que hacían, bajo juramento:

> Juro delante de Dios, en su lugar santo, como las palabras que pronuncian mi boca me son testigos: No quiero manchar mi cuerpo; no quiero robar; no quiero jurar en falso; no quiero mentir; no quiero obrar el mal secretamente. Si no cumplo lo que he jurado, luego no quiero entrar en el reino de los cielos, pues comprendo que Dios, ante quien he pronunciado la fórmula de alianza, destruirá mi alma y mi cuerpo en la gehena del fuego, porque yo habré transgredido la fórmula de la alianza que había pronunciado (Shenute, *Fórmula de Alianza*).

4. El monacato sirio

El territorio de Siria abarcaba en el siglo IV una extensión considerable que incluía la antigua Siria, Fenicia y parte de Mesopotamia. Desde el punto de vista eclesiástico correspondía a la jurisdicción del patriarcado de Antioquía. El monacato de esta región se nos presenta con unas peculiaridades que no estaban presentes en el egipcio o en el palestino, bien entendido que compartirá con ellos muchos elementos comunes.

Una característica muy específica del monacato sirio es su rigorismo ascético, que algunos autores hacen remontar a la influencia de los esenios de Qumrán, cuya comunidad se distinguía por su ascetismo, y otros a influencias persas o de la India. Lo que ya no resulta sostenible es la tesis de la procedencia egipcia del monacato sirio.

En el siglo IV surge en la Iglesia de Siria la institución de los llamados «hijas o hijos del pacto» o «de la Alianza». Autores tan eminentes como Afraates y Efrén de Nísibe nos informan de ella. Los «hijos de la Alianza» vivían con sus familias y también como solitarios. En algunos casos se agrupaban junto a una iglesia. Debían vivir el celibato, abstenerse de vino y carne, entre otras prescripciones ascéticas. Las «hijas de la Alianza» ejercían una labor caritativa y asistencial dentro de la comunidad cristiana, como el cuidado de los enfermos en los hospitales. En suma, cabría decir que se trata de una especie de actividad preeremítica de tipo urbano, y que podría presuponer formas más arcaicas, como las vividas por los esenios.

Uno de los personajes más conocidos entre los «hijos de la Alianza» fue san Efrén de Nísibe (306-376). Entre todas las clases de monacato, prefiere un eremitismo de tipo arcaico. Fue un gran admirador del eremitismo, que coincidió con el momento de gran desarrollo de la vida monástica en las zonas de lengua siriaca. Insiste en sus escritos sobre la importancia del estudio en la vida del monje. Hace cierto paralelismo entre avanzar en el conocimiento de la ciencia de Dios y la mejora de la vida espiritual, pero teniendo muy presente que la instrucción y mejora del espíritu debe estar siempre acompañada por la mortificación del cuerpo.

La fuente más rica en datos del monaquismo sirio la ofrece Teodoreto de Ciro en su *Historia religiosa* (444). En esta obra ocupan un lugar destacado los anacoretas. Habla de los monjes que vivían en el desierto y de los que habitaban en los alrededores de las grandes ciudades, como Antioquía, Ciro y Edesa. Incluso hace una descripción somera de las diferentes formas del monacato sirio:

> Los unos combaten en comunidad; de tales cenobios los hay a millares; otros escogen la vida eremítica y solo tienen interés en tratar a 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 verles (Teodoreto de Ciro, *Hist. rel.* 27, 1).

Como vemos en el texto reproducido, al lado de un anacoretismo sedentario, se daba también otro de tipo itinerante, el de los llamados «giróvagos» por los latinos, que vivían de la caridad y suscitaron preocupación en la Iglesia por su carácter incontrolado.

Una forma especial de eremitismo específicamente sirio es el denominado «estilismo» (del griego *stylos*= columna). El más famoso de los estilitas, y al que se considera fundador de este género de ascesis, es san Simeón el Grande (ca. 390-459), que gozó de gran prestigio en la época precalcedoniana. En su juventud Simeón fue pastor, pero pronto ingresó en el monasterio de Teleda en Antioquía, donde llevó una vida muy austera durante diez años. Más tarde vivió como ermitaño en Telesnin o Telanisos, a pocos kilómetros de Antioquía, donde extrema sus rigores penitenciales ayunando todo el tiempo de cuaresma, sin comer ni beber nada. Teodoreto de Ciro, que le conoció personalmente, nos da este testimonio:

> Yo, por encima de todos estos prodigios, admiro su fortaleza de ánimo. En efecto, noche y día se mantiene de pie a la vista de todos. Como hizo quitar las puertas y demoler una parte bastante grande del muro de cierre, se presenta ante todos cual espectáculo nuevo y maravilloso,

> tanto manteniéndose en pie durante mucho tiempo, como haciendo frecuentes inclinaciones y ofreciendo a Dios su adoración. Muchos de los que están allí cuentan sus prosternaciones (...) Cuando se inclina, acerca siempre su frente a los dedos de los pies. En efecto, su estómago, que sólo recibe alimento una vez a la semana y en pequeña cantidad, permite a su espalda curvarse fácilmente (*Hist. rel.*, 26, 22).

Su fama de santidad hace que acudan a visitarlo una gran cantidad de peregrinos, procedentes de Oriente y Occidente. Ante la necesidad de separarse un poco de la muchedumbre que le rodea, se sube a una columna donde permanece siempre en pie, en actitud orante o predicando (Teodoreto de Ciro, *Hist. rel.*, 26. 11). Simeón cambia varias veces de columna: comienza con una de seis codos, la segunda de doce, la tercera de veintidós y la cuarta de treinta y seis (Teodoreto de Ciro, *Hist. rel.*, 26, 12). La gente lo consideraba un santo, un hombre de Dios que se interesaba por todos y por cada uno de los que iban a visitarlo. Desde lo alto de columna, también procuraba la conversión de paganos, judíos y herejes. Su muerte fue silenciosa, sin que nadie la advirtiera, seguramente entre el 1 y el 2 de setiembre del 459. En el lugar donde vivió Simeón, en Qualat Siman, se construyó una gran basílica, que fue centro de peregrinación, y de la que quedan algunas ruinas.

Teodoreto hace una defensa de san Simeón y de los estilitas como carismáticos de gran magnitud, de los que Dios se sirve para mover el corazón de gentes ávidas de espectáculos sobrehumanos (Teodoreto de Ciro, *Hist. rel.*, 26, 12). Su peculiar forma de vida hay que entenderla no como una desviación del ideal monástico, sino como una manifestación muy peculiar del anacoretismo sirio.

Por lo que se refiere al cenobitismo en Siria hay que señalar, como en Egipto, que se trata de un fenómeno posterior al anacoretismo. No tenemos datos muy precisos sobre el proceso evolutivo de una forma a otra de monacato. Parece que los primeros cenobios surgieron en torno a algunos anacoretas que ejercían de guías espirituales de personas que deseaban llevar una vida de mayor dedicación a Dios.

San Juan Crisóstomo (ca. 344-407) fue un Padre de la Iglesia que tuvo una gran relación con el monacato sirio. Podemos decir que representa una versión del monaquismo moderado. Bajo la dirección

de Diodoro de Tarso se inició en la vida monástica. Intentó llevar una vida de eremita durante dos años, en la soledad de una cueva y sin apenas dormir. La dureza de estas condiciones de vida le hizo caer gravemente enfermo y tuvo que abandonar su retiro (Paladio, *Dialogus de vita S. Ioan.,* 5). Desde entonces, se dedicó al servicio de la Iglesia, llegando a ser obispo de Constantinopla. Trató de combinar las tareas de gobierno eclesiástico con la práctica del ascetismo. Como buen conocedor de la vida del desierto y del trabajo sacerdotal, el Crisóstomo no dudará en señalar a los sacerdotes la guarda de las virtudes de los monjes pero adaptadas a su peculiar forma secular de vida:

> A la verdad, el sacerdote ha de poseer un alma más pura que los rayos mismos del sol, a fin de que nunca le abandone el Espíritu Santo y pueda decir: «Vivo yo, mas no soy yo quien vivo, sino que Cristo vive en mí». Los que moran en el yermo, lejos de la ciudad y de la plaza y libres de sus ruidos, a pesar de que continuamente gozan de la paz y de la tranquilidad del puerto, no quieren confiar en la seguridad de ese género de vida, sino que buscan mil otras guaridas y se amurallan por todas partes y se esfuerzan en alcanzar la mayor perfección en sus obras y palabras, a fin de poderse acercar a Dios con aquella confianza y sincera pureza que cabe en las fuerzas humanas. Pues, ¿cómo de grande crees habrá de ser la fuerza y el esfuerzo que necesita el sacerdote para arrancar su alma de toda impureza y conservar incontaminada la hermosura de su espíritu? Y es así que mucha mayor pureza se exige del sacerdote que del monje (Juan Crisóstomo, *De sacer.,* VI, 2).

Juan Crisóstomo escribirá algunos tratados en defensa del ideal monástico, como *Contra los impugnadores de la vida monástica,* y el *Paralelo entre el monje y el rey.* Para este autor el monje es el cristiano perfecto. En los sermones que predicó en Antioquía por los años 389-390, pone ejemplos de los monjes para edificación de sus oyentes:

> Ven conmigo y yo te mostraré los tugurios de aquellos santos. Ven y aprende de ellos algo provechoso. Ellos son lámparas que alumbran a toda la tierra. Ellos son murallas que rodean y defienden las ciudades. Si ellos se han ido a habitar los desiertos, ha sido para enseñarte a ti a despreciar el tumulto del mundo. Porque ellos como fuertes que son, pueden gozar de calma aun en medio de la tormenta. Tú eres el que

necesitas de tranquilidad, agitado que estás por todas partes (Juan Crisóstomo, *In Matth. hom.* 72, 4).

Es claro el tono laudatorio del Crisóstomo cuando presenta la vida de los monjes a los cristianos corrientes, pero hay que entenderlo bien, porque no pretende que todo el mundo tenga que ingresar en un monasterio o eremitorio, sino que lo que desea expresar es que todo cristiano está llamado a tender a la perfección de la vida espiritual. Sus referencias al monje –en su predicación–, al tomarlo como modelo, eran simplemente un estímulo para quienes podían comprobar la evidencia de su ejemplaridad.

En la última época de su vida, Juan Crisóstomo tuvo una postura más crítica con algunos monjes que exaltaban la vida contemplativa y rechazaban la recepción de las órdenes sagradas (Juan Crisóstomo, *Vita Hypatii,* 11). Sin embargo, estando ya en el exilio hizo una campaña de reclutamiento de monjes sirios que fueron enviados por él como misioneros a Fenicia. El Crisóstomo murió, camino del destierro, en Comana el año 407.

Si comparamos los datos que nos ofrecen Teodoreto de Ciro y Juan Crisóstomo sobre el monacato sirio aparecen claros matices diferenciales. Teodoreto nos ha legado una imagen de unos ascetas radicales y, en ocasiones, extravagantes, que son más de admirar que de imitar. En cambio, el Crisóstomo nos muestra a unos monjes que viven una ascética moderada, que están integrados en la vida de la Iglesia y a su servicio.

5. El monacato en Asia Menor-Constantinopla

La mayoría de los autores coinciden en relacionar los inicios del monacato en Asia Menor con Eustacio de Sebaste (ca. 300-377), cuyas ideas sobre el ascetismo eran marcadamente radicales (Sozomeno, *Hist. eccl.,* III, 14). Lamentablemente no tenemos una documentación directa sobre él. Sabemos que después de recibir la ordenación episcopal (356?) realizó un largo viaje a través de Siria, Mesopotamia y Egipto, a fin de informarse personalmente del ideal monástico. Fue un gran propagador del monacato en el Ponto y en Armenia.

El ambiente espiritual que se respiraba en Asia Menor estaba muy impregnado de aspiraciones de querer vivir un cristianismo más auténtico. En algunos casos se hacían prácticas ascéticas excesivas y de modo anárquico. Esta concepción del ascetismo chocaba con la ortodoxia episcopal y, hacia el 340, Eusebio de Nicomedia convocó el Concilio de Gangra (Kiangri), en Paflagonia. En una carta autorizada por este sínodo, los obispos allí reunidos alertaban a sus colegas de Armenia contra Eustacio y sus seguidores. Se adjuntaban a la carta veinte cánones donde se anatematizaban sus errores, aunque, como sostiene un autor, más que un eco de la predicación de Eustacio, parecen reflejar los excesos de alguno de sus discípulos. A juzgar por lo que dicen algunos cánones de Gangra sobre el abandono del matrimonio y de los hijos (cc. 14-15) a causa del ascetismo, pensamos que difícilmente podrían compartirse tales tesis por Eustacio, que fue elevado a la sede episcopal de Sebaste y gozó de la amistad y admiración de un hombre tan ortodoxo y prudente como san Basilio de Cesarea. En cambio, sí consta que no pocos de sus discípulos cayeron en esos errores condenados en Gangra.

Pero, si dejamos a un lado estas manifestaciones extravagantes de la vida ascética, nos vamos a encontrar con figuras insignes del monacato en Capadocia, como san Basilio de Cesarea, san Gregorio de Nacianzo y san Gregorio de Nisa. Los tres Padres de la Iglesia tendrán en común un excelente nivel intelectual, la ortodoxia doctrinal y un afán de vida ascética.

Basilio de Cesarea (330-379), llamado también Basilio el Grande, había nacido en Cesarea de Capadocia el año 330, en el seno de una familia noble y muy cristiana. En Atenas tuvo lugar su «conversión», según el mismo nos cuenta:

> Perdí mucho tiempo en tonterías y pasé casi toda mi juventud en trabajos vanos dedicados a aprender las disciplinas de una sabiduría que Dios hizo necedad. De pronto desperté como de un sueño profundo. Contemplé la maravillosa luz evangélica y reconocí la nadería de los príncipes de este mundo, que van a ser destruidos. Lloré amargamente mi desdichada vida y pedí un guía que me iniciara en los principios de la piedad (...). Había leído el Evangelio y notado que el gran medio de alcanzar la perfección consiste en vender los bienes, compartirlos con

nuestros hermanos indigentes y desprenderse por completo de los cuidados de esta vida (Basilio de Cesarea, *Ep. 223,* 2).

A todo esto, hay que tener presente que, desde el año 352, su madre Emelia, su hermana Macrina y sus hermanos Naucracio y Pedro se habían retirado a una propiedad rural que tenía la familia en Annesi, a orillas del Iris, en el Ponto. Allí llevaban una vida que podríamos calificar de similar a la cenobítica, bajo la dirección espiritual de Eustacio de Sebaste. A su regreso de Atenas, Basilio siguió las huellas de Eustacio y realizó viajes a distintos lugares monásticos de Siria, Mesopotamia y Egipto para informarse sobre la vida espiritual de los monjes que allí se habían establecido. Dado el prestigio de Eustacio, Basilio pensó encontrar en él un firme apoyo para sus primeros pasos en la vida monacal (Basilio, *Ep. 223,* 3). En el año 358, a la vuelta de su viaje informativo, Basilio se retiró a Annesi, junto al lugar donde vivía su familia. Allí se fueron reuniendo algunos compañeros deseosos de compartir su mismo estilo de vida. Entre ellos, su hermano Gregorio, futuro obispo de Nisa; y el otro Gregorio, el de Nacianzo, que pasó alguna temporada en Annesi.

En 364 tuvo que abandonar esta comunidad monástica, al ser nombrado presbítero por el obispo de Cesarea. Más tarde, en 370, recibirá la ordenación episcopal para dicha sede. Basilio compaginó esos años de servicio a una Iglesia particular con la vida ascética. La buena relación con Eustacio de Sebaste terminó cuando se suscitó la polémica sobre el Espíritu Santo en 375, y fue, sin duda, la postura equivocada de Eustacio la que precipitó la ruptura de los vínculos amistosos con Basilio.

El ideal de Basilio y sus compañeros se centra en el seguimiento de Cristo. Los medios para conseguirlo son la renuncia, la ascesis y la oración. Pero lo que especifica más el monaquismo basiliano es su aspecto comunitario, diferente del cenobitismo pacomiano y, por supuesto, del eremitismo. En sus *Reglas morales* fundamenta y explicita su forma de entender la vida cenobítica:

> El pie tiene la facultad de caminar, pero no tiene otras; y sin la ayuda de los otros miembros, no tiene capacidad suficiente para la propia subsistencia y conservación; ni tiene forma de suplir aquello que le

> falta. Así sucede en la vida solitaria: lo que tenemos es insuficiente, y no podemos proveernos de aquello que no tenemos; porque Dios creador ha dispuesto que tuviéramos necesidad el uno del otro, para que, como dice la Escritura [Sir 13, 20; 1Co 12, 12-16] nos asociáramos los unos a los otros (Basilio, *Regulae fusius tractatae,* 7, 1).

Las *Reglas morales* o *Asketicón* no hay que tomarlas en el sentido de unas verdaderas reglas monásticas, tal y como las entendemos en la actualidad, sino como recopilaciones de experiencias de la vida monástica, que puedan servir de pauta a las comunidades fundadas por Basilio. El concepto de autoridad se formó paulatinamente dentro del mundo cenobítico basiliano (Basilio, *Regulae fusius tractatae,* 22). El superior tenía el carisma de discernir la voluntad de Dios, de reconocer lo que Dios pide a cada uno de los hermanos y de servir al bien común (Basilio, *Regulae brevius tractatae,* 98). A diferencia de los monjes de Egipto, que vivían apartados en el desierto, los de Asia Menor solían permanecer en la órbita de la iglesia local, pero Basilio mantiene la separación del mundo. Por otra parte, las comunidades basilianas no estaban ligadas entre sí por vínculos jurídicos.

A los candidatos a la vida monástica se les exigía un tiempo de prueba, durante el cual aprendían de memoria pasajes de la Escritura y se ejercitaban en las principales prácticas de tipo ascético. También se admitían en estas comunidades a niños cuyos padres deseaban consagrarlos a Dios. Los niños recibían una educación fundamentalmente bíblica, religiosa y moral, de manos de un monje anciano a quien se asignaba este cometido.

Los monjes no llevaban un hábito distintivo, simplemente se decía en el *Asketicón* que debían usar un vestido serio y pobre. En las primeras redacciones de las *Reglas morales* se permitía a los monjes la administración de sus propios bienes. Posteriormente, se constata una evolución más restrictiva. Así en la carta 150 prescribe Basilio que el monje debe abstenerse de distribuir personalmente sus rentas, tarea que debía confiarse a otro.

Basilio concederá importancia a la oración expresada en la liturgia de las horas, que contribuirá junto con el trabajo a ocupar la jornada íntegra del monje. Conviene anotar que el trabajo para Basilio se inspira en la virtud de la caridad, es decir, el trabajo del monje tiene

como finalidad subvenir a las necesidades ajenas más que a las propias.

Por lo que concierne a la austeridad de vida, se observa en las *Reglas morales* una acentuada tendencia hacia la moderación. San Gregorio Nacianceno dice que Basilio repetía, con frecuencia, el antiguo dicho: «La mesura en todo es la perfección» (Gregorio de Nacianzo, *Orat., 43,* 60). De ahí que señale como criterio en el uso de los bienes materiales el de la necesidad, de tal manera que todo lo que sobrepase ese límite lo considerará fruto de la avaricia, la voluptuosidad o la vanagloria (Basilio, *Regulae brevius tractatae,* 70).

Las concepciones ascéticas de Basilio influirán decisivamente en las de Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa. El primero se muestra más moderado que Basilio en sus ideas ascéticas, haciéndolas extensivas a todo fiel cristiano, sobre todo, en el ejercicio de la vida contemplativa. El Niseno, el pensador más profundo de los capadocios, compuso varios tratados ascéticos, entre los que destaca su escrito *De virginitate* (371), redactado después de haber contraído matrimonio y al poco tiempo de haber sido nombrado obispo de Nisa. Cuando enviudó, en 386, se dedicó a la vida monástica.

Buscar la pertinent

Bibliografía

H. DELEHAYE, *Les saints stylites,* Bruxelles 1923; I. HAUSHERR, «L'hésychasme. Étude de spiritualité», *OCP* 22 (1956) 5-40; 247-285; A. VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient* I. *The Origin of ascetism. Early Monasticism in Persia.* II. *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria,* Louvain 1958-1960; I. HAUSHERR, «Noms du Christ et voies d'oraison», *OCA* 157, Roma 1960; A. DE VOGÜÉ, «Saint Pachôme et son oeuvre d'après plusieurs études récentes», *RHE* 69 (1974) 425-453; P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr,* Paris 1977; Ph. ROUSSEAU, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt,* California 1985; G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo,* BAC 588, Madrid ²1998; I. PEÑA, «Con los primeros anacoretas sirios», *CuadMon* 35 (2000) 403-407; J. M. LABOA GALLEGO (ed.), *Atlas histórico de los monasterios. El monacato oriental y occidental,* Madrid 2003.

Capítulo XII

LA IGLESIA Y LA NUEVA POLÍTICA RELIGIOSA DE CONSTANTINO

1. Caracterización general de la época (siglos IV-V)

La distinción entre la sociedad y la cultura que hay durante el Principado y la que se va creando con el advenimiento del Dominado, o lo que es lo mismo, entre la época del Alto Imperio (44 a. C.-284 d. C.) respecto a la del Bajo Imperio (284-417), es de gran interés para el tema que ocupa nuestra atención en este apartado. Definir tal cambio de situación y de ideología es complejo, pero resulta muy conveniente si se quieren entender las características de la nueva situación que va a afectar a la Iglesia, a raíz de la conversión de Constantino (306-337), cuando este emperador declara al cristianismo *religio licita* dentro de las fronteras del Imperio romano.

Podemos afirmar inicialmente que los simples nombres de Principado y Dominado nos están indicando, bien a las claras, que la conciencia política e intelectual de los protagonistas políticos es diversa. En el Alto Imperio Roma es teóricamente una democracia, donde el emperador es solo un *primus inter pares* (= «el primero entre iguales»). Los ciudadanos piensan y hablan con libertad y el gobierno tiene en cuenta sus opiniones. Con la llegada de Diocleciano (284) y de sus sucesores, el emperador ya no se comporta con sus subordinados del mismo modo. Lo ciudadanos cuando van a ver al emperador besan el suelo, ponen su frente sobre el suelo y solo hablan cuando se les pregunta (divinización imperial, «*proskynesis*»). Esto ha surgido sin influjo alguno del cristianismo, pero tendrá cierto influjo en él, al igual que va a repercutir en los demás habitantes del Imperio.

Las reformas del emperador Diocleciano (284-305) tienden a superar la crisis institucional del Imperio, con la instauración de un sistema «tetrárquico» que, aun cuando mantenía la unidad del Estado, delegaba su administración en dos augustos (el propio Diocleciano en la parte oriental del Imperio y Maximiano en la occidental), asistidos por dos césares (Galerio y Constancio Cloro). Cuando en el 305 se produjo la abdicación de Diocleciano que obligó también a renunciar al «augustado» a su colega Maximiano, ambos serían sucedidos por sus césares, Galerio en Oriente y Constancio en Occidente. Como nuevos césares serían nombrados Maximino Daya para Oriente y Valerio Severo para Occidente. Hay que hacer notar que el sistema de la tetrarquía, además de tener una dimensión político-administrativa, poseía también una vertiente religiosa: el augusto oriental asumía el rango de *Jovius* (adoptado por el dios Júpiter), mientras que el occidental asumía el de *Herculius* (adoptado por Hércules). Posiblemente este «revival» de paganismo tuvo implicaciones en la última gran persecución del 305 contra los cristianos.

Por otra parte, las reformas militares de Diocleciano (284-305) y Constantino hacen que el ejército adquiera una posición dominante en la vida sociopolítica. Lo que había comenzado con la anarquía militar, se transformará en que los soldados harán prevalecer su autoridad. Primero serán las legiones, luego las dinastías se irán imponiendo, pero en manos del ejército estará el poder quitar y poner emperadores, aunque subsista cierta inclinación dinástica. Con la llegada de los bárbaros la militarización se va a extender bajo el mando de los jefes recién llegados. Todo ello tiende a configurar un régimen militar y casi policíaco, porque, entre otras funciones, los militares ejercerán algunas tareas estrictamente policiales.

Desde una perspectiva económica, la sociedad primará el desarrollo de una economía basada en el patrón oro, donde solo unos pocos van a acumular grandes riquezas. Se podría decir que es una época de prefeudalismo. Diocleciano había intentado, sin éxito, revalorizar la moneda de plata, el *denarius,* devaluado en la gran crisis económica del siglo III; sin embargo, consiguió mejorar sensiblemente el sistema fiscal, fundamentado en el gravamen sobre los bienes de la tierra, y quitándole a los militares las tareas recaudatorias, que habían asumido

en la época de los Severos. Potenció el aparato burocrático en todo el Imperio, creando nuevas subdivisiones administrativas. Con todo, en lo que resultó verdaderamente revolucionario fue en el cálculo previo de los gastos, con la ayuda de un censo detallado de las personas y de las tierras sujetas a tributación. Por primera vez Diocleciano establece un presupuesto anual con los gastos a cubrir, para luego poder recaudar los impuestos en función de las necesidades previstas. Naturalmente estas medidas fiscales no siempre fueron bien recibidas, sobre todo, por los campesinos, que eran los contribuyentes menos dotados. Hubo rebeliones importantes en Egipto, las Galias e Hispania contra los grandes terratenientes, los ricos y los recaudadores de impuestos. Por su parte, Constantino centrará la política económica sobre el patrón oro, anteriormente establecido.

2. El llamado «giro constantiniano»

La figura de Constantino tiene un lugar muy destacado en la historia de la Iglesia. Como suele suceder con los grandes personajes de la humanidad, su vida se ha visto envuelta, en ocasiones, por un halo de leyenda. La opinión de los hipercríticos sobre este emperador, a partir de J. Burckhardt y H. Grégoire, es decir, desde 1850 a 1930, ha sido un tanto negativa, al considerarlo un militar y un político brutal y eficaz, que se convirtió al cristianismo por puro cálculo. Pero con posterioridad, N. Baynes en los años setenta del siglo XX y más recientemente P. Veyne han presentado la figura de Constantino de una forma más ponderada, como un estadista de amplias miras y un sincero converso al cristianismo.

Desde nuestro punto de vista, vamos a valorar los datos históricos que han llegado hasta nosotros para tener una visión más aproximada a la realidad de este emperador. Eusebio de Cesarea, amigo de Constantino desde el año 325, escribirá poco después de su muerte la *Vita Constantini,* que es una obra encomiástica, en la que su autor no oculta su simpatía por el personaje biografiado (I, 11), pero que nos aporta también informaciones y datos históricos relevantes. Lactancio, que fue preceptor de Crispo, hijo mayor del emperador, también

le dedicará una especial atención en su escrito *De mortibus persecutorum,* en un intento de favorecer la propaganda política de Constantino. De la crítica pagana al emperador se han conservado de Juliano el Apóstata, su sobrino, algunas invectivas contra Constantino en su obra *El banquete.* En esa misma línea crítica habría que situar, más tardíamente (hacia el 500), al historiador pagano Zósimo. También convendrá no olvidar las numerosas cartas y leyes de Constantino, a las que la investigación moderna ha concedido un papel prioritario, por su mayor fiabilidad.

Así pues, partiremos de estas fuentes en el presente estudio, bien entendido que no es nuestro propósito hacer un recorrido biográfico de Constantino, sino simplemente hacer un análisis de su política religiosa con respecto a la Iglesia. Como es lógico, aludiremos también a acontecimientos y a datos históricos más amplios de su ejecutoria política, que enmarcan nuestra temática.

En 305 el joven Constantino, que residía en Nicomedia bajo la tutela de Diocleciano, huye hasta Britania para estar al lado de su padre Constancio que estaba enfermo y moriría poco después. A la muerte de su padre, las legiones romanas que mandaba éste aclamaron a Constantino como emperador con el título de augusto para el que Galerio había designado a Severo, escasamente conocido y de poco prestigio. El dato es significativo por el fracaso que supuso para el sistema de la tetraquía oficial dioclecianea.

En honor a la verdad hay que decir que la conquista de todo el poder del Imperio no fue para Constantino una empresa fácil. Primero, venció a Severo, luego a Maximiano, el augusto colega de Diocleciano en la primera tetrarquía, que pretendía volver al poder. Posteriormente, tuvo que enfrentarse con Majencio, hijo de Maximiano, en la famosa batalla del Puente Milvio o de Saxa Rubra, en las inmediaciones de Roma. El 28 de octubre de 312 las tropas de Constantino, aunque inferiores en número, consiguieron una resonante victoria sobre las de Majencio, pereciendo este último y muchos de sus soldados ahogados en el río, cuyo frágil puente de madera no resistió la avalancha de los fugitivos.

Antes de la batalla, según nos informa Lactancio, Constantino tuvo una visión premonitoria:

> Constantino fue advertido en sueños para que grabase en los escudos [de los soldados] el signo celeste de Dios y entablase de este modo la batalla. Pone en práctica lo que se le había ordenado y haciendo girar la letra X con su extremidad superior curvada en círculo, graba el nombre de Cristo en los escudos. El ejército protegido con este emblema, toma las armas. Los dos ejércitos chocan frente a frente (...). El de Majencio es presa del pánico; él mismo inicia la huida y, arrastrado por la masa, se precipita en el Tíber (*De mort. Persec.*, 44, 5-9).

Mucho se ha escrito acerca de esta visión, comparándola con el relato similar que hace Eusebio de Cesarea (*Hist. eccl.*, IX, 9, 1-9). ¿Hasta qué punto influyó este hecho en su conversión al cristianismo? ¿Fue algo repentino o tuvo una evolución progresiva? No lo sabemos. Constantino, originariamente pagano, tuvo un talante liberal con los cristianos, como también lo tuvo su padre Constancio Cloro. Su madre, Elena, fue una cristiana fervorosa. También nos consta por multitud de monedas que adoraba al *Sol invictus,* una religión sincrética de la época tendencialmente monoteísta. ¿En qué momento se produjo la aceptación de la fe cristiana? Como hemos indicado antes es una incógnita. Ahora bien, esto no significa que debamos dudar de su conversión, después de la visión que tuvo antes de la batalla del Puente Milvio.

Roma recibió a Constantino como un libertador. Cabría pensar que algo había cambiado en el modo de comportarse del emperador. Su entrada en la Urbe no tuvo ninguna referencia a los dioses y tradiciones paganas, ni ascenso al Capitolio como acostumbraban los «triunfadores» militares de la República y del Imperio. Pero, a la vez, tampoco hubo ninguna reacción hostil respecto a las antiguas creencias paganas. El arco de triunfo, que el Senado de Roma erigió en honor de Constantino para conmemorar su victoria, nos ofrece una decoración que respondía a las ideas paganas de los senadores de entonces. Así, por ejemplo, aparece representado el emperador con los atributos y el gesto del dios solar, porque estos senadores consideraban al *Sol invictus* el dios protector de Constantino. Sin embargo, la inscripción del arco de triunfo es más reservada y no lo nombra, sino que atribuye la victoria a la «inspiración de la divinidad» y a la grandeza de ánimo (*mentis magnitudine*) del emperador.

De todas maneras, el efecto más notable del cambio operado en Constantino fue el llamado Edicto de Milán de 313. Poco después de su victoria del Puente Milvio, Constantino se reunió en Milán con Licinio, que era el otro augusto. Allí abordaron diversos temas y llegaron, entre otros acuerdos, al derrocamiento de Maximino Daya y a una política de libertad religiosa, en la que se preveía el fin de la persecución religiosa contra los cristianos en Oriente, así como la devolución de todas las propiedades confiscadas a la Iglesia.

Como se puede ver, no se trata en realidad de un edicto, sino de un «acuerdo», o si preferimos de «diversos acuerdos». El contenido de estos acuerdos los conocemos a través de las cartas circulares de Licinio a los gobernadores orientales tras derrocar a Maximino. Lactancio nos ha transmitido una copia latina de una de ellas, que se hizo pública en Nicomedia el 13 de junio de 313:

> Hemos acordado reconocer a los cristianos y a todos los demás hombres la libertad de practicar la religión que cada uno quiera (...), que a nadie se niegue el derecho a la práctica de la religión de los cristianos ni la posibilidad de adherirse al culto que piense que es el más adecuado para él, con el fin de que la divinidad pueda en todas las cosas, otorgarnos su habitual favor y benevolencia (*De mortibus,* 48, 2-12).

Posiblemente, ni Constantino ni Licinio se dieron cuenta de que lo que acababan de afirmar en Milán era nada menos que el principio de la libertad religiosa. Por supuesto, también quedaba bien explicitado el reconocimiento del cristianismo como una *religio licita.* Esta situación perduraría hasta el reinado del emperador Teodosio (379-395). Pero, con independencia de lo que la exégesis del Edicto de Milán nos pueda deparar, cabría situar la conversión de Constantino sobre el 312, con ocasión de la victoria en el Puente Milvio. El Edicto de Milán vendría a corroborar esta hipótesis. No es descabellado pensar que el acuerdo de Milán fuera una imposición de Constantino, que tras vencer a Majencio y ocupar Roma, era el más fuerte frente a Licinio. Avala esta hipótesis el hecho de que Licinio siguiera fiel a las tradiciones religiosas romanas, en especial al culto solar, como lo muestra la inscripción de Salsovia (Escitia) en la que tanto él como su hijo ordenan al ejército celebrar anualmente la festividad del *Deus sanctus Sol* (ILS, 8940).

Las relaciones entre ambos augustos no tardaron en deteriorarse por la ambición de hacerse con el poder único del Imperio. Licinio dio principio a unas acciones y gestos de hostilidad contra los cristianos (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, X, 8, 9-10; *Vita Const.*, I, 52-54; II, 1), sospechando que rezaban a su Dios para que concediera todo el poder del Imperio a Constantino. La guerra abierta entre los dos augustos terminó en la batalla de Crisópolis (18 de septiembre de 324), cerca de Bizancio, cuando las legiones y las fuerzas navales de Constantino, con el «lábaro» como enseña, derrotaron a Licinio, cuyos soldados, según fuentes cristianas, llevaban las insignias de los dioses paganos. De esta manera, Constantino quedó ya como el único e indiscutido soberano de todo el Imperio. Los cristianos estaban con él y él con ellos, aunque se mantuviera la tolerancia con los dioses históricos de Roma y de su Imperio, sin que fuera ya ésa la religión del emperador y del poder.

Constantino cayó seriamente enfermo poco después de la Pascua del 337. Dada la gravedad de su dolencia quiso recibir el bautismo que le fue administrado por Eusebio de Nicomedia. Hay que hacer notar, sin embargo, que esta costumbre de retrasar el bautismo era relativamente frecuente, incluso reservándolo para edades ya avanzadas, como en el caso del emperador, que tendría entonces 62 ó 63 años.

3. La política religiosa constantiniana

La política iniciada por Constantino con el Edicto de Milán de 313 en favor de los cristianos continuará desarrollándose, especialmente, a partir de 324. Así lo reflejan los edictos publicados ese mismo año, tendentes a beneficiar a los cristianos de Oriente con leyes ya establecidas en la parte occidental del Imperio. En el primero de esos edictos, el emperador hace un breve preámbulo que justifica su actuación desde una perspectiva providencial de los actos de gobierno:

> Si alguien mentalmente remontara las etapas de la historia que se van reemplazando desde los orígenes hasta el presente y examinase los acontecimientos que alguna vez han sido, constataría que todos cuantos fundaron sus acciones sobre la base de la justicia y de la bondad, lleva-

> ron a buen término sus empresas (...). Por el contrario, todos los que menospreciaron como de poca monta la justicia o no reconocieron al Omnipotente (...) todos éstos, digo, a muchos de sus ejércitos los vieron sucumbir, a no pocos trocarse a la fuga y todas sus confrontaciones bélicas concluir en la derrota más ignominiosa (*Vita Const.*, II, 25-26).

En este mismo edicto, ordena la rehabilitación de los cristianos que hubiesen sido exiliados, expropiados, condenados a trabajos forzados o esclavizados, o degradados de sus empleos militares. Se insiste en la total devolución de los bienes confiscados, sea a los directamente afectados, sea a sus herederos, o incluso, si éstos faltaran, a la Iglesia.

En el segundo edicto, dirigido a todos los orientales, reitera su visión providencialista de la historia y encomienda sus actos a Dios (*Vita Const.*, II, 48-60). Incluso, Constantino dirige una oración personal de acción de gracias por su victoria:

> Pues por tus derroteros [de Dios] emprendí operaciones de redención, que llevé a feliz término, y he conducido al ejército victorioso, poniendo en todo lugar a la cabeza tu enseña. Y si en algún momento la utilidad de la cosa pública lo requiere, avanzo contra los enemigos siguiendo las mismas insignias de tu excelencia. Ésta es la razón por la que he consagrado a ti mi alma, hecha una pura amalgama de amor y temor. Porque yo amo sinceramente tu nombre respetando la fuerza que con muchas pruebas has dado en manifestar, y has hecho más sólida mi fe (*Vita Const.*, II, 55).

Algunos autores han visto en las palabras de Constantino una exhortación catequética, más que un acto legislativo de un gobernante. Esto puede ser cierto en una primera aproximación, pero si pensamos en que el emperador continuaba considerándose investido de la magistratura de *pontifex maximus* no nos puede resultar chocante que realizara esas manifestaciones de índole religiosa, dada la unión existente en el mundo antiguo entre la esfera de lo religioso y la de lo político. El Edicto de Milán muestra también la grandeza de ánimo del emperador, puesto que no ordena perseguir a los paganos, ni los fuerza a que se hagan cristianos, estableciendo un principio de libertad en materia religiosa: «Cada uno ha de atenerse a lo que le pida su corazón» (*Vita Const.*, II, 56).

El cristianismo del emperador se proyectó también en la aceptación de la simbología cristiana, aunque algunos hallazgos numismáticos siguen manteniendo en el reverso de las monedas constantinianas divinidades paganas mezcladas con figuras alegóricas o militares. Hay, sin embargo, una serie de medallas de plata acuñadas en Ticinum para la celebración de los *decennalia* del 315, en los que aparece Constantino con un pequeño crismón grabado en el casco. Pero este dato hay que interpretarlo como algo que pertenecía a la religión personal del príncipe, como habían hecho otros emperadores con los dioses que les habían sido propicios.

Desde el 313 tomó como consejero en materias religiosas a Osio de Córdoba. El dato es importante y no es aventurado pensar que el prelado cordobés estuviera detrás de muchas disposiciones imperiales, que otorgarían a la Iglesia beneficios de diversa índole.

Una medida de 313 a favor del clero africano le confería a éste la exención de los *munera* civiles (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.*, X, 7, 1-2). Posteriormente, el clero occidental se beneficiaría también de esta disposición, según lo confirma un rescripto de 319 dirigido al gobernador de Italia meridional (*CTh* XVI, 2, 2). Otra ley de 323 prescribía que los sacerdotes católicos no fuesen obligados a participar en sacrificios paganos (*CTh* XVI, 2, 5). Más tarde, en el año 326, se ordenó que esta disposición no se aplicara a los herejes y cismáticos (*CTh* XVI, 5, 1).

Constantino concedió también a la Iglesia capacidad de recibir donaciones y herencias. En este mismo sentido, promulgó una ley en 321 que legitimaba la recepción de herencias por la Iglesia, aun cuando el testador no hubiese actuado respetando los formalismos legales (*CTh* XVI, 2, 4). Igualmente, concedió a las iglesias cristianas la facultad de manumitir esclavos *in ecclesia,* como se indica en disposiciones dirigidas a Protógenes de Sárdica (*CJ* I, 13, 1) y a Osio de Córdoba (*CTh* IV, 7, 1 y *CJ* I, 13, 2).

En 321 decretó que el *dies solis* fuese festivo (*CJ* III, 12, 2; *CTh* II, 8, 1). Esta disposición se aplicaba solamente en el ámbito económico y judicial, pero no a los trabajos agrarios. Con esta medida el calendario cristiano recibiría un nuevo impulso, ya que para los cristianos el «día del sol» era el último día la semana judía, y precisamente, ése fue

el día en el que Cristo resucitó. De ahí que se convirtiera en el «día del Señor» (*dies Dominica=domingo*), cuando los cristianos se reunían a fin de celebrar la eucaristía para conmemorar la resurrección del Señor. Aun cuando pareciera una medida poco relevante, tenía un gran calado, pues con este golpe de timón el emperador impuso el ritmo temporal de la semana, que todavía conservamos, al mundo antiguo, que se regía por un calendario distinto. De este modo introducía algo del calendario religioso cristiano en el transcurso del año civil, pero sin atentar contra la libertad religiosa de nadie.

Constantino promulgó una segunda ley por la cual concedía tiempo libre cada domingo al ejército o, al menos, a su guardia personal (Eusebio de Cesarea, *Vita Const.*, IV, 14, 18, 3 y IV, 14, 19-20). Con esta medida los soldados cristianos podrían acudir a la iglesia para participar en la celebración eucarística, y los soldados paganos podrían salir fuera de la ciudad para pronunciar una oración para dar gracias a la divinidad y pedirle la victoria y la salud por el emperador y sus hijos.

De todas formas, el privilegio de mayor alcance concedido a los obispos fue, sin duda, la *episcopalis audientia,* que otorgaba a los prelados el papel de jueces en asuntos civiles, si eran requeridos para ello por una de las partes litigantes (*CTh* I, 27, 1) (cf. infra XXI, 1 y 3). La *episcopalis audientia* supuso un aumento del prestigio social de los obispos, pero tuvo como contrapartida que éstos consideraban estas tareas judiciales como una pesada carga, que les apartaba de labor propiamente pastoral.

Constantino no prohibió a los paganos el culto a sus divinidades, pero sí tuvo actuaciones concretas que limitaban algunas actividades paganas, como la supresión de las consultas a los arúspices (agoreros), aunque mantuvo las consultas públicas oficiales a los augures (*CTh* IX, 16, 1; XVI, 10, 1). Se demolieron algunos templos paganos, famosos por sus curaciones «milagrosas», como uno de Asclepio, y otros en Oriente, en los que se practicaba la prostitución sagrada (*Vita Const.*, III, 55-58).

La política religiosa de Constantino se proyectó también hacia el interior de la Iglesia, cuando surgieron los conflictos provocados primero por el donatismo, y después por el arrianismo. De ellos nos ocuparemos al tratar de esas controversias (cf. infra XV, 2-3 y XVIII, 2).

4. Donaciones a la Iglesia

La generosidad del emperador Constantino con la Iglesia es un aspecto de su gestión de gobierno que no se debe olvidar. Bien entendido que el evergetismo de los emperadores y de la aristocracia romana tenía raíces profundas en la tradición suntuaria de Roma. Constantino mostró un particular interés en que se construyeran lugares de culto cristiano. Así lo afirma en una carta que escribe a Eusebio de Cesarea:

> Por tanto, con respecto a las iglesias que tú presides, o a los demás obispos, presbíteros y diáconos que tú sabes están al frente de las iglesias locales, recuérdales que pongan todo su celo en los edificios de las iglesias, en reparar las existentes, en realizar obras de ampliación y en construirlas de nueva planta allí donde lo requiera el caso. Tú mismo, y los demás por tu intermedio, solicitarás lo necesario de los gobernadores o del prefecto del pretorio (*Vita Const.* II, 46).

En la Urbe mandó edificar una basílica, que fuera iglesia catedral y residencia de sus obispos, y que hoy conocemos con el nombre de basílica lateranense. *Extra muros* de la ciudad de Roma erigió en el Vaticano otro edificio basilical en honor de san Pedro Apóstol sobre una necrópolis dedicada a los mártires. También fuera de las murallas romanas, en la Via Ostiense, se edificó una iglesia consagrada al apóstol san Pablo, aunque se discute, entre expertos, la autenticidad constantiniana de algunos restos arqueológicos hallados en la actual basílica de san Pablo Extramuros. Tampoco hay unanimidad entre los arqueólogos sobre los posibles orígenes constantinianos de algunas otras iglesias cristianas, como la basílica de san Sebastián, en Via Appia, la basílica de san Pedro y Marcelino, en Via Labicana, la martirial de san Lorenzo en Via Tiburtina o la de Santa Inés en la Via Nomentana. En el *Liber Pontificalis* se mencionan también las cuantiosas donaciones del emperador para el mantenimiento de las basílicas romanas.

En Tierra Santa la munificencia imperial se plasmó en importantes construcciones en Jerusalén. Allí acudió en peregrinación Elena, la madre del emperador, en el año 326. Una piadosa tradición relaciona

a Elena con el hallazgo de la *Vera Crux* donde fuera crucificado Jesús de Nazaret (Ambrosio de Milán, *De obitu Theod.,* 41). No sabemos si motivado por ese descubrimiento, o por otras consideraciones, el emperador ordenó la construcción de un *martyrium* sobre el lugar de la sepultura y resurrección del Señor. Los avatares de la edificación los describe Eusebio de Cesarea (*Vita Const.,* III, 25, 40) y duraron diez años. Esta basílica pasará a la posteridad con el nombre de basílica del Santo Sepulcro, siendo inuagurada en septiembre de 335, coincidiendo con los *tricennalia* de Constantino. El paso del tiempo ha hecho que el templo haya tenido diversas reformas y ampliaciones, cuya cronología no es fácil de establecer.

También por mandato del emperador se comenzó la construcción de sendas basílicas, una en el monte de los Olivos, y otra en Belén, sobre el lugar donde la tradición asegura que nació Jesús. Según nos informa Eusebio de Cesarea, el emperador quería inmortalizar la memoria de su madre (*Vita Const.,* III, 41). Años más tarde Justiniano reconstruiría la basílica de la Natividad, siguiendo las mismas pautas constructivas del templo constantiniano.

Como no podía ser menos, la ciudad de Constatinopla fue dotada de excelentes edificios religiosos al ser una fundación del propio emperador. Una muestra palpable de lo que decimos son la iglesia de Santa Irene y la de los Apóstoles. En ésta última reposarían los restos de los Apóstoles y de Constantino (*Vita Const.,* IV, 58-60). A la hora de destacar el evergetismo imperial sobre Constantinopla, a Eusebio de Cesarea no le duelen prendas:

> Sí, resuelto a distinguir con singular prez la ciudad que lleva su nombre, la hermoseó con muchísimos oratorios, con grandiosos santuarios dedicados a los mártires, y otras edificaciones soberbias, no solo en los suburbios, sino en el centro de la ciudad; con estas obras enaltecía la memoria de los mártires, al mismo tiempo que consagraba su ciudad al Dios de los mártires. Impregnado por completo de la sabiduría divina, consideró justo purgar de toda idolatría aquella ciudad que por decisión suya sobresaldría llevando su propio nombre (*Vita Const.,* III, 48).

Aun cuando dejemos a un lado el tono ditirámbico del escrito, los datos que nos aporta responden a una realidad perfectamente verificable.

5. Balance general de la política religiosa constantiniana

Con el emperador Constantino se puede afirmar que se ha iniciado una nueva época en el campo de las relaciones entre la Iglesia y el Imperio. No vamos a juzgarle como hombre de Estado, aunque seamos conscientes del singular esfuerzo que desarrolló en aunar el Imperio, venciendo los grandes obstáculos que se le opusieron.

Como es lógico nuestro interés se concreta en su trato con la Iglesia. Creemos que es ineludible tomar como punto de referencia básico su sincera conversión al cristianismo a partir de la batalla del Puente Milvio. Esto que acabamos de decir es perfectamente compatible con que fuera catecúmeno hasta la proximidad de su muerte, como hemos escrito un poco más arriba. Su falta de formación cristiana se hará patente en el enfoque de algunos asuntos espinosos como la muerte de su hijo Crispo y de su mujer Fausta.

El talante moderado de la política religiosa de Constantino puede, sin embargo, ser considerado como innovador, puesto que, en la práctica, los cristianos pasaron de ser tenidos por marginados y enemigos del Estado y de la sociedad a poder practicar su religión con libertad, e incluso ser favorecidos por un príncipe que era cristiano. Por esta razón, aunque los coetáneos paganos no se manifestaron en contra de esta nueva política, los cristianos sí fueron conscientes de las ventajas que comportaba la conversión al cristianismo del emperador.

El clima de paz que se respiraba en la Iglesia permitió que apareciera toda una pléyade de grandes figuras de la patrística, tanto oriental como occidental. Nombres como los de san Basilio, san Gregorio de Nisa, san Juan Crisóstomo, san Ambrosio, san Jerónimo, san Agustín, etcétera, nos sitúan en una «Edad de oro» de los Padres de la Iglesia. Si a esto añadimos el nacimiento de la historiografía eclesiástica con Lactancio y Eusebio de Cesarea, veremos un florecimiento de literatura cristiana muy superior al período preconstantiniano.

Algunos autores han censurado en Constantino su «cesaropapismo», es decir, su injerencia en el gobierno de asuntos que eran propiamente eclesiásticos. Pensemos, por ejemplo, en la convocatoria del Concilio de Nicea. Ahora bien, si tenemos en cuenta que el emperador se sentía investido de la magistratura de *pontifex maximus* y que

él mismo se consideraba «obispo para las cosas de fuera» no resulta extraño para la mentalidad de la época que actuara de la forma que lo hizo con dicha convocatoria. Es más, dada la estrecha unión que existía entre el poder político del emperador y la vida religiosa no resultaba reprobable la conducta de Constantino.

A sensu contrario, modernamente, se ha hablado mucho de «constantinismo», o sea, de la invasión del mundo eclesiástico en la esfera de lo civil. Es claro que para nuestra mentalidad actual, los campos de la vida civil y de la religión están bastante delimitados en las sociedades de lo que se ha venido en llamar mundo occidental. Pero, si nos colocamos en las coordenadas del siglo IV, el posicionamiento de Constantino no resulta anacrónico. Es evidente que el emperador favoreció a la Iglesia con abundantes donaciones y privilegios para el clero. Pero la mayoría de las veces obedecía a un modelo de conducta que el emperador había vivido en relación con el sacerdocio oficial pagano. Otras veces, la singularidad de las concesiones imperiales a favor de los cristianos son más llamativas. Bástenos recordar aquí la *episcopalis audiencia* (cf. infra XXIII, 3). Sin embargo, en este caso no hay que pensar en una petición de los obispos al emperador para que les concediera una nueva jurisdicción para juzgar asuntos civiles, sino, por el contrario, en una carga onerosa, no deseada (Agustín, *De opere monachorum,* 29, 37; *Ep. 139,* 3). Por tanto, es preciso recordar que el así llamado «constantinismo» tiene por iniciador a Constantino y no a los eclesiásticos ni a la Iglesia.

Bibliografía

N. H. BAYNES, *Constantine the Great and the Christian Church,* London 1929; W. H. C. FREND, *The Donatist Church,* London 1952; H.-I. MARROU, *Autour du monagramme Constantinien,* en *Mélanges Étienne Gilson,* Paris 1959, pp. 403-414; S. CALDERONE, *Costantino e il Cattolicesimo,* I, Firenze 1962; E. L. GRASMÜCK, *Coërtio. Staat und Kirche im Donatistenstreit,* Bonn 1964; R. FARINA, *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo,* Zürich 1966; P. STOCKMEIER, «Zum Problem des sogenannten "konstantinischen Zeitalters"», *TThZ* 76 (1967) 197-216; A. ALFÖLDY, *Costantino tra paganesimo e cristianesimo,* trad. it., Bari 1976; T. D.

BARNES, «The conversion of Constantine», *EMC* 29 (1985) 371-391; T. G. ELLIOTT, «Constantine's conversion. Do we really need it?», *Phoe* 41 (1987) 420-438; F. J. CUENA BOY, *La episcopalis audientia,* Valladolid 1985; P. BARCELÓ, *Die Religionspolitik Kaiser Constantins des Grossen vor der Schlacht an der Milvischen Brücke (312),* Her 116 (1988) 76-94; A. MOMIGLIANO (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV,* trad. esp., Madrid 1989; A. FONTÁN, «La revolución de Constantino», en J. M. CANDAU MORÓN-F. GASCO-A. RAMÍREZ DE VERGER (eds.), *La conversión de Roma: cristianismo y paganismo,* Madrid 1990, pp. 107-150; J. GAUDEMET, *Storia del Diritto Canonico. Ecclesia et Civitas,* trad. it., Cinisello Balsamo 1998; J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV,* Gerión 18 (2000) 439-473; K. M. GIRARDET, «Die teilnahme Kaiser Konstantins am Konzil von Nicaea (325) in Byzantinischen Quellen», *AHC* 33 (2001) 241-284; J. ROLDANUS, *The Church in the Age of Constantine. The theological challenges,* London-New York 2006; P. VEYNE, *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano,* trad. esp., Barcelona 2008.

Capítulo XIII

LA POLÍTICA RELIGIOSA DE LOS SUCESORES DE CONSTANTINO (SIGLOS IV-V)

1. Los sucesores inmediatos de Constantino

La política sucesoria del emperador podemos caracterizarla como marcada por una fuerte tendencia hereditaria, aun cuando utilizara el sistema establecido por la tetrarquía de Diocleciano. En el año 316 había otorgado el título de césar a su hijo mayor, Crispo, nacido de la primera mujer de Constantino, de nombre Minervina. Brilló como jefe militar a la cabeza de la flota frente a Bizancio en 324, cuando fue vencido Licinio. Probablemente este Crispo era en la mente de Constantino el llamado a sucederle. Sin embargo, no están claras las razones de su muerte. Solo sabemos que fue muerto por orden imperial, cuando Constantino se dirigía a Roma para celebrar sus *vicennalia*. También fue condenada a muerte y ejecutada entonces Fausta, la mujer de Constantino. Se ha especulado mucho sobre este asunto, algunos han pensado en un posible intento de golpe de Estado, otros sugieren la hipótesis de una posible tragedia de infidelidad familiar. Pero, sea de ello lo que fuere, esta página obscura de la biografía de Constantino ha sido empleada críticamente contra el propio emperador.

En el 317 también fue designado césar el que sería conocido, más tarde, como Constantino II, y en 324 Constancio, hijo de Constantino, que pasará a la historia con el nombre de Constancio II. En el 333 será promovido a césar Constante, el cuarto de los hijos varones del emperador. También recibió este título su sobrino Dalmacio y a

otro sobrino, Hannibaliano, le nombró rey de Armenia, en 335. Estas nominaciones no eran puramente honoríficas, sino que iban acompañadas de funciones de mando civil y militar.

A la muerte de Constantino, en consonancia con los deseos de su padre, sus hijos se repartieron el Imperio de esta forma: Constantino II se hizo con las Galias; Constante, Italia y el Ilírico; Constancio II, el Oriente; Dalmacio y Hannibaliano, pequeños Estados. Pero, a los pocos meses surgieron problemas. Parece que se puede hablar de un amotinamiento de soldados que no querían aceptar ningún césar o emperador fuera de los hijos de Constantino. Hubo una revuelta en la que murieron los sobrinos de Constantino Dalmacio y Hannibaliano, así como sus padres respectivos: Dalmacio «senior» y Julio Constancio y otros notables personajes de la corte imperial. Constantino II moriría luchando en el año 340 contra su hermano Constante. En 350 una revuelta palaciega terminaría con la vida de Constante. Y en 353 Constancio quedaría como único emperador. La unidad se mantendría hasta principios del año 360, cuando Juliano el Apóstata fue proclamado emperador en Lutecia (París).

Desde una perspectiva cristiana la situación religiosa de los habitantes del Imperio tenía unas dimensiones que superaban claramente las existentes en la época de Constantino el Grande. Había crecido en números absolutos y porcentuales el número de cristianos y había cambiado la composición social de esos fieles cristianos. Así, en el siglo III y principios del IV la mayoría de los cristianos pertenecían a las clases «bajas» de la sociedad: libertos, esclavos e inmigrantes. Y eran pocos los que habían recibido una educación superior, o seguían el *cursus honorum* en la vida política o militar. Cuando los sucesores de Constantino asumen el poder, a mediados del siglo IV, la situación anterior ha sido superada. Los mismos hijos de Constantino habían recibido una educación cristiana y practicaban esta religión desde niños. Hay una extraordinaria difusión del cristianismo en todas las capas de la sociedad y en todas las instituciones del Imperio. Así lo avala, entre otros testimonios, la popularidad de los símbolos cristianos en las monedas y en las inscripciones funerarias. Como botón de muestra podemos citar la acuñación de monedas de bronce de Constante en cuyo reverso figuraba el crismón entre las letras alfa y

omega. En esta misma línea están las monedas acuñadas por Vetranio que presentan al emperador sosteniendo el «lábaro» con la leyenda *Hoc signo victor eris.*

Durante los años 340-350 el Imperio estaba dividido entre Constancio y Constante, arriano el primero y católico el segundo. Esta diferente manera de enfocar el cristianismo no fue un obstáculo infranqueable a la hora de manifestar su rechazo al paganismo. En este sentido se pueden catalogar varios edictos de ambos emperadores contra los sacrificios paganos (*CTh* XVI, 10, 2). Sin embargo, quedaron libres de persecución los templos situados extramuros de las ciudades ya que gracias a ellos se podían celebrar fiestas y espectáculos de circo y concursos (*agones*), que eran muy gratos al pueblo romano:

> Aunque toda superstición deba ser completamente extirpada, queremos, no obstante, que los templos que estén situados extramuros permanezcan intactos y sin daños. Pues como algunos de éstos han dado origen a la celebración de juegos y espectáculos de circo o concursos (*agones*), no conviene que sean demolidos, ya que gracias a ellos se ofrecen al pueblo romano festividades de distracción tradicionales (*CTh* XVI, 10, 3).

Como se puede colegir fácilmente, hay en esta disposición de tolerancia un aspecto que conviene señalar: la enorme importancia que concedían los emperadores a los juegos y espectáculos de Roma, aun cuando fueran cristianos los que ejercían el poder político en la Urbe. Tal vez, esta condescendencia obedeciera a un deseo de evitar cualquier pretexto, aunque fuera lejano (como el nacimiento religioso de estos espectáculos), que pudiera generar posibles revueltas y amotinamientos. Por otra parte, ninguno de los dos césares renunció a la condición de *pontifex maximus,* que era una magistratura religiosa asumida por los emperadores desde los tiempos de Augusto.

En relación con los judíos, se prohibieron los matrimonios entre una cristiana y un judío (*CTh* XVI, 8, 6). Esta prohibición estaba ya antes reconocida en el Concilio de Elvira (c. 16). Una ley del 339 vetaba a los judíos tener esclavos cristianos y circuncidarlos (*CTh* XVI, 9, 2). Constancio y Juliano el Apóstata dieron una disposición que castigaba al cristiano que se convirtiera al judaísmo con la confiscación de sus bienes (*CTh* XVI, 8, 7).

Constancio decidió en 355 que las acusaciones contra los obispos fuesen sustanciadas por un tribunal episcopal (*CTh* XVI, 2, 12). Amplió grandemente los privilegios y las inmunidades fiscales del clero y de los bienes de la Iglesia (*CTh* XII, 1, 49; XVI, 2, 15).

De todas formas, la politización de la controversia arriana eclipsó, de alguna manera, el papel de los obispos y teólogos, salvo honrosas excepciones. Muchas de las decisiones en esta materia se tomaban en la corte imperial, como una manifestación clara del cesaropapismo establecido por Constantino. Esto se aprecia especialmente en Constancio, que se proclamó a sí mismo «obispo de los obispos» (*episcopus episcoporum*), responsable supremo de la Iglesia como ya lo era del Imperio. Se hizo rodear de obispos filoarrianos que constituyeron una especie de grupo asesor palaciego y que durante diez años elaboraría diversos credos –entre los que destaca el de los *homeousianos,* que sustituían el *homousion* de Nicea por *homeoan*–, ratificados más tarde, en una serie de concilios, como los de Arlés (353), Milán (355), Sirmio (357), Seleucia-Rímini (359) y Constantinopla (360). Hubo presiones muy fuertes por parte del emperador para conseguir que suscribieran uno de los símbolos de Rímini tanto Osio como Liberio, el obispo de Roma. Solo algunos obispos fieles a la ortodoxia nicena, como san Atanasio, san Hilario de Poitiers y Osio de Córdoba –entre otros–, se opusieron a tales pretensiones. Del proceder de Constancio da fe la carta que le dirige Osio de Córdoba:

> Osio a Constancio, emperador: Salud en el Señor.
>
> La primera vez que confesé a Jesucristo fue cuando la persecución de Maximiano, tu abuelo (...) Si quieres perseguirme tú también, estoy dispuesto a sufrirlo todo antes de hacer correr la sangre inocente y traicionar la verdad; y no prestaré mis oídos si sigues amenazándome de ese modo y por escrito. Cesa de escribirme amenazas y no apoyes las opiniones de Arrio (...). Créeme, Constancio, ya soy viejo, podría ser tu abuelo.
>
> Deja de usar la fuerza y recuerda que eres hombre mortal; teme el día del juicio y consérvate puro hasta entonces. No te mezcles en cuestiones de la Iglesia; en este terreno no debes darnos órdenes, sino aprender de nosotros. A ti te ha dado Dios el Imperio, a nosotros nos ha confiado las cosas de la Iglesia; y así como el que quiere quitarte el poder se opone a la voluntad de Dios, así incurres tú en grave acusación

> si pretendes entremeterte en los asuntos de la Iglesia (...). Escrito está: *Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios* (Mt 22, 21). Por tanto, ni a nosotros nos es lícito tener el Imperio en la tierra, ni tú, ¡oh emperador!, tienes la potestad en las cosas sagradas. Te digo esto porque me preocupo de tu salvación (Atanasio, *Hist. arian.*, 44).

Llama la atención la claridad de ideas del obispo cordobés a la hora de distinguir las competencias de la potestad civil y de la eclesiástica, así como su valentía al denunciar los abusos de poder perpetrados por Constancio.

Antes de morir, Constancio designó como sucesor a Juliano el Apóstata, sobrino de Constantino, que se había salvado, siendo un niño, de la masacre de Constantinopla de 337.

2. Reacción pagana de Juliano el Apóstata

Nacido en el año 332, Juliano había recibido desde niño una educación cristiana, primero en Capadocia, y luego en Éfeso y en Atenas. Al ser huérfano de padre y madre, su formación estuvo a cargo de maestros arrianos y del propio Constancio. Aficionado a los clásicos y a la filosofía, quedó prendado de la cultura antigua, de sus poetas y de sus dioses y se distanció de su primera formación cristiana.

Cuando comenzó su vertiginosa carrera política y militar, Juliano era ya un partidario a ultranza del paganismo. Su hermano Galo, nombrado rey en Antioquía el 351 por el emperador Constancio, fue ejecutado por orden de éste en Pola tres años más tarde. De esta forma, Juliano quedó como único superviviente de la dinastía constantiniana. Constancio lo nombró césar en 355 y le encomendó el mando político y militar de las Galias y del *limes* al otro lado del Rin, donde había que restablecer el orden y la autoridad de Roma. Sus campañas en esas provincias y contra las tribus limítrofes del Rin se vieron coronadas por el éxito.

Es probable que esas actuaciones de Juliano suscitaran los celos de Constancio, que le retiró parte de sus efectivos militares. Estando así las cosas, tuvo lugar un motín de sus soldados que le proclamaron augusto. Juliano aceptó complacido el título y trató de negociar con

Constancio, dirigiéndose con sus tropas a Oriente, decidido a revalidar sus derechos con las armas. Sin embargo, el enfrentamiento no se produjo, por la inesperada muerte de Constancio. De esta manera, Juliano quedaba como único augusto en todo el Imperio.

A partir de ese momento, Juliano trató de llevar a cabo su proyecto de restauración social y religiosa del paganismo. Una de las primeras medidas del nuevo emperador fue invitar a la corte a su antiguo profesor Máximo de Éfeso, que era un neoplatónico de escaso relieve, para que le acompañara en su residencia y en sus desplazamientos.

Bien fuera por convencimiento propio, bien por inspiración de su antiguo maestro, las primeras disposiciones de Juliano se centraron en cuestiones religiosas. Dio un edicto de libertad religiosa, sin excepciones, que amparaba a todo el mundo: judíos, paganos o cristianos (Juliano, *Ep. 114*). Esta medida favoreció sobremanera a los donatistas, que recuperaron su hegemonía en el norte de África, y también a los católicos, hostigados durante años por el arrianismo oficial, y cuyos obispos exiliados pudieron volver a sus diócesis respectivas, como sucedió con san Atanasio, que pudo regresar a Alejandría. Pero no se piense que esta disposición obedecía, sin más, a un talante liberal, sino que buscó de esta manera el enfrentamiento entre las distintas facciones cristianas, al aumentar las discrepancias gracias a la permisividad, como nos informa Amiano Marcelino (*Res gest.*, XXII, 5, 2-4).

Con la misma finalidad anticristiana se puede entender su apoyo al judaísmo y, de un modo especial, su ayuda para reconstruir el Templo de Jerusalén, un proyecto frustrado por sorprendentes terremotos (Juliano, *Ep. 134*; Amiano Marcelino, *Res gest.*, XXIII, 1, 3).

Enseguida ordenó retirar todos los privilegios que Constantino había otorgado a la Iglesia y las exenciones que disfrutaban algunos miembros del clero (*CTh* XII, 1, 50). Se reabrieron los templos paganos y, si habían sido demolidos, los cristianos tenían que pagar su reedificación.

En junio del 362 aprobó el célebre edicto en el que exigía a los rétores y maestros un comportamiento y unas creencias acordes con el paganismo. Los cristianos quedaron así excluidos de la docencia (Amiano Marcelino, *Res gest.*, XXV, 4, 20). Sin embargo, no paró ahí su intolerancia represiva, pues hizo saber su voluntad de que también

fueran excluidos de los gobiernos provinciales, de los tribunales y del ejército (Rufino de Aquileya, *Hist. eccl.*, I, 33; Juliano, *Ep. 83*). También extendió la represión a los obispos y ciudades que se reafirmaban en sus convicciones cristianas y desobedecían las órdenes imperiales a favor del paganismo; así lo atestiguan los destierros de san Atanasio de Alejandría y Eleusio de Cízico (Sozomeno, *Hist. eccl.*, V, 15).

El emperador restauró el culto público y oficial de los dioses tradicionales. Intentó una remodelación del paganismo, inspirada en la estructura de la Iglesia, con una jerarquía clerical similar a la cristiana y con sus correspondientes dogmas y prácticas piadosas. Incluso trató de crear una beneficiencia a imagen y semejanza de la practicada por los cristianos (Juliano, *Ep. 84*). Pero todas estas iniciativas fracasaron rotundamente.

El 27 de junio de 363, en uno de los combates contra los persas, Juliano el Apóstata cayó mortalmente herido. Con su muerte acabaron los dieciocho meses de su reinado y el último representante de la casa imperial constantiniana. En resumen, se puede decir que Juliano fracasó en sus previsiones de gobierno, en parte, porque careció de apoyos sociales, y también por la fortaleza del cristianismo. No contó con la simpatía de la aristocracia pagana, que no sintonizaba con las tendencias orientalizantes del emperador, ni con la adhesión de las masas, ni de las ciudades.

3. El gobierno de los emperadores «panonios»

Muerto Juliano el Apóstata sin descendencia, el ejército proclamó emperador a Joviano (363-364), que había sido un valiente general. Tenía poco menos de cuarenta años y era natural de Panonia (actual Hungría). Su reinado fue breve. Firmó un tratado de paz con los persas en el que cedía unos territorios próximos al Éufrates y dos ciudades que habían pertenecido al Imperio romano desde Septimio Severo. Esta paz fue juzgada como vergonzosa por Amiano Marcelino (*Res gest.*, XXV, 7, 13).

Joviano era católico, y una de sus primeras preocupaciones fue llamar a san Atanasio del destierro y tenerle como consejero. Con

su colaboración restableció el estado de cosas existente en el terreno religioso durante la época de Constantino, o dicho de modo más contundente, se empeñó en la tarea de deshacer la obra de paganización puesta en marcha por Juliano. Gracias a las medidas rápidas y enérgicas que tomó en el terreno religioso, se puede decir que la reforma de su antecesor no fue más que un episodio pasajero. Los cristianos acogieron estas disposiciones de Joviano como un don de la Providencia que aliviaba la situación de persecución encubierta, que habían padecido con Juliano.

Sin embargo, el nuevo emperador no pudo llevar a feliz término su programa de gobierno, al sorprenderle la muerte mientras volvía a Constantinopla, después de haber terminado victoriosamente la guerra contra los persas.

Reunidos en Constantinopla los altos funcionarios civiles y los mandos militares designaron emperador a otro militar de Panonia, Valentiniano I (364-375), que era también cristiano y seguidor de la fe proclamada en Nicea. Tenía cierto prestigio militar, aunque su cultura civil y religiosa era más bien escasa. Pronto asoció como augusto a su hermano Valente (364-378), que se hizo cargo de la parte oriental del Imperio. Desde el punto de vista religioso Valente era un arriano intransigente y de carácter más violento que su hermano.

En la parte occidental del Imperio, Valentiniano I no encontró especiales problemas de índole religiosa, pues la mayor parte de los cristianos estaban a favor de la fórmula de fe proclamada en Nicea. Su política en materia religiosa estuvo presidida por la prudencia. No dio ninguna ley persecutoria del paganismo, ni obligó a nadie a hacerse cristiano.

Por el contrario, para Valente, en su demarcación oriental, la situación religiosa se presentaba más complicada, porque él suscribía el credo de Rímini y Seleucia y mandó al exilio a los obispos que habían sido desterrados por Constancio II, a excepción de Atanasio, cuya condena hubiera creado graves problemas en su diócesis de Alejandría (Sócrates, *Hist. eccl.*, IV, 9, 12). Estas actuaciones de Valente contrastan con la concesión de máxima libertad a los paganos y a los judíos (Teodoreto, *Hist. eccl.*, V, 20). De todas formas, la intransigencia arriana de Valente tuvo un efecto contrario al esperado, pues por

favorecer al partido arriano más rígido («homeísmo») y perseguir a los semiarrianos y católicos, consiguió acercar a los semiarrianos, que constituían el núcleo más importante, a los católicos. En esta labor de acercamiento destacaría san Atanasio y un grupo de obispos ortodoxos. En un sínodo de Lampsaco del Helesponto (366), cincuenta y nueve obispos semiarrianos se convirtieron a la fe ortodoxa y entraron en comunión con el obispo de Roma. Mostró también su antipatía a los monjes de Egipto ordenando su dispersión y que se enrolaran en el ejército (Jerónimo, *Chron., año* 337).

Tanto Valentiniano como su hermano promulgaron leyes en común en materia religiosa. Una de las primeras disposiciones que acordaron fue la de la plena libertad religiosa (*CTh* IX, 16, 9). Renovaron las leyes contra la magia y hechicería y contra los sacrificios nocturnos de los paganos (*CTh* IX, 16, 7). El paganismo fue perdiendo fuerza en las ciudades y replegándose, más bien, en núcleos pequeños de población. Se dice que Valentiniano I fue el primero que utilizó la palabra *pagani* (derivada de *pagus*, aldea) para designar a los gentiles en una disposición legal del 368 (*CTh* XVI, 2, 18).

Después de la muerte de Valentiniano I en 375 y de Valente en 378, reinaron otros dos hermanos panonios, hijos de Valentiniano I: Graciano (375-383) y Valentiniano II (375-392), muy jóvenes ambos. El primero accedió al poder a los 16 años, y el otro era todavía un niño de 4 años cuando su hermano lo asoció nominalmente como emperador. Graciano era un hombre de convicciones profundamente cristianas, que mantuvo una estrecha relación con san Ambrosio de Milán, a quien acudía para consultarle los asuntos más difíciles y complicados, como hizo cuando mandó quitar del Senado la estatua de la diosa Victoria, que había sido repuesta allí por Juliano el Apóstata. Tuvo que soportar con firmeza las presiones y amenazas de senadores y filósofos adictos al viejo culto de Roma (Ambrosio, *Ep. 1*). Entre las medidas que tomó en el terreno religioso figuran las de suprimir las subvenciones del erario público a las vestales, a los colegios de sacerdotes y a otras instituciones paganas (*CTh* XVI, 7, 1-2; 10, 7-8). También abandonó las insignias y el título de *pontifex maximus* y promulgó una ley de proscripción de la herejía (*CTh* XVI, 5, 4-5).

Uno de los grandes aciertos de Graciano fue asociar como augusto al trono para la parte oriental del Imperio al hispano Teodosio, poco después de la muerte de Valente (378). El detonante de esta decisión fue la situación de desastre que se encontró en Tracia. El nombramiento de Teodosio como augusto tuvo lugar el 19 de enero de 379. Teodosio era un excelente militar, hijo de otro distinguido militar del mismo nombre, que había sido jefe de la caballería con Valentiniano I y que después cayó en desgracia, siendo condenado a muerte por orden imperial, sin que se sepan las causas de esa sentencia.

En 383, otro hispano, Máximo (Magnus Maximus) fue aclamado augusto por las legiones de Britania. Desembarcó en las Galias y se enfrentó a Graciano, que murió asesinado en el año 383 por el usurpador Máximo, a cuya sombra se agruparon quienes aún esperaban un resurgimiento del paganismo. Entre tanto, Valentiniano II (383-392) continuó como emperador nominal, bajo la regencia y gobierno de su madre Justina, que era arriana. Por presiones de su madre dictó una constitución que garantizaba la libertad de cultos y reunión a los arrianos fieles al Concilio de Rímini, e intentó que el obispo Ambrosio de Milán cediera a los arrianos una de las principales iglesias milanesas. Pero la actuación inmediata de Ambrosio con el apoyo de sus fieles, al encerrarse durante largo tiempo en el templo, desbarató la pretensión arriana (Ambrosio, *Epp., 20* y *21*).

Valentiniano II consiguió mantenerse como emperador en Italia, Panonia y África. Máximo invadiría Italia en 387, pero le salió al paso Teodosio que, tras vencerle en dos batallas, lo hizo prisionero y lo mandó ejecutar en Aquileya. Valentiniano II continuó siendo emperador, más *de iure* que *de facto*, hasta que murió asesinado en 392 por Arbogasto. Desde esa fecha quedó Teodosio como único emperador.

4. Teodosio I el Grande. El cristianismo como religión del Imperio

Teodosio I (379-395), ya desde su elección como augusto de Oriente, se dio a conocer por la firmeza de sus convicciones religiosas y mostró una energía extraordinaria en combatir los restos de paga-

nismo existentes todavía en el Imperio. Una muestra especialmente significativa de lo que decimos es la promulgación del Edicto de Tesalónica del año 380, conocido también por sus primeras palabras: *Cunctos populus.* El edicto manifestaba la voluntad imperial de extender el cristianismo a todos los pueblos de la *oikumene*, al mismo tiempo que anuncia castigos para los heréticos:

> Los emperadores Graciano, Valentiniano y Teodosio Augustos, edicto al pueblo de la ciudad de Constantinopla. Queremos que todos los pueblos que gobierna la mesura de nuestra clemencia vivan en la religión que el divino apóstol Pedro transmitió a los romanos, religión que se muestra hasta el día de hoy tal y como fue introducida por él mismo y que es manifiesto que siguen el pontífice Dámaso y el obispo Pedro de Alejandría, hombre de santidad apostólica, es decir, que creamos, según la enseñanza apostólica y la doctrina evangélica, en una divinidad única del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en una igual majestad y piadosa trinidad. A aquellos que siguen esta ley les ordenamos tomar el nombre de cristianos católicos. En cuanto a los demás, que juzgamos dementes e insensatos, que carguen con la infamia del dogma herético; que sus conciliábulos no reciban el nombre de iglesias; han de ser castigados, primero, por la venganza divina, después, por la nuestra, que asumiremos de acuerdo con la inspiración del Cielo (*CTh* XVI, 1, 2).

Al lado de normas generales, como la que hemos transcrito, Teodosio se ocupará también de resolver cuestiones puntuales protagonizadas por los herejes. Así, cuando hizo su primera entrada en Constantinopla, al advertir que la mayor parte de las iglesias estaban en manos de los arrianos, impuso al jefe de los mismos, Demófilo, que las entregara todas, cosa que hizo inmediatamente. Son especialmente dignas de consignar las leyes del 381. A los que se apartaron de la fe de Nicea les prohibió toda clase de reuniones, anulando para ello las disposiciones en contrario que se hubieran aprobado con anterioridad.

En su empeño por terminar con el arrianismo hay que destacar la convocatoria del concilio ecuménico del 381, que se celebraría en Constantinopla. Gracias a la iniciativa y al apoyo del emperador fue posible la realización de esta asamblea conciliar. Los padres conciliares le reconocieron el mérito de haber restablecido la paz entre los cristianos (Sócrates, *Hist. eccl.*, V, 8; Sozomeno, *Hist. eccl.*, VII, 9).

Entre los años 381 y 383 Teodosio promulga una serie de edictos contra paganos y herejes, como el que quita a los herejes los lugares de culto (*CTh* XVI, 5, 11-13; Filostorgio, *Hist. eccl.*, X, 6). En 385 renovaba la prohibición de ofrecer sacrificios cruentos y adivinatorios (*CTh* XVI, 10, 9). Más tarde, en 391, prohibía cualquier tipo de ceremonia pagana en Roma, so pena de exponerse a sanciones divinas y humanas (*CTh* XVI, 10, 10) y poco después extendió dicha prohibición a Egipto (*CTh* XVI, 10, 11). En ese mismo año desposeía a los apóstatas de todo derecho civil y político (*CTh* XVI, 7, 4-5). La legislación de Teodosio I fue un duro golpe para los círculos cultivados del paganismo.

Teodosio mantuvo, en general, buenas relaciones con san Ambrosio de Milán, aunque también se dieron momentos de tensión y de desencuentro entre ambos. Uno de esos episodios conflictivos se produjo cuando en el año 388 un grupo de cristianos violentos de la pequeña ciudad de Calínico, en la zona del Éufrates, quemó la sinagoga judía, y el emperador mandó reconstruirla a costa del obispo de la ciudad. Ambrosio vio en esta orden imperial una intromisión en el ámbito religioso e intimó al emperador a que revocase la orden. Como éste se mostrase reacio a dicha pretensión, Ambrosio le interpeló durante la misa en la iglesia episcopal de Milán y consiguió que accediera a su requerimiento (Ambrosio, *Epp. 40* y *41*).

Otro incidente en el año 390 supuso también un duro enfrentamiento del emperador con el santo obispo de Milán. En la ciudad de Tesalónica se había producido una revuelta popular en la que se había linchado al jefe del ejército, *magister militum* Buterico. El emperador, en un primer arrebato de cólera, impuso a la ciudad el castigo de ser pasada por la espada la población reunida en el estadio. Es bien cierto que el emperador se apresuró a revocar la orden, pero como la contraorden tardó en llegar fue asesinado un gran número de habitantes. Por esta masacre Ambrosio le exigió la penitencia pública al emperador. Cedió éste y se sometió a dicha praxis penitencial (Ambrosio, *Ep. 51*; *De ob. Theod.*, 34). Durante ocho meses hizo vida de verdadero penitente, fuera de la comunidad cristiana y sin llevar ninguna insignia imperial. La reconciliación tendría lugar en la Navidad del 390 (Paulino, *Vita Ambr.*, 24).

La muerte sorprendió a Teodosio cuando se disponía a regresar a Constantinopla en 395, para celebrar allí los triunfos obtenidos en Occidente. La oración fúnebre en honor de Teodosio pronunciada por san Ambrosio es un elogio de este gran emperador como hombre de Estado y como cristiano. Teodosio da al cristianismo el rango de religión oficial del Imperio.

A la muerte del emperador le sucedieron sus hijos, que ya antes habían sido designados augustos, Honorio en Occidente y Arcadio en Oriente.

5. El Imperio occidental desde Honorio hasta su desaparición (476)

Muerto Teodosio, la dinastía teodosiana todavía consiguió mantener el Imperio durante algo más de medio siglo, con dos emperadores en Occidente y otros dos en Oriente; pero todos ellos mostraron una gran debilidad, descargando la responsabilidad del gobierno y del ejército en sus ministros y generales.

Honorio (393-423) recibió el poder cuando contaba solo 11 años de edad. Dejó todo el gobierno en manos del prefecto del Pretorio, Rufino, y del general Estilicón. Este último era de origen vándalo, había alcanzado el grado de *magister militum*, y Teodosio le tenía en gran estima. Durante algún tiempo había conseguido mantener a raya a los pueblos bárbaros que amenazaban las fronteras del Imperio. Honorio, hombre de débil voluntad, se dejó convencer por los enemigos de Estilicón y lo hizo procesar y condenar a muerte como conspirador.

En política religiosa fue un continuador de su padre Teodosio. Se mostró enérgico en mantener el orden cristiano frente a los ataques de los heréticos (*CTh* XVI, 5, 28-29). En unión con su hermano Arcadio urgió el cumplimiento de algunas leyes existentes y dio otras nuevas contra el paganismo. Renovó en 399 la prohibición de sacrificios paganos, si bien fue tolerante con algunas prácticas paganas en atención al considerable número de gentiles que todavía existían en esa parte del Imperio (*CTh* XVI, 10, 15). Con una ley del año 408 se confiscaban los bienes de los templos paganos (*CTh* XVI, 10, 19).

Valentiniano III (423-455) era hijo de Constancio III y Gala Placidia, hermana de Honorio. A los 4 años de edad sucedió a su tío, siendo coronado en Roma en 425, aunque pronto se trasladaría a Rávena. *De facto*, quedó bajo la tutela de su madre. De carácter débil, contó, sin embargo, con el apoyo de un hombre como el romano Aecio, dotado de extraordinario talento y gran energía. Gracias a su ayuda logró mantener la cohesión del Imperio y defenderlo de las incursiones de los bárbaros. En 452, Aecio se enfrentó a la invasión de los hunos y formó parte, en unión del Papa san León Magno, de la embajada enviada por Valentiniano III ante Atila, que salvó a Roma de una destrucción segura. A pesar de los grandes servicios prestados por Aecio, el emperador, temeroso de su excesiva notoriedad, lo asesinó en 454.

La política religiosa estuvo marcada por el saludable influjo del Papa León Magno. Continuó con la represión del paganismo, prohibiendo, bajo pena de muerte, la reapertura de templos y el ofrecimiento de sacrificios (*CJ* I, 11, 7). También legisló contra los heréticos y nestorianos (*CJ* I, 1, 3; 5, 6). Confirmó todos los privilegios de la Iglesia católica (*CJ* I, 2, 12) y se pronunció en repetidas ocasiones a favor del primado del obispo de Roma (*Epp. 10* y *11*).

El 455 moría en Roma el último emperador de la dinastía teodosiana. Los emperadores que le siguieron lo eran solo de nombre y los invasores eran quienes los ponían o quitaban a su antojo, hasta llegar al último, Rómulo Augústulo (475-476), que fue definitivamente derribado por Odoacro, rey de los hérulos, quien envió las insignias imperiales a Zenón (474-491), emperador de Oriente.

6. El Imperio oriental desde Arcadio hasta Justiniano I

Arcadio (395-408), hijo de Teodosio y nacido en Hispania, había sido ya nombrado augusto en el 383, y a la muerte de su padre heredó la parte oriental del Imperio. De carácter débil, como su hermano Honorio, se dejó dominar por su mujer Eudoxia y por los prefectos del Pretorio que se fueron sucediendo a su lado: Rufino, Procopio y Gainas.

La escasa personalidad de Arcadio permitió a la emperatriz Eudoxia llevar una vida de lujo, placeres y despilfarro, hechos que levantaron las duras críticas de san Juan Crisóstomo. La valiente actuación del santo obispo le ocasionó el destierro a Capadocia, pocos meses antes de la muerte de Eudoxia (404).

En el terreno religioso su actuación fue muy similar a la de su hermano Honorio. La legislación anterior sobre disidentes y paganos fue mantenida y urgido su cumplimiento. Si tenemos en cuenta que las nuevas herejías del apolinarismo y macedonianismo fueron condenadas en el Concilio de Constantinopla (381), y que se habían extendido especialmente en los territorios orientales, se comprende que Arcadio tratara de conseguir su desaparición. Así, por ejemplo, se puede comprobar en una disposición sancionada por ambos augustos:

> Los Augustos Arcadio y Honorio a Aureliano, procónsul de Asia: Deben ser incluidos bajo la designación de heréticos y sucumbir a las sanciones emanadas contra ellos, aquellos a los que se descubrió que se desviaban, aunque fuese en un punto menor, del juicio y del camino de la religión católica. En consecuencia, que tu experiencia sepa que Euresio debe ser tenido por herético, y no incluido en el número de los santísimos obispos (*CTh* XVI, 5, 28).

En relación con el paganismo, Arcadio se mostró mucho más represivo que lo fuera su padre Teodosio. No solo urgió el cumplimiento de las leyes anteriores sobre sacrificios, sacerdotes y templos paganos (*CTh* XVI, 10, 12-14), sino que declaró como único sacerdocio oficialmente reconocido y privilegiado al católico. En este mismo sentido hay que consignar un decreto del 399 ordenando derribar los templos paganos (*CTh* XVI, 10, 16). En Egipto se dieron enfrentamientos entre paganos y cristianos ante la destrucción de algunos templos. Las autoridades civiles y militares ayudaron a los cristianos en la demolición de algunos lugares de culto, como el Serapeo de Alejandría –una de las maravillas del mundo, según Amiano Marcelino (*Rerum gest.*, 22, 16, 12)–, en el que se destruyó una colosal estatua de Serapis. Una vez asolado el Serapeo los cristianos erigieron una iglesia, que dedicaron al emperador Arcadio (Sozomeno, *Hist. eccl.*, V, 16). El emperador murió el 1 de mayo de 408.

Teodosio II (408-450) era hijo de Arcadio y sucedió a su padre a los 7 años de edad. Adolecía de una personalidad proclive a los honores de la dignidad imperial y era incapaz de asumir la propia responsabilidad en asuntos serios. Por contraste, su hermana Pulqueria era una mujer de gran temple y profunda piedad, y ejercería un benéfico contrapeso en el ánimo de Teodosio frente a las debilidades políticas y religiosas de los consejeros del emperador.

Entre los aciertos de su reinado figura la publicación en 438 del llamado *Codex Theodosianus*. En él se compendia toda la legislación romana entonces vigente, incluyendo todo lo que se había legislado en los últimos reinados, desde Constantino hasta Teodosio II, particularmente en cuestiones relacionadas con la vida religiosa. Con este código, que se aplicó enseguida tanto en Oriente como en Occidente, se puede afirmar que, al menos formalmente, el Imperio quedaba cristianizado.

Por el contrario, en las cuestiones doctrinales entonces debatidas, mantuvo una postura vacilante, como veremos en su momento: desde tener una posición correcta respecto al nestorianismo, apoyándose en san Cirilo de Alejandría, hasta permitir el escándalo del llamado «latrocinio de Éfeso», con la ayuda de su valido Crisafio y de los monofisitas.

Muerto Teodosio II en 450, su hermana Pulqueria heredó el Imperio, sumido en una confusión política y religiosa. Como era una mujer de gran personalidad y energía supo encauzar rápidamente los asuntos de Estado. Contrajo matrimonio con el senador Marciano, aunque con el compromiso de que éste respetara su virginidad. El nuevo emperador acabó con el mal gobierno de Crisafio, al que mandó ejecutar. Se preocupó, sobre todo, de buscar la unidad del Imperio. Trató de reforzar la frontera del Danubio, tomando para ello a los gépidos como federados e instalando a los ostrogodos en la Panonia oriental. Saneó la economía, limitando el gasto público.

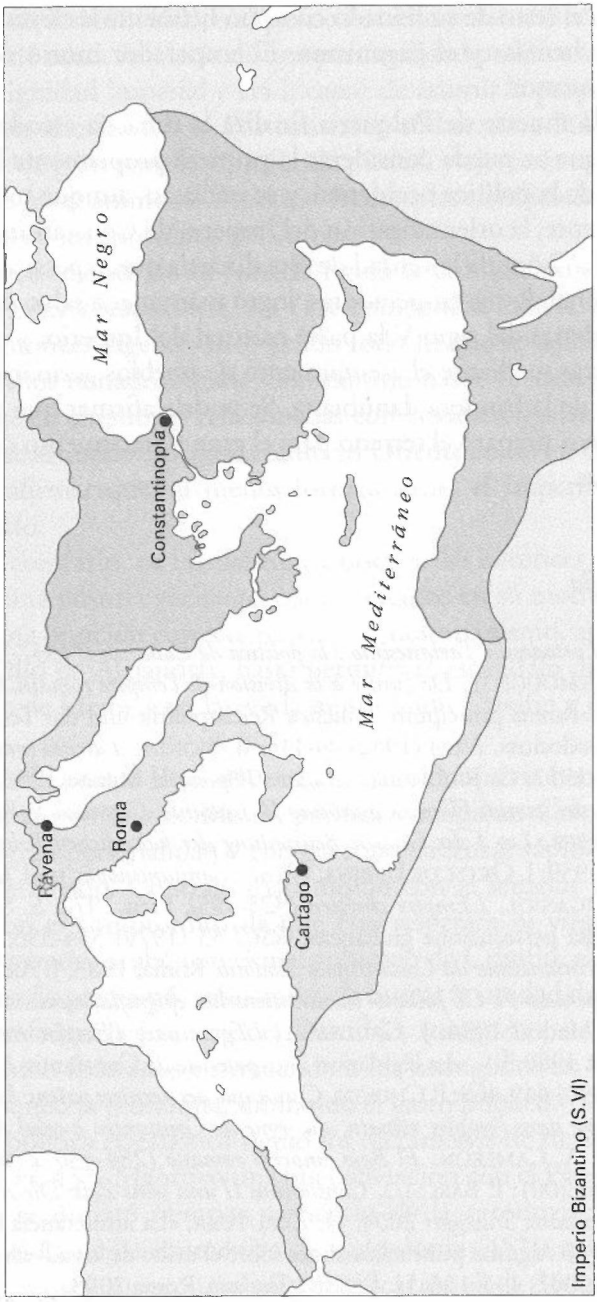
En la política eclesiástica siguió los dictámenes de su mujer hasta su muerte en 453. Mantuvo una buena relación con el Papa san León Magno y se declaró siempre partidario de la ortodoxia de Roma. Convocó el Concilio ecuménico de Calcedonia (451), que condenó el monofisismo y supuso una gran clarificación de la doctrina cristo-

lógica. En el resto de su reinado cumplió fielmente las leyes existentes contra las herejías y el paganismo. El emperador murió en 457 sin nombrar sucesor.

Con la muerte de Pulqueria finaliza la dinastía «teodosiana» en Oriente, que se puede considerar la primera propiamente bizantina, desligada de la política occidental, y se inicia así, aunque todavía muy discretamente, la orientalización del Imperio de Constantinopla. Hay que decir en honor a la verdad de esta dinastía que, a pesar de la escasa valía personal de sus emperadores, logró mantener a salvo de las invasiones bárbaras del siglo V la parte oriental del Imperio, y consolidar sus fronteras mediante el asentamiento de pueblos germánicos como federados de la frontera danubiana. Se podría afirmar que la dinastía «teodosiana» preparó el terreno para el gran florecimiento de la época justinianea.

Bibliografía

G. GIGLI, *L'ortodossia, l'arianesimo e la politica de Costanzo II (337-361),* Roma 1949; E. DEMOUGEOT, *De l'unité à la division de l'empire romain,* Paris 1951; J. STRAUB, «Parens principum. Stilichos Reichspolitik und das Testament des Kaisers Theodosius», *NC* 4 (1952) 94-115; B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano,* Milano 1952; G. RICCIOTTI, *Giuliano l'Apostata,* Milano 1956; G. GIGLI, *La dinastia dei secondi Flavii: Costantino II, Costante, Costanzo II,* Roma 1959; P. STOCKMEIER, *Leo I des Grossen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik,* München 1959; I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla,* trad. esp., Vitoria 1969; A. PIGANIOL, *L'Empire chrétien (325-395),* Paris 1972; S. SCICOLONE, «Aspetti della persecuzione giulianea», *RSCI* 33 (1979) 334-356; V. MONACHINO, *Il cristianesimo da Costantino a Teodosio,* Roma, 1983; J. ARCE, *Estudios sobre el Emperador Fl. Cl. Juliano: fuentes literarias, epigrafía, numismática,* AEsA Anejos, 8, Madrid 1984; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (IV-V siècles),* Paris 1989; ÍD., «La législation anti-païenne de Constantin à Justinien», *CrSt* 11 (1990) 449-468; P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens: la disparition du paganisme dans l'empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien,* Paris 1990; A. CAMERON, *El Bajo Imperio romano (284-430 d. de C.),* trad. esp., Madrid 2001; P. BARCELÓ, *Constantius II und seine Zeit: Die Anfängen des Staatskirchentums,* Stuttgart 2004; H. ZURUTUZA, «La intolerancia religiosa de Constancio II: Algunas puntualizaciones sobre el exilio de los adversarios», *"Ilu.* Anejos 18 (2007) 115-126; H. LEPPIN, *Teodosio,* Roma 2008.


Mar Negro
Constantinopla
Mar Mediterráneo
Ravena
Roma
Cartago
Imperio Bizantino (S.VI)

Capítulo XIV

PENETRACIÓN DE LOS GERMANOS EN EL OCCIDENTE CRISTIANO (SIGLOS IV-VII)

1. Asentamiento de los pueblos germánicos en el Imperio romano occidental

La caída del Imperio romano de Occidente y las invasiones bárbaricas en los territorios de las antiguas provincias romanas van a constituir un fenómeno de primera magnitud no solo para la historia de Europa, sino para la historia de la Iglesia. Hasta el momento de las invasiones germánicas el desarrollo de la Iglesia se había realizado en el seno de los territorios imperiales. Más allá del *limes* del Imperio apenas si se había propagado el Evangelio, aunque se haya dado alguna excepción, como sucedió con la evangelización del reino de Armenia y algunos enclaves del imperio persa.

Ahora, en cambio, las grandes migraciones de los bárbaros van a desestabilizar y a arruinar las estructuras del Imperio occidental, pero simultáneamente van a permitir a la Iglesia entrar en contacto con pueblos y etnias a los que podía ofrecer el mensaje cristiano. La conversión de esos pueblos al cristianismo supondrá el basamento sobre el que se alzará la que se ha venido en llamar la Europa cristiana. Naturalmente, todo este proceso tendrá distintos perfiles y no se desarrollará sin traumatismos y dificultades, cuya narración solo mencionaremos someramente.

La presión de los pueblos bárbaros sobre las fronteras del Imperio adquiere, en la segunda mitad del siglo IV, un gran impulso, al verse, a su vez, hostigados por los hunos. El asentamiento en terri-

torio romano lo inician los visigodos en las provincias balcánicas del sur del Danubio. A veces, estos asentamientos se hacían en calidad de «federados» del Imperio romano, pero en ocasiones, se llevaban a cabo también con violencia (Idacio, *Chronica,* 46 y 48). Esto último aconteció con la gran irrupción por la frontera de Rin de suevos, vándalos y alanos (406-407). Modernamente se ha propuesto que debió de existir un pacto en 409 de los bárbaros con alguna autoridad militar del Imperio, en virtud del cual éstos penetrarían en la Península Ibérica sin apenas resistencia. De ahí que hoy, más que de invasiones, propiamente dichas, se hable de penetraciones bárbaras.

Un hito importante hay que situarlo en el 410 cuando el visigodo Alarico I decidió sitiar y saquear la ciudad de Roma, sembrando de abatimiento a los espíritus más conspicuos de las élites dirigentes del mundo romano.

No es nuestro propósito hacer una historia pormenorizada de las invasiones barbáricas. Simplemente, trataremos de recordar, de un modo sintético, los reinos establecidos en el Occidente romano. Los visigodos ocuparán desde 418 hasta 507 el territorio meridional de las Galias en torno a Toulouse. Después, en sucesivos desplazamientos se extenderán por la Península Ibérica hasta su desaparición en el año 711, a causa de la invasión musulmana.

Los vándalos, suevos y alanos también se adentraron en la antigua Hispania. Los vándalos llamados asdingos ocuparon la parte oriental de la Gallaecia, los vándalos llamados silingos, aunque se extendieron por la Baetica, terminaron pasando al norte de África y constituyeron un reino en 429, que perduró algo más de un siglo. Los alanos, asentados en la Lusitania y en la Carthaginense, fueron pronto absorbidos por los visigodos. Los suevos desde el 411 establecieron un reino propio en el extremo noroeste de la Península, que terminó siendo anexionado en 584 al reino visigótico. En la Península Itálica podemos contabilizar dos reinos germánicos: los ostrogodos (493-553) y los longobardos (568-774). El reino de los primeros finalizó con la reconquista bizantina de Justiniano, y el segundo terminó por la acción de Carlomagno. En la Galia oriental los burgundios establecieron un reino desde 443 a 534, que fue absorbido por los francos. Al nordeste de la Galia hacia el 480, los francos, con Clodoveo a la cabeza, se ex-

pandieron notablemente ocupando gran parte de la Francia actual y amplias zonas de Bélgica y Alemania occidental.

2. Conversión de los francos al catolicismo

Los francos eran un pueblo germánico que, como confederados de Roma, se habían instalado en unos territorios de las Galias, equivalentes al nordeste de la Francia actual. El pueblo franco, a diferencia de otros germanos, permanecía pagano cuando Clodoveo (481/482-511) comenzó a reinar, a la muerte de su padre Childerico, en 482, cuando tenía 15 años. San Remigio, obispo de Reims, le envió una carta en tonos muy amistosos en la que le sugería tener en cuenta la opinión de los obispos para el bien del país (Remigio, *Ep. 2*). En 493 contrajo matrimonio con Clotilde, que era católica. En medio de la batalla de Tolbiac contra los alamanes y ante la suerte incierta del combate invocó al Dios de Clotilde y prometió hacerse bautizar si conseguía vencer en la batalla. Obtenida la victoria, Clodoveo mantuvo su palabra. Luego, las curaciones milagrosas que se realizaban ante la tumba de san Martín de Tours, acabaron por convencerle. Instruido por san Remigio, recibió el bautismo en el baptisterio de la catedral de Reims, junto a tres mil soldados de su séquito (Avito, *Ep. 41*). La población romano-cristiana reconoció en Clodoveo un hombre providencial, y Gregorio de Tours dijo de él que era un «nuevo Constantino» (*Hist. Franc.*, II, 31).

La población galo-romana bajo dominio visigótico y su episcopado celebró también con gozo la victoria obtenida por el católico Clodoveo frente al arriano Alarico II en Vouillé (507) (Gregorio de Tours, *Hist. Franc.*, II, 36), victoria que extendería el reino franco hasta los Pirineos, arrebatando a los visigodos la Septimania.

La Iglesia merovingia desarrolló una intensa actividad evangelizadora de los francos, una tarea que exigió un esfuerzo continuado hasta mediados del siglo VII. En esta labor apostólica destacaron varios obispos, como san Amando (594-684), apóstol de Bélgica y del norte de Francia. También contribuyeron a la evangelización los monjes traídos de Irlanda por san Columbano y luego asentados en las Ga-

lias, donde fundaría el monasterio de Luxeuil y otras comunidades monásticas.

Para afianzar la unión de todos los pueblos conquistados, Clodoveo hizo reunir el Concilio de Orleans en 511, al que asistieron treinta y dos obispos, presididos por Cipriano de Burdeos. Durante el siglo VI se celebrarían un total de cuatro concilios nacionales francos.

Contemporáneo de Clodoveo es el obispo y gran historiador de los francos san Gregorio de Tours (538-594), que desempeñó un importante papel en la vida político-religiosa de las Galias, no solo por ocupar una sede que era un enclave estratégico en la frontera entre distintos reinos merovingios, sino también por estar en el lugar donde reposaban las reliquias de san Martín de Tours, que atraían cientos de peregrinos cada año. También brillaría por su obra literaria, destacando sus *Diez libros de historia,* más conocidos bajo el título de *Historia Francorum.* Otra gran figura afincada en las Galias durante el siglo VI fue el poeta Venancio Fortunato (535/540-605?), autor de unos doscientos *Carmina,* entre los que destacan algunos himnos litúrgicos como el *Vexilla Regis* o el *Pange, lingua,* cuyo *incipit* retomó Tomás de Aquino en 1264 para su conocido himno eucarístico *Pange, lingua gloriosi.*

La conversión de Clodoveo tuvo una gran importancia para la historia de Europa, al ser el primer monarca germánico que abrazaba la fe católica y que integraba en un proyecto político común el elemento germánico con la anterior cultura romana.

3. El arrianismo en los pueblos germánicos

Una de las cosas que llama poderosamente la atención de estos pueblos invasores, es el fenómeno de la conversión de la mayor parte de ellos al cristianismo de matriz arriana.

Los primeros germanos que se convirtieron al arrianismo fueron los visigodos. El primer contacto que tuvieron los godos con el cristianismo se remonta a la presencia de un tal Teófilo, obispo de Gothia, que figura entre los asistentes al Concilio de Nicea (325). El grueso del pueblo visigodo se había establecido en la Dacia junto a la frontera romana. No lejos de allí había una pequeña comunidad de godos

cristianos, que Jordanes denomina visigodos «menores» (Jordanes, *De orig.*, 267) y que, a mediados del siglo IV, tenía por obispo a Ulfilas o Wulfilas († 383). Este singular personaje había recibido la consagración episcopal de manos del obispo arriano Eusebio de Nicomedia y por su influencia se integró en el arrianismo (cf. infra XV, 3). Ulfilas desplegó una actividad muy intensa a lo largo de cuatro décadas. Como era godo de nacimiento realizó una labor misional importante entre sus connacionales, pero sobre todo llevó a buen puerto una ardua empresa religioso-cultural: la traducción de la Biblia al gótico. Esta versión de la Biblia se convirtió en un excelente instrumento de evangelización, además de constituir todo un monumento literario, puesto que hasta ese momento la lengua gótica no era todavía una lengua escrita.

A mayor abundamiento, en el año 376 los visigodos, presionados por los hunos, solicitaron del Imperio romano un territorio al sur del Danubio para establecerse allí y anunciaron a Valente, emperador de Oriente, que estaban dispuestos a hacerse cristianos «si se les enviaban misioneros conocedores de su propia lengua» (Jordanes, *De orig.*, 131). Concurría, además, en Valente la circunstancia de ser él mismo arriano, lo que facilitó la procedencia arriana de esos misioneros. De esta manera, en un espacio de tiempo relativamente pequeño, el pueblo godo se hizo cristiano.

Uno de los factores que coadyuvaron a la extensión del cristianismo entre los visigodos fue el de las conversiones individuales de algunos líderes representativos, especialmente del monarca, por el papel desempeñado tradicionalmente por ellos en una comunidad germánica. Los reyes bárbaros, además de su consideración como jefes militares, ejercían también un liderazgo religioso, no porque ellos tuvieran un rango divino, sino porque eran tenidos como vehículos de comunicación del poder de los dioses. De ahí que los misioneros cristianos buscaban ganarse a dichos reyes, sabiendo que la religión por ellos aceptada sería fácilmente seguida por sus súbditos, dados los lazos de fidelidad que éstos tenían con sus monarcas. Este tipo de conversión «colectiva» de todo un pueblo, evidentemente no se puede entender en el sentido que nosotros damos ahora al término «conversión», que queda restringido al ámbito individual de la persona.

El empeño mostrado por los visigodos y otros pueblos bárbaros de mantener el arrianismo, una vez convertidos, puede interpretarse de distintas maneras. Pero una de ellas podía obedecer a la búsqueda de una identificación propia: la *fides gothica,* como elemento de diferenciación de la catolicidad, propia de la población romana. En cierto sentido, el arrianismo se convertía así en una nueva religión étnica. En el caso de los visigodos, además, no hay que olvidar el valor de paradigma que tuvo para otros pueblos germánicos, al ser los primeros que asumieron el cristianismo arriano.

Por último, conviene tener presente la forma como se llevó a cabo la aculturación de los pueblos germánicos en los territorios del Imperio romano. Es cierto que los germanos se adaptaron a la nueva realidad social, política y económica que encontraron en el Imperio, incluso copiaron modelos aúlicos del poder romano, pero, durante bastante tiempo, se mantuvieron aislados de la población romana. Apenas se dieron matrimonios mixtos y mantuvieron intactos su lengua, tradiciones épicas y su folklore. Esto hizo que una vez adheridos al cristianismo, interpretasen la nueva religión de acuerdo con sus patrones culturales, es decir, se diese cierta «germanización del cristianismo».

Este fenómeno vino a prolongar durante algunos siglos la supervivencia del arrianismo y dio lugar al nacimiento de varias Iglesias nacionales.

4. El paso del arrianismo al cristianismo católico

Como hemos señalado, la afirmación del arrianismo como hecho diferencial de los invasores germánicos hizo que casi nunca fuera proselitista, ni pretendiera imponerse por la fuerza a las poblaciones de origen provincial romano.

Tampoco fue, de ordinario, perseguidor de los católicos. La excepción fue el reino vándalo del norte de África, donde se dio una persecución sistemática de los católicos, con algunos breves períodos de calma, según nos narra Víctor de Vita en su *Historia de la persecución de la Provincia de África.* En los demás reinos germánicos, los

reyes arrianos se mostraron tolerantes, en principio, con los católicos. Hubo algunas violencias puntuales en determinadas circunstancias de tensión político-religiosa, como sucedió en el caso de Leovigildo, cuando intentó, en la Hispania visigótica, imponer el arrianismo entre sus súbditos para lograr la unidad espiritual del reino.

A finales del siglo V y durante el siglo VI varios pueblos germánicos abandonaron el arrianismo y abrazaron la fe católica. Podemos citar algunos más relevantes, como los burgundios, los suevos de la Gallaecia, y el más importante entre todos los pueblos germánicos: los visigodos.

La historia de la Iglesia en el reino suevo tuvo un momento de inflexión cuando el rey Carrarico, hacia 550-555 se convirtió al catolicismo impresionado por los milagros operados en el sepulcro de san Martín de Tours. Por esas mismas fechas, un monje de Panonia, llamado Martín, «movido por una fuerza interior» (Gregorio de Tours, *De virt. Sancti Martini,* 1, 11) viajó desde Oriente a Gallaecia para evangelizar esa región. Fundó un monasterio en Dumio, muy cerca de Braga, como centro de irradiación misionera en el reino suevo. Su tarea fue coronada por el éxito y llegó a ser metropolita de Braga (561-580). Tendría también una decisiva influencia en la desaparición del priscilianismo en el noroeste peninsular y en la reorganización de la Iglesia en la Gallaecia con su importante participación en los concilios bracarenses de los años 561 y 572.

Los visigodos abrazaron la fe católica a finales del siglo VI. Leovigildo (572-586) había intentado la unificación religiosa bajo el credo arriano, pero no solo no lo consiguió, sino que además provocó una guerra civil, en la que la población de la Bética apoyó a san Hermenegildo, el hijo del monarca que se había convertido al catolicismo. Muerto Leovigildo, su otro hijo Recaredo sería quien llevaría a buen término la conversión de los visigodos a la fe católica. Según nos cuenta Juan de Bíclaro, «Recaredo en el primer año de su reinado, en el décimo mes, se hace católico». Esto debía de ocurrir en febrero de 587, y en este acontecimiento desempeñaría un papel primordial san Leandro de Sevilla, metropolita, a la sazón, de esa ciudad.

La conversión al catolicismo de Recaredo supuso un cambio decisivo en el pueblo visigodo, no ya porque así se facilitó su conversión,

sino por lo que significó en cuanto a la unidad de la Iglesia en Hispania y a su gran florecimiento religioso. San Gregorio Magno le concedió una gran importancia a la conversión de Recaredo y la relacionó con el martirio de su hermano san Hermenegildo:

> No nos sorprende que [Recaredo] se haya convertido en un predicador de la fe aquel que es hermano de un mártir. Cuyos méritos ayudan a reconciliar a tantos hombres en el seno de Dios todopoderoso. En este asunto hay que tener en cuenta que todo esto no habría podido producirse si el rey Hermenegildo no hubiera muerto por la verdad. Pues, como está escrito: «Si el grano de trigo caído en la tierra no muere, se queda solo; pero si muere produce mucho fruto», vemos que se cumple en los miembros lo que sabemos se cumplió en la cabeza. En efecto en la nación de los visigodos uno solo ha muerto para que muchos vivan, y cuando un solo grano cae en su fidelidad para conservar la fe, se consigue una gran mies de almas (Gregorio Magno, *Dial.*, III, 31).

En 587 Recaredo reunió en una asamblea a todo el episcopado arriano y consiguió que los obispos siguieran su propio ejemplo. Superadas las esporádicas resistencias, se convocó un gran concilio nacional en Toledo, como el marco más adecuado para solemnizar la conversión del pueblo visigodo. El objetivo del III Concilio toledano parece haber sido dar fe pública de todo el proceso de la conversión, como si fuera una gran acta notarial suscrita por los principales protagonistas: el rey y sus magnates godos, junto a los obispos y al clero. La organización del concilio, amén de la aquiescencia y el favor de Recaredo, contó con la gran ayuda de san Leandro de Sevilla y de Eutropio, abad del monasterio Servitano (Juan de Bíclaro, *Chron.*, 340-343). La estancia de san Leandro en Constantinopla, donde conoció al futuro Papa san Gregorio Magno, avala la tesis de su papel directivo en la puesta en marcha del sínodo toledano, por ciertos paralelismos que se observan con los grandes concilios orientales de Nicea y Calcedonia.

El protagonismo del concilio fue cedido absolutamente a Recaredo. El papel del monarca tenía que ser primordial y necesario para que la conversión de los visigodos fuera aceptada por los integrantes de ese pueblo germánico. En consecuencia, es Recaredo quien convoca a los obispos al concilio. Se reunieron en Toledo sesenta y dos obispos y

cinco arzobispos, presididos por Masona, obispo de Mérida. Las actas conciliares se inician con un breve proemio y a continuación se inserta un discurso de Recaredo, en el que declara el objetivo de la convocatoria: restablecer la disciplina y las instituciones eclesiásticas de acuerdo con las antiguas costumbres. A continuación, el rey hacía un breve relato de la motivación del concilio y entregaba a los padres conciliares un escrito con su declaración de fe en la que aceptaba el dogma sobre la Trinidad, tal y como se había establecido en Nicea y Calcedonia. La declaración venía firmada por el monarca y por la reina Baddo:

> Yo Recaredo, rey, reteniendo de corazón y afirmando de palabra, esta santa y verdadera confesión, la cual idénticamente por todo el orbe de la tierra la confiesa la Iglesia católica, la firmé con mi mano derecha con el auxilio de Dios. Yo Baddo, reina gloriosa, firmé con mi mano y de todo corazón, esta fe que creí y admití (Conc. III de Toledo, *Decl.*).

Siguen después 23 anatematismos en la misma línea teológica de declaración de Recaredo. Suscriben los anatematismos ocho obispos procedentes del arrianismo y lo mismo hacen los presbíteros y diáconos de igual procedencia, así como los nobles visigodos presentes en el aula conciliar. A continuación, la asamblea legisla sobre cuestiones disciplinares, que se concretan en 23 cánones. Las actas presentan al final –a modo de apéndice– del concilio una homilía de san Leandro. No está claro si la homilía se pronunció al término del concilio o fue añadida más tarde, pero sea de ello lo que fuere, es claro que cumple su cometido de exaltación de la Iglesia católica. La homilía es una pieza valiosa, de indudable erudición bíblica y patrística, en la que se muestra cómo la fe ortodoxa se impone a la herejía y se restablece la «comunión» con la gran Iglesia.

La importancia que le concedió san Gregorio Magno a este concilio se puede deducir claramente de la correspondencia del Papa con Recaredo y con san Leandro. Otro corolario que se puede apreciar es el estrechamiento de las relaciones entre la Iglesia visigoda y la Sede de Pedro, que culminará con la concesión del *pallium* a san Leandro de Sevilla.

La época visigoda-católica constituyó un período esplendoroso de la vida de la Iglesia en Hispania. Una pléyade de nombres insignes de

la patrística visigoda lo acredita por sí sola: san Leandro, san Braulio, san Ildefonso, san Eugenio, Tajón, san Fructuoso, san Julián, Valerio y, sobre todo, san Isidoro de Sevilla, el maestro más renombrado del Occidente medieval. La calidad de los escritos teológicos y pastorales de estos autores eclesiásticos solo es comparable a los de san Gregorio Magno en el resto del mundo latino.

La Iglesia visigótica fue la primera de todo el Occidente cristiano en otorgar un sentido religioso al poder real, al establecer la consagración o unción de los reyes a mediados del siglo VII. Tendría que pasar un siglo para que esta práctica se adoptara en la Francia carolingia y en otros reinos cristianos.

En el campo del derecho, la Iglesia visigoda contó con la extraordinaria aportación de la colección canónica *Hispana,* mucho más rica que la *Dionysiana* de Roma. Se puede afirmar que, durante varios siglos, hasta el Decreto de Graciano, fue la colección canónica más valiosa de Occidente. La *Hispana* surgió poco después del año 633, sobre la base de un epítome hispano.

La Iglesia del siglo VII vivió también un gran momento celebrativo en el ámbito de la propia liturgia hispánica, que se observó en la España medieval, incluso por las comunidades cristianas que quedaron bajo dominio musulmán a partir del 711, hasta la Reforma gregoriana del siglo XI, que impuso el rito romano en la Península Ibérica. Muchos esquemas de misas y oraciones, que enriquecieron los libros litúrgicos del rito hispánico, proceden de esta época.

A partir del III Concilio de Toledo aumentó el número de gentes de etnia goda que se incorporaron a la vida monástica y que, incluso, llegaron a fundar algunos monasterios, como le ocurrió a Juan de Bíclaro. Una gran singularidad del monacato visigodo nos la ofrece san Fructuoso de Braga, gran impulsor de la vida cenobítica en la Gallaecia y en toda la Península (cfr. infra XXV, 4). Fructuoso no solo promovió la creación de nuevos monasterios, sino que algunos de ellos tenían la peculiaridad de ser *familiares,* es decir, de recibir en su seno a familias enteras (Fructuoso, *Regula Communis,* VI), marcando una diferencia importante en relación con los monasterios dúplices y otros monasterios del Occidente europeo. Los Padres de la Iglesia visigótica, san Leandro, san Isidoro y el citado san Fructuoso compu-

sieron sendas Reglas monásticas para aquellos monasterios sobre los que ejercían su dirección espiritual.

El III Concilio toledano marca un punto de inflexión en la vida religiosa y política de la Hispania visigoda. Porque este concilio va a desarrollar un nuevo foro político y religioso a la vez, que será configurador de múltiples acciones de gobierno de la monarquía visigoda.

Las relaciones de la Iglesia visigoda con Roma se desarrollaron conforme a las pautas habituales de ejercicio de la comunión con el vicario de Cristo, que eran propias de la época. Así, el III Concilio de Toledo, poco después de la profesión de fe del rey Recaredo, decreta expresamente: «Permanezcan en pleno vigor las determinaciones de los santos concilios, junto con las cartas sinodales de los santos prelados romanos» (III Conc. Toledo, can. 1). Es decir, se reciben como propias las normas canónicas anteriores, entre las que se mencionan las decretales pontificias romanas. Esta recepción de las decretales es ya de por sí una prueba sólida de la vivencia de la *communio* con el obispo de Roma. Es más, en la colección canónica *Hispana* del siglo VII se recogen también los cánones de los concilios y las decretales de los pontífices romanos, lo que nos muestra una pervivencia *de facto* de una praxis de la Iglesia visigótica, que ha superado la prueba del paso del tiempo. A esto hay que añadir, como una prueba más directa, la correspondencia establecida entre el Papa san Gregorio Magno con san Leandro y con Recaredo.

Ahora bien, lo que acabamos de decir no es obstáculo para reconocer que hubo momentos de tensión con la Santa Sede, en los que los prelados españoles supieron acatar las decisiones romanas, aunque, en ocasiones, dieran muestras de dureza y poca comprensión. Así, cuando en 638 el Papa Honorio I (625-638) envía una carta a los obispos reunidos en el VI Concilio de Toledo, en la que les exhorta a no permanecer mudos. San Braulio de Zaragoza redactó la respuesta por encargo del concilio, en la que manifestaba el sentimiento herido de los obispos, al mismo tiempo que expresa su plena sumisión al Pontífice de Roma. Una cosa parecida ocurrió entre los años 681-685, al recibir el episcopado hispánico una comunicación del Papa san León II (681-683) con las actas del VI Concilio ecuménico, en las que se condenaba el monotelismo. Una vez aprobadas y firmadas esas

actas por los obispos se adjuntaba una respuesta a Roma, redactada por san Julián de Toledo, y a la que el nuevo Papa Benedicto II (684-685) puso algunos reparos, que fueron contestados por los obispos españoles con cierta dureza y algunos excesos verbales en un escrito llamado *Apología.* Pero las cosas no pasaron de ahí.

5. La conversión de los anglosajones. San Agustín de Canterbury

Los anglos, sajones y jutos se establecieron en Britania a mediados del siglo V, no sin encontrar resistencia por parte de los nativos, durante, al menos, cincuenta años. Los anglosajones se organizaron en siete pequeños reinos (Kent, Wessex, Sussex, Essex, Mercia, East Anglia y Northumbria).

Los primeros contactos con el cristianismo de estos germanos debieron de ser a través de las comunidades locales de población bretona y fueron de escasa relevancia. Por otra parte, los cristianos bretones se encontraban concentrados en el país de Gales y en Cornualles. El gran impulso misionero, que culminaría en la conversión de los anglosajones, vino desde Roma. El Papa san Gregorio Magno, desde su llegada a la sede romana en 590, había manifestado sus deseos de realizar esta empresa misionera. Una leyenda northúmbrica de la que se hace eco san Beda refiere que la belleza externa de algunos esclavos anglosajones llamó la atención de Gregorio en una visita que realizó al foro romano y le habría hecho comprender que los anglos estaban llamados a ser coherederos de los ángeles (*Hist. eccl.,* II, 1). Esta leyenda, en cuanto tal, ofrece algunos reparos críticos. Lo que parece más probable es que habrían llegado noticias a Roma de la buena disposición hacia la fe católica que profesaba el rey Etelberto de Kent. A ello contribuía que este príncipe había contraído matrimonio con Berta, hija del rey franco Cariberto y católica fervorosa. Esta princesa se había llevado como capellán a Liudhardo, quien con su buen trato y ejemplaridad de vida había preparado el terreno para la evangelización.

Gregorio Magno escogió al abad Agustín para que con otros 39 monjes del monasterio romano de san Andrés –que él mismo había

fundado en el Monte Celio–, se aprestaran a misionar a los germanos establecidos en Britania. Partieron de Roma en la primavera de 596 y contaron con el apoyo de los obispos francos y de la reina Brunequilda, gobernadora de Borgoña, Austrasia y Neustria en la travesía obligada para pasar del continente a las islas británicas. Una vez que arribaron a la isla de Thanet, los misioneros enviaron un mensaje a Etelberto pidiéndole permiso para permanecer en su reino y predicar el Evangelio. El rey les concedió amplia libertad para su tarea misionera. Dejaron la isla de Thanet y se dirigieron a Canterbury, que era la capital del reino de Kent, y establecieron su residencia cerca de la iglesia de san Martín, que ya antes utilizaba el capellán Liudhardo. La primera conversión significativa fue la del rey. Para finales de 597, en apenas un año, la misión de Agustín había conseguido bautizar a más de 10.000 anglos. Como había ocurrido en el caso de los francos y de los visigodos, la conversión de Etelberto arrastraría consigo la de la nobleza a él vinculada, seguida de sus clientes y de los campesinos dependientes.

Conviene tener en cuenta la prudente instrucción que había dado el Papa Gregorio a los misioneros de no destruir los templos paganos, sino de convertirlos en iglesias y dar sentido cristiano a las fiestas paganas:

> Para que pudiendo disfrutar de algunas alegrías exteriores, acepten más fácilmente los goces interiores. En efecto, es a todas luces imposible privar de golpe de todas las cosas a corazones duros, como también quien quiere subir a un lugar más alto se eleva gradualmente, paso a paso, no a saltos (Beda, *Hist. eccl.*, I, 30).

La conversión de Etelberto tuvo influencia sobre los otros siete reinos de la isla, porque el rey de Kent era el primero de la confederación o asamblea de reyes (*bretwalda*) de la isla. La predicación de la fe se irradió en un principio a los reinos que estaban íntimamente relacionados con Kent: Essex y East Anglia (Norfolk y Suffolk). Agustín y sus compañeros se establecieron en Essex, donde reinaba un sobrino de Etelberto, y como en Kent la predicación se hizo con gran respeto a la libertad (Beda, *Hist. eccl.*, I, 26), lo que implicaba una preferencia por la conversión individual, aunque no se excluía, naturalmente, que

la conversión de un príncipe acarreara también la conversión global de séquitos y clientelas, como hemos visto en el caso de Etelberto. En la Navidad del 597, Agustín recibió en Arlés la consagración episcopal (Gregorio Magno, *Reg.*, 8, 29). Gregorio Magno, a la vista del éxito obtenido, erigió la sede primada de Canterbury en la capital del reino y nombró arzobispo a Agustín. Otras sedes episcopales fueron creadas en Rochester y en Londres, capital del reino de Essex.

También hay que anotar alguna situación un tanto anómala, como la creada por Raedwaldo de East Anglia, que intentó mantener los cultos paganos con el cristianismo, una especie de sincretismo peculiar (Beda, *Hist. eccl.*, II, 15). Etelberto casó una de sus hijas, que ya era cristiana, con el rey Edwin de Northumbria, y la acompañó a la corte en funciones de capellán personal Paulino, uno de los misioneros que acompañaron a Agustín. Paulino convenció al rey y a su gran sacerdote de la verdad cristiana, convirtiéndose, a continuación, el rey con todo su pueblo. Paulino estableció su sede en York, donde después del bautismo del rey se había comenzado a construir una catedral.

Agustín trató de formar una única Iglesia para toda la isla, que comprendiera tanto a los viejos cristianos bretones como a los conversos anglosajones. Pero los viejos cristianos se opusieron resueltamente al proyecto de Agustín. Por una parte, estaba todavía muy vivo el odio a los invasores germánicos; por otra, la adhesión a sus peculiares costumbres litúrgicas y disciplinares presentaba también grandes dificultades de entendimiento (Beda, *Hist. eccl.*, II, 2). Las antiguas comunidades cristianas célticas habían vivido un profundo aislamiento, lo que llevó consigo considerables divergencias sobre sus usos propios y los romanos: era distinta la tonsura monástica, la forma de administrar algunos sacramentos y, sobre todo, el sistema de fijar la fecha de la Pascua, ya que los celtas seguían aún el ciclo pascual antiguo, porque no habían recibido el cómputo romano introducido por Dionisio el Exiguo. Se puede decir que la hostilidad de estas antiguas cristiandades bretonas hizo peligrar la empresa de Agustín.

A la muerte de Agustín (604) la tarea misional sufrió grandes contratiempos. Hubo entonces retornos al paganismo, como sucedió a la muerte de Etelberto (616), cuando su hijo Eadbaldo abando-

nó el cristianismo, aunque por breve tiempo, recibiendo el bautismo poco después. Otro tanto ocurrió a la muerte del rey Edwin (632) de Northumbria en lucha contra Penda de Mercia y Caedwalla de Gwyned. Afortunadamente a Edwin le sucedió su sobrino Oswald, que había abrazado el cristianismo en Irlanda, durante su destierro, y poco después había establecido muy buenas relaciones con el monasterio escocés de Iona. Una vez asegurado el trono, trató de consolidar el cristianismo y avanzar en la evangelización con la ayuda de los monjes celtas de Iona, especialmente del monje irlandés san Aidán, que fundó un monasterio en la isla de Lindisfarne del que fue obispo y abad.

Poco a poco fue creciendo el influjo irlandés en Inglaterra. Evidentemente se daban fricciones entre las influencias romanas en Wessex y Kent y las influencias irlandesas en Northumbria, sobre todo a propósito de la fecha de la Pascua. Para resolver esta problemática el rey Oswin de Northumbria convocó un sínodo en Whitby el año 664, que zanjó el asunto a favor del calendario romano (Beda, *Hist. eccl.,* III, 25). Lentamente fue cediendo la oposición celta a lo largo del siglo VII.

Antes de terminar el siglo VII un nuevo primado de Canterbury, venido de Roma y de procedencia oriental, Teodoro de Tarso (669-690), sería el gran reorganizador de las estructuras eclesiásticas en Inglaterra. Fueron reorganizados siete obispados, entre ellos dos en Kent (Canterbury y Rochester), y uno en cada uno de los reinos de Northumbria (York), East Anglia (Dunwich), Mercia (Lichfield), Essex (London) y Wessex (Winchester). También se erigieron nuevas diócesis en Northumbria, Mercia y entre los sajones del sur, recién convertidos. Bajo la guía del arzobispo de Canterbury se consiguió en Inglaterra una unidad eclesiástica mucho antes que se constituyera la unidad política. La Iglesia en Inglaterra quedó fuertemente «romanizada» y los anglosajones fueron considerados como «máximamente allegados a la sede romana», según atestigua una fuente del siglo IX (*Gesta abb. Fontanellesium,* 14).

Los territorios anglosajones conocieron una gran floración de la vida monástica. Con la romanización de la Iglesia en Inglaterra se introdujo la *Regla de san Benito.* Los grandes padres del monacato

anglosajón fueron Cutberto de Lindisfarne († 687), Wilfredo de York (634-709/710), Benedicto Biscop (628-689/690), Aldelmo de Malmesbury (ca 640-709). Las abadías inglesas fueron grandes centros de cultura, destacando la figura del gran escritor eclesiástico san Beda el Venerable (672-735). El monacato anglosajón, aunque siguió la *Regla de san Benito,* sin embargo, no se puede considerar totalmente «benedictino», porque tenía peculiaridades propias, como fueron los monasterios dúplices, que habían surgido en el reino merovingio, pero que se desarrollaron de forma acusada en Inglaterra.

La conclusión de la misión en Inglaterra se alcanzaría con la conversión de Sussex (680-685) y de la isla de Wight. Pocos años después, se extendió la misión a tierras del continente, con Wilibrordo y los monjes anglosajones, sin olvidar a san Bonifacio.

6. Progreso del cristianismo entre los celtas: Irlanda y san Patricio

Por lo que se refiere a Irlanda, los primeros intentos de difusión del mensaje cristiano hay que fecharlos después de 400. El primer obispo de los irlandeses, Paladio, es enviado por el Papa Celestino (422-432) a los *scotti* (irlandeses), según nos narra Próspero Tirón de Aquitania (*Chr. ad ann. 431*). Parece que encontró allí a algunos cristianos procedentes del País de Gales, pero no debió de tener buena acogida ya que poco después se trasladó a Escocia, donde murió.

Pero quien fue considerado como el gran evangelizador de Irlanda fue san Patricio (Magonus Sucatus Patricius). Los datos directos que nos han llegado de su vida proceden de una obra suya, llamada *Confessio,* escrita al final de su vida. Procedía de una familia curial británico-romana y debió de nacer hacia el año 390 de padres cristianos. Cuando tenía 16 años fue capturado por unos piratas que lo vendieron como esclavo en el norte de Irlanda, donde se vio forzado a servir a un cabecilla indígena en la guarda de ganado y otros oficios. Después de seis años de cautiverio consiguió escapar y volver a la casa paterna. Se trasladó al continente y en los monasterios de Marmoutier y Lerins recibió una sólida formación

religiosa, aunque su maestro, propiamente dicho, fue san Germán de Auxerre († 448).

Patricio parece que desarrolló su labor misionera en el norte de Irlanda, a partir de Armagh. En la isla había diversos reinos tribales (*tuathas*), agrupados en cinco territorios: Connacht, Ulster, Meath, Leinster y Munster. San Patricio tuvo que superar la oposición que ofrecían los druidas y los elementos más fanáticos del paganismo indígena. Con su labor misionera logró la conversión de algunos reyezuelos y gente de la nobleza tribal. De esta manera, el cristianismo se fue afianzando en la isla y ganando consistencia. La organización de las diócesis siguió inicialmente las pautas de las diócesis del continente; sin embargo, se va a producir pronto una transformación con una singularidad propia. A la muerte de Patricio (461) existían ya en Irlanda varios obispos y numerosos clérigos y monjes. La Iglesia de Irlanda favoreció la creación de centros monásticos y muchos obispos procedían del monacato. Hacia el 490, santa Brígida inició en la isla la erección de monasterios femeninos.

La transformación monástica de la isla irlandesa, según una antigua tradición, que ahora es contestada, se debió a influencia del monacato británico, especialmente de hombres como David de Menevia y Gildas. La fundación de grandes monasterios se inicia en 540 con Clonard en Meath, creado por el obispo-abad Finiano. Otras fundaciones fueron las abadías de Bangor (Ulster), Clonmacnoise (Connacht), Clonfert, Lismore (Munster), Moville y Kildare (Leinster). En buena medida esta proliferación monasterial se vio favorecida por los príncipes y reyes irlandeses y, en algunas ocasiones, se reservaba a miembros de la estirpe del fundador el cargo de abad. Las abadías tenían unidades pastorales propias (*parochiae*), que se agrupaban en torno a la casa madre y a sus filiales, y se extendían más allá de los territorios de las antiguas diócesis.

Los monasterios irlandeses no eran solo centros religiosos, sino también intelectuales y económicos. En sus escuelas se formaban niños y jóvenes, que con el visto bueno de los padres respectivos participaban en la vida monástica.

7. Persecución vándala de la Iglesia en el norte de África

La situación de la Iglesia en el norte de África experimentó un cambio radical entre los siglos V y VII. El primer embate lo recibió la Iglesia africana el 428, con la invasión de los vándalos procedentes de Hispania, guiados por su rey Genserico (428-477). Los nuevos dominadores eran arrianos, y desplegaron una gran persecución contra los católicos y los donatistas africanos. Ocasionaron graves daños materiales, pero más graves fueron los de índole moral.

La primera oleada persecutoria fue de extraordinaria dureza y duró hasta la consolidación del poder vándalo (442). Un somero balance nos da una idea aproximada de la realidad: iglesias incendiadas, monasterios destruidos, cementerios profanados, casas saqueadas, cadáveres abandonados (Víctor de Vita, *Hist.*, I, 3-4). Solo algunas ciudades, como Cirta, Hipona y Cartago, pudieron sostenerse algún tiempo. Muchos obispos y sacerdotes pensaron en la fuga, pero se hizo sentir la voz y la autoridad de Agustín que reafirmó el deber del clero de mantenerse en su puesto, donde permaneciera un resto de sus comunidades (Posidio, *Vita S. Aug.*, 30).

Después de la caída de Cartago, los conquistadores se dieron al pillaje, sobre todo, de las propiedades eclesiásticas: las iglesias principales fueron ocupadas por el clero arriano y otras fueron empleadas como cuarteles. El obispo Quodvultdeus de Cartago fue desterrado con parte de su clero (Víctor de Vita, *Hist.*, I, 6; I, 9; I, 16). La misma pena se aplicó a senadores y a otros miembros de la aristocracia romana. Algunos de ellos llegaron hasta Siria, donde fueron acogidos por el obispo Teodoreto de Ciro (*Epp. 29, 31, 36, 52-53, 70*). Solo después de quince años de sede vacante permitió Genserico que se proveyese la sede de Cartago en la persona de Deogracias (454).

Muerto Genserico le sucedió Hunerico (477-484), quien inicialmente se mostró proclive a reanudar el culto católico, pero pronto continuó la persecución contra los católicos. Con un decreto del 483 desterró a 5.000 personas, entre clérigos y seglares de distintas clases sociales, hacia una zona desértica, donde muchos encontraron la muerte (Víctor de Vita, *Hist.*, II, 26-37). El monarca promovió la celebración de un concilio en Cartago el año 484 e impuso la presi-

dencia del vándalo Cirila. Según nos cuenta Víctor de Vita, la intimidación y la violencia ejercidas por Hunerico ya estuvieron presentes en los comienzos de la reunión:

> Se avecinaba ya el día insidioso de las calendas de febrero que él mismo [Hunerico] había fijado. Se reúnen no solo obispos de toda África sino también de muchas islas, transidos de aflicción y de dolor. Durante muchos días se hace el silencio, hasta que con acusaciones calumniosas separó para matarlos a todos los hombres más expertos y más doctos. Luego a uno del mismo coro de doctores, de nombre Leto, hombre valeroso y muy sabio, le hace morir de hambre después de una larga y miserable prisión, porque pensaba que inspirando temor con tal ejemplo haría desfallecer a los otros (*Hist.*, II, 52).

El concilio fue una farsa y los obispos católicos fueron condenados de antemano, sin permitírseles el uso de la palabra; lo único que pudieron hacer fue entregar un texto en el que se defendía la verdad de la Iglesia católica. Se declaró que los ortodoxos habían sido derrotados, siendo tratados como herejes, despojados de sus bienes y mandados al exilio. La reunión solamente sirvió para legitimar a la facción arriana.

Con el advenimiento del rey Guntamundo (484-496) se mitigaron un tanto los excesos persecutorios, y se permitió el regreso de los exiliados. La Iglesia africana ofrecía un aspecto desolador por los daños morales y espirituales que había recibido. Este período de tolerancia terminaría después de los primeros años del gobierno del rey Trasamundo (496-523). Este monarca volvió a desterrar a los obispos católicos a Cerdeña en el 510. Entre los exiliados estaba Fulgencio de Ruspe, que dirigió varios escritos al rey invitándole a abrazar la doctrina católica (*Responsiones ad dicta regis Thrasamundi*).

Por fin, una paz duradera se establecía en el África septentrional cristiana con la subida al trono del rey Hilderico (523-530). Suprimió el decreto de destierro contra los obispos, restituyó a los católicos los bienes expropiados y permitió la provisión de sedes episcopales que habían quedado vacantes. Sin embargo, esta política amistosa de Hilderico en relación con los católicos provocó una oposición muy considerable por parte de los vándalos, capitaneados por Gelimer, biznie-

to de Genserico. Después de diversos enfrentamientos bélicos en los que las fuerzas de Hilderico llevaron la peor parte, Gelimer mandó encarcelar al monarca y se proclamó rey de los vándalos (530).

La debilidad del reino germánico del norte de África fue aprovechada por el emperador Justiniano (527-565) para reconquistar los territorios que los vándalos habían arrebatado al Imperio de Occidente. En 533, el emperador envió una fuerza expedicionaria, al mando de Belisario, uno de sus mejores generales, que conquistó rápidamente Cartago y se apoderó sucesivamente de la Mauritania, Tripolitania, Córcega y Cerdeña.

Con el cambio político realizado por Justiniano, la Iglesia norteafricana recibió un nuevo impulso. El obispo Reparato de Cartago reunió un gran sínodo en 535 al que asistieron 217 obispos. La finalidad de esta convocatoria sinodal era el saneamiento de la Iglesia del norte de África, seriamente afectada por las persecuciones vandálicas. El concilio se ocupó del retorno de todos los clérigos africanos que todavía residían en otras partes del Imperio, así como de la readmisión de los católicos que con presiones y halagos habían abrazado el arrianismo. La confirmación de estas decisiones por Roma fue realizada por el Papa Agapito (535-536). Los padres sinodales enviaron también una embajada al emperador Justiniano, que obtuvo la promulgación de un edicto imperial (535), donde se ordenaba la devolución de todos los edificios eclesiásticos anteriormente confiscados y se confirmaban los derechos metropolitanos del obispo de Cartago. También establecía el edicto que los arrianos, donatistas, judíos y paganos debían cerrar sus templos y no celebrar actos de culto (Justiniano, *Nov.*, 37).

En la disputa de los Tres Capítulos el episcopado africano se posicionó contra las pretensiones del emperador Justiniano de aceptar su condena y contra el decreto *Iudicatum* (548) del Papa Vigilio, que había cedido a las presiones del emperador y condenado los «Tres Capítulos». Más tarde, ante la oposición al *Iudicatum* de los obispos occidentales, Vigilio se vio obligado a retirarlo. Las tensiones entre el emperador y la Iglesia norteafricana se sucedieron hasta la muerte de Justiniano (565). Al subir al trono Justino II (565-578), la disputa teológica perdió intensidad, aunque el autoritarismo del emperador dejó huellas en el episcopado africano.

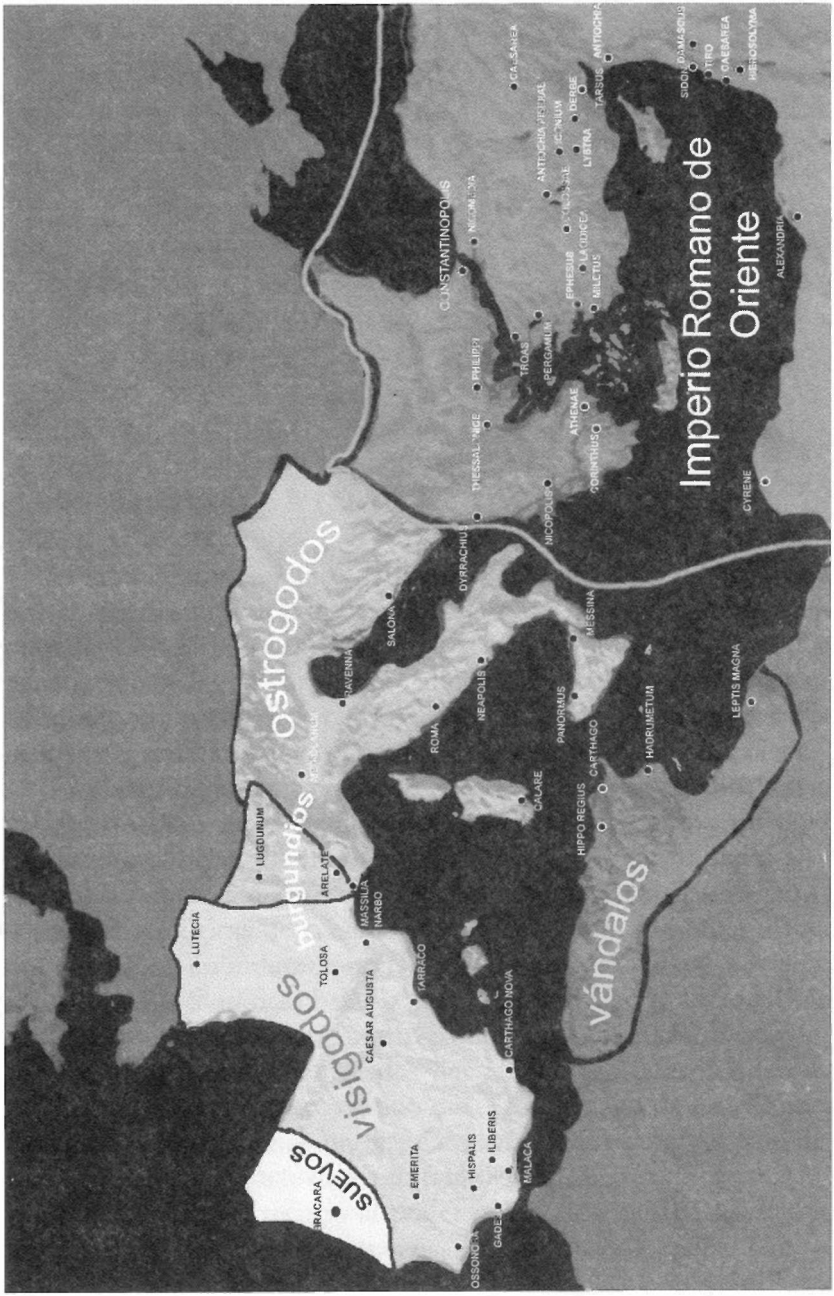
Durante el dominio bizantino, la Iglesia africana desarrolló una importante acción misionera entre las tribus paganas en las zonas marginales de las provincias de Tripolitania y Byzacena.

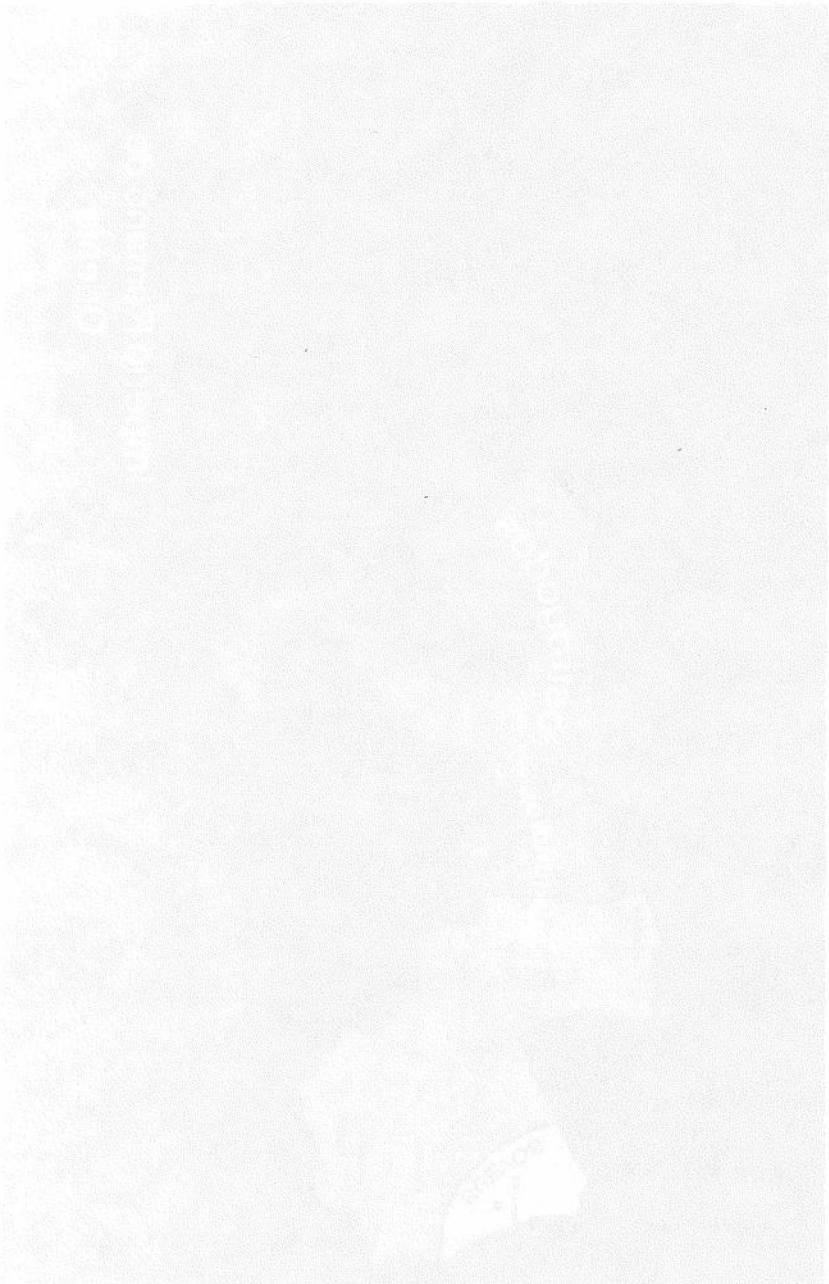
A finales del siglo VII la avalancha arrolladora de los árabes invadió el norte de África y en 711 pasó a Hispania. La Iglesia africana sufrió un considerable deterioro en poco tiempo, y no consiguió sobrevivir a la invasión, a diferencia de las cristiandades de Egipto y Siria que, en análogas condiciones, sí lo hicieron. La pregunta reiterada de los historiadores ante este fenómeno ha suscitado respuestas muy variadas. A la hora de señalar las posibles causas que motivaron la desaparición de esta antigua cristiandad, los autores suelen anotar diversos factores. Una causa importante fue, sin duda, la división, durante varios siglos, entre la Iglesia católica y los donatistas, que llevó a todo tipo de enfrentamientos y discordias. Otra causa también muy influyente fue la persecución de los vándalos, que afectó especialmente a los obispos y sacerdotes, y que supuso un debilitamiento persistente. Por último, hay que anotar la rápida apostasía de las tribus bereberes, recientemente evangelizadas, sin un arraigo sólido de la fe.

Bibliografía

H. M. CHADWICK, *Celtic Britain,* Cambrige 1949; E. CURTIS, *A history of Ireland,* London ^{6}1952; Ch. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique,* Paris 1955; J. N. HILLGART, «La conversión de los visigodos: notas críticas sobre un artículo reciente del profesor Thompson», *AST* 34 (1961) 21-46; *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo,* XIV Settimana di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, aprile 1966), Spoleto 1967; K. SCHÄFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche,* Berlin 1967; M. DALL'ARCHE, *Scomparsa del cristianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale,* Roma 1967; J. ORLANDIS, *La Iglesia en la España visigótica y medieval,* Pamplona 1976; J. ORLANDIS-D. RAMOS-LISSÓN, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda,* trad. esp., Pamplona 1986; E. A. THOMPSON, «El cristianismo y los bárbaros del Norte», en A. MOMIGLIANO (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV,* Madrid 1989, pp. 71-94; ARZOBISPADO DE TOLEDO, *Concilio III de Toledo, XIV centenario, 589-1989,* Toledo 1991; D. RAMOS-LISSÓN, «Grégoire le Grand, Léandre et Reccarède», en *Gregorio*

Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana, maggio 1990, Roma 1991, pp. 187-198; J. ORLANDIS, *Historia de la Iglesia. I. La Iglesia Antigua y Medieval,* Madrid ^{9}1998; L. A. GARCÍA MORENO, «¿Por qué los godos fueron arrianos?», en E. REINHARDT (dir.), *Tempus implendi promissa.* Homenaje al profesor doctor Domingo Ramos-Lissón, Pamplona 2000, pp. 187-207; ÍD., «El cristianismo y los pueblos bárbaros. Algunos apuntes», en J. SANTOS-R. TEJA (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania,* Revisiones de Historia Antigua III, Vitoria 2000, pp. 67-79; D. RAMOS-LISSÓN, «"Communio" y recepción de textos conciliares en el III Concilio de Toledo (589)», *ScrTh* 40 (2008) 13-33.


Imperio Romano de Oriente
ostrogodos
visigodos
burgundios
vándalos
SUEVOS
LUTECIA
LUGDUNUM
TOLOSA
ARELATE
MASSILIA
NARBO
CAESAR AUGUSTA
CARTHAGO NOVA
EMERITA
HISPALIS
ILIBERIS
MALACA
GADES
OSSONOBA
BRACARA
RAVENNA
SALONA
ROMA
NEAPOLIS
CALARE
PANORMUS
HIPPO REGIUS
CARTHAGO
MESSINA
HADRUMETUM
LEPTIS MAGNA
OYRRACHIUM
CONSTANTINOPOLIS
NICOMEDIA
PHILIPPI
TROAS
PERGAMUM
ATHENAE
CORINTHUS
EPHESUS
LAODICEA
MILETUS
LYSTRA
DERBE
TARSUS
ANTIOCHIA
CAESAREA
TYRO
ALEXANDRIA
CYRENE



Capítulo XV

DISPUTAS TEOLÓGICAS EN ORIENTE: EL ARRIANISMO

1. Cuestiones doctrinales en los antecedentes del arrianismo

El gran debate teológico del siglo IV fue, sin duda, el originado por el arrianismo, iniciado bajo Constantino (318) y superado después del Concilio de Constantinopla del año 381. Más tarde, con la penetración de los bárbaros, especialmente de los godos, en Occidente hubo cierta pervivencia de la herejía, debida en buena medida a la protección «política» que le otorgaron algunos pueblos germánicos.

El objeto de la controversia fue la relación entre el Dios único y Cristo. Como tema de discusión no representaba una novedad propiamente dicha. Con anterioridad, a lo largo de los siglos II y III, habían aparecido en el seno de la comunidad cristiana algunas corrientes teológicas de carácter subordinacionista y monarquiano, que afirmaban un monoteísmo radical. Tampoco era una innovación recurrir a tesis filosóficas basadas en el platonismo o el aristotelismo para argumentar los temas controvertidos. Lo que sí resultó novedoso fueron los métodos empleados por los protagonistas del debate. Además de los argumentos de tipo doctrinal, propios de una disputa teológica, vemos que hay un decidido afán de buscar el amparo del poder imperial por parte de los contendientes.

Para entender el recurso al poder político, hemos de hacer una inmersión en algunas circunstancias históricas de la época. Con el edicto de Constantino del 313 el cristianismo había adquirido un

pleno reconocimiento oficial como una *religio licita* y el emperador lo favorecía con una serie de disposiciones legales. Por su parte, Constantino y sus sucesores consideraban que las discrepancias doctrinales tenían implicaciones de marcado acento social, e incluso político, como pudo comprobar el propio Constantino con la crisis donatista. Si a esto añadimos el motivo tradicional de la unión inescindible entre política y religión, como fundamento para que los príncipes actuaran en las controversias religiosas, concluiremos que no es de extrañar su participación en la crisis arriana.

En íntima conexión con lo que acabamos de exponer, la decisión de Constantino de intervenir, en nombre de la unidad política, en la disputa arriana y más tarde, las actuaciones de Constancio II y Valente apoyando al arrianismo, podían estar fundamentadas en el monoteísmo radical que defendía el arrianismo, porque se avenía mejor con la concepción monárquica del poder imperial. Sin embargo, la posición de Teodosio (379-395) a favor de la fe nicena, sobre todo a partir del Concilio de Constantinopla (381), parece desmentir lo dicho anteriormente.

En el plano teológico, la controversia arriana tuvo, además, de los efectos negativos de división y ruptura de la comunión en algunos sectores de la Iglesia, un efecto positivo importantísimo: alcanzar una unidad teológica en materia trinitaria.

2. Comienzos del arrianismo

Arrio, iniciador de esta herejía, era oriundo de Libia y se calcula que debió de nacer hacia el año 256. Vivió en Alejandría desde los primeros años de la persecución de Diocleciano.

De las noticias que nos proporciona Sozomeno sobre Arrio, sabemos que ya era diácono en vida del obispo Pedro de Alejandría. Siendo presbítero se le encargó la parroquia de Báucalis en la zona suburbana de Alejandría. Aunque no escribió ningún tratado teológico, los principios fundamentales de su doctrina aparecen reflejados en algunos textos mencionados por sus adversarios, como tres cartas suyas: a Eusebio de Nicomedia, al obispo Alejandro de Alejandría y al

emperador Constantino. También escribió una obra poética, *Thalía* (*El banquete*), redactada para ser cantada y destinada al pueblo de Alejandría, a fin de hacer comprensible su postura cristológica. Otras informaciones sobre su persona se completan en la *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea, el *Panarion* de Epifanio, los historiadores Rufino, Sócrates, Sozomeno, Teodoreto, el arriano Filostorgio y los escritos de Atanasio.

Para entender mejor la postura de Arrio conviene tener en cuenta los antecedentes más próximos de su pensamiento. El mismo ambiente alejandrino del siglo III estaba intensamente contaminado de teorías gnósticas (cf. supra VI, 3-4). Una teogonía y una cosmogonía muy difundida entre los gnósticos enseñaban que el Dios supremo e inaccesible se contemplaba él solo en su eterna soledad. Por debajo del Dios supremo, otra divinidad secundaria, de menor categoría, el demiurgo, estaba destinada a ser la creadora del universo. Hay que añadir que estas teorías eran muy semejantes a las de los neoplatónicos Plotino y Porfirio. Si a estos errores unimos los que encontró Arrio en Antioquía cuando fue a estudiar con Luciano, el fundador de la escuela antioquena, podemos tener una idea aproximada de cómo se gestó su teoría equivocada sobre el Verbo.

Arrio basaba su sistema a partir de la unidad y trascendencia absoluta de Dios, eterno, increado e incomunicable. Fuera de Él todo lo demás que existe son simples criaturas suyas. De ahí deducía la afirmación de que el el Verbo (*Logos*) o Cristo no era eterno y había sido «creado de la nada». Eso sí, añadiría que se trataba de una criatura que, al ser «creada», no comparte ni la eternidad ni la esencia del Padre. En resumen, Arrio venía a negar la divinidad del Hijo de Dios.

La enseñanza de esas ideas en los medios alejandrinos dio origen a una situación conflictiva, que motivó la intervención del obispo Alejandro de Alejandría. En torno al 318 llamó a su presencia a Arrio y a sus partidarios y oponentes para que expusieran los argumentos respectivos. Al final, Alejandro invitó a Arrio a retractarse de sus tesis, negándose a ello el presbítero de Báuculis.

En vista de la negativa de Arrio, Alejandro convocó en Alejandría un concilio en 323, al que asistieron un total de cien obispos egipcios y libios, que exigieron a Arrio la conformidad con una confe-

sión de fe. Ante esta nueva negativa, la asamblea sinodal excomulgó a Arrio y a sus seguidores, entre los que figuraban los obispos Teognás de Marmárica y Segundo de Ptolemaida. Quizás en este sínodo, como narra el historiador Sozomeno, los obispos afirmaron que el Hijo era «consubstancial» (*homousios*) con el Padre (*Hist. eccle.*, I, 15). La expulsión de Arrio de Alejandría y su marcha a Nicomedia marcaron el comienzo de la extensión del conflicto a otras Iglesias de Oriente. Arrio encontró algunos apoyos en antiguos condiscípulos de la escuela de Antioquía, el influyente Eusebio de Nicomedia y Eusebio de Cesarea. Arrio desplegó una gran actividad propagandística para conseguir la adhesión a sus ideas de colegas y amigos de Siria y de Bitinia. Entre tanto, Alejandro de Alejandría debió de enviar –como se acostumbraba entonces– una carta sinodal a todos los obispos, o al menos, a los principales, comunicándoles los motivos que le habían inducido a la condena y rogándoles que no admitieran a la comunión eclesiástica a los condenados en el sínodo alejandrino.

A estas primeras reacciones de la jerarquía eclesiástica hemos de añadir también la del emperador Constantino. Como es bien sabido, el monarca acababa de conseguir en 324 la victoria definitiva sobre Licinio. También eran recientes las rigurosas medidas que había tomado contra los donatistas del norte de África. Por tanto, parece lógico que intentara conseguir una paz religiosa duradera, que fuera algo así como el soporte de la unidad de todo el Imperio. Así pues, cuando regresó a Nicomedia le preocupó seriamente la división que advirtió en Oriente con la difusión del arrianismo.

Constantino envió a su asesor religioso, Osio de Córdoba, con cartas para Alejandro y para Arrio, que había vuelto a Alejandría, a fin de intentar llegar a un acuerdo entre los arrianos y el obispo de Alejandría (*Vita Const.*, II, 65-69). Pero Osio no consiguió llegar a un entendimiento pacífico de los contendientes; en vista de lo cual, aconsejó al emperador la convocatoria de un concilio general que dilucidara la cuestión.

3. Concilio de Nicea (325)

Constantino convocó un concilio general en el palacio imperial de Nicea, y señaló la fecha de su celebración. Para facilitar el desplazamiento de los padres conciliares puso a su disposición el *cursus publicus,* es decir, el servicio de las postas imperiales, y tomó a su cargo los gastos de viaje y estancia. Se entiende que con estos presupuestos se llegara a reunir una numerosa asamblea de participantes, como no se había logrado en concilios anteriores.

El 20 de mayo de 325 Constantino inauguró el concilio, y Eusebio de Cesarea nos cuenta con detalle la ceremonia inicial (*Vita Const.,* III, 10-13). A pesar de ser un relato encomiástico, consideramos que en el fondo refleja la verdad de lo sucedido. Los asistentes se colocaron sentados en dos filas. Cuando entró el emperador, vestido de púrpura, los conciliares se pusieron en pie, aunque él no tomó asiento en el trono de oro hasta que los obispos le rogaron que lo hiciera. A continuación, saludó al emperador con un breve discurso de acción de gracias un obispo, al parecer, Eustacio de Antioquía. Seguidamente, Constantino dirigió a los asistentes una alocución en latín en la que manifestaba su deseo de poder alcanzar pronto la concordia en el seno de la Iglesia:

> Ha constituido el fin de mi súplica, oh carísimos, gozar de vuestra presencia, y al haberlo conseguido, sé de veras que debo rendir gracias al rey universal, porque para colmo de otros dones me ha otorgado el de ver ése, que es superior con creces a todo bien, esto es, acogeros a todos aquí juntos y contemplar el sentir común y concorde de todos (...). Cuando me levanté con la victoria sobre los enemigos, por la aquiescencia y concurso del Omnipotente [desde luego], pensé que no quedaba otra cosa que dar gracias a Dios, y exultar de mancomún con todos los liberados [por] Él, a través de mí. Pero cuando fui informado de vuestra disensión, más allá de lo que cabía esperar, no relegué a un segundo plano lo que se me estaba refiriendo, al contrario, sin vacilación mandé llamar a todos, emitiendo votos para que este asunto adquiera un remedio mediante mis servicios (...). Así pues, carísimos sacerdotes de Dios y fieles ministros de nuestro común Señor y Salvador de todos, no dudéis en dar comienzo desde ahora mismo al planteamiento franco de los motivos de la disputa entre vosotros, ni en desatar toda la comple-

ja madeja de controversias, según las leyes de paz (Eusebio de Cesarea, *Vita Const.*, III, 12).

Parece indudable que Constantino tuvo la presidencia de honor del concilio, al menos, en las sesiones que resolvieron la crisis arriana y la cuestión de la Pascua. Desde el punto de vista eclesiástico la presidencia debió de recaer en Osio.

Los primeros en hablar fueron los simpatizantes de Arrio, quienes presentaron una fórmula de fe que no ha llegado hasta nosotros. La propuesta fue rechazada y Eusebio de Cesarea propuso como fórmula de unión el símbolo de fe que se profesaba en su Iglesia de Cesarea. La fórmula recibió la aprobación general, pero con algunas modificaciones para impedir interpretaciones ambiguas. Al parecer Osio fue quien sugirió la inclusión de la palabra *homousios* (consubstancial) para designar la naturaleza divina del Verbo. Así lo refrenda san Atanasio que fue testigo presencial de los acontecimientos (Atanasio, *Hist. Arian.*, 42). El símbolo de Nicea proclamó el ciclo cristológico de la siguiente manera:

> Creemos (...) en un Señor Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no hecho, consubstancial al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció, y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos (Dz 54).

La fórmula aprobada mereció los plácemes de Constantino, de tal manera que amenazó con el destierro a los que no la firmasen. Los únicos que no la suscribieron fueron el propio Arrio y sus dos amigos Segundo de Ptolemaida y Teognás de Marmárica. Fueron excomugados y depuestos de sus sedes. El emperador, además, los desterró al Ilírico.

El concilio continuó sus sesiones ocupándose de la fecha de la Pascua y del cisma de Melecio, sin especiales problemas ni discusiones. A continuación, se desarrollaron varias sesiones sobre cuestiones de tipo

disciplinar que se reflejaron, más tarde, en los cánones promulgados (cc. 1-20).

Constantino hizo coincidir la clausura del concilio, y no por casualidad, con el vigésimo aniversario de su acceso al trono imperial.

Es muy significativo que esta asamblea fuera reconocida por la Iglesia como el primer concilio ecuménico, aprobado por la autoridad del Papa Silvestre (314-335), representado por los presbíteros Vito y Vicente (Sozomeno, *Hist. eccle.*, I, 17, 2).

Con posterioridad a Nicea, el emperador, muy influido por su hermana Constancia, fue favoreciendo paulatinamente a los partidarios de Arrio. La hermana del emperador tomó bajo su protección a Eusebio de Nicomedia, y consiguió que Constantino levantara el destierro a los condenados en Nicea, de modo que en el año 328 todos habían vuelto a ocupar sus anteriores sedes episcopales. Este cambio en la política eclesiástica del monarca envalentonó a los arrianos y lanzaron una campaña contra los principales defensores de la ortodoxia nicena. Consiguieron la destitución de los obispos Eustacio de Antioquía, Asclepio de Gaza, Eutropio de Adrianópolis y Marcelo de Ancira; pero con quien mostraron una especial animadversión fue contra san Atanasio de Alejandría, levantando contra él horribles calumnias, como veremos en el siguiente epígrafe.

4. San Atanasio de Alejandría

Al obispo Alejandro de Alejandría le sucedió en el año 328 Atanasio, una de las figuras más importantes de toda la historia de la Iglesia. Estuvo dotado de grandes cualidades, entre las que podemos destacar un carácter indomable, compatible con una gran moderación y tolerancia a la hora de tratar con sus adversarios. Su vida y su obra como prelado tienen una estrecha vinculación con la defensa de la fe ortodoxa frente al arrianismo. Con toda razón, san Gregorio de Nacianzo no duda en llamarlo «columna de la Iglesia» (*Orat., 21,* 26).

En el 318 fue ordenado diácono y el obispo Alejandro lo nombró secretario suyo. Asistió con su obispo al Concilio de Nicea, donde desempeñó un papel importante en defensa de la ortodoxia.

Poco después de ser consagrado obispo tuvo que enfrentarse a los melecianos, que habían nombrado un antiobispo en Alejandría, y se habían aliado con los arrianos para obtener su deposición, presentando todo tipo de acusaciones y calumnias, aunque no consiguieron su propósito. En el ínterin, Constantino había intentado, sin éxito, que Atanasio rehabilitase a Arrio. Los arrianos convencieron al emperador para que convocara un sínodo en Tiro (335), que depuso a Atanasio, siendo desterrado a Tréveris por Constantino ese mismo año. Al morir Constantino (337), su hijo Constantino II le permitió volver a Alejandría. Pero el partido arriano no aceptó la rehabilitación de Atanasio y consiguió que fuese desposeído de su sede y exiliado de nuevo a Occidente en 339. En 341 un sínodo reunido en Roma por el Papa Julio I (337-352) reconoció la inocencia de Atanasio y Marcelo de Ancira. Otro sínodo de Sárdica (342) declararía a Atanasio como legítimo obispo de Alejandría. Al morir el obispo intruso de Alejandría regresaría nuevamente a su sede en 346. Cuando Constancio II queda como único emperador en 353, actuó contra Atanasio en los sínodos de Arlés (353) y Milán (355), y consiguió que un usurpador ocupara la sede de Alejandría. De nuevo en el exilio consigue esta vez ser acogido por los monjes del desierto egipcio, entre los años 356 y 362. La muerte de Constancio y la subida al trono de Juliano el Apóstata supuso el regreso de Atanasio a Alejandría en 362. Atanasio buscó la desaparición de las desavenencias doctrinales entre un grupo importante de semiarrianos y la ortodoxia nicena. Con ese propósito celebró un sínodo en Alejandría el 362 que ayudó a conseguir la aceptación de la fe de Nicea por una gran parte del episcopado oriental. El emperador Juliano, al conocer las positivas actuaciones del obispo de Alejandría, decretó un nuevo destierro para Atanasio. Afortunadamente la muerte del emperador en el 363 significó también el término del exilio atanasiano. El último destierro de Atanasio tuvo lugar cuando Valente (364-378) comenzó a reinar en la parte oriental del Imperio, pero el descontento popular que motivó este decreto imperial hizo que lo revocase al año siguiente. En consecuencia, san Atanasio pudo vivir en paz los últimos años de su vida hasta su muerte en 373.

Su producción literaria es un fiel reflejo de su vida como pastor y defensor de la fe proclamada en el Concilio de Nicea. De sus obras

vamos a espigar algunas ideas que nos muestran las principales líneas argumentativas del santo obispo de Alejandría en su lucha contra el arrianismo.

Comencemos por el núcleo doctrinal que fue atacado por los disidentes, es decir, el dogma trinitario. Su mero enunciado es muy clarificador:

> Existe, pues, una Trinidad, santa y completa, de la cual se afirma que es Dios en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que no tienen mezclado ningún elemento extraño o externo, que no se compone de uno que crea y de otro que es creado, sino que toda ella es creadora; es consistente e indivisible por naturaleza, y su actividad es única. El Padre hace todas las cosas por el Verbo en el Espíritu Santo (Atanasio, *Ep. ad Ser.*, 1, 28).

Como se puede advertir en el citado texto hay una precisa alusión a Arrio, que sostenía –entre otros errores– que el Verbo era creado.

En polémica con los arrianos, defenderá la existencia del Verbo junto al Padre, independientemente de la creación del universo (*C. Arian. oratio,* 2, 30-31). Esto no es obstáculo para que considere que Dios ha creado todo por medio del Verbo, pero sin que esta acción creadora comporte una inferioridad o subordinación. Cristo, por otra parte, es verdadero Hijo de Dios, generado de la misma sustancia del Padre. Esta última afirmación respondía a una objeción arriana que se fundamentaba en el presupuesto de que toda generación suponía una alteración o división en el que generaba. Atanasio les responde que en el Padre la generación del Hijo es eterna, pues en Dios no hay un antes y un después y, por consiguiente, no cabe una equiparación con la generación humana. Por otro lado, recuerda repetidas veces la comparación de la luz que se desprende del sol, para demostrar que la generación en Dios difiere de la generación en los hombres, porque Dios es indivisible (*C. Arian. oratio,* 2, 41).

Su doctrina sobre el Espíritu Santo quedó muy perfilada en las *Cartas a Serapión.* En ellas acuñará la expresiva fórmula que «El Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo» (*Ep. ad Ser.,* 2, 1). También nos presenta un argumento a favor de la divinidad del Espíritu Santo a partir de la divinización del hombre (*Ep. ad Ser.,* 1, 23-24).

El tema de la encarnación del Verbo viene expresado en un contexto salvífico y omniabarcante de toda la humanidad:

> Él [el *Logos*] se hizo hombre para que nosotros pudiéramos hacernos Dios y se manifestó a través de un cuerpo para que nosotros recibiéramos una idea del Padre invisible; soportó las injurias de los hombres para que nosotros pudiéramos heredar la inmortalidad (*De incar.*, 54).

En el texto reproducido, Atanasio sitúa la acción salvífica de Cristo como una realidad que se incoa ya en este mundo en forma de «divinización», que luego desarrollarán otros Padres de la Iglesia como san Gregorio Nacianceno y san Gregorio de Nisa.

5. La aportación de los Padres capadocios

A mediados del siglo IV, en la provincia romana de Capadocia, emergieron tres eminentes teólogos, Basilio de Cesarea, su amigo Gregorio de Nacianzo y su hermano Gregorio de Nisa, a quienes se les suele denominar «los tres grandes capadocios». En ellos, la obra teológica de Atanasio encontró su continuación y logró un máximo de expresión clarificadora. Su contribución al progreso de la teología fue muy considerable en distintos campos. Aquí solamente nos fijaremos en el protagonismo que tuvieron en la controversia arriana y en sus aportaciones a la teología trinitaria. Aunque resulte obvio advertirlo, cada uno de estos Padres de la Iglesia nos ofrece una respuesta de acuerdo con su propia personalidad. Así, por ejemplo, Basilio se decantará, sobre todo, como hombre de acción, mientras que Gregorio de Nacianzo nos dejará un legado de oratoria de máxima excelencia y, por su parte, Gregorio de Nisa nos mostrará la profundidad argumental del gran pensador que era.

San Basilio, el Grande, es llamado con este apelativo justificadamente por sus grandes cualidades como organizador eclesiástico, como defensor de la fe y como gran difusor del monacato en Oriente.

Nació en Cesarea de Capadocia hacia el 330, en el seno de una familia acomodada en la que florecieron muchos santos. Estudió en

Atenas, donde trabó amistad con Gregorio de Nacianzo. Al regresar a su tierra natal recibió el bautismo y decidió llevar una vida cenobítica en el Iris, no lejos de Neocesarea. Eusebio de Cesarea (Capadocia) le ordenó sacerdote en 364. A la muerte de Eusebio en 370 le sucedió como obispo de Cesarea y metropolitano de Capadocia. En su lucha contra el arrianismo, desarrolló una actividad incesante, acompañada de una gran sabiduría y prudencia. En sus relaciones con el emperador Valente y sus prefectos no se dejó intimidar ni por las amenazas ni por el miedo. Ante su decisión e impavidez, el emperador tuvo que retirar el decreto de deportación que ya tenía preparado.

Entre sus escritos destacamos el *Contra Eunomio,* en el que refuta un tratado escrito por Eunomio, cabeza de fila de los anomeos, que eran unos arrianos radicales. También destaca su obra *Sobre el Espíritu Santo,* donde trata de la consubstancialidad de las Personas divinas: del Hijo y del Espíritu Santo con el Padre.

Su doctrina sobre la Trinidad contribuyó significativamente a establecer una terminología correcta. En su época, se empleaban con cierta equivocidad los términos *ousía (persona)* e *hypóstasis (persona).* Basilio deslindó claramente ambos conceptos y este simple hecho sirvió para que se acercaran a la ortodoxia de Nicea muchos semiarrianos. Fue el primero en distinguir *ousía,* como equivalente a *substantia* en latín o «esencia», de *hypóstasis* para designar a la «persona». De esta manera se entiende perfectamente bien la fórmula: *mía ousía kaì treis hypostáseis:* «una esencia y tres hipóstasis». Cada una de estas hipóstasis se caracteriza respectivamente: el Padre por la «inengendrabilidad» (*agenesía*), el Hijo por ser engendrado (*genesía*), y el Espíritu Santo por la santificación (*hagiasmós*). Estas características o «peculiaridades» (*idioteis*), como él las llama, constituyen lo propio de cada Persona, pues en todo lo demás hay una igualdad.

San Gregorio de Nacianzo debió de nacer entre los años 329-330 en Capadocia. Realizó brillantes estudios académicos en Alejandría y Atenas. Vuelto a Capadocia, recibió el bautismo en 358. Visitó a su amigo Basilio en su retiro monástico y compuso con él la *Philocalía,* pero no se decidió a llevar una vida de tanta austeridad como la de su amigo. Ordenado sacerdote en 351, Basilio le convenció para que aceptara ser obispo de Sásima, una pequeña población, aunque

al poco tiempo rehusó ocupar la sede para dedicarse al estudio. Lo mismo le sucedería con la sede de Nacianzo. Y otro tanto le acontecería cuando fue nombrado obispo de Constantinopla. En descargo de Gregorio hay que decir que su carácter era propenso a cierta inestabilidad. Por otro lado, el comportamiento de Basilio estaba en la línea de pedir la colaboración de Gregorio y de otros obispos fieles a la fe de Nicea para contrarrestar la política de Valente, que favorecía el arrianismo más intransigente. La muerte le sorprendería en su retiro de Arianzo en el 390.

En su producción literaria destacan los *Cinco discursos sobre la divinidad del Logos.* Su exposición del misterio trinitario, además de explicitar la doctrina de Nicea sobre el *homousios,* propuso una formulación muy lograda: la «procesión» (*ekporeusis*) del Espíritu Santo, perfectamente diferenciada de la «generación» (*génnesis*), propia del Hijo. A partir de Gregorio, la palabra «procesión» se convertirá en el término consagrado, tanto en Oriente como en Occidente, para indicar la relación de origen que tiene el Espíritu Santo con el Padre. Será también el primero en aplicar el término «consubstancial» (*homousios*) al Espíritu Santo.

Una muestra de su singular elocuencia para describir la eternidad de las procesiones divinas la encontramos en su *Discurso XXIX*:

> ¿Desde cuándo se dan estas cosas? ¿Están por encima del «cuándo»? Si puedo decir algo con un poso de audacia, tales cosas existen desde que existe el Padre. Pero ¿desde cuándo existe el Padre? No ha habido un tiempo en que no existiese; lo mismo se puede decir del Hijo y del Espíritu Santo. Pregúntame una vez más y yo te responderé de nuevo: ¿Cuándo fue engendrado el Hijo? Cuando no fue engendrado el Padre. ¿Y cuándo se ha producido la procesión del Espíritu Santo? Cuando no ha procedido del Hijo, sino que ha sido engendrado fuera del tiempo y de manera inefable, aunque no podamos escapar a la imagen del tiempo cuando queremos representarnos «lo que es supratemporal»; porque los conceptos de «cuándo», «antes de esto», «después de esto» y «desde el principio», por mucho que los forcemos no pueden ser intemporales (*Orat., XXIX,* 3).

San Gregorio de Nisa nace en Cesarea de Capadocia alrededor del año 335. Hermano menor de san Basilio, le profesaba una gran esti-

ma, y se consideraba deudor en su formación, tanto de su hermano Basilio como de su hermana santa Macrina la Joven. Era un hombre de vasta cultura, alimentada por la lectura de los grandes autores de la antigüedad griega (Platón, Posidonio, Plotino, Porfirio, Jámblico) y por otros más relacionados con la tradición cristiana, como Filón y Orígenes. Su hermano Basilio lo promovió a la sede episcopal de Nisa, aunque Gregorio no se consideraba con dotes suficientes para el gobierno de una diócesis. Basilio contó con él para apoyar la causa de la fe de Nicea. Desterrado por el filoarriano Valente, solo pudo regresar a su sede cuando murió este emperador en el 378.

El emperador Teodosio le otorgó su confianza. Fue uno de los obispos que tuvo una actuación más destacada en el Concilio de Constantinopla del 381. Pronunció el discurso de apertura, y al morir Melecio, presidente del concilio, Gregorio fue el que hizo su elogio fúnebre. La última noticia que tenemos de él es del año 394.

Entre sus escritos sobre temas trinitarios su obra más importante es el *Adversus Eunomium,* en donde sale al paso del arrianismo de Eunomio, quien había formulado una teoría sobre las atribuciones de Dios, definiendo a Dios Padre como «esencia inengendrada» y al Hijo como «esencia engendrada». Gregorio le contesta precisando la terminología: «esencia» designa un valor absoluto, en tanto que «inengendrado» y «engendrado» son atributos relativos que convienen a los términos «Padre» e «Hijo». La *Oratio catechetica magna* nos ofrece un resumen doctrinal de la fe cristiana. También escribirá algunos tratados contra los apolinaristas y macedonianos.

Al enfrentarse con el arrianismo de Eunomio refuta la falsa acusación de triteísmo de este autor contra los ortodoxos. Para ello, Gregorio parte del presupuesto platónico de afirmar que solo lo universal es real. Es decir, que para él, la palabra «hombre» designa a la naturaleza y no al individuo, añadiendo que a Pedro, Pablo y Bernabé se les tendría que llamar «hombre» y no «tres hombres», si se les considera en su conjunto. Para el Niseno la distinción entre las tres personas divinas consiste, en exclusiva, en sus relaciones mutuas inmanentes. De ahí que su actividad *ad extra* sea solamente una y común a las tres divinas Personas. Respecto al Espíritu Santo sostiene que procede del Padre a través del Hijo. Así lo señala en su tratado *De oratione domi-*

nica: «Del Espíritu Santo se dice también que es del Padre, y se afirma además, que es del Hijo. Así pues, el Espíritu que procede de Dios es también Espíritu de Cristo» (*De or. Dom.*, 3).

6. Concilio I de Constantinopla (381)

Desde el punto de vista doctrinal, este concilio vino a asestarle el golpe de gracia al arrianismo, que –a pesar de la condena del sínodo niceno– había tenido una amplia difusión al amparo de los emperadores Constancio (337-361) y Valente (364-378). Pero también se enfrentó a una nueva herejía: el macedonianismo, que deriva del arrianismo y niega la consubstancialidad del Espíritu Santo. De ahí también que sus seguidores recibieran el nombre de «pneumatómacos». Al lado de estos planteamientos dogmáticos se suscitaba una cuestión de carácter más bien honorífico, pero que con el tiempo adquiriría mayor envergadura: la dignidad de Constantinopla, la Nueva Roma, de cara a otras sedes apostólicas, como Antioquía, Alejandría o Jerusalén.

El concilio fue convocado por el emperador Teodosio (379-395) y se inauguró en mayo de 381. Asistieron unos ciento cincuenta padres conciliares, todos ellos orientales, porque se trataba de un sínodo exclusivamente oriental, al ser Teodosio en ese momento el emperador de Oriente. Ocupó la presidencia Melecio de Antioquía, y a su muerte le sucedería en la presidencia Gregorio Nacianceno, recién elegido obispo de Constantinopla, y confirmado como tal por el propio concilio. Sin embargo, duró poco la presidencia de Gregorio, debido a su renuncia a la sede constantinopolitana con ocasión de una campaña de intrigas que sufriera el obispo de Nacianzo. En su lugar fue elegido Nectario, un viejo senador, que fue bautizado y seguidamente recibió la consagración episcopal.

El documento más importante de este concilio es, sin duda, el llamado «símbolo niceno-constantinopolitano», que mereció la aprobación del Papa y de los padres conciliares. Posteriormente tendrá un gran influjo por su utilización litúrgica como profesión de fe. Este símbolo parece que tiene su origen en el que se utilizaba

en la Iglesia de Jerusalén para la administración del bautismo, con algunas adiciones relativas al Espíritu Santo. En la versión castellana sobre el texto griego en los puntos atacados por arrianos y pneumatómacos dice:

> Creemos en un solo Dios (...). Y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo unigénito de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, nacido, no hecho, consubstancial al Padre, por quien fueron hechas todas las cosas (...). Y en el Espíritu Santo, 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 (Dz 86).

Como es fácilmente observable, 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». Equivalía esta formulación a manifestar una «consubstancialidad» del Espíritu Santo con las otras dos Personas divinas. *De facto,* esta frase del símbolo aparecerá en un edicto de Teodosio de 30 de julio, que ordena la rápida entrega de todas las iglesias a los obispos que confiesen esa fórmula del símbolo (*CTh* XVI, 1, 3).

Este símbolo fue leído en el concilio durante la celebración del bautismo y la subsiguiente consagración episcopal de Nectario. También han llegado hasta nosotros algunos cánones aprobados en este sínodo. El canon 1 ratifica el símbolo de Nicea y condena todas las herejías y, en particular, menciona a algunas de ellas, como la de los arrianos, la de los pneumatómacos y la de los apolinaristas. El canon 3 declara que «el obispo de Constantinopla, por ser ésta la nueva Roma, tendrá el primado de honor, después del obispo de Roma». La razón que se invoca en este canon no es de índole eclesiástica, sino política. La Iglesia occidental rechazó siempre este canon, que originaría futuros enfrentamientos y disensiones.

El emperador, con el citado edicto de 30 de julio y las sucesivas leyes contra la herejía emanadas de la cancillería de Teodosio (383-384), que penalizaban con la infamia, el exilio y la confiscación a los disidentes, determinaron la paulatina desarticulación del arrianismo y la extinción de los últimos focos de resistencia en Oriente.

Bibliografía

A.- M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol,* Göttingen 1965; M. MESLIN, *Les ariens d'Occident,* Paris 1967; I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla,* trad. esp., Vitoria 1968; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo,* Roma 1975; R. C. GREGG, *Arianism. Historical and Theological Reassessments,* Cambridge/MA 1985; A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVème siècle (328-373),* Roma 1996; J. FERNÁNDEZ UBIÑA, «Conflicto arriano y compromiso político en el episcopado latino del Bajo Imperio», en *La religión en el mundo griego, De la Antigüedad a la Grecia moderna,* Granada 1997; R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of the God. The Arian Controversy 318-381,* Edinburgh reimpr. 2000; N. GÓMEZ VILLEGAS, *Gregorio de Nacianzo en Constantinopla. Ortodoxia, heterodoxia y régimen teodosiano en una capital cristiana,* Madrid 2000; J.-R. POUCHET, «L'obéissance selon saint Basile: adhesión et actuation de la foi», *StMon* 46 (2004) 301-323.

Capítulo XVI

CONTROVERSIAS CRISTOLÓGICAS

1. El apolinarismo

El origen de estas luchas cristológicas, y en particular del apolinarismo, está en íntima relación con el arrianismo. Al subrayarse la divinidad del Hijo, debía suscitarse lógicamente la cuestión cristológica acerca de cómo están unidas la divinidad y la humanidad en Cristo, de modo que se dé una unidad verdadera. Apolinar de Laodicea hizo un primer intento para responder a esa cuestión, pero la Iglesia no aceptó su solución y, por tanto, se considera que da origen a la herejía conocida por el nombre de «apolinarismo».

Apolinar no se puede considerar un teólogo heterodoxo desde el principio. Tanto su padre como él mantuvieron una buena relación con san Atanasio. Entre las fórmulas para expresar la realidad de Cristo, Dios y hombre, figuraba la del *Logos-sarx* (el Hijo de Dios se hizo carne, se *encarnó*), que Apolinar utilizará de manera extrema y dándole un sentido nuevo. Según el obispo de Laodicea, Dios no podía coexistir en Cristo con un alma racional humana responsable y libre, capaz de dominar al Cristo hombre autónomamente, con posibilidad, por tanto, de pecar y de oponerse libremente al dictado de Dios. En consecuencia, el principio que gobierna al hombre, su alma racional es sustituida en Cristo por el *Logos,* por Dios Hijo, que asume todas las funciones de su vida. Existe así una perfecta unidad en Cristo (dos realidades completas no pueden formar una unidad real), en el que, una vez realizada la encarnación, no existe más que una

sustancia o naturaleza: «la naturaleza única encarnada del Dios *Logos*» (*mía fysis tou logou sesarcoméne*), fórmula ésta en la que la unidad de naturaleza, de sustancia y de persona estaban en el mismo plano, es un claro «monofisismo».

Detrás de esta postura cristológica de Apolinar se adivina una concepción fundada en la antropología platónica. Partiendo de una concepción dualista del mundo (mundo de las Ideas-mundo visible), Platón concibe al hombre como el resultado de dos sustancias de muy diferente naturaleza: el alma, espiritual e incorruptible, que preexiste en el mundo de las Ideas; y el cuerpo, material y corruptible. La unión entre ambas es muy relativa, porque es una unión accidental, provisional y precaria. El cuerpo es como una cárcel, en la que el espíritu, el alma, cae y se halla temporalmente prisionera. Cuando el cuerpo se corrompe por la muerte, el alma se libera y subsiste, es inmortal. Pero mientras permanecen juntos, es el alma la que comunica al cuerpo orden y vida.

La primera objeción a la que se va enfrentar el «apolinarismo» es que, en esa concepción, se asegura muy bien la divinidad de Cristo, pero la humanidad desaparece, puesto que lo más esencial de ella, su alma racional, ha sido sustituida por el Verbo. Los Padres de la Iglesia del siglo IV reaccionaron con firmeza contra el error de Apolinar. Gregorio Nacianceno hablaba con toda propiedad del alma humana de Cristo y basaba su teología en el concepto de mezcla (*mixis*), pero sin que la naturaleza humana resultara mermada sino divinizada (*Epp. 101-102*; *Or.*, 2). Gregorio de Nisa también explica la unidad de Cristo con el concepto de mezcla y desarrolla la idea de la naturaleza humana con la doctrina de la divinización del alma de Cristo, afirmando que Cristo tenía un alma íntegra e incólume, porque la muerte de Cristo solamente podía entenderse como separación del alma y del cuerpo (*Contra Apoll.*, 13; 25; *Contra Eunom.*, III, 63). Epifanio de Salamina sostendrá que con la tesis de Apolinar no se garantiza la redención de la entera naturaleza humana (*Ancor.*, 75, 119).

El apolinarismo fue condenado en dos sínodos romanos (377 y 382), aunque no lo nombre *expressis verbis*, al utilizar una fórmula más amplia, que anatematiza «a aquellos que dicen que el Verbo de Dios ha tomado en la carne el lugar del alma racional e intelectiva

del hombre» (Dz 65). Lo mismo ocurre en otro sínodo celebrado en Antioquía en 379. Por último, el Concilio de Constantinopla (381) anatematiza igualmente a los «apolinaristas» (Dz 85).

Apolinar y sus discípulos continuaron, sin embargo, propagando su doctrina amparándose en figuras ilustres: así fueron puestos en circulación escritos apolinaristas bajo los nombres de Gregorio el Taumaturgo, Atanasio y el Papa Julio. El fraude no será descubierto hasta el siglo VI, y san Cirilo repetirá, como venida de san Atanasio, la fórmula de Apolinar: «la única naturaleza encarnada del Verbo de Dios».

2. La cristología dual

Si la teología de Apolinar era estrictamente unitaria, basada en el esquema *Logos-sarx,* otros teólogos de procedencia antioquena abandonaron este planteamiento fundados en una cristología dual que se puede resumir en la fórmula *Logos-ánthropos.* A la cabeza de esta otra escuela teológica se sitúa a Teodoro de Mopsuestia (350-428). Era, junto con Juan Crisóstomo, discípulo de Diodoro de Tarso, que había establecido una neta diferenciación en Cristo entre lo verdaderamente humano y lo verdaderamente divino, lo que le llevaba a rechazar la idea de «encarnación» y a hablar de manera ambigua sobre la «inhabitación» del Verbo en un hombre, expresión que estaba muy próxima a la fórmula del *Logos-ánthropos.* Teodoro de Mopsuestia fue el mejor teólogo de la escuela antioquena, y superó a su maestro ampliamente en la refutación de Apolinar. Insiste en la plena integridad de las dos naturalezas en Cristo, pero rechazando algunas expresiones desafortunadas de su maestro, como las de «dos hijos» o «inhabitación».

La antropología que sirve de base a la argumentación teológica de Teodoro es de corte aristotélico. El punto de partida es la teoría general del «hilemorfismo», según la cual toda sustancia está compuesta de materia y forma, no pudiendo subsistir aislado ninguno de estos dos elementos. La materia prima es pura posibilidad, pura determinabilidad. Sin forma sustancial, la materia prima no tiene determinación alguna. De acuerdo con esta concepción, el hombre está compuesto

por un cuerpo, que es pura materia prima, y por una forma, que es el alma. En el hombre aristotélico no hay un dualismo como en el platónico, que admite dos sustancias independientes: alma espiritual preexistente y cuerpo material; solo hay una única sustancia, el hombre, en el que están fundidos dos elementos incapaces de subsistir separadamente.

Desde esta perspectiva aristotélica, la cristología apolinarista de la sustitución del alma por el Verbo aniquilaba totalmente todo elemento humano, resultando ser pura materia prima sin ninguna determinación. Teodoro y los pensadores de la escuela de Antioquía no veían ninguna posibilidad de preservar la existencia en Cristo de un verdadero hombre si no se afirmaba la presencia en él de un cuerpo y un alma humanos, formando una única sustancia humana, a la que se unía otra sustancia completa, la divina, el Hijo. Pero Teodoro afirma la unidad de las dos naturalezas en Cristo: se unen por conjunción (*sináfeia*), ambas forman una persona, sin que esto lleve consigo una mezcla de naturalezas (Teodoro de Mopsuestia, *De incarn.*, VIII; *In Ioh.*, XIII, 14; *Hom. cat.*, VIII, 13). Sin embargo, a pesar de hablar de un solo *prósopon* (persona) no llega a eliminar la posibilidad de que sus expresiones no claras se puedan interpretar como si admitiera la existencia de dos sujetos en Cristo.

Con todo, sería inexacto hacer de Teodoro un hereje, puesto que murió en 428, en paz con la Iglesia, antes de que se produjera la crisis del nestorianismo. Es claro también que el Concilio de Éfeso no lo menciona; sin embargo, no se pueden desconocer las grandes lagunas de una teología que no concedió el lugar que le correspondía a la única persona del Verbo encarnado. Podríamos decir, en consecuencia, que el nestorianismo encontraría en esta teología antioquena un humus propicio para sus planteamientos y posterior desarrollo.

3. Nestorio y Cirilo

Nestorio, natural de Germanicia en Siria, marchó a Antioquía donde se hizo monje y fue ordenado sacerdote. Un breve apunte de su personalidad nos lo dibuja el historiador Sócrates con estas palabras:

> Siendo como era un buen orador, pasaba por sabio, cuando en realidad no poseía formación alguna y despreciaba el estudio de los antiguos intérpretes. Cegado por su elocuencia, no se dedicaba a la lectura de los antiguos, sino que se creía superior a todos (*Hist. eccl.*, VIII, 29, 32).

La popularidad adquirida por sus predicaciones fue, sin duda, la principal causa por la que su fama llegó hasta el emperador Teodosio II, quien lo llamó para que ocupara la sede de Constantinopla. Cuando Nestorio se hizo cargo de la comunidad constantinopolitana estaba ya en marcha una polémica sobre si María debía ser llamada «Madre de Dios» (*Theotókos*) o «madre de un hombre» (*anthropotókos*). Intentó zanjar la cuestión manifestando que el título que mejor le iba era de «Madre de Cristo» (*Christotókos*), porque era el más apropiado teológicamente. Sin embargo, el título de *Theotókos* era de uso muy corriente, ya antes de Nicea, y además había sido utilizado por prestigiosos teólogos del siglo IV, como san Atanasio, san Cirilo de Jerusalén, san Epifanio y Dídimo el Ciego. Por tanto, al oponerse Nestorio a esta advocación mariana, se enfrentaba a una piedad popular y a la fe tradicional. Así pues, no se trataba de una mera cuestión de palabras, ni de una disputa entre obispos.

La oposición contra la actitud de Nestorio se manifestó primero en la misma Constantinopla, donde protestaron sobre todo los monjes, y también en otros lugares. Hacia finales del 428 llegó la noticia de esta controversia a Alejandría, donde Cirilo se declaraba un decidido partidario del nombre *Theotókos* aplicado a María. Cirilo escribió una carta a Nestorio pidiéndole explicaciones, pero solamente recibió de él una arrogante respuesta. El conflicto iniciado entre Nestorio y Cirilo se convertirá en una áspera polémica, dado el carácter de ambos. Pero esta realidad innegable no puede exagerarse hasta el punto de hacerle sospechoso de moverse por exclusivos intereses mezquinos, dejando a un lado su honda preocupación por la ortodoxia doctrinal en un asunto tan central como era la cristología. A la vez, pudo haber entrado en juego la tradicional rivalidad entre Alejandría y Antioquía. Pero, aun cuando dejemos a un lado todas las flaquezas humanas que se pueden constatar a lo largo del conflicto, es evidente que en él se trataban cuestiones de gran relevancia teológica.

Los planteamientos cristológicos de Nestorio adolecían de no distinguir netamente los conceptos de naturaleza y persona, y por tanto, de entender ambas naturalezas como dos sujetos autónomos, como dos personas.

Siguiendo el curso de los acontecimientos, Nestorio desplegó una activa propaganda a favor de sus tesis cristológicas. Se adelantó a informar al Papa Celestino (422-432) sobre el conflicto en una carta donde, además de exponer su punto de vista, reprobaba a sus adversarios calificándolos de arrianos y apolinaristas.

Por su parte, Cirilo tampoco permaneció inactivo. En 430 envía otra carta a Nestorio en la que le ofrece una serie de razones teológicas por las que los antiguos Padres de Iglesia no habían tenido ningún reparo en llamar a María *Theotókos* y termina la epístola en tono conciliador diciendo:

> Esto escribo movido por la caridad de Cristo; yo te exhorto como a un hermano y te conjuro delante de Cristo y de los ángeles elegidos a pensar y a enseñar esto con nosotros, para que la paz de las Iglesias sea salvada y a fin de que los lazos de la concordia y de la caridad queden intactos entre los sacerdotes de Dios (Cirilo, *Ep. Nest., in fine*).

En su áspera respuesta a la carta de Cirilo, Nestorio rechaza las tesis del obispo de Alejandría. Cirilo siguió desarrollando una extensa actividad epistolar y envió cartas a miembros destacados del episcopado para ponerlos en guardia ante las peligrosas enseñanzas de Nestorio (Cirilo, *Epp. 14* y *16*). También escribe al emperador, a la emperatriz Eudoxia, a Pulqueria, hermana de Teodosio, y a las princesas Arcadia y Marina, para aclarar la doctrina cristológica. En el verano de 430 envió un voluminoso informe al Papa Celestino detallando el itinerario del conflicto, con un enjuiciamiento personal de las doctrinas nestorianas, adjuntando testimonios patrísticos anteriores, todo ello con una traducción latina, cosa que no había realizado Nestorio cuando informó al Papa sobre esta misma cuestión.

Celestino reúne un sínodo en Roma en agosto de 430, donde condena a Nestorio y le invita a retractarse en un plazo de diez días, a contar desde la recepción de la notificación, bajo pena de excomunión. El Papa informó inmediatamente a Nestorio, al clero y a los

fieles de Constantinopla de la sentencia del sínodo romano. Celestino encomienda a Cirilo la tarea de ejecutar esta sentencia, en su nombre y con la autoridad de la sede apostólica.

En noviembre Cirilo reúne, a su vez, en Alejandría un sínodo que renueva la condena del sínodo romano contra Nestorio. Cirilo le expone en una carta extensa la fe verdadera sobre la encarnación del Verbo y la resume en doce anatematismos, que deberá suscribir Nestorio.

4. Concilio de Éfeso (431)

Por una carta del 19 de noviembre de 430 el emperador Teodosio II (408-450) le manifiesta a Cirilo de Alejandría que había decidido convocar un concilio de todos los obispos a fin de alcanzar la paz y la seguridad de la Iglesia para resolver las dificultades promovidas por el conflicto cristológico.

El concilio se reunió con cierto retraso sobre la fecha prevista, aunque todavía no habían llegado los representantes del Papa, ni los obispos antioquenos. Tomó esta iniciativa Cirilo el 22 de junio, en contra del parecer del conde Candidiano, comandante de la guardia imperial, que había recibido la misión de mantener el orden en las reuniones conciliares. Nestorio, a pesar de encontrarse ya en Éfeso, se negó a comparecer ante la asamblea sinodal. En la sesión de apertura, después de la lectura del símbolo de Nicea, se leyó un documento doctrinal de Cirilo sobre la unión hipostática de las dos naturalezas en Cristo. También se leyeron otros escritos: un florilegio de obras de los Padres de la Iglesia, las cartas intercambiadas entre Cirilo y Nestorio, la carta de Celestino a Nestorio y la carta del Concilio de Alejandría de 430, seguida de doce anatematismos. El sínodo, después de una serie de discusiones, decreta que Nestorio sea depuesto y excluido de la dignidad episcopal. La sentencia, firmada por 197 obispos, es notificada a Nestorio en una dura carta (ACO, I, I, *1*, 54-64). La resolución de la asamblea fue acogida con gran entusiasmo por el pueblo de Éfeso, que lo celebró como un gran triunfo de la ortodoxia, especialmente por la consagración oficial del título de la Virgen María como «Madre de Dios» (*Theotókos*).

La situación empeoró cuando el 26 de junio llegó Juan de Antioquía con los obispos de Siria. Se les notificó lo que había determinado el concilio, así como la condena y deposición de Nestorio. Juan reunió inmediatamente una contra-asamblea en la que al lado de los obispos sirios se alinearon algunos otros que estaban en desacuerdo con el procedimiento seguido. Este concilio presidido por Juan, depuso a Cirilo y Memnón de Éfeso y excomulgó a los demás participantes; por último informaron al emperador de todo lo que habían dispuesto. También Candidiano y Nestorio se dirigieron a Teodosio II dando su versión de lo sucedido.

En respuesta al informe de Candidiano, Teodosio promulgó un rescripto el 29 de junio que anulaba lo actuado por Cirilo, obligaba a los obispos a permanecer en Éfeso y anunciaba el envío de un alto funcionario encargado de investigar sobre lo ocurrido y de impedir cualquier desorden (ACO, I, I, *3,* 9-10).

Pero la situación se complicó más, si cabe, porque en los primeros días de julio llegaron a Éfeso los legados papales, que apoyaron inmediatamente a Cirilo. Volvió a reunirse el concilio que había condenado a Nestorio. En las nuevas sesiones, que comenzaron el 10 de julio, se confirma la condena de Nestorio y se excomulga a Juan de Antioquía y los suyos. En la sesión tercera, el sacerdote Felipe, legado del Romano Pontífice, pronuncia un discurso, que tiene importancia por la afirmación que hace de la primacía del obispo de Roma:

> A nadie es dudoso, antes bien, por todos los siglos fue conocido que el santo y muy bienaventurado Pedro, príncipe y cabeza de los Apóstoles, columna de la fe y fundamento de la Iglesia Católica, recibió las llaves del reino de manos de nuestro Señor Jesucristo, salvador y redentor del género humano, y a él le ha sido dada potestad de atar y desatar los pecados; y él, en sus sucesores, vive y juzga hasta el presente y siempre (Dz 112).

En agosto llegó el legado imperial, que había anunciado el emperador, el conde Juan, quien dio a conocer un edicto de Teodosio II que ordenaba la deposición de Nestorio, Cirilo y Memnón e intimaba a los restantes obispos a regresar a sus sedes respectivas. El emperador hizo nuevos intentos para allanar las diferencias, pero, vista la imposibilidad, decretó la disolución definitiva del concilio.

Cirilo logró huir secretamente de Éfeso y regresó a Alejandría, además de conseguir que la corte imperial aceptase los hechos consumados.

El problema personal de Nestorio quedó resuelto, porque el emperador aceptó la condena y deposición decretada por el Concilio de Éfeso, siendo sustituido por Maximiano en la sede de Constantinopla. Nestorio tuvo que volver a su monasterio de Antioquía y, más tarde, fue desterrado a Petra en Idumea, para finalmente acabar sus días en el desierto de Libia.

La doctrina cristológica aprobada expresamente por el Concilio de Éfeso está en la línea del pensamiento expresado por Cirilo. Sobre la encarnación del Hijo de Dios, Cirilo sigue el esquema *Logos-sarx*, y afirma que «el Verbo unió consigo, según la hipóstasis, una carne», pero aclara: «una carne animada por un alma racional», con lo que se aparta de la doctrina apolinarista. Las naturalezas distintas se han encontrado en una unión (*hénosis*) verdadera, y de las dos se ha formado un solo Cristo y un solo Hijo. La distinción de naturalezas no está suprimida por la unión. El Verbo mismo ha nacido de la Virgen, puesto que se ha apropiado la naturaleza de su propia carne. No es la naturaleza del Verbo la que ha sufrido, sino que, puesto que su propio cuerpo ha sufrido, se puede decir que Él ha sufrido y muerto por nosotros. La unión de las naturalezas se ha realizado según la hipóstasis. Por ello, los Padres llaman a María «Madre de Dios» (*Theotókos*) (ACO, I, I, *3*, 25-28). Las palabras textuales recogidas en el concilio son las siguientes:

> Pues, no decimos que la naturaleza del Verbo, transformada se hizo carne; pero que tampoco se transmutó en el hombre entero, compuesto de alma y cuerpo; sino, más bien, que habiendo unido consigo al Verbo, según hipóstasis o persona, la carne animada de alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado hijo del hombre, no por sola voluntad o complacencia, pero tampoco por la asunción de la persona sola, y que las naturalezas que se juntan en verdadera unidad son distintas, pero que de ambas resulta un solo Cristo e Hijo por la concurrencia inefable y misteriosa en la unidad (...). Porque no nació primeramente un hombre ordinario, de la santa Virgen, y luego descendió sobre Él el Verbo; sino que, unido desde el seno materno, se dice que se sometió a nacimiento carnal, como quien hace suyo el nacimiento de la propia carne (...). De esta manera [los Santos

Padres] no tuvieron inconveniente en llamar Madre de Dios a la santa Virgen (Dz 111a).

Esta idea la convierte el Concilio de Éfeso en doctrina oficial de la Iglesia con la aprobación de Roma y terminará siendo recibida también por los antioquenos. En todo caso, se puede decir que el Concilio de Éfeso no solo ratificó el símbolo de Nicea, sino que avanzó en la clarificación cristología.

5. Eutiques. De Éfeso a Calcedonia

A pesar de los pasos dados adelante por la doctrina cristológica en el Concilio de Éfeso, la actitud de los obispos antioquenos se mantuvo distante de las resoluciones efesinas. Pero no tardó mucho en llegar un período de mayor serenidad en los enfrentamientos entre las escuelas cristológicas de Alejandría y Antioquía. Teodosio II continuaba insistiendo a Cirilo y a Juan de Antioquía para que llegaran a un acuerdo. Por otro lado, el Papa Sixto III (432-440) también escribió en el mismo sentido. Como el punto conflictivo eran los anatematismos de Cirilo, éste trató de explicarlos con mayor claridad. Aceptó Juan de Antioquía las explicaciones de Cirilo, con lo que los anatematismos dejaron de ser un estorbo relevante para la reconciliación. Pero, sobre todo, Juan propuso en una carta una fórmula que finalmente fue admitida por Cirilo en 433 y que, entre otras cosas, decía: «De dos naturalezas se ha hecho la unión (...) y a causa de esa unión sin confusión, confesamos que la Santa Virgen es *Theotókos*, puesto que el Verbo de Dios se hizo carne y se hizo hombre» (ACO I, I, *7*, 70). Además, en la carta se daba el visto bueno a la deposición de Nestorio y se reconocía a Maximiano como su sucesor.

Cirilo respondió con otra epístola llena de júbilo, declarando que al fin reinaba la misma fe en las Iglesias de Antioquía y Alejandría (ACO I, I, 4, 15-20). Tanto el Papa Sixto III como el emperador Teodosio fueron informados de la paz alcanzada. La mayor parte de los obispos orientales dieron su asentimiento a la paz del 433.

Sin embargo, la cuestión no quedó definitivamente resuelta. En ambos campos se produjeron suspicacias y acusaciones diversas. Es-

pecialmente, la desacertada fórmula «una naturaleza encarnada del Verbo de Dios» (*mía fysis tou logou sesarkomene*) era motivo de discordia para los antioquenos, y por otra parte, un plano deslizante hacia el apolinarismo para aquellos alejandrinos y algunos monjes antioquenos que recurrían a ella llevándola a sus últimas consecuencias.

En 434 Proclo, sucesor de Maximiano en la sede constantinopolitana, en su *Tomo a los Armenios* cambió la terminología de la célebre frase de Cirilo, al sustituir *fysis* (naturaleza) por *hypóstasis* (persona), cambio que mereció la aprobación tanto de Cirilo como de Juan de Antioquía.

Quien no admitió este cambio fue Eutiques, monje de Constantinopla, que gozaba de gran reputación en la ciudad imperial, aunque su formación teológica era muy endeble. Tenía a la sazón setenta años y era archimandrita de una importante comunidad que contaba con unos trescientos monjes. Su influencia en los ambientes de la corte constantinopolitana llegó a ser enorme cuando el eunuco Crisafio, ahijado suyo, dominó completamente la débil voluntad de Teodosio y se convirtió en su valido para todos los asuntos de gobierno.

A partir del año 446 se observa un incremento de ataques contra los antioquenos, especialmente contra el máximo representante de la escuela antioquena en aquel tiempo, Teodoreto de Ciro, a quien se le acusa falsamente de defender una cristología nestoriana, mientras que, en realidad, admitía el título de *Theotókos* para la Virgen y la unión de las dos naturalezas, tal y como se expresara en el Concilio de Éfeso.

Eutiques era gran admirador de Cirilo y de su doctrina, pero no hasta el punto de hacer suya la fórmula aceptada por aquél en 433. Su concepción cristológica la resumía en la frase siguiente: «Confieso que Nuestro Señor se constituyó de dos naturalezas antes de la unión; pero después de ésta, no admito en él más que una». Como se puede observar, se trata de una proposición inequívocamente «monofisita», aunque, tal vez, atenuada por un conocimiento superficial de las cuestiones debatidas.

El patriarca de Constantinopla, Flaviano, no había querido intervenir hasta entonces contra el todopoderoso monje. Pero en 448 es denunciado por Eusebio de Dorilea, ante el «sínodo permanente»

(*endémousa*) de Constantinopla, por rechazar la doctrina de las dos naturalezas en Cristo, tal y como se indicaba en la fórmula de unión del 433. El sínodo, presidido por Flaviano, le condenó y se le retiró la dignidad sacerdotal y abacial (ACO II, I, *1,* 124-144). Pero con el apoyo de Dióscoro de Alejandría y de su protector Crisafio, consiguió que el emperador Teodosio II convocara un concilio general. Así lo hizo el emperador, quien fijó la convocatoria para el 1 de agosto de 449 en Éfeso. El Papa León I (440-461) envió a Flaviano una larga epístola para que fuera leída en el concilio, donde condenaba la doctrina de Eutiques y exponía su cristología. Es el célebre *Tomus ad Flavianum.*

El II Concilio de Éfeso fue inaugurado el 8 de agosto del 449, y estuvo presidido por Dióscoro de Alejandría por orden del emperador. No se permitió que se leyera el *Tomo a Flaviano,* ni se reconoció la sentencia contra Eutiques del año anterior, sino que se le repuso como presbítero y como archimandrita. Flaviano, en cambio, fue depuesto y atacado por una turba de soldados y monjes que irrumpieron en el aula. Murió camino del destierro. También el concilio determinó la deposición y el destierro para Teodoreto de Ciro, Domno de Antioquía e Ibas de Edesa.

Flaviano consiguió apelar a Roma. Su escrito de apelación se lo dio al diácono Hilario, uno de los legados papales, que se lo hizo llegar a san León Magno, después de una fatigosa huida de Éfeso. También apelarían al Romano Pontífice otros obispos depuestos, como Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa. A la vista de esos incidentes, el Papa calificó la asamblea efesina como *latrocinium* (León I, *Ep. 95 ad Pulcheriam*). De ahí que este sínodo pasara a la historia con el sobrenombre de «Latrocinio de Éfeso».

6. Concilio de Calcedonia (451)

La muerte de Teodosio II en el año 450 cambió el curso de los acontecimientos provocados por las polémicas decisiones del II Concilio de Éfeso. El nuevo emperador Marciano (450-457) contrajo matrimonio con Pulqueria, hermana de Teodosio y mujer de gran calidad espiritual. Crisafio cayó en desgracia y fue ejecutado. Falto del

apoyo de su valedor político, el partido de Eutiques perdió consistencia y el archimandrita fue encarcelado.

Si tenemos en cuenta que las circunstancias políticas eran, en buena medida, las que condicionaban los principales eventos eclesiásticos, no nos extrañará que se produjera un giro radical para darle otra salida a la controversia cristológica.

Al poco tiempo de ser proclamado emperador, Marciano se dirige al Papa León pidiéndole que convocara un concilio bajo la alta autoridad papal (ACO II, I, *1,* 10). Pulqueria también pidió al Papa que accediera a la petición de Marciano, y en el mismo sentido se alinearon Teodoreto de Ciro y Eusebio de Dorilea, que intervinieron el uno cerca del emperador y el otro cerca del Papa. La respuesta del Papa era dilatoria por entender que las circunstancias del momento aconsejaban posponer el concilio para más adelante. Pero Marciano tomó la iniciativa y convocó un concilio plenario en Nicea el 1 de septiembre de 451. El Papa, aunque no era partidario, no se opondrá a la decisión del emperador, pero dará a entender que asume su presidencia y dirección efectiva por medio de sus legados.

Marciano decide trasladar la sede del concilio a Calcedonia, en las proximidades de Constantinopla, para poder asistir con facilidad a las sesiones conciliares. Por fin, el 8 de octubre de 451 se reúnen los obispos en la basílica de la mártir Santa Eufemia. Asistió un número considerable de obispos, oscilando entre unos quinientos en las primeras sesiones y ciento ochenta en la última.

Las primeras actuaciones del concilio ecuménico se dedicaron a resolver problemas personales: condenar a los promotores del «Latrocinio de Éfeso», especialmente a Dióscoro de Alejandría y a Juvenal de Jerusalén. También se decidió restituir la buena memoria de Flaviano, así como la rehabilitación de los condenados en Éfeso II, entre los que se contaban Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa. Se leyeron documentos doctrinales que se creían suficientes para expresar la fe común: el símbolo de Nicea, el de Constantinopla, la segunda carta de Cirilo a Nestorio, la de Cirilo que contenía la fórmula de unión de 433, y el *Tomo a Flaviano* del Papa León. Estos documentos fueron aprobados por aclamación: «así lo creemos, sea anatema quien así no crea, es Pedro que ha hablado por boca de León» (ACO II, *2,* 69-84).

Así se preparó un documento doctrinal oficial definitivo que fue aprobado por los asistentes al concilio y por el Papa con la siguiente formulación de la fe:

> Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a un solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consubstancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consubstancial con nosotros en cuanto a la humanidad, *semejante en todo a nosotros, menos en el pecado* [Hbr 4, 10]; 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, engendrado de María Virgen, madre de Dios en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres (Dz 148).

La fórmula de Calcedonia insiste, como no podía ser de otra manera, en la verdadera unión en una sola persona. Se habla expresamente de un solo sujeto de todas las acciones.

El concilio se ocupó también de cuestiones disciplinares sobre la vida de los clérigos (prohibición de la simonía y del ejercicio de funciones civiles o militares) y de los monjes (prohibición de los monjes girovagos).

En la última sesión se produjo un enfrentamiento entre los legados pontificios y los obispos griegos, a propósito del llamado «canon 28 de Calcedonia», que se había aprobado en ausencia de los legados pontificios, y que trataba de la precedencia de Constantinopla sobre otros patriarcados de Oriente. En el canon citado se argumentaba que «justamente los padres han atribuido el primado a la sede de la antigua Roma, porque esta ciudad era la capital del Imperio», y de ahí de-

ducían que la sede de la nueva Roma (Constantinopla) debía de gozar de las mismas prerrogativas que la antigua Roma y ocupar el segundo lugar después de ella. Los representantes del Papa hicieron constar que la razón del primado romano era la sucesión apostólica de Pedro y no la importancia política de la sede. El Papa León no aprobó nunca este canon, que motivaría una larga serie de gestiones e intercambios de correspondencia entre el emperador, el Papa y algunos obispos.

En su conjunto, el Concilio de Calcedonia, supuso un progreso y una superación con respecto al de Éfeso (431). Así como este último tuvo que hacer frente a los excesos antioquenos de Nestorio, el de Calcedonia tuvo, en cambio, que recortar los extremismos alejandrinos de Eutiques.

De todas maneras, los antagonismos entre las dos posiciones teológicas continuaron vivas. Y la Iglesia del Imperio romano quedó dividida en dos partes: los calcedonianos u «ortodoxos» y los anticalcedonianos o «monofisitas». Cabría añadir que en esta evolución posterior a Calcedonia desempeña un papel muy importante, podríamos decir primordial, la política de los emperadores bizantinos. Se puede anotar que los territorios periféricos al núcleo duro del Imperio –egipcios, etíopes, sirios y armenios– se opusieron a Calcedonia. Así pues, cabría afirmar que un problema inicialmente doctrinal se había transformado en político. Se daba, además, la paradoja de intentar los emperadores bizantinos la vía política de querer obtener la paz como primer objetivo, tratando en vano de ofrecer soluciones doctrinales intermedias que desvirtuaban las del concilio calcedonense. El resultado fue que no solo no lograron sus objetivos, sino que crearon graves disensiones en la Iglesia, algunas de las cuales llegan hasta nuestros días.

Bibliografía

A. GRILLMEIER, «Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon», en A. GRILLMEIER-H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart,* I, Würzburg 1951, pp. 5-202; G. L. PRESTIGE, *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea,* London 1956; E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea,* FKDG 23, Göttingen 1969; P.-Th.

CAMELOT, *Éfeso y Calcedonia,* trad. esp., Vitoria 1971; W. H. C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement,* Cambridge 1972; L. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso,* Milano 1974; A. TUILIER, «Le sens de l'Apollinarisme dans les controverse théologiques du IVe siècle», *StPatr* 13 = TU 116 (1975) 295-305;. A. DE HALLEUX, «La définition christologique à Chalcédoine», *RTL* 7 (1976) 155-170; L. PERRONE, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche,* Brescia 1980; PH. MCSHANE, «Leo the Great, guardian of doctrine and discipline», *EeT* 14 (1983) 9-24; E. MÜHLENBERG, «Apollinaris von Laodicea und die origenistische Tradition», *ZNW* 76 (1985) 270-283; B. DUPUY, «La christologie de Nestorius», *Ist.* 40 (1995) 56-64; S. ACERBI, «Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella tarda antichità. Il II concilio di Efeso (449)», *Ilu.*, Anejo V, Madrid 2001; C. POZO, «Los acontecimientos que condujeron a la celebración del Concilio de Éfeso (431)», *RET* 62 (2002) 503-516.

Capítulo XVII

DISPUTAS CRISTOLÓGICAS POSTCALCEDONIANAS

1. Disputas y concilios ecuménicos sucesivos hasta el siglo VII

Cuando el emperador León I (457-474) accedió al trono, pudo comprobar que muchos súbditos de las grandes sedes patriarcales de Antioquía y de Alejandría no reconocían lo establecido en Calcedonia y seguían considerando el monofisismo (cf. supra XVI, 1 y 6) como una expresión de la verdadera fe cristiana. De todas formas, no hay que dejarse impresionar por las palabras, porque dado el «cesaropapismo» existente (cf. supra XII, 5), detrás del monofisismo en esas regiones del Imperio se escondía un evidente problema político de rechazo a la autoridad imperial. En esa línea procedimental hay que entender las deposiciones de no pocos obispos monofisitas, como Dióscoro y Eluro de Alejandría y Pedro el Batanero de Antioquía, que por orden de los emperadores fueron depuestos y desterrados. Pero no se pueden entender estas actuaciones como simples movimientos de fichas en un tablero político. En honor a la verdad hay que decir también que los emperadores nombraron obispos fieles a Calcedonia en sustitución de los exiliados, guiados por un sincero criterio doctrinal de servir a la causa de la ortodoxia.

El emperador Zenón (474-491) mantuvo una política religiosa similar a la de su predecesor. Pero en el año 475 las cosas cambiaron al apoderarse violentamente del trono el usurpador Basilisco (475-477) e imponer una fórmula de fe, distinta de la de Calcedonia. Los empe-

radores anteriores, León y Zenón, no habían llegado a este extremo de inmiscuirse en cuestiones dogmáticas. Podríamos decir que Basilisco inaugura un «cesaropapismo» más impositivo, que se irá acentuando en las disposiciones de los sucesivos emperadores bizantinos. Basilisco promulgó un edicto, llamado *Enkyklion* (Carta circular), en el que se condena lo dispuesto en el Concilio de Calcedonia:

> Todo aquello que, por el contrario, ha destruido la unión y el buen orden de las Iglesias de Dios y la paz del mundo entero, es decir, el *Tomo* de León y todo lo que se determinó y decidió en Calcedonia respecto a la definición de la fe o a la exposición del símbolo, o de interpretación, o de enseñanza o de discusión, en vistas a introducir novedades a lo dicho en el santo sínodo de los trescientos dieciocho santos Padres, decretamos que aquí y por todas partes, en cada Iglesia, sea anatematizado por todos los santos obispos (...). Que está absolutamente prohibido a todos los miembros del clero y a todos los laicos desobedecer esta constitución imperial relativa al santo Símbolo (Evagrio Escolástico, *Hist. eccl.*, III, 4).

Con esta disposición a favor de los monofisitas, Basilisco quería ganarse las regiones de Siria y Egipto, enfrentadas a Bizancio, y de paso consolidarse en el poder. En consonancia con esta política permitió el retorno de los obispos monofisitas desterrados con anterioridad. Pero, simultáneamente, este modo de proceder suscitó la oposición de la población de Constantinopla, con el obispo Acacio (472-486) a la cabeza, y de otros lugares del Imperio.

El triunfo de Basilisco fue efímero, siendo derrotado en 477 por el emperador Zenón, quien publicaría un *Antienkyklion* en donde se ordenaba el retorno a la fe de Calcedonia (Evagrio Escolástico, *Hist. eccl.*, III, 7). De esta manera, en 480, las cuatro sedes patriarcales, Constantinopla, Antioquía, Alejandría y Jerusalén, estaban en manos de los ortodoxos. Todo el episcopado aceptó fácilmente el Concilio de Calcedonia (Evagrio Escolástico, *Hist. eccl.*, III, 9).

Por desgracia, no duró mucho la paz religiosa. El emperador Zenón, con el concurso del patriarca Acacio de Constantinopla, va a impulsar una conciliación entre calcedonenses y monofisitas, basada en buscar soluciones intermedias, políticamente correctas, pero

que no satisfacían a la mayoría de los contendientes. Acacio propuso a Zenón que publicara un documento de unificación, el llamado *Henotikón* o documento de unión. Era una carta imperial, dirigida a los laicos y eclesiásticos egipcios, en la que se aceptaban los tres primeros concilios ecuménicos (I de Nicea, I de Constantinopla, y I de Éfeso), no se aceptaba Calcedonia y se anatematizaba tanto a Nestorio como al líder monofisita Eutiques:

> En la convicción de que ni las santas Iglesias de Dios ni los obispos, muy amigos de Dios, que están al frente de las mismas, ni nuestro Imperio admitirá jamás otro Símbolo u otra definición de fe que la de la santa doctrina mencionada [el Símbolo de Nicea y Constantinopla], unámonos los unos con los otros sin ninguna preocupación. Si hemos escrito esta carta no ha sido para aportar una innovación a la fe sino para tranquilizaros. Pero por otra parte, cualquiera que haya tenido o tenga, que se mantenga o haya mantenido fiel a Calcedonia, lo anatemizamos, y principalmente a los referidos Nestorio, Eutiques y sus partidarios (...). Cuando este texto se haya leído, todos en Alejandría se unirán a la santa Iglesia católica y apostólica (Evagrio Escolástico, *Hist. eccl.*, III, 14).

El *Henotikón* fue aceptado por los calcedonenses moderados y por algunos monofisitas también moderados. De parte del *Henotikón* se pusieron su autor principal, Acacio de Constantinopla, y el monofisita Pedro Mongo, sostenido como patriarca de Alejandría por Acacio y Zenón. Sin embargo, la mayor parte de los monofisitas y de los calcedonenses no lo aceptaron. Contra el documento se declararon multitud de obispos, entre los que conviene destacar al Romano Pontífice, Félix II (483-492).

El *Henotikón* fue un fracaso estrepitoso, que no solo no consiguió los resultados pretendidos por el emperador, sino que alentó un mayor enconamiento entre los contendientes. Cuando el Papa Félix tuvo noticia del *Henotikón* reunió un sínodo en Roma, que examinó la situación de Oriente y decretó la deposición y excomunión de Pedro Mongo y de Acacio (Evagrio Escolástico, *Hist. eccl.*, III, 21-23).

Esta sentencia fue comunicada al emperador y a Acacio. La reacción de este último fue declararse en rebeldía y convenció al empe-

rador Zenón de que el Papa usurpaba los derechos de los orientales. Hizo sacar de los dípticos el nombre del Papa y consumó el «cisma acaciano», que duraría de 484 a 518. Naturalmente, durante este tiempo prosperó el monofisismo en Oriente.

2. Anastasio I y sus sucesores

Muerto Zenón, le sucedió Anastasio I (491-518), que también simpatizaba con el monofisismo lo que facilitó la continuación del cisma, a pesar de haber fallecido su iniciador en 489. Tuvo una política religiosa un tanto oscilante, aunque sosteniendo dos convicciones muy precisas: la necesidad de mantener, a toda costa, la unidad religiosa del Imperio para poder asegurar su futuro como entidad política, y su concepción de la autoridad imperial, que debía ser fuerte y extenderse sobre la Iglesia del Imperio, algo que iba a entrar en colisión con la posición del papado.

Su política religiosa se caracterizó en una primera fase por seguir la misma línea de su predecesor Zenón, exigiendo a los obispos del Imperio, y especialmente a los titulares de las cuatro grandes sedes patriarcales, la aceptación y firma del *Henotikón.* Entre los prelados depuestos destaca Eufemio de Constantinopla (490-496), sucesor de Acacio y defensor del Concilio calcedonense.

En una segunda etapa, Anastasio favoreció considerablemente a los monofisitas, muy influido por Severo, nombrado obispo de Antioquía en 512. También se dieron violentas persecuciones contra los partidarios de Calcedonia, y cabe consignar igualmente el intento de introducir fórmulas monofisitas en la liturgia constantinopolitana (Evagrio Escolástico, *Hist. eccl.,* III, 44).

La última fase de su política religiosa se puede distinguir por una mayor tolerancia hacia los partidarios del Concilio de Calcedonia, que deseaban la unión con Roma. Este cambio de posición se debió, en buena medida, a la reacción de los grandes monasterios de Constantinopla, que eran procalcedonenses. Algunos autores sostienen que este cambio fue motivado por un intento de usurpación del poder imperial, en 514, capitaneado por Vitaliano, un pretendiente calcedonense.

En contraste con esta actitud del emperador, hay que anotar la postura del futuro Papa Gelasio (492-496), que formulará la doctrina de los dos poderes, en razón de la cual negará al emperador toda competencia para intervenir en asuntos relativos a la fe.

La muerte de Anastasio I y la ascensión al poder imperial de Justino I (518-527) va a significar el fin del «cisma acaciano» y la reconciliación de la Iglesia de Constantinopla con la de Roma. El nuevo emperador era abiertamente procalcedonense y propició un clima de entendimiento con el Papa Hormisdas (514-523) en 519, con una fórmula de profesión de fe en la que el Papa reafirma bíblicamente la pureza de la doctrina profesada en la sede romana:

> Primordial salud es guardar la regla de la recta fe y no desviarse en modo alguno de las constituciones de los Padres. Y pues no puede pasarse por alto la sentencia de nuestro Señor Jesucristo que dice: *Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia,* etc. [Mt 16, 18], tal como fue dicho se comprueba por la experiencia, pues en la Sede Apostólica se conservó siempre inmaculada la religión católica. No queriéndonos separar un punto de esta esperanza y de esta fe, y siguiendo las constituciones de los Padres, anatematizamos todas las herejías, señaladamente al hereje Nestorio por el bienaventurado Celestino, Papa de la ciudad de Roma, y por el venerable varón Cirilo, obispo de Alejandría. Igualmente anatematizamos también a Eutiques y Dióscoro Alejandrino, condenados en el santo Concilio de Calcedonia, que seguimos y abrazamos, el cual, siguiendo al santo Concilio de Nicea predicó la fe apostólica. Detestamos también al parricida Timoteo, por sobrenombre *Eluro* («Gato») y a su discípulo y secuaz en todo, Pedro Alejandrino. Condenamos y anatematizamos también a Acacio, obispo en otro tiempo de Constantinopla, condenado por la Sede Apostólica, cómplice y secuaz de ellos (...). No menos condenamos a Pedro de Antioquía con sus secuaces y de todos los supraescritos (Dz 171).

El emperador Justino llevó a cabo esta política a favor del Concilio de Calcedonia en Constantinopla, en Siria y en algunos lugares de Palestina y Asia Menor con persecuciones y deposiciones de obispos monofisitas. Curiosamente en Egipto, que era un territorio de predominio monofisita, el emperador adoptó una conducta de tolerancia con el monofisismo. Permitió que prominentes monofisitas, como

Severo de Antioquía o Julián de Halicarnaso, que habían abandonado sus sedes, se refugiaran en Alejandría, cuyos patriarcas seguían la misma doctrina. La razón que aducen los historiadores para justificar esta conducta del emperador era la necesidad de que Egipto no perdiera su vinculación con el Imperio de Constantinopla.

3. JUSTINIANO I

Justiniano I (527-565) fue un emperador que llevó al Imperio bizantino al cenit de su esplendor. Dotado de extraordinario talento y de excelentes dotes de gobierno, contó con el apoyo de dos grandes generales, Belisario y Narsés, que ensancharon notablemente los límites del Imperio hacia Occidente, tanto en el norte de África como en Italia y el sureste de la Península Ibérica.

Realizó una incomparable obra legislativa, que cristalizó en tres grandes obras: el *Código de Justiniano,* las *Novellas* o «*Novae leges*» y el *Digesto* o *Pandectas.* El *Código* justinianeo es una recopilación de la legislación romano-cristiana. Estas obras tendrían una influencia muy relevante en la época medieval cuando se recibe en Occidente el derecho romano justinianeo, y en siglos posteriores hasta llegar al XX, en el que todavía se consideraba ese derecho como supletorio para colmar lagunas legislativas de ciertos ordenamientos jurídicos vigentes.

En cuanto a su política religiosa, siguió en líneas generales las pautas marcadas por Constantino. En la *Novella* 6, fechada en el 535, determina que los obispos deben ocuparse de los sacramentos y de defender la fe, pero que el emperador debe actuar externamente para que la Iglesia se mantenga unida y en paz. Con respecto a la sede romana reconoció el primado romano en su legislación (*Novellae,* 131, 2; *CJ.,* I, 1, 1, 7-8), pero, en la práctica, quiso imponer su voluntad, incluso al mismo Papa. De todas maneras, es preciso afirmar sus hondas convicciones calcedonenses, como nos recordará Evagrio:

> Justiniano estaba firmemente vinculado a los Padres que se habían reunido en Calcedonia y las fórmulas de fe que allí se habían definido. Por el contrario, Teodora, su esposa, se vinculaba a aquellos que procla-

> maban una sola naturaleza, sea porque ambos sentían realmente estas creencias (...) sea porque hubieran hecho entre ellos algo parecido a un trato (...). Sea como sea ninguno cedía (Evagrio Escolástico, *Hist. eccl.*, IV, 10).

En el texto transcrito, aparece también, con claridad, la postura de la emperatriz Teodora, que favoreció a los monofisitas. Un ejemplo de lo que acabamos de decir fue su patrocinio del monofisita Antimo para la sede de Constantinopla, aunque el Papa lo depuso poco después y nombró a Menas.

Justiniano, en vivo contraste con sus predecesores inmediatos, no buscó fórmulas de unión, sino que intentó acercar a los monofisitas a la doctrina de Calcedonia. Para tratar de conseguir este objetivo, puso en marcha una serie de medidas aparentemente contradictorias, como imponer en Antioquía a Efrén, un patriarca calcedonense, y ordenar que los monofisitas de las provincias orientales fuesen perseguidos y exiliados; mientras que en Alejandría, toleraba la elección de un monofisita como obispo de esta ciudad, a la vez mantenía buenas relaciones con el Papa de Roma.

Otro intento de acercar a los monofisitas a Calcedonia fue la promulgación de un edicto imperial (544) en que se condenaban los escritos de tres teólogos sospechosos de ser cercanos al nestorianismo: Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa. Este edicto será conocido como condena de los «Tres Capítulos». Los patriarcas de Alejandría, Antioquía, Constantinopla y Jerusalén lo suscribieron por orden del emperador. Sin embargo, el obispo de Roma, Vigilio (537-555), se negó a rubricarlo. Vigilio fue llevado a Constantinopla, donde estuvo retenido durante cinco años y, bajo las presiones del emperador, aceptó el texto del edicto imperial, aunque añadió una reserva: que el Concilio de Calcedonia quedara a salvo. Este documento firmado por Vigilio se denomina *Iudicatum*. El efecto de este escrito en Occidente fue muy negativo, porque se consideraba como un triunfo del monofisismo. La protesta de los occidentales impresionó mucho a Vigilio, que suspendió indefinidamente su primer manifiesto, es decir, la condena de los «Tres Capítulos», retractándose parcialmente de lo firmado en 548. La conclusión de este episodio terminaría con la aceptación por Vigilio de las decisiones del V Concilio ecuménico de

Constantinopla, muriendo al poco tiempo. Más adelante trataremos de este asunto (cf. XXI, 7) con más detalle, cuando nos ocupemos del II Concilio de Constantinopla.

En resumen, no resulta descabellado afirmar que los esfuerzos realizados por Justiniano para conseguir la unión de los monofisitas resultaron baldíos. La política religiosa de Justiniano, como la de sus predecesores, adoleció de cesaropapismo. Aun cuando no incurriera en errores doctrinales, se extralimitó en determinadas exigencias a ciertos obispos y, de manera más significativa, al Papa Vigilio, que mostró, además, un carácter débil y poco resolutivo.

4. Las condenas del origenismo

La figura de Orígenes suscitó, con el paso del tiempo, una serie de filias y fobias, que se decantarían en lo que se ha venido en llamar «cuestión origenista». Este ilustre representante del pensamiento cristiano del siglo III poseía un talento excepcional y una erudición singular en la exégesis bíblica y en el conocimiento de la filosofía griega de la época. Como suele suceder con estos hombres extraordinarios, no siempre sus oyentes o lectores están a la altura de sus ideas. Téngase en cuenta, además que, cuando él escribe, la teología del siglo III estaba todavía dando sus primeros pasos y, por consiguiente, no se encuentran expresados, con toda claridad, conceptos y expresiones teológicas que se irán abriendo camino a lo largo de los siglos IV a VI.

La controversia sobre Orígenes en sus inicios tiene un marcado acento monástico, aunque con implicaciones que afectarán también a la jerarquía de la Iglesia y, dada la estrecha unión entre el altar y el trono, a partir del siglo IV, generará una serie de intervenciones imperiales. Se pueden distinguir dos etapas bien diferenciadas: una en sus comienzos (finales del siglo IV y principios del V), y otra que se desarrollará bajo el reinado de Justiniano (siglo VI).

La primera noticia de esta polémica procede de Epifanio de Salamina (315-403), quien en su obra *Panarion* nos habla de una «herejía nacida de Orígenes» y «que en la actualidad existe entre personas

eminentes, que pretenden haberse entregado a la vida solitaria y de hecho se han retirado a la soledad y han abrazado la pobreza» (*Panarion,* 64, 4). Enumera los principales errores de Orígenes, entre los que se pueden destacar: la preexistencia de las almas, la apocatástasis, o vuelta de las cosas a su primer estado, la reconciliación final de los condenados y la no existencia de la resurrección de la carne. Epifanio, no contento con denunciar los errores origenistas, viaja a Jerusalén, donde sin contar con Juan, el obispo de dicha ciudad, predica contra el «origenismo». Jerónimo, que había admirado al gran Alejandrino, se adhiere ahora a los argumentos de Epifanio. Es significativo lo que escribe el dálmata en el 397 a Tranquilino, sobre el modo de leer a Orígenes:

> Pides mi pobre opinión sobre si hay que rechazar absolutamente a Orígenes, como propugna el hermano Faustino, o si hay que leerlo, como opinan algunos otros, entre los cuales me encuentro. Pienso que a veces hay que leer a Orígenes por erudición, lo mismo que a Tertuliano y a Novato, a Arnobio y Apolinar y a algunos otros escritores eclesiásticos, tanto griegos como latinos, de manera que nos quedemos con lo bueno que tienen y evitemos lo contrario, de acuerdo con el apóstol Pablo que dice: «examinadlo todo y retened lo bueno» (Jerónimo, *Ep. 62,* 2).

El cambio radical de Jerónimo respecto a Orígenes le llevó, *de facto,* a un enfrentamiento con Juan, obispo de Jerusalén, y con su antiguo amigo Rufino, ambos seguidores de la doctrina origeniana. Especialmente desmesurada fue la crítica de Jerónimo a Rufino por las invectivas que le dedica (Jerónimo, *Apol. adv. Libros Rufini,* I, 17).

A todo esto, hay que añadir una nueva complicación que tiene por escenario Alejandría, cuyo obispo Teófilo experimentó también un cambio parecido al de Jerónimo, que de admirador de Orígenes se convirtió en decidido adversario. La motivación del cambio de Teófilo no parece que obedeciera inicialmente a razones teológicas, sino a dificultades de orden disciplinario que plantearon monjes del desierto de Nitria, simpatizantes de Orígenes, que tenían una mayor cultura teológica. Algunos de estos monjes se sometieron, otros ofrecieron resistencia bajo la dirección de los cuatro llamados «Hermanos largos»

por su altura, pero éstos tuvieron que huir y refugiarse primero en Palestina y luego en Constantinopla (Sócrates, *Hist. eccl.*, VI, 7).

También hay que tener presente, además, la influencia de Evagrio Póntico, que estaba muy unido a los «Hermanos largos», especialmente a uno de ellos, Ammonio. Evagrio es autor de los *Kefalaia gnóstica,* obra que tiene una honda implicación en las elucubraciones origenianas, yendo, en ocasiones, más allá de las afirmaciones de Orígenes, lo que podía resultar menos acorde con la ortodoxia doctrinal. Todo ello contribuyó a que surgieran ideas confusas y extrañas de Orígenes y de audaces seguidores de éste.

La buena acogida dispensada por san Juan Crisóstomo a los monjes fugitivos de Alejandría fue considerada por Teófilo como un gesto hostil, recordando la antigua rivalidad entre Alejandría y Constantinopla. El Crisóstomo quiso retirarse de la controversia, pero la peligrosa enemistad de Teófilo le acarreó pronto su deposición y destierro de Constantinopla.

La controversia terminó con el triunfo de los antiorigenistas y un edicto del emperador prohibió la lectura de los escritos del alejandrino (Anastasio, *Ep. ad Joh. Hierosol.* [ACO, I, 5, 3]).

Una segunda fase de esta polémica se desarrollará, en tiempos de Justiniano I, en tierras de Palestina. Se había inaugurado el monasterio de la Nueva Laura (año 507), al que se habían trasladado monjes disidentes de la Gran Laura, fundado por Sabas en el 478. Y será, precisamente, en la Nueva Laura donde aparecerá un «revival» de origenismo. Se trata de cuatro monjes ilustrados, que sostienen tesis de corte origeniano, como la preexistencia de las almas, la metempsícosis y la restauración final de todas las cosas. Uno de los cuatro monjes, llamado Nonno, será un gran propagador de esta nueva corriente origenista, y extenderá el origenismo a casi todos los monasterios palestinenses. Pero pronto encontraron una decidida oposición por parte de Gelasio, *higúmeno* (Superior) de la Gran Laura. Los monjes origenistas intentaron una expedición, que fracasó, contra el monasterio de Gelasio. Los antiorigenistas presentaron una denuncia en Constantinopla ante el emperador. Justiniano acogió benévolamente la denuncia y promulgó un edicto en 543 donde condenó a Orígenes y una serie de sus proposiciones doctrinales, resumidas al final en forma de

diez anatematismos. De estos anatematismos el número 5 trata de la forma esférica de los cuerpos resucitados, afirmación que, por cierto, no se encuentra entre las obras de Orígenes. Una muestra del tenor que tienen estos anatematismos nos lo proporciona el número 9:

> Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema (Justiniano, *Liber adver. Origenes,* c. 9).

Un sínodo local hizo suyo este edicto imperial y se tomaron una serie de medidas que culminaron con la inclusión de Orígenes en la lista de los heréticos. Estas resoluciones sinodales se enviaron también al Papa Vigilio (Evagrio Escolástico, *Hist. eccl.,* IV, 38; Nicéforo Calixto, *Hist. eccl.,* XVII, 27, 28).

En el II Concilio de Constantinopla, quinto concilio ecuménico de 553, promovido por Justiniano, en su intento por conseguir la reconciliación de los anticalcedonianos, se aprobó la condena de los «Tres Capítulos». A ella se añadió la de aprobar, aunque no como documento oficial del concilio, una nueva disposición de Justiniano, condenatoria del «origenismo», condensada en quince anatematismos. Pero no hay que olvidar que estos anatematismos van dirigidos contra el «origenismo» propugnado por algunos monjes egipcios, no tanto contra la doctrina de Orígenes, que no sostiene esas tesis, aunque su nombre figure como herético.

En honor a la verdad, la controversia sobre el «origenismo» no tuvo el relieve ni la importancia de las controversias cristológicas anteriormente estudiadas. Al tratarse de disputas de ámbito monacal y estar localizadas en territorios bien precisos como Egipto y Palestina, no alcanzaron ni la extensión ni la influencia que despertaron otros planteamientos heterodoxos de la fe.

5. Controversia sobre el monotelismo

El Oriente cristiano se encontró en el siglo VII con el islam, un formidable enemigo que le había declarado la guerra. Los secuaces

de Mahoma recurrieron a la guerra como medio fundamental para propagar la nueva religión. Desde Arabia extendieron el dominio islamista a Siria, Egipto, Persia y otras regiones orientales. Conquistaron el norte de África, pasaron el estrecho de Gibraltar y se establecieron en la Península Ibérica, Baleares, Córcega y Cerdeña, constituyendo una seria amenaza para la cristiandad. Además de este nuevo enemigo hay que contabilizar la oposición tradicional contra el Imperio romano: los persas de Cosroes.

El Oriente cristiano tuvo que hacer frente también a otro adversario más solapado: el «monotelismo», una nueva herejía que, en realidad, no era más que una variante del monofisismo (cf. supra XV, 1 y 5). Ante la presión externa de las invasiones persas y árabes, el Imperio de Bizancio necesitaba urgentemente asentar también la unidad religiosa para conseguir una fuerte cohesión interna. En aras de esa unidad se intentó un acercamiento a la teología alejandrina. Como se había llegado en Calcedonia a la irreversible afirmación de las dos naturalezas en Cristo, se habló entonces de una sola energía (*energeia*) y de una sola voluntad (*thelesis*) en Cristo. Quien planteó la cuestión en estos términos fue el patriarca Sergio de Constantinopla (610-638) en una carta dirigida al obispo Ciro de Phasis que facilitó un pacto con la Iglesia copta en 633. La fórmula de unión suscitó una fuerte oposición por parte de Sofronio, monje palestino que había conocido a san Máximo el Confesor en África, y que había regresado a Constantinopla. Sergio trató de soslayar la polémica haciéndole llegar a Ciro en 634, ahora patriarca de Alejandría, una propuesta de no mencionar numéricamente las energías de Cristo. Por otro lado, en ese mismo año, Sofronio fue nombrado obispo de Jerusalén. Como era costumbre en esa época, el nuevo obispo enviaba las llamadas «cartas sinodales» a los otros patriarcas con una exposición de su propio Credo. En su carta a Sergio de Constantinopla, Sofronio insistió en rechazar la tesis de una sola energía en Cristo. Sergio consiguió la adhesión del Papa Honorio (625-638) para que no se hablase de dos operaciones. La actitud papal hay que considerarla desacertada, pero sin que se le pueda imputar un error dogmático, aunque *post mortem* fuera condenado en el III Concilio de Constantinopla (680-681). Sergio, por su parte, retomó su decisión en 638 en un documento (*Ekthesis*), que suscribió el emperador Heraclio y aprobó un sínodo de Constantinopla.

Tras el fallecimiento de Sergio en 638, le sucedió Pirro en la sede constantinopolitana. Pero Pirro fue depuesto por motivos políticos en 641, aunque consiguió involucrar a san Máximo en la polémica. En julio de 645 tuvo lugar en Cartago una disputa pública entre san Máximo y Pirro; en ella salió Pirro derrotado y se declaró dispuesto a abjurar de sus errores ante el Papa. Máximo lo acompañó a Roma y permaneció en esa ciudad unos años cerca del Papa Martín I (649-653).

Como en el África bizantina había surgido un foco de resistencia contra la política imperial, el emperador Constante II (641-668) decidió dictar una nueva disposición, el *Typós,* en 648 que derogaba la *Ekthesis* de Heraclio y prohibió que se hablara de una o dos operaciones o voluntades en Cristo. El Papa Martín reunió un concilio en san Juan de Letrán (649), al que asistió san Máximo el Confesor, y en el que se reprobaron tanto la *Ekthesis* como el *Typós.* Definieron la doctrina de las dos voluntades en Cristo y excomulgaron a Sergio, Pirro y Ciro. La reacción del emperador Constante II fue muy violenta. Ordenó que se detuviera al Papa Martín y a san Máximo y se trasladaran a Constantinopla. El Papa fue condenado a muerte por alta traición, pena que se le conmutó por la de destierro, donde murió en 655. Dos años antes la policía imperial había conseguido detener a san Máximo, siendo llevado a Constantinopla, donde fue también condenado por alta traición a la «pena persa», es decir, la mutilación de la lengua y de la mano derecha, y al destierro en Schermarum (Cáucaso), donde moriría en 662. Sería rehabilitado, más tarde, por el III Concilio de Constantinopla (680/681), que ratificó su teología ortodoxa.

Constantino IV (668-685), sucesor de Constante, no tuvo ningún interés en continuar una disputa que había terminado sin el resultado apetecido de ganar a los monofisitas de África para la causa imperial. Por ello, decidió orientar la política de Bizancio hacia Italia, donde tenía importantes zonas territoriales bajo su dominio. Favoreció una política de avenencia con el Papa Agatón (678-681), que había celebrado un sínodo en 680, donde se condenó el monotelismo.

Bibliografía

L. BRÉHIER, *Les Institutions de l'Empire byzantine,* Paris 1949; F. DVORNIK, *Bizancio y el primado romano,* trad. esp., Bilbao 1968; J. STRAUB, «Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilius», *Kl.* 2 (1970) 347-375; W. H. C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries,* Cambridge 1972; G. OSTROGORSKI, *Historia del Estado bizantino,* trad. esp., Madrid 1984; G. DRAGON, *Empereur et prêtre. Étude sur le «cesaropapisme» byzantin,* Paris 1996; A. BRAVO, *Bizancio. Perfiles de un Imperio,* Madrid 1997; ÍD., «Bizancio y Occidente en el espejo de la confrontación religiosa», en A. PÉREZ JIMÉNEZ-G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *La religión como factor de integración y de conflicto en el Mediterráneo,* Madrid 1997, pp. 157-213; R. TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antiguo,* Madrid 1999.

Capítulo XVIII

DISPUTAS TEOLÓGICAS EN OCCIDENTE: DONATISMO

1. El donatismo: comienzos

En el norte de África se planteó una crisis de carácter religioso a causa del donatismo, movimiento cismático originado como una secuela de la reciente persecución dioclecianea. La situación conflictiva tuvo como factor desencadenante la elección del obispo de Cartago el año 311 ó 312, que recayó en Ceciliano. Contra la validez de su ordenación se alegaba que en ella había participado Félix de Aptungi, que para algunos había sido *traditor* en la citada persecución. El origen del término *traditor* se debió a que una de las disposiciones persecutorias exigía la entrega a los gobernadores de los libros y objetos de culto cristianos, e incluso de los templos. A aquellos clérigos que entregaron esos bienes de la Iglesia fueron llamados «*traditores*» (de *tradere,* entregar). Este argumento fue esgrimido por la facción adversa a Ceciliano para negar la validez de su ordenación episcopal. El grupo de los oponentes se había formado en torno a Lucila, una poderosa dama local, que había tenido algunos desencuentros con Ceciliano. Entre los partidarios de Lucila hay que mencionar a Donato, futuro obispo de Cartago y jefe del movimiento que lleva su nombre.

En el año 312 se reúne un conciliábulo en Cartago presidido por Segundo de Tigisis y Donato y declaran depuesto a Ceciliano, a causa de la conducta de Félix de Aptungi. Porque para los rigoristas el crimen de *traditio* dejaba sin validez los sacramentos que hubiese administrado. De ahí la necesidad de reiterar bautismos y ordena-

ciones que propugnaban los donatistas. Después de la deposición de Ceciliano, y estimulados por los donativos de Lucila, eligieron a un familiar suyo, el lector Mayorino. Ceciliano no aceptó ese acuerdo, y Cartago pasó a tener dos obispos y dos iglesias, una duplicidad que se dio en otros lugares.

La actitud cismática de los donatistas se fundamentaba en una equivocada teología sacramental que hacía depender la eficacia de los sacramentos de la santidad del ministro que lo confiriera. En consecuencia, consideraban inválidos los sacramentos del bautismo y del orden colacionados por los *traditores* o herejes. Declaraban igualmente que la verdadera Iglesia debía de ser pura y santa, de manera que no podía considerarse tal la que concedía el perdón a quienes hubieran cometido pecados abominables. Estos planteamientos doctrinales derivaron en fanatismo, que no se explica únicamente por una diferente concepción teológica de la *pars Donati.* Hay que tener en cuenta el hecho histórico de ser la Numidia la región donde nace este cisma. Esta provincia del norte de África había mantenido un resentimiento antirromano en determinados estratos de su población, especialmente entre las clases menos dotadas, que se sentían oprimidas por los excesos del fiscalismo imperial. A esto hay que añadir el uso de la violencia, utilizada por algunos grupos, como los *circumcelliones*, para imponer sus puntos de vista.

Así pues, lo que inicialmente era una disputa sobre el titular de la sede episcopal de Cartago se transformó en un cisma con todas sus consecuencias.

2. Intervención de los emperadores

Es difícil señalar con toda precisión el momento en que comenzó a intervenir el emperador Constantino. Desde el principio, el emperador parece que se inclinó por Ceciliano. Después de su victoria contra Majencio en 312, ordenó al procónsul de África Anulino que restituyera los bienes confiscados a las iglesias. Y en otra carta dirigida al mismo procónsul, destinada a eximir al clero de los *munera* públicos, señalaba como Iglesia católica a la encabezada por Ceciliano.

En 313, los donatistas presentaron un libelo acusatorio contra Ceciliano ante Anulino, en el que apelaban directamente al emperador y pedían que la causa fuese dictaminada por obispos galos, como garantía de imparcialidad. Constantino delegó la resolución del asunto en el obispo de Roma Milcíades (310-314) y tres obispos galos, y convocó a Roma a Ceciliano y a diez representantes de cada parte (Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* X, 5, 18-20).

El Papa Milcíades reunió en Roma un concilio el 2 de octubre de 313 al que asistieron, además de los anteriormente mencionados, quince obispos de Italia. El veredicto del tribunal confirmó a Ceciliano en la sede cartaginesa y condenó a Donato –que había sucedido a Mayorino, muerto pocos días antes del concilio–, aunque los donatistas no acataron la sentencia, acusando al propio Milcíades de *traditor* y alegando que no se había tratado de la cuestión de Félix de Aptungi.

Informado Constantino de la resolución conciliar, mandó al vicario de África, Elafio, que examinara la cuestión de Félix. Una vez realizada la pertinente investigación, el procónsul Eliano declaró la inocencia del imputado. A pesar de que esta resolución invalidaba la principal acusación de los donatistas y la razón de constituirse como una iglesia separada, no se logró finalizar la contienda.

Los donatistas persistieron en sus demandas, y Constantino decidió en 314 convocar personalmente un nuevo concilio para que se viera de nuevo la causa, y amplió la participación a todas las Iglesias occidentales, poniendo a disposición de los participantes el *cursus publicus,* lo que facilitó grandemente la presencia de los convocados al sínodo. Silvestre (314-335), obispo de Roma, aunque no asistió, sí envió unos representantes. El sínodo actuó como instancia judicial y refrendó la sentencia del Concilio romano a favor de Ceciliano y la condena de Donato. La asamblea decidió que no podían ser consideradas inválidas las consagraciones episcopales hechas por un obispo *traditor,* si se habían observado los requisitos legales exigidos (Conc. Arlés, c. 14 [13]).

Como sucediera con la sentencia del Concilio romano, la dictada en Arlés también fue desatendida por los donatistas. Su reiterada obstinación movió a Constantino a intervenir directamente. El em-

perador mandó a África una comisión de investigación compuesta por los obispos itálicos Eunomio y Olimpio, que le informaron de la legitimidad de Ceciliano. Constantino dio una sentencia el 316 en Milán proclamando la inocencia de Ceciliano.

A la vista de los acontecimientos y de que no se conseguía la paz por las vías precedentes, el emperador trató de utilizar la fuerza contra los donatistas. A comienzos del 317 publicó un edicto por el que mandaba la restitución a los católicos de las iglesias ocupadas por los donatistas y quienes desobedecieran esta indicación sufrirían la confiscación de sus bienes. El empleo de la fuerza por el *dux* Leoncio y el *comes* Ursacio, sin evitar excesos y asesinatos, exacerbó la conciencia de los donatistas de considerarse la verdadera iglesia perseguida, como en la época de los mártires.

A pesar de los esfuerzos realizados, la política beligerante de Constantino tampoco obtuvo los resultados que había previsto. En el ánimo del emperador surgieron otras preocupaciones inmediatas, como la urgencia militar en el frente danubiano y el enfrentamiento con Licinio. Todo ello, sin duda, actuó de catalizador para que intentase resolver la cuestión africana por la vía de la pacificación. Así, el 8 de mayo de 321 promulgó un edicto de tolerancia dirigido al vicario de África, donde reconocía a los donatistas el derecho a conservar sus iglesias, declaraba la libertad de culto y autorizaba la vuelta de los exiliados.

El edicto del emperador envalentonó a los donatistas, que se consideraron vencedores en el pulso mantenido contra la autoridad romana. En 330 había aumentado tanto el número de los seguidores de Donato que celebraron un sínodo al que asistieron 270 obispos. Donato podía considerarse como el primado de hecho de África (Optato, *De schism. Donatist.,* 3, 3). Los católicos, por el contrario, se encontraron inermes y desprotegidos ante las violencias y el terror de los donatistas, que se sirvieron de los *circumcelliones* para amedrentarlos con actos vandálicos. Los *circumcelliones* eran hombres que, amparados por Donato y su iglesia, mezclaron la defensa de los campesinos depauperados y endeudados con el fanatismo religioso donatista. Cometieron toda una serie de tropelías contra los católicos, especialmente en Numidia, que requirieron la intervención armada del *comes* de África.

A la muerte de Ceciliano, le sucedió Grato al frente de la sede cartaginesa. Este cambio de titularidad episcopal movió a Donato a dirigirse al emperador Constante pidiéndole la declaración de única y verdadera iglesia a la de los cismáticos sometida a su liderazgo. Constante (337-350) respondió enviando a África a los tribunos Pablo y Macario para que informaran de la situación. Al parecer el emperador tenía el propósito de desarraigar la iglesia cismática mediante ayudas a la población. Donato manifestó su rechazo a este método en carta dirigida al propio Constante. La respuesta del emperador fue un edicto que anulaba la ley constantiniana del 321 y ordenaba la disolución de las comunidades cismáticas, así como el traspaso de sus bienes a los católicos, y se amenazaba con el destierro a los desobedientes. A la vez se autorizaba al *comes* de África para que utilizara la fuerza coercitiva. El procónsul, encargado de la publicación y ejecución del edicto, añadió una nueva medida: la prohibición de dar asilo a los donatistas. Los tribunos Pablo y Macario vigilaron el cumplimiento del edicto. Cuando en el 347 el obispo Donato de Bagai lanzó a los circunceliones a la resistencia armada contra las tropas romanas, su decisión tuvo consecuencias fatales para toda la comunidad donatista, pues no solo se desbarató el grupo en un choque sangriento, sino que el mismo Donato de Bagai fue ajusticiado como cabecilla de la resistencia (Optato, *De schism. Donatis.*, 3, 4 y 3,6). La entrada de las tropas en Cartago y el exilio de Donato y de otras figuras del movimiento cismático, marcaron el culmen de la operación imperial.

El cambio de la situación político-religiosa favoreció la posición de los católicos que se reorganizaron y recuperaron las sedes perdidas. En el 349 Grato de Cartago reunió un concilio al que asistieron una cincuentena de obispos, y dispuso la unión de católicos y donatistas bajo primacía de Grato. La masa del pueblo sencillo donatista se sometió mayoritariamente al mandato de unión, quedando solamente unos pequeños focos de resistencia.

En el 361 se produce un nuevo vuelco en la situación al ascender Juliano el Apóstata al trono imperial. Su hostilidad a los cristianos ofrecía a los donatistas una oportunidad de desquite que, sin duda, aprovecharon, solicitando al nuevo emperador que se volviera a la tolerancia de la época anterior. Juliano atendió esa demanda y el resul-

tado fue, nuevamente, el predominio de la facción donatista, bajo la autoridad de Parmeniano de Cartago, sucesor de Donato, que había muerto en el exilio. La personalidad de Parmeniano y su pragmatismo permitió a la iglesia donatista tener una posición preeminente en África, que duraría unos treinta años. Parmeniano escribió una serie de tratados que componen el *Adversus ecclesiam traditorum,* cuyos argumentos fueron contestados por el obispo católico Optato de Milevi. Pero la mayor dificultad con la que tropezó Parmeniano tuvo lugar dentro de misma comunidad donatista, y fue protagonizada por Ticonio, un gran teólogo seglar experto en temas escriturísticos. En su obra *De bello intestino,* que es una historia del cisma, se cuestionaba la afirmación «iglesia de los santos», defendida por sus correligionarios, con el argumento de que entre los que se consideraban «puros» también se encontraban *traditores.* Parmeniano escribió una carta abierta contra él (Agustín, *Contra ep. Parmen.,* I, 1, 1; *Doct. Christ.,* 3, 30), le pidió que se retractara e hizo que le condenara un concilio. De todas maneras, el fin de la hegemonía cismática se debió a dos figuras católicas extraordinarias por su talla intelectual y pastoral: Agustín de Hipona y Aurelio de Cartago.

Un acontecimiento político ocurrido en el 372 vino a complicar las ya tensas relaciones de los donatistas con el poder romano. La iglesia donatista había mostrado abiertas simpatías por la rebelión acaudillada por un tal Firmo en la provincia de Mauritania. Los donatistas lo reconocieron como rey y le prestaron su apoyo. Roma envió al general Teodosio, padre del emperador del mismo nombre, para que restableciera la soberanía romana. La victoria de Teodosio sobre el usurpador (375) vino acompañada de una dura legislación contra los donatistas, que –entre otras cosas– les impedía tener celebraciones litúrgicas.

La muerte de Teodosio en Cartago (376), en circunstancias no bien esclarecidas, y el nombramiento del pagano Nicómaco Flaviano como vicario para África en el 377 contribuyeron a establecer un período de paz para los donatistas que duró hasta el fallecimiento de Parmeniano (393). La sucesión de este último en la sede de Cartago recayó en Primiano, pero fue disputada por el diácono Maximiano. Una asamblea de cien obispos donatistas, reunidos en Cebarsussi

(393), depuso y excomulgó a Primiano por su conducta irregular y eligieron a Maximiano. La crisis de la duplicidad de obispos donatistas se extendió a otras ciudades. Sin embargo, Primiano fue declarado inocente por el Sínodo de Bagai (394), que condenó a Maximiano y a quienes le habían consagrado.

Otra revuelta militar, esta vez protagonizada por Gildón, *magister militum* de Honorio y hermano del rebelde Firmo, llevó consigo una nueva incidencia en las relaciones entre la comunidad donatista y el poder político romano. La rebelión contó con el apoyo del obispo Optato de Timgad, que maniobró para que los donatistas se alineasen con el usurpador. De nuevo entraron en acción los circunceliones, dirigiendo sus armas contra las grandes posesiones de los católicos.

El fracaso de la revuelta de Gildón en las proximidades de Theveste (398) supuso un duro golpe también para la facción donatista e inició la decadencia del prestigio de los cismáticos. El objetivo de crear una iglesia «nacional» en territorio norteafricano, liberado del yugo romano con la ayuda de rebeldes indígenas, se reveló una pura quimera.

El emperador Teodosio (379-395), como dijimos más arriba, desarrolló una decidida política en favor de la ortodoxia católica y en contra de los heréticos, a través de una acción legislativa muy contundente. En 381 promulgó una disposición que prohibía las reuniones de los heréticos:

> A Eutropio, prefecto del pretorio. Que nadie abra a los heréticos lugar alguno para celebrar sus misterios, que no tengan ocasión para ejercer la locura de su espíritu lleno de obstinación (...). Que se impida a la turba de todos los heréticos tener sus asambleas ilícitas (*CTh* XVI, 5, 6).

En un sínodo de Cartago del 404, los obispos católicos pidieron a Honorio (395-423) que se extendieran a los cismáticos las leyes contra la herejía, invocando la ley de Teodosio. Un edicto imperial de 405 se ocupó de la extinción de los enemigos de la fe católica y propiciaba la unión de las dos Iglesias. Para ello condenaba la práctica de la repetición del bautismo, pues evidenciaba que del cisma nace la herejía (*CTh* XVI, 5, 37-38; XVI, 6, 4-5). En síntesis, se puede decir que, a efectos

de aplicar la ley, se equiparaban los cismáticos a los heréticos, confiscándoles las iglesias y amenazando con el destierro a quienes persistiesen en el error. La resistencia donatista durante los años 408 y 409 hizo que se publicaran duras disposiciones que llegaban hasta la imposición de la pena de muerte a quienes alteraran las celebraciones litúrgicas de los católicos y el exilio al que violase la prohibición de reuniones de los cismáticos (*CTh* XVI, 5, 41. 44. 46; Agustín, *Ep., 100,* 2).

La invasión de Italia y el asedio de Roma por Alarico llevó a Honorio a la vía pacificadora en el norte de África. Estableció un edicto de tolerancia que reconocía la libertad de culto para los donatistas (Agustín, *Ep.108,* 6, 19). Después de cierto tiempo una embajada de obispos africanos consiguió la supresión del citado edicto y la prohibición del donatismo. También lograron dichos obispos la convocatoria imperial de una asamblea de las dos Iglesias para poner fin al cisma (*CTh* XVI, 5, 51). El 14 de octubre de 410 encargó el emperador al senador Marcelino la preparación y organización de dicha asamblea, al tiempo que le nombraba presidente y árbitro de la misma (*CTh* XVI, 16, 11, 3).

El 1 de junio de 411 se inauguró la conferencia. Los donatistas trataron de diferir o esquivar las cuestiones teológicas fundamentales, planteando asuntos de carácter formal y procedimental. Así transcurrieron las primeras sesiones, a fin de dar tiempo a los donatistas para que estudiaran el punto de vista católico contenido en el *mandatum* que ellos tenían intención de refutar (*Gesta coll. Carth.,* II, 12; III, 258). Al reanudarse las sesiones el 8 de junio, los donatistas pidieron que fuese leída y debatida la refutación que habían preparado. La propuesta fue aceptada, y fue una ocasión para que san Agustín presentara una exposición coherente desde el punto de vista católico de todas las cuestiones importantes sometidas a discusión (*Gesta coll. Carth.,* III, 260-261). El Hiponense brilló por su excelente conocimiento de la materia, su seguridad en la argumentación bíblica y su magnífica capacidad dialéctica al replicar a los adversarios. Marcelino cerró el debate y notificó el veredicto, en el que declaraba la refutación de los donatistas por los católicos (Agustín, *Brevic. Coll,* 3, 43). Se hizo público el veredicto, que fue confirmado por un edicto del emperador Honorio (*CTh* XVI, 5, 52).

Los donatistas interpusieron un recurso de apelación ante el emperador Honorio contra la sentencia antes señalada. Alegaban que Marcelino había incurrido en parcialidad y en soborno (Agustín, *Ad donat. post coll.*, 1; 16; 57-58). El recurso fue desestimado por la autoridad competente, y Marcelino aplicó el veredicto con todas sus consecuencias y ordenó, además, que todos los clérigos donatistas que todavía recusaban la unión cedieran inmediatamente sus iglesias a los católicos, que se disolvieran las agrupaciones de circunceliones y se prohibieran todas las reuniones de los donatistas.

Las prohibiciones anteriores fueron reiteradas por Honorio en 413 y 415. Todavía en 425 Valentiniano III mandaba expulsar de las ciudades a los disidentes. La reiteración de las disposiciones prohibitivas por parte de los emperadores pone de manifiesto su interés por eliminar la disidencia donatista, y, a la vez, es una demostración del arraigo y la pervivencia del cisma norteafricano. Aún en una fecha tardía (446), y bajo dominio vándalo, había donatistas que se hacían enterrar como tales, según nos lo atestiguan las inscripciones de Ala Miliaria.

3. La reacción de san Agustín ante el donatismo

Cuando Agustín fue nombrado obispo de Hipona en el 396 tuvo una percepción muy definida del cisma donatista y de la necesidad de impulsar la reconciliación de los disidentes. Su actitud benefició, en primer lugar, a la propia comunidad católica, como recuerda su biógrafo 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 (*Vita Aug.* 7, 2, 8).

El Hiponense estaba convencido que el camino ideal para lograr el restablecimiento de la unidad religiosa era el de la persuasión. Desaprobaba el uso de la violencia, puesto que con ella solamente se llevaría al seno de la Iglesia a «cristianos fingidos» (Agustín, *Epp.*, *33* y *93*,

17) con las perniciosas consecuencias que este hecho reportaría para la comunidad cristiana.

Agustín tenía la convicción de la fuerza persuasiva de la palabra unida a una gran finura de trato. Esto se puede apreciar, señaladamente, en la correspondencia que nos ha llegado con personalidades donatistas, donde evita el uso de expresiones que pudieran herir y exhorta a no utilizar los reproches estériles (Agustín, *Ep. 33,* 3). El Hiponense cree en el trato pacífico de los motivos esgrimidos por los disidentes. Así se lo hace saber al donatista Proculeyano:

> Recuerda, pues, la promesa que te has dignado hacer; ventilemos en concordia un asunto tan importante y tan urgente para la salvación de todos, en presencia de los que tú eligieres. Claro está que no hemos de discursear en vano, sino que todo se ha de escribir, para que podamos entendernos con más tranquilidad y orden y pueda luego corregirse lo que quizás dijimos equivocadamente, por la fragilidad de la memoria, cuando nos lo lean. O, si es que te place, tratémoslo primero entre nosotros directamente, ya por carta, ya por conversación y lectura donde gustes (...). En fin, acepto complacido lo que quieras, lo que mandes, lo que gustes (Agustín, *Ep. 33,* 4).

Comenzó Agustín a realizar esta tarea tratando a los donatistas de los alrededores de Hipona, pero pronto se dio cuenta de que el asunto tenía tal magnitud que debía contar con la totalidad del episcopado norteafricano. Ya desde el primer momento sintonizó perfectamente con Aurelio de Cartago, cuyas dotes de organización y gobierno eran muy relevantes. También se percató que debía abordar en un plano teológico las cuestiones de mayor nivel que agitaban los disidentes.

La sede más adecuada para tratar el problema donatista era la institución del sínodo episcopal norteafricano. Así lo estableció Aurelio en el primer sínodo convocado por él en Hipona (393), donde se determinó que, en lo sucesivo, se reuniera todos los años la asamblea para deliberar sobre los temas que interesaban a la totalidad de dicho episcopado. También se tomó un acuerdo sobre el paso de los obispos y presbíteros donatistas a la Iglesia católica, aceptándolos entre el clero católico si no hubieran practicado el segundo bautismo y si se pasaban con toda su comunidad (*Brev. Hippon.,* II, 37). En esa misma línea se

dio otro avance en el Sínodo de Cartago del 401, al dejar a la decisión de cada obispo la aceptación de los clérigos donatistas, si resultara provechoso para la *pax christiana* (*Cod. Can. Eccl. Afr.*, c. 68). No es difícil adivinar la mano de Agustín en estas propuestas sinodales.

El sínodo de Cartago de 403 acordó intentar el diálogo religioso con los obispos donatistas. Fueron invitados todos los obispos cismáticos, pero Primiano de Cartago rechazó la invitación y lo mismo hicieron los restantes prelados donatistas (Agustín, *Contra part. Donat. post gesta,* 1, 1; *Enarr. in ps. 36,* 2, 18).

La acción de los católicos y los éxitos parciales que habían conseguido desencadenaron una reacción de violencia de los donatistas, especialmente contra los obispos católicos más activos. Éste será el caso de Posidio, buen amigo de Agustín, que fue asaltado y maltratado durante un viaje. En la misma línea de actuaciones hay que consignar un atentado proyectado contra Agustín, que fracasó gracias a que su cabecilla se perdió por el camino (Posidio, *Vita Aug.* 12). También sufrieron violencias los obispos católicos Maximiano de Bagai y Servo de Thubursicu (Agustín, *Contra Cresc.*, 3, 47 y 63).

Ante la oleada de violencias perpetradas por los cismáticos, el Sínodo de los obispos católicos de Cartago del 404 tomó el acuerdo de recurrir a la protección de la autoridad pública. Algunos obispos eran partidarios de imponer la unión con los disidentes mediante una disposición imperial. Sin embargo, prevaleció la corriente representada por san Agustín, que se opuso a una prohibición radical del donatismo, pidiendo únicamente a las autoridades civiles que se impidiesen los actos de violencia y que se castigase a los obispos y clérigos donatistas que hubieren participado en tales actos (*Cod. can. Eccl. Afr.*, can. 93; Agustín, *Ep. 185,* 7, 25). Pero esta petición no fue oída porque el emperador Honorio había tomado ya la decisión que, como recordará el lector, fue el edicto de reunión del 405, en el que los donatistas quedaban equiparados a los heréticos, con toda la secuela de graves sanciones. Después de distintos avatares –que ya hemos descrito–, vendría la conferencia episcopal de católicos y donatistas del 411, en la que tuvo Agustín una intervención tan destacada.

Agustín desplegó, además, una intensa actividad literaria contra el donatismo. Recurrió, incluso, a la forma poética, como el *Salmo*

contra los donatistas, que era fácilmente memorizable por la gente sencilla. Escribió obras de mayor entidad teológica a personas destacadas dentro del donatismo, como a Parmeniano de Cartago (*Contra epistulam Parmeniani*), donde va dando una réplica adecuada a los falsos planteamientos de este obispo donatista. Por citar solo un ejemplo de la respuesta agustiniana sobre la eficacia del bautismo, recordemos el siguiente:

> Algunos de ellos [donatistas], convictos por la verdad, han comenzado a decir: «Al apartarse de la Iglesia no se pierde el bautismo, pero sí el derecho de administrarlo». Afirmación evidentemente infundada y sin contenido de cualquier modo que se la examine. En primer lugar, no se ve ninguna razón por la cual un individuo que no puede perder el bautismo pueda perder el derecho a transmitirlo. Ambas cosas son sacramento, y una y otra se le confieren al hombre en virtud de una consagración: la una al recibir el bautismo y la otra al recibir el orden sacramental. De ahí que en la Iglesia católica esté prohibida la repetición de ambas cosas (*Contra Ep. Parm.,* II, 13, 27).

Tambien podemos reseñar sus respuestas al obispo Petiliano de Constantina (*Contra litteras Petiliani*), o al obispo Gaudencio (*Contra Gaudentium donatistarum episcopum*), así como otros tratados de fondo teológico-sacramental y eclesiológico. Su epistolario está también lleno de alusiones a esta temática.

Bibliografía

W. H. C. FREND, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa,* Oxford 1952 (repr. 1970; 1985); E. TENGSTRÖM, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafricanischen Kirchenspaltung,* Göteborg 1964; E. GRASMÜCK, *Staat und Kirche im Donatistenstreit,* Bonn 1965; E. LAMIRANDE, *La situation ecclésiologique des Donatistes d'après s. Augustin,* Ottawa 1972; T. D. BARNES, «The beginnings of Donatism», *JThS* 26 (1975) 13-22; P. LANGA AGUILAR, «Al servicio de la unidad desde la polémica donatista», *Augustinus* 47 (2002) 363-383; D. ROCCO TEDESCO, «Donatismo: un movimiento de resistencia del siglo IV», *CuTe* 22 (2003) 257-277.

Capítulo XIX

CONTROVERSIA PELAGIANA

1. La figura de Pelagio y la propagación de sus ideas

La controversia pelagiana marca un hito en la evolución de la doctrina teológica sobre la gracia en Occidente, y sirvió para clarificar la relación entre el libre arbitrio y la gracia, dentro del marco de la antropología espiritual. Los protagonistas de este debate fueron el monje británico Pelagio y Agustín de Hipona.

Pelagio era oriundo de Britania y se estableció en Roma, donde por el año 390 vivía como un asceta cristiano, aunque sin formar parte de una comunidad monástica. Tenía un gran predicamento en determinados círculos de la aristocracia romana. Tal fue el caso de eminentes mujeres de los *Anicii* romanos, como Demetria, a quien dirigió una carta indicándole el modo de vivir una regla de vida ascética. De esta manera, logró congregar en torno suyo a un grupo de personas que compartían los mismos sentimientos e ideas, entre las que se encontraba el abogado Celestio, que pronto destacaría como defensor a ultranza de su maestro. Pelagio estaba dotado de grandes cualidades suasorias, de manera que hacía muy sugestivo su ideal de vida (Agustín, *De pecc. Orig.*, 24). Antes del 410 compuso la obra *Expositiones XIII Epistularum Pauli Apostoli,* un comentario a las epístolas paulinas donde trató de fundamentar su doctrina sobre la suficiencia de la naturaleza humana para alcanzar la santidad. Entre 411 y 418 desarrolló algo más sus ideas en una serie de obras (*Expositiones, Eclogae, De vita christiana, Ep. ad Demetriadem, Ep. ad Celantiam,*

Tractatus de divitiis), que nos son conocidas, sobre todo, por los escritos de refutación publicados por Jerónimo, Agustín, Orosio, Paulino de Milán y Mario Mercator.

Pelagio puso en circulación una doctrina que afirmaba la existencia del pecado original solamente en Adán y Eva, pero negaba la transmisión del mismo a sus descendientes y, a lo sumo, admitía que el pecado de nuestros primeros padres había sido únicamente un mal ejemplo. Para él solo existían los pecados personales. De ahí deducía que los niños recién nacidos se hallaban en el mismo estado en que se encontraba Adán al ser creado por Dios y, por tanto, el bautismo de los niños carecía de sentido. Pero, con todo, la deducción más fuerte de este planteamiento fue la de negar la necesidad de la gracia para la salvación, porque el hombre podía salvarse por sus propias fuerzas y llegar al estado de *impeccantia*. De esta manera, la redención de Cristo quedaba vacía de contenido, o en el mejor de los casos se reducía al *buen ejemplo* que Cristo dio a la humanidad.

Cuando los visigodos al mando de Alarico entraron en Roma el 410, Pelagio y Celestio huyeron a África, donde continuaron difundiendo sus doctrinas. Allí, precisamente, fue donde se empezaron a producir las primeras reacciones hostiles a los pelagianos. La difusión de las ideas pelagianas no solo alcanzó a África, sino que también tuvo acogida en Sicilia, las Galias, Hispania, Britania y, en Oriente, en lugares como Rodas, Constantinopla y Éfeso.

2. Primeras intervenciones antipelagianas: Agustín, Jerónimo, Orosio

La presencia de Pelagio en África fue muy breve, trasladándose pronto a Oriente. En realidad, fue Celestio el primero en ser constestado por sus tesis sobre la inexistencia del pecado original. Su candidatura al sacerdocio fue presentada en un sínodo de Cartago del 411 y fue rechazada ante las alegaciones de Paulino, diácono de Milán, que conocía las doctrinas pelagianas sobre el pecado original y el bautismo. Los obispos se pronunciaron contra Celestio, sin llegar a condenarlo. Abandonó África y se dirigió, primero a Sicilia y después a Éfeso, donde fue ordenado a principios del 415.

Agustín había estado muy ocupado con la disputa donatista del 411 y no se había sentido inicialmente concernido ante los comienzos del pelagianismo en África. Sin embargo, a instancias de Flavio Marcelino, el comisionado de Honorio para la reunión católico-donatista del 411, escribió un tratado en 412, con el título, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum,* donde declaraba que la naturaleza humana, vulnerada por el pecado original, necesitaba de la ayuda divina para salvarse, por lo que el bautismo resultaba necesario para que pudieran salvarse los descendientes de Adán. En los años siguientes, Agustín recibió algunas consultas de Sicilia e Italia relativas al pelagianismo. Es más, algunos pelagianos conspicuos, como los jóvenes Timasio y Jacobo, le envían al Hiponense el tratado *De natura,* escrito por Pelagio. La lectura de esta obra pelagiana le abrió los ojos, haciéndole ver el gran peligro que esta doctrina entrañaba para la salvación de los hombres (Agustín, *De gest. Pel.,* 23, 47). La respuesta de Agustín es inequívoca con su obra *De natura et gratia,* donde refuta la idea pelagiana de la naturaleza humana, desconectada del pecado original. Demuestra que no hay que defender la naturaleza humana contra la gracia, ni la gracia contra la naturaleza, sino una y otra a la vez, pues la gracia libera y sana la naturaleza (*Retract.,* II, 42).

Las críticas a sus escritos sorprendieron a Pelagio en Palestina, donde había encontrado una buena acogida en el obispo Juan de Jerusalén. Por esas fechas (414), escribe Jerónimo una larga carta a Ctesifonte (*Ep. 133*) en la que atacaba a Pelagio, de forma poco afortunada, al relacionar su doctrina moral con ideas sospechosas de Orígenes, Evagrio Póntico, Joviniano y otros. Al año siguiente, redacta Jerónimo su *Diálogo contra los pelagianos,* para someter a examen, sin invectivas, los límites de la libertad humana y, en consecuencia, la impasibilidad a la que puede aspirar. Al final del libro III el interlocutor pelagiano se retira, tras la discusión de numerosos textos bíblicos.

En el verano de 415 el presbítero hispano Orosio se encontraba en Palestina, con el encargo de Agustín de llevarle su tratado sobre el origen del alma a Jerónimo para su corrección, así como de informar a éste sobre lo acontecido en Cartago en relación con Pelagio y sus discípulos. Conocidas las dudas que suscitaba la doctrina de Pelagio en Occidente, el obispo Juan de Jerusalén reunió una asamblea en

la que convocó a Orosio para que justificara sus afirmaciones contra Pelagio en su presencia. Pelagio acabó admitiendo la necesidad de la gracia para salvarse. Juan declaró que había que remitir esta asunto a la Iglesia latina y que en Oriente se sobreseyese la disputa (Orosio, *Liber Apol. c. Pel.*, 3-7).

A pesar de los esfuerzos de Juan por buscar una salida airosa a las acusaciones contra Pelagio y Celestio, la cuestión no quedó resuelta, sino que se complicó más por las nuevas imputaciones contra ellos, reunidas en un *Libellus,* y promovidas por dos obispos galos, Heros de Arlés y Lázaro de Aix ante el metropolita de Cesarea, que se vio obligado a reunir un sínodo de catorce obispos en Dióspolis (Lidda), en 415. La habilidad dialéctica de Pelagio y la ambigüedad calculada de sus explicaciones les parecieron ortodoxas a los obispos y decidieron concluir que Pelagio pertenecía a la comunión de la Iglesia.

Pelagio consideró la sentencia de Dióspolis como un triunfo frente a sus acusadores y comunicó inmediatamente a Occidente la rehabilitación que había obtenido (*De gest. Pel.*, 30, 54).

3. Condenas sinodales de las tesis pelagianas

La noticia de la rehabilitación de Pelagio por el Sínodo de Dióspolis sembró el desconcierto en África. Agustín pidió a Eulogio de Cesarea una copia de las actas de Dióspolis. Con la información aportada por Orosio a su regreso de Palestina, el *Diálogo contra los pelagianos* de Jerónimo y las citadas actas redactó un escrito, *De gestis Pelagii,* en el que declaraba los errores pelagianos sobre el bautismo, la oración y la gracia. En 416 consiguió obtener el apoyo de los obispos africanos en los sínodos de Cartago y Milevi, que reiteraron la sentencia que anteriormente se había pronunciado contra Celestio. Las dos asambleas conciliares remitieron a Inocencio de Roma (401-417) cartas sinodales en las que se acusaba a Pelagio y Celestio de herejía y pedían la condena del error por el Papa. Agustín, en unión de Aurelio y otros tres obispos, envió una carta al Papa pidiendo la anulación de lo acordado en Dióspolis y la condena del pelagianismo por el Papa.

Inocencio respondió a los escritos africanos en 417, aprobó la doctrina sobre la gracia propuesta por el Sínodo de Cartago y consideró que Celestio y Pelagio debían ser excluidos de la comunión si persistían en sus errores (Agustín, *Epp., 181-183*). Al recibir una respuesta tan explícita del Papa, Agustín exclamó en una predicación aquellas célebres palabras: *Roma locuta est, causa finita est* (*Serm., 131,* 10).

Pero, a pesar de los buenos deseos expresados por el Hiponense, el «affaire» pelagiano no terminó tan fácilmente. Pelagio había escrito a Roma una carta de justificación, acompañada de una profesión de fe (*Libellus fidei*). Entre tanto, había fallecido Inocencio y le sucedió Zósimo (417-418). Celestio se presentó en Roma apelando al nuevo Papa para que se invalidaran las decisiones del Sínodo de Cartago respecto a su persona. Conseguido este objetivo, logró también de Zósimo la rehabilitación de Pelagio. A la vista de las actuaciones de Zósimo no es fácil dar un veredicto sobre ellas, pues no sabemos si fueron debidas a una excesiva precipitación, o a la habilidad de los acusados para desdecirse, o también a las influencias de los simpatizantes de Pelagio en Roma. Pero, por la actuación posterior de Zósimo, no es una hipótesis aventurada pensar en que tuviera una falta de información veraz sobre el tema.

Sin embargo, la rehabilitación de Pelagio duró poco tiempo. Aurelio de Cartago protestó en una carta a Zósimo la sentencia dada por éste, y acompañaba la misiva con una amplia documentación antipelagiana. La respuesta de Zósimo a Aurelio, en marzo de 418, retrotraía la cuestión pelagiana a la postura que antes había tomado el Papa Inocencio.

Entretanto, se habían producido en Roma algunas discusiones en torno al pelagianismo que habían degenerado en desórdenes. Entonces, Honorio promulgó un edicto, el 30 de abril de 418, que desterraba de Roma a Pelagio y a Celestio y prohibía la propagación de sus doctrinas (Próspero, *Chron. ad a.,* 418).

En mayo de 418 se celebró en Cartago un sínodo al que asistieron 214 obispos. En él se examinó de nuevo la doctrina y la conducta de Pelagio y Celestio. Se anatematizaron en ocho cánones las tesis pelagianas sobre el pecado original, el bautismo, la oración, el libre arbitrio, la *impeccantia* y la gracia. También declaró fuera de la comu-

nión de la Iglesia a sus autores. Las actas conciliares fueron recibidas por Zósimo, quien publicó una *Epistola tractoria,* dirigida a todas las Iglesias, en la que hace un resumen de las discusiones, condena expresamente a Pelagio y Celestio y propone con toda claridad la doctrina católica sobre la necesidad de la gracia para poder obrar el bien (Agustín, *Ep. 190,* 23; Próspero, *Sed. Apost. Auctor,* 7; M. Mercator, ACO, I, 5, 66-68). La carta del Papa recibió el beneplácito de Agustín y de otros obispos africanos.

4. La disputa entre Juliano de Eclana y Agustín de Hipona

Entre los obispos de Italia que se negaron a suscribir la *Epistola tractoria* del Papa Zósimo figuraba Juliano de Eclana, que pronto se puso al frente de los disidentes pelagianos de Italia. Juliano pertenecía a una familia noble de Apulia, que tenía buena amistad con Paulino de Nola. Dotado de gran agudeza dialéctica y con talento para formular dichos sarcásticos, fue una figura importante de la Italia meridional. Tras la desaparición de los anteriores líderes del pelagianismo, se convirtió en paladín de este movimiento disidente.

Zósimo condenó y depuso a Juliano y a sus compañeros de episcopado (418). Por parte del poder imperial se intensificó la persecución contra los obispos que no suscribieron la *Epistola tractoria,* castigándolos con la pérdida del oficio, la excomunión y el exilio (419). Juliano y otros pelagianos se refugiaron en Cilicia, junto a Teodoro de Mopsuestia.

Polemizó ampliamente con Agustín, sin regatear esfuerzos para desacreditarle con todo tipo de invectivas, tachándolo de maniqueo no convertido y recurriendo a prejuicios nacionales romanos frente a un grupo peligroso de púnicos africanos que querían imponer dogmas extraños a la Iglesia de Italia. Juliano echaba en cara a Agustín que con sus teorías destruía el matrimonio. El Hiponense se vio obligado a refutarle con el magistral tratado *De nuptiis et concupiscentia I* (419), dirigido al *comes* Valerio de Rávena:

> Queridísimo hijo Valerio: Los nuevos herejes, enemigos de la medicina de Cristo para los niños nacidos según la carne, medicina que sana

> los pecados, van gritando con rabia que yo condeno el matrimonio y la obra divina por la que Dios crea de hombres y mujeres a los hombres. Y esto porque he dicho que los hombres que nacen de tal unión contraen el pecado original, del que el Apóstol dice: *Lo mismo que por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así se propagó a todos los hombres, en quien todos pecaron.* Y además, porque admito que los que nacen, cualesquiera que sean sus padres, estarían siempre bajo el dominio del diablo si no renacen en Cristo, para que, sacados por su gracia del dominio de las tinieblas, sean trasladados al reino de Aquel que no quiso nacer de la misma unión de los sexos (Agustín, *De nupt. et conc.*, I, 1).

Esta obra de Agustín fue contestada por Juliano en un escrito dirigido a uno de sus partidarios –*Ad Turbantium*– que, a su vez, rebatió el Hiponense con un segundo libro del mismo título *De nuptiis et concupiscentia II*) al año siguiente. En ese mismo año (420) escribió el *Contra duas epistolas pelagianorum,* una obra dirigida al Papa Bonifacio (418-422), que le había transmitido las dos cartas de Juliano y de los obispos que con él se habían negado a suscribir la *Tractoria* del Papa Zósimo. Agustín se defiende de las acusaciones calumniosas de negar el libre albedrío, condenar el matrimonio, blasfemar de los santos, desvirtuar el bautismo y resucitar el maniqueísmo. Pero la obra más completa que compuso san Agustín contra Juliano fue su *Contra Julianum*, escrita en 421. En este texto el de Hipona confuta detalladamente sus afirmaciones acerca del pecado original, el matrimonio, la concupiscencia, el bautismo de los niños y las virtudes de los infieles. La obra de Agustín no llegó a conocimiento de Juliano porque se encontraba ya refugiado en Cilicia.

La muerte sorprendió a Agustín, el 28 de agosto de 430, cuando estaba redactando la refutación del escrito *Ad Florum* de Juliano, que llevará el nombre de *Opus imperfectum contra Julianum.* Es una minuciosa réplica en la que transcribe el texto del adversario, añadiendo a cada punto su respuesta. La obra, interrumpida al sexto libro de los ocho proyectados por la muerte del autor, propone, una vez más, con diáfana claridad, los temas de la controversia pelagiana. Un ejemplo de la contundencia de Agustín en demostrar la existencia del pecado original es la siguiente:

> Lo que vosotros [los pelagianos] afirmáis sí que no puede defenderse con ninguna razón de justicia. Porque, si no hay pecado original, las miserias del género humano, a las que nadie se puede sustraer desde su nacimiento hasta su muerte, de ninguna manera serían efecto de una sentencia justa del Todopoderoso (Agustín, *Opus imperf. c. Jul.*,I, 3).

El pelagianismo se fue extinguiendo en Italia, gracias a la acción decidida de Bonifacio y, después, de Celestino (422-432), su sucesor en la sede romana. También coadyuvó a este fin la legislación antiherética de Valentiniano III (425). En Oriente, Juliano y sus seguidores fueron condenados por un sínodo provincial de Cilicia, y se vieron obligados a trasladarse a Constantinopla. Posteriormente, el Concilio de Éfeso (431), retomando una sentencia papal, los declaró fuera de la comunión de la Iglesia. Todavía en el año 439 Juliano solicitó del Papa Sixto III (432-440) su reposición en su antigua sede de Eclana. Desestimada su petición, fue condenado, más tarde, por el Papa León (440-461) y finalmente murió en Sicilia, después del 450 (Próspero, *Chron. ad a. 439*).

5. El semipelagianismo

El término «semipelagianismo» se remonta al siglo XVI y se utiliza para designar una variedad del pelagianismo propagada en los monasterios de san Víctor de Marsella y de Lerins, durante el siglo V.

Un primer chispazo de esta faceta del pelagianismo apareció en África, protagonizado por los monjes de Hadrumeto, en la diócesis de Uzla, que no entendían la doctrina de Agustín sobre la gracia indebida, gratuita, que no se podía merecer, y pensaban que suprimía la libertad humana e iba contra la enseñanza de la Iglesia, según la cual las buenas obras del hombre recibirían su recompensa el día del juicio (Agustín, *Epp., 214-215*). Agustín escribió al abad Valentino de Hadrumeto dos cartas y un tratado, *De gratia et libero arbitrio* (426), donde explicaba que la gracia es la que guía al libre albedrío en su inclinación al bien y, por tanto determina los méritos. Un segundo escrito de Agustín, *De correptione et gratia,* dirigido a los monjes

de Hadrumeto, está destinado a explicitar la gracia de la perseverancia, que causa indefectiblemente la salvación de quien la recibe, pero, dado que es un misterio insondable quiénes se cuentan entre los hijos de la promesa, todo cristiano debe ser exhortado o reprendido sobre la observancia de los mandamientos. Con estas explicaciones parece que se aquietaron los monjes africanos.

Sin embargo, el escrito último del obispo de Hipona que hemos citado desencadenó una discrepancia en el sur de las Galias, protagonizada por las comunidades monásticas de san Víctor de Marsella, regida por Juan Casiano, y de Lerins. Estos círculos monásticos se oponían a la doctrina de la separación de los hombres en elegidos y réprobos ya en la misma creación, porque entendían que contradecía la tradición cristiana, y quitaba todo sentido al esfuerzo personal por la virtud y la penitencia; sostenían que el primer impulso hacia el bien, el *initium fidei,* depende exclusivamente de la voluntad del hombre. Dios ofrece indistintamente a todos los auxilios suficientes y necesarios para obrar el bien.

Dos discípulos de Agustín, Próspero de Aquitania e Hilario, que vivían en las Galias, le informaron de la contestación monástica a su último escrito. El Hiponense respondió escribiendo dos opúsculos: *De praedestinatione sanctorum* y *De dono perseverantiae,* en los cuales, sin ánimo de polemizar, afirma rotundamente que la gracia solamente puede ser gracia si no está vinculada a ninguna prestación previa del hombre, por pequeña que sea y, por consiguiente, será necesaria la gracia, incluso para el *initium fidei*:

> Quien quiera, pues, el error de esta doctrina reprobable [semipelagianismo], entienda con toda verdad el dicho del Apóstol: *Por los méritos de Cristo se os ha hecho la gracia no solo de creer en Él, sino también de padecer por su amor.* Ambas cosas son don de Dios, pues tanto la una como la otra se asegura que nos son dadas. Porque no dice el Apóstol «a fin de que creáis en Él más perfectamente», sino *para que creáis en Él.* Ni dice de sí mismo que alcanzó la misericordia para ser más creyente, sino para ser creyente; porque sabía que él no había dado a Dios primero el principio de su fe y después le había retribuido Dios con el aumento de ella, sino que el mismo Dios que le hizo apóstol le había hecho antes creyente (Agustín, *De praed. Sanct.,* 2, 4).

Después de la muerte de Agustín, Próspero de Aquitania lanzó contra los marselleses la acusación de pelagianismo en su poema *De ingratis,* y se convirtió en un adalid de las ideas defendidas por Agustín, frente a Juan Casiano y Vicente de Lerins. Intervino el Papa Celestino (422-432) en 431 haciendo un gran elogio de san Agustín, pero se abstuvo de toda declaración sobre cuestiones particulares de la doctrina agustiniana sobre la gracia, a la vez que exhortaba a la concordia entre los contendientes (Celestino, *Ep. 21, ad episc. Gall.*). La controversia, sin embargo, continuó hasta comienzos del siglo VI. Entre los defensores de la ortodoxia agustiniana hay que mencionar a Avito de Vienne (490-523) y, sobre todo, a Cesáreo de Arlés (501-542), que promovió la celebración del Concilio de Orange (Arausicano II), donde se condenan las formulaciones doctrinales del pelagianismo y semipelagianismo en 25 cánones. Así, por ejemplo, se afirma la transmisión del pecado original de Adán, negada por los pelagianos:

> Si alguno afirma que a Adán sólo dañó su prevaricación, pero no también a su descendencia, o que sólo pasó a todo el género humano por un solo hombre la muerte que ciertamente es pena del pecado, pero no también el pecado, que es la muerte del alma, atribuirá a Dios injusticia, contradiciendo al Apóstol que dice: *Por un solo hombre, el pecado entró en el mundo y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado* [Rm 5, 12] (Conc. Araus. II, c. 2; Dz 175).

La doctrina sentada por el antecitado concilio fue ratificada como doctrina de la Iglesia por el Papa Bonifacio II (530-532) en el año 531 (Bonifacio II, *Ep. Per filium nostrum,* Dz 200a -200b).

Bibliografía

P. BROWN, «Pelagius and his Supporters: Aims and Environment», *JThS NS* 19 (1968) 93-114; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432,* Stuttgart 1975; Y.-M. DUVAL, *La date du De natura du Pélage: les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce, REAug* 36 (1990) 257-283; B. R. REES, *Pe-*

lagius: life and letters, Rochester/N.Y. 1998; S. THIER, *Kirche bei Pelagius,* Berlin 1999; M. LAMBERIGTS, «Julian of Aeclanum: a plea for a good creator«, *Aug(L)* 38 (1988) 5-24; ÍD, «El pelagianismo: de movimiento ético religioso a herejía y viceversa», *Concilium M* 301 (2003) 47-56; 383-392; R. VILLEGAS MARÍN, «En polémica con Julián de Eclanum. Por una lectura del "Syllabus de gratia" de Próspero de Aquitania», *Augustinus* 43 (2003) 81-124.

Capítulo XX

CONTROVERSIA PRISCILIANISTA

1. Prisciliano y el priscilianismo

El priscilianismo fue un movimiento heterodoxo, nacido en la Península Ibérica. Prisciliano aparece en las fuentes históricas como el principal promotor de ese movimiento. Parece que, en sus orígenes, algunas ideas de tipo gnóstico y maniqueo del priscilianismo fueron introducidas en Hispania por un tal Marcos de Egipto, y que luego dos de sus seguidores, Helvidio y Agape, se las transmitirían a Prisciliano (Sulpicio Severo, *Chron.,* II, 46; Jerónimo, *Ep. 133,* 4). Pero, sea de ello lo que fuere, la figura prominente de Prisciliano se destaca sobre cualquier otro integrante de este movimiento.

Prisciliano debió de nacer a mediados del siglo IV. Sulpicio Severo nos describe al personaje con rasgos muy expresivos:

> De familia noble, era enormemente rico, incisivo, inquieto, elocuente, erudito gracias a sus muchas lecturas, siempre dispuesto a disertar y discutir, feliz si no hubiera corrompido su extraordinaria inteligencia entregándose a dedicaciones depravadas. Podrían encontrarse en él, y en abundancia, buenas cualidades de cuerpo y ánimo. Podía aguantar largas vigilias, soportar el hambre, resistir la sed. Era poco ávido de riquezas y extremadamente parco en el uso de las que poseía. Pero también era muy vanidoso, y se enorgullecía en exceso de su conocimiento de las cosas profanas. Incluso se cree que en su juventud se dio a las artes mágicas. Cuando asumió esta doctrina perniciosa, atrajo a compartirla a muchos nobles y gentes corrientes, con su capacidad de persuasión y su

arte para halagar. También afluyeron a él en gran número las mujeres, deseosas de novedad (*Chron.*, II, 46, 3-6).

Entre los *Tratados* salidos de manos priscilianistas, el *Liber de fide et apocryphis* probablemente fue compuesto por Prisciliano, y nos muestra la doctrina más genuina de lo que algunos han llamado primer priscilianismo. En realidad, este escrito era una respuesta a la denuncia presentada por el obispo Higinio de Córdoba ante el metropolitano de Mérida Hidacio por la lectura de libros apócrifos en reuniones privadas dirigidas por laicos y promovidas por Prisciliano. Para defenderse de estas acusaciones escribe el *Liber de fide et apocryphis,* donde su autor trata de demostrar la ortodoxia de la lectura y exégesis de libros extracanónicos, y se presenta como miembro de un grupo de ascetas unidos por un propósito de perfección espiritual (*conversatio*). Sostenía que tanto los libros de la Escritura tenidos como canónicos, como los considerados apócrifos, procedían de la revelación divina. Para probar la rectitud de su proceder aludía a que los libros extracanónicos también habían sido utilizados por los apóstoles y los profetas. Propugnaba, además, que algunos laicos podían poseer el *charisma veritatis* y la facultad de interpretar las Escrituras a título individual.

Con semejante planteamiento es lógica la reacción de Higinio de Córdoba, por cuanto representaba un ataque muy grave a la autoridad episcopal, al canon de las Escrituras y al rol de los laicos en la Iglesia. A esta denuncia hay que añadir también las sospechas de desviaciones maniqueas y el ejercicio de la magia, que se habían manifestado antes del Concilio de Caesaraugusta (380). Así lo atestiguan el *Liber apologeticus* y los cánones del citado concilio. El obispo Itacio de Ossonoba había acusado a los priscilianistas de haber practicado encantamientos mágicos para santificar y consagrar las primicias de los frutos, así como invocaciones demoníacas al Sol y la Luna. Y el mismo Prisciliano reconoce poseer un amuleto con el nombre de Dios en hebreo, latín y griego y la representación de un león. No hay que olvidar a este respecto las prohibiciones imperiales tanto de Constancio como de Valentiniano y Constante sobre el uso de amuletos relacionados con la magia criminal, que se castigaba con la pena de muerte.

2. Condenas conciliares

Tal vez la rápida expansión del priscilianismo en Hispania y la denuncia de Higinio de Córdoba movieron a Hidacio de Mérida a dirigirse al Papa Dámaso. Probablemente a sugerencia de Dámaso debió de reunirse el sínodo de Zaragoza (379/380), puesto que en su escrito de respuesta a Hidacio, el Papa insistía que no se podía condenar a nadie antes de que pudiese haber sido oído (Sulpicio Severo, *Chron.*, II, 46). La elección de Caesaraugusta como lugar de la reunión sinodal no obedeció únicamente a su buen emplazamiento como nudo de comunicaciones; pudo influir, igualmente, la extensión del movimiento disidente en la zona, según podemos deducir de la correspondencia establecida entre Himerio de Tarragona y Siricio de Roma en febrero de 385, y también de la información que nos ofrece la *Epístola 11* de Consencio a Agustín en 419.

Según parece, a pesar de ser la finalidad del sínodo el examen de la causa de Prisciliano y su doctrina, no estuvieron presentes ni él ni sus seguidores Instancio y Salviano. Las medidas disciplinares recogidas en los cánones se refieren a prohibiciones tales como celebrar reuniones privadas para la lectura de apócrifos, ayunar en domingo, la manipulación de la eucaristía, la desnudez de los pies, el ocultismo. También se reiteraron algunas disposiciones de concilios anteriores, como la prohibición de recibir a los excomulgados por parte de otros obispos (Concilio I Caesaraugusta, cc. 2-5). El Concilio de Zaragoza, sin pronunciar una condena explícita, señaló los términos del debate priscilianista posterior: su maniqueísmo (cf. supra VI, 7) y la acusación de *maleficium*.

Se encargó a Itacio de Ossonoba la difusión de los decretos conciliares. Este obispo endureció la posición de los obispos y también la del grupo priscilianista. La actitud de los priscilianistas se vio reforzada cuando Instancio y Salviano consagraron a Prisciliano obispo de Ávila. A él se adhirieron otros dos obispos, Higinio de Córdoba y Simposio de Astorga. Las actuaciones de Itacio hicieron que el emperador Graciano promulgara un edicto contra *pseudoepiscopos et manichaeos*, privando a los priscilianistas de sus iglesias y enviándolos al destierro (Sulpicio Severo, *Chron.*, II, 46).

Los encausados principales de la secta, Prisciliano, Instancio y Salviano, salieron de Hispania y se detuvieron en Aquitania haciendo propaganda de sus errores y ganándose las simpatías de la noble Eucrocia, de su hija Prócula y de un pequeño grupo de seguidores. Al poco tiempo, emprendieron un viaje a Roma a fin de justificarse ante el Papa Dámaso, pero éste no quiso recibirlos. En Milán también intentaron ganarse a san Ambrosio, pero tampoco los recibió. Agotadas estas vías eclesiásticas, obtuvieron mediante soborno del *magister officiorum* Macedonio un rescripto que les restituía las iglesias y facilitaba a Prisciliano y a Instancio el regreso a Hispania, donde contaron con el apoyo del procónsul Volvencio, recuperaron las sedes perdidas y acusaron a su principal enemigo Itacio de «perturbador de las iglesias» –un delito castigado en la legislación imperial–, lo que le obligó a huir a Tréveris (Sulpicio Severo, *Chron.*, II, 48).

La confrontación entre Itacio y los líderes priscilianistas tomó un nuevo sesgo al proclamarse emperador el hispano Máximo (383) en Britania, eligiendo Tréveris como sede de su corte. A él se dirigió Itacio presentando a Máximo un escrito desacreditando a los priscilianistas. El emperador dio orden de que los principales inculpados comparecieran ante un sínodo en Burdeos (384). El primero en ser condenado fue Instancio. Prisciliano, en cambio, recusó a los obispos como jueces y apeló al emperador Valentiniano II, que tenía su residencia en Milán, donde Prisciliano contaba con un grupo de personas afines a sus ideas. Pero esta decisión supuso una imprudencia fatal para él, como los hechos demostrarían posteriormente. El usurpador Máximo intervino entonces, porque el recurso a Valentiniano era una forma de ver cuestionada su legitimidad.

3. La condena de Tréveris y evolución posterior

Máximo ordenó que los herejes fueran trasladados a Tréveris y que se iniciara un proceso civil acusando a los imputados del delito de *maleficium* (Sulpicio Severo, *Chron.*, II, 49). Intervino san Martín de Tours pidiendo insistentemente tanto a Itacio como a Máximo que se retirase la acusación ante el tribunal civil para evitar todo de-

rramamiento de sangre, pues, según él, era suficiente excluir de la Iglesia mediante una sentencia episcopal a los dos principales acusados (Sulpicio Severo, *Chron.,* II, 50). Pero el santo obispo solamente consiguió que el proceso fuera diferido por algún tiempo.

Lamentablemente se inició el proceso ante Evodio, el prefecto del Pretorio, en 385. Prisciliano confesó el delito de magia (*maleficium*) y otras prácticas inmorales. Prisciliano y sus compañeros, los clérigos Felicísimo y Armenio, así como los laicos y aristócratas Latroniano y Eucrocia, fueron condenados a muerte, mientras que Instancio únicamente fue condenado a la pena de destierro.

El eco que suscitaron estas condenas fue muy considerable. San Martín de Tours negó la *communio* al grupo de obispos que habían promovido la pena de muerte contra los priscilianistas. También el Papa Siricio había solicitado del emperador un informe sobre los sucesos de Tréveris, a lo que aquél respondió enviándole las actas del proceso, garantizándole que la marcha del proceso había sido correcta y que la sentencia se había pronunciado fundada en la confesión de los propios acusados (Máximo Augusto, *Ad Siricium ep. 4*).

Contra Itacio y sus secuaces se dejó sentir una oleada de indignación. Itacio fue depuesto de su obispado de Ossonoba e Hidacio prefirió renunciar a su sede. Sulpicio Severo nos ofrece un juicio bastante equilibrado sobre los acontecimientos en torno a Prisciliano (Sulpicio Severo, *Chron.,* II, 50).

La muerte de Prisciliano y de sus seguidores más inmediatos no significó el fin del movimiento priscilianista. En Hispania tuvo un buen número de simpatizantes que le llegaron a venerar como mártir. Habrá que llegar al año 400 para que el Concilio I de Toledo legislara una serie de condenas y anatematismos contra los priscilianistas. Por las firmas de algunas profesiones de fe se puede observar que formaban parte del movimiento priscilianista algunos obispos como Simposio y Dictinio y el presbítero Comasio (Conc. I Toledo, *Exemplaria professionis*). Podemos ver, por ejemplo, el tenor de la condena del priscilianismo que hace el obispo Simposio:

> El obispo Simposio dijo: «Según lo que acaba de ser leído poco ha en no sé qué pergamino, en el cual se decía que el Hijo de Dios no podía

nacer, declaro que condeno esta doctrina lo mismo que al autor que la escribió». También dijo: «Yo condeno, lo mismo que a su autor, a la secta malvada que acaba de ser leída». Además dijo: «Dadme el escrito, lo condenaré con sus mismas palabras». Y habiendo recibido el pergamino leyó lo que estaba allí escrito: «condeno, juntamente con su autor, todos los libros heréticos y en especial la doctrina de Prisciliano, según acaba de ser expuesta, donde se afirma que escribió que el Hijo de Dios no puede nacer» (Conc. I Toledo, *Exempl. Profes.*).

Todavía perduró el priscilianismo en la Gallaecia en el siglo VI, como lo acredita el Sínodo I de Braga de 565, al pronunciar diecisiete anatematismos contra los seguidores de Prisciliano.

Bibliografía

H. CHADWICK, *Prisciliano de Ávila. Lo oculto y lo carismático en la Iglesia primitiva,* trad. esp., Madrid 1978; G. FATÁS (ed.), *I Concilio Cesaraugustano. MDC Aniversario,* Zaragoza 1981; M. V. ESCRIBANO PAÑO, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista.* Causa ecclesiae y iudicium publicum, Zaragoza 1988; T. BREYFOGLE, «Magic, Women, and Heresy in the Late Empire: The case of the Priscillianists», en M. MAYER-P. MIRECKI (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power,* Leiden-New York-Köln 1995, pp. 435-454; A. OLIVARES GUILLEM, *Prisciliano a través del tiempo. Historia de los estudios sobre priscilianismo,* La Coruña 2004; M. V. ESCRIBANO PAÑO, «El cristianismo marginado. Heterodoxos, cismáticos y herejes», en M. SOTOMAYOR-J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo,* Madrid ^{3}2006, pp. 399-480.

Capítulo XXI

ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA EN LOS SIGLOS IV-VII

1. El episcopado en el Occidente latino y en Oriente

La organización eclesiástica, tanto en Oriente como en Occidente, se apoyará sobre los obispos y las diócesis como ya sucedió en los siglos precedentes. A partir del siglo IV esta estructura eclesial adquirirá nuevas configuraciones debidas al mismo desarrollo pastoral de la vida de la Iglesia. Una de las consecuencias importantes, derivadas de los edictos de Milán, va a ser la gran expansión que tendrá la Iglesia en los territorios de la *oikumene*. No solo las ciudades experimentarán un crecimiento considerable del número de cristianos, sino que se iniciará y desarrollará la actividad misionera en ámbitos rurales.

La conveniencia de establecer nuevas fundaciones de comunidades locales vendrá determinada por el número de fieles que se agrupen en torno a ella. Sin embargo, el Concilio de Calcedonia las vincula al nacimiento de nuevas ciudades (Conc. Calcedonia, c. 17). Normalmente, los límites de los obispados coinciden con los de la administración civil de las ciudades, aunque la experiencia nos atestigua también la existencia de disputas sobre competencia territorial entre obispos vecinos. En ocasiones, encontramos también Iglesias locales en colonias que no gozaban de derechos de ciudadanía.

La nueva política eclesiástica inaugurada por Constantino llevará a este emperador y a sus inmediatos sucesores, excepción hecha de Juliano el Apóstata, a favorecer a la Iglesia católica en la persona de sus obispos, que recibirán atribuciones de carácter civil, como la *epis-*

copalis audientia, que antes no tenían (cf. supra XII, 3). Esta misma política llevará también a los emperadores a inmiscuirse en asuntos eclesiales, como desterrar a un obispo o convocar un concilio ecuménico. Todo ello hará que la figura del obispo adquiera nuevos caracteres y funciones en la vida de la Iglesia.

Comencemos primero por la elección de los obispos, que era realizada ordinariamente por los miembros de la comunidad cristiana, bien mediante la reunión del pueblo y el clero juntos, sometiéndola luego a la aprobación del metropolitano, o bien a la inversa, es decir, que el metropolitano propusiera a tres eclesiásticos para que el clero y pueblo eligieran un candidato. Gelasio I (492-496) da unas directrices en una decretal sobre la elección de candidatos y otras indicaciones sobre la formación de los mismos (*Ep. 14; Frag.* 48), pero no deja de consignar que en la elección deben participar el clero de todas las parroquias de la diócesis y la población entera (*Frag.* 4). Algunas veces la elección del prelado se hacía por aclamación unánime, como ocurrió en los casos de san Paulino y de san Ambrosio. Con el emperador Justiniano nos encontramos con una legislación que reglamenta la participación del pueblo, restringiéndola a los próceres de la ciudad (*Novellae,* 123) y exigiendo al candidato la firma de una profesión de fe ortodoxa, así como jurar que no ha incurrido en simonía (*Novellae,* 137).

El obispo desempeñaba el importante papel de pastorear espiritualmente a los fieles de su diócesis. En esta tarea le ayudaban los presbíteros y diáconos de la comunidad respectiva. Los concilios provinciales y nacionales se encargarían de señalar, con toda clase de detalles, las funciones que debía desempeñar un prelado en su Iglesia local. Entre esas funciones destaca el deber de enseñar, la colación de los sacramentos, la preparación y bendición del crisma y los santos óleos, la readmisión de los penitentes, la bendición de las vírgenes y el poder de juzgar canónicamente.

Especial significado tiene el deber de residencia permanente del obispo en su propia Iglesia local y así suele recogerse en los sínodos generales y provinciales. De ahí también que se prohíban los viajes y solo se autoricen por graves motivos y con permiso expreso del metropolitano (Conc. Nicea., c. 16; Conc. Antioquía [332], c. 3; Conc.

Cartago [390], c. 7). Como otro corolario de este deber residencial se puede entender la prohibición de trasladar a un obispo de una sede a otra. La razón que se esgrimía era que el obispo se consideraba desposado místicamente con su Iglesia y, por consiguiente, quedaba unido a ella con un vínculo indisoluble; pero no es menos cierto que en el siglo IV se tiene poco en cuenta esta prohibición y que en el siglo V se reconocerán algunos motivos que la mitigarán. Corresponderá al sínodo provincial juzgar las transgresiones graves de esta normativa, aun cuando, contra esta sentencia, el interesado pueda entablar un recurso de apelación a Roma (Conc. Sárdica, c. 7).

Para poder atender las necesidades de la asistencia pastoral de la población rural, surge en el siglo IV la institución de los «corepíscopos» en Oriente. Sin embargo, el Sínodo de Laodicea (343) prohíbe que se sigan consagrando corepiscopos y quiere que sean reemplazados por sacerdotes itinerantes. En Occidente no se introduce la institución del corepíscopo en esa época. La atención pastoral para los habitantes de pequeñas localidades y granjas se hacía en algunos puestos especiales de cura de almas, a los que sería impropio considerarlos parroquias en el pleno sentido de la palabra.

2. Metropolitanos y exarcas

A fin de lograr una mejor administración territorial las Iglesias particulares comienzan a integrarse, desde el siglo II, en una unidad superior, equivalente a lo que en la administración civil romana se denomina «provincia» en el ámbito latino.

El Concilio de Nicea (325) parte de esta estructuración de provincia eclesiástica al disponer que la consagración de un obispo sea realizada, en la medida de lo posible, por todos los obispos de una provincia y al establecer que la confirmación de una elección episcopal sea un derecho que compete al metropolitano (Conc. Nicea, cc. 4 y 6). El nombre de «metropolita» o metropolitano indica simplemente que se trata del obispo de la metrópoli (la capital de la provincia). Los sínodos de los siglos IV y V especifican las facultades propias del metropolita, como presidir el sínodo episcopal de la provincia, que

se debe reunir dos veces al año. Ningún sínodo provincial es admisible sin su presencia. Tiene también una misión de control sobre la vida religiosa dentro de la provincia y sobre algunas cuestiones de los obispos de la provincia, como pedirle autorización si se ausentan de su obispado por un cierto tiempo (*Breviarium Hipp.* C. 6; Conc. Cartago [397], c. 7). El Concilio de Antioquía (341) habla expresamente del obispo metropolitano en estos términos:

> Los obispos de cada provincia deben saber que el obispo de la metrópoli asume el cuidado de toda la provincia, porque es a la metrópoli a la que acuden de todas partes los que tienen asuntos que resolver. De ahí que haya parecido bien que ese obispo también preceda en el honor y los demás obispos no emprendan nada de importancia sin él, de acuerdo con lo dispuesto por los padres (Conc. de Antioquía, c. 9).

A semejanza de lo acontecido con la reorganización del Imperio realizada por Diocleciano, los obispos de las capitales de las grandes diócesis civiles orientales se transforman en obispos suprametropolitanos (*exarcas*), que ejercen algunas prerrogativas sobre los obispos metropolitanos de las grandes unidades territoriales civiles.

3. Los patriarcados

El precedente inmediato de lo que posteriormente se denominarán «patriarcados» o sedes patriarcales lo encontramos en el Concilio de Nicea, que recoge una realidad consuetudinaria anterior, cuando afirma:

> Permanezca en vigor la antigua costumbre vigente en Egipto, Libia y Pentápolis (= Cirenaica), de que el obispo de Alejandría tenga facultad sobre todos éstos, ya que también existe la misma costumbre con respecto al obispo de Roma. Igualmente queden a salvo las prerrogativas de antigüedad propias de Antioquía y de otras eparquías (c. 6).

Las grandes circunscripciones eclesiásticas mencionadas expresamente por el Concilio de Nicea son Alejandría y Antioquía, aunque, como hemos visto, se nombran, sin precisar, «otras eparquías». Una

mayor determinación aparece en el Concilio de Constantinopla (381), donde se enumeran cinco eparquías: Egipto (Alejandría), Oriente (Antioquía), el Ponto (Cesarea de Capadocia), Asia proconsular (Éfeso) y Tracia (Constantinopla) (Conc. I Constantinopla, c. 2).

El título de «patriarca» se empieza a utilizar oficialmente entre los cristianos a partir del 450. La razón es muy clara, porque hasta 429 esa titulación correspondía a la autoridad suprema judía que extendía su jurisdicción dentro del Imperio romano, con atribuciones y prerrogativas reconocidas por la autoridad imperial. Pero, el 429, el emperador Teodosio II decretó su desaparición. Una vez suprimida la figura del patriarca judío, el título de «patriarca» será aplicado, por primera vez, por el citado emperador a san León Magno, obispo de Roma, en 450. En años sucesivos se fue generalizando el empleo de esta titulación eclesiástica a los obispos de las grandes sedes territoriales. Así, a partir de Justiniano se reserva prácticamente el título a las cinco grandes sedes de Alejandría, Antioquía, Roma, Jerusalén y Constantinopla. Pero veamos cómo van desarrollándose estas grandes circunscripciones eclesiásticas.

La evolución hacia los patriarcados está marcada, especialmente, por la creciente importancia en el orden social y económico de tres grandes ciudades: Alejandría, Antioquía y Roma. Al lado de estos factores extrínsecos, hay que tener en cuenta otros de índole interna de la vida de la Iglesia, como el primer establecimiento de la misión cristiana, que tiene mucho que ver con las comunidades fundadas en esas ciudades. Algunos autores sostienen que la conciencia de unidad de las comunidades de Siria, Egipto e Italia surgió espontáneamente de sus relaciones misioneras, y este hecho facilitaría la reunión superprovincial en torno a esas importantes ciudades. De todas maneras, las fuentes parece que se orientan hacia la adaptación de la organización eclesiástica a la división administrativa romana. Un ejemplo ilustrativo de lo dicho se halla en la motivación que da el Concilio I de Constantinopla para que se erija el cuarto patriarcado, el de Constantinopla, al reconocer a su obispo con ese nuevo título «porque su ciudad es la nueva Roma» (Conc. I Constantinopla, c. 3). Este rango patriarcal de Constantinopla será confirmado, más tarde, por el Concilio de Calcedonia (c. 28).

Al lado de estas grandes sedes hay que colocar también la antigua sede de Jerusalén, que desde el año 70 cambió el nombre por Aelia. Así lo reconoce el Concilio de Nicea:

> Sigue existiendo una antigua tradición de honrar al obispo de Aelia [Jerusalén]; mantenga, pues, el honor, pero sin perjuicio de la dignidad del metropolitano [de Cesarea de Palestina] (c. 7).

Las cinco sedes patriarcales quedarán definitivamente constituidas, así como sus prerrogativas y orden de precedencia, en una disposición de Justiniano de 7 de mayo de 541; en ella considera el emperador como herejes a:

> Todos los que no son miembros de la santa, católica y apostólica Iglesia de Dios, que es aquella en la que predican unánimemente la fe y la tradición apostólica los santísimos patriarcas de toda la *oikumene* –el de la Roma de Occidente, el de la capital imperial [Constantinopla], el de Alejandría, el de Antioquía y el de Jerusalén– y todos los santísimos obispos que están bajo su jurisdicción (*Novella* 109).

A partir del Concilio de Calcedonia, la pentarquía se va a consolidar y será la encargada de transmitir a sus respectivos episcopados las disposiciones disciplinares que afecten a todo el Imperio. La presencia personal o por representante de los cinco patriarcas llegó a considerarse como requisito principal para que un concilio pudiera calificarse de ecuménico. Según la opinión de algunos especialistas, el afianzamiento de la pentarquía será debido al apoyo del emperador bizantino, como gran valedor de la unidad de la Iglesia, siguiendo la línea diseñada por el cesaropapismo de Constantino I.

La eficacia de la pentarquía decaerá sensiblemente en el siglo VII, al quedar fuera del *limes* imperial las sedes patriarcales de Alejandría, Antioquía y Jerusalén, a consecuencia de la invasión musulmana.

De todas formas, conviene añadir que la aceptación del régimen pentárquico, durante los siglos VI y VII, se hizo compatible con las reiteradas reivindicaciones del obispo de Roma reclamando el ejercicio de su *munus* petrino en toda la Iglesia.

Fuera del ámbito propio de la *oikumene* surgirán también sedes privilegiadas que abarcan extensos territorios, similares a las sedes

patriarcales. Esto sucederá con Seleucia-Ctesifonte en el corazón del Imperio persa. La primacía del obispo de esta sede podemos considerarla como indiscutida desde principios del siglo V. En el primero de los concilios de la Iglesia persa del año 410, recogido en el *Synodicon Orientale,* se menciona a Seleucia-Ctesifonte como la «primera y principal sede» y de su obispo como el «gran metropolitano». A mediados del siglo V se le dará el título de *katholikós* o patriarca, que regirá las comunidades cristianas de la Iglesia sirio-oriental o persa, con análogas facultades que las Iglesias patriarcales del Imperio romano.

También fuera del territorio del Imperio hay que situar al *katholikós* o patriarca de los armenios. Como es sabido, el gran evangelizador de Armenia fue Gregorio el Iluminador, que convirtió al cristianismo al rey Tiridates III (252-330) y contribuyó a la extensión de la fe cristiana en ese territorio. Gregorio fue ordenado obispo y estableció su sede en Ashtishat. En el siglo VI al titular de dicha sede se le daba el nombre de *hayrapet,* que se podría traducir por «jefe de los padres» o patriarca. Más tarde, se le llamará *katholikós* y tenía carácter hereditario. El patriarcado armenio se distinguió de los demás patriarcados por su vinculación preferente a la persona y no tanto por la sede. Las sedes cambiaron de localización con el paso del tiempo y de Ashtishat pasó a Valarshapat a finales del siglo IV, y a Dvin a finales del V.

4. Autonomía y prerrogativas de los patriarcados

Cada patriarca era elegido por un sínodo de obispos y fieles. Como una manifestación de la «comunión» con las otras Iglesias, tras su elección, los recién nombrados enviaban a los demás patriarcas una carta (*synodica epistola*), redactada en el mismo sínodo que los había votado, anunciándoles su elección. A esta carta se adjuntaba la propia confesión de fe, a fin de que los demás reconociesen su ortodoxia y los admitieran como hermanos en el episcopado. Otra manifestación de la «comunión» entre los patriarcas y las restantes Iglesias era la inclusión en los *dípticos,* para que fueran nombrados explícitamente en la celebración de la eucaristía.

La autonomía que tenían los patriarcas era muy amplia. Cada patriarca era en su territorio el máximo responsable de la disciplina eclesiástica. Entre sus tareas de gobierno figuraba la supervisión y, en su caso, la confirmación de algunos nombramientos. Así sucedía con los metropolitanos, cuya elección debía ser aprobada por el patriarca respectivo. Cada patriarca regulaba la liturgia de su Iglesia: calendario litúrgico, creación de fiestas, ayunos, administración de sacramentos. Dígase otro tanto de la legislación canónica, disciplina del clero y de los fieles laicos.

La institución patriarcal tuvo en su aplicación más ventajas que inconvenientes. Las ventajas se pueden centrar, sobre todo, en ser instrumentos de unidad en el interior de las Iglesias. Los procesos de centralización regional que llevaron a la formación de los cuatro grandes patriarcados fueron motivados por las exigencias de la unidad de la Iglesia y la variedad regional. El nacimiento del quinto patriarcado (el de Jerusalén) tuvo, más bien, un sentido de homenaje a la primera Iglesia. Los patriarcas eran garantes de la unidad, pero, por otra parte, también lo eran de la diversidad, es decir, cuidaban del mantenimiento de la idiosincrasia propia, de manera que no se perdieran los usos propios a causa de un uniformismo que valorara más lo ajeno que lo propio. Existía, por tanto, una eclesiología de comunión –unidad en la diversidad– en la que todos participaban. Pero también es cierto, históricamente, que esa unidad sufrió graves tensiones a causa de disidencias y enfrentamientos, aunque fueron debidos, más bien, a motivos personales que a la institución en sí.

5. El Primado del obispo de Roma

Las intervenciones de carácter primacial por parte de los obispos de Roma van a quedar algo obscurecidas por el papel preponderante de los emperadores cristianos. Desde Constantino los emperadores asumen, como uno de sus cometidos, el de favorecer la unidad cristiana. Sin embargo, los Pontífices Romanos no dejarán de dar un testimonio inequívoco de poseer sus prerrogativas sobre toda la Iglesia.

El año 313 el emperador Constantino recusó la petición de los donatistas de dirimir la disputa que tenían con el obispo Ceciliano

de Cartago ante un tribunal civil (cf. supra XVIII, 2), puso el asunto en manos de un tribunal eclesiástico, bajo la dirección del obispo de Roma Milcíades (311-314), según nos cuenta Eusebio de Cesarea (*Hist. eccl.,* X, 5, 18-20). Otro gesto de distinción a favor de la sede romana por parte de Constantino fue, sin duda, la donación del palacio de Letrán para residencia del obispo de Roma.

Cuando los donatistas no aceptaron el fallo del tribunal episcopal romano, el emperador convocó un concilio en Arlés (314), en el que el Papa Silvestre (314-335) estuvo representado por dos presbíteros y dos diáconos. Los padres conciliares, conocedores de la precedencia de la sede romana, comunican a Silvestre el resultado de sus deliberaciones y dan como razón que la Iglesia universal debía ser informada desde Roma.

Por fuentes indirectas sabemos que el Obispo de Roma debió estar representado por dos presbíteros romanos.

Con el advenimiento del Papa Julio I (337-352) la sede romana se vio requerida a intervenir en uno de los destierros de san Atanasio. Lo que llama la atención es que tanto los partidarios como los adversarios de Atanasio recurran al obispo de Roma para que confirme su posición (cf. supra XVII, 4). Es más, el propio Atanasio no duda en acudir al dictamen del Pontífice romano cuando es desterrado por Constancio e intenta defender sus derechos a la sede alejandrina. El mismo camino seguirá Marcelo de Ancira para buscar su rehabilitación. Un sínodo romano (340/341), presidido por el Papa Julio, decide que Atanasio y Marcelo son los legítimos obispos de sus diócesis. En la sentencia se alude a que, según el viejo derecho consuetudinario, habrían debido dirigirse en primera instancia a Roma «para que aquí se decidiera lo que era justo» (Atanasio, *Apol. contra Arianos,* 21-35). El argumento de la sentencia nos testimonia que el Papa se consideraba competente para resolver asuntos eclesiásticos de Oriente, amparado en el derecho consuetudinario de la diócesis petrina. Esta conciencia de su papel en la resolución de conflictos eclesiásticos le llevará también a solicitar del emperador Constante la convocatoria de un concilio en todo el Imperio, que solucionaría definitivamente la controversia arriana. Como la facción más numerosa de los arrianos (los eusebianos) se negara a colaborar, el concilio reunido en Sárdica

(342/343) no se puede considerar un concilio general; sin embargo, fue reconocido por los obispos occidentales y algunos orientales. En el concilio sardicense se estableció el derecho de apelación a Roma de todos los obispos juzgados en los sínodos nacionales, fundamentando la decisión en el primado de Pedro:

> Osio obispo dijo: (...). Y si algún obispo hubiere sido juzgado en alguna causa y cree tener buena causa para que el juicio se renueve, si a vosotros place, honremos la memoria del santísimo apóstol Pedro: por aquellos que examinaron la causa o por los obispos que moran en la provincia próxima, escríbase al obispo de Roma; y si él juzgare que ha de renovarse el juicio, renuévese y señale jueces. Mas si probare que la causa es tal que no debe refrendarse lo que se ha dicho, lo que él decretare quedará confirmado. ¿Place esto a todos? El concilio respondió afirmativamente (Conc. Sárdica, c. 3).

El Papa Dámaso (366-384) tuvo muy presente el ejercicio del primado, ya en el primer Sínodo romano (369-370), que convocó para combatir los últimos reductos del arrianismo en Occidente. En un escrito dirigido a los obispos del Ilírico les informaba de que el símbolo de Nicea tenía vigencia en todo el Imperio y que, en cambio, los acuerdos del Sínodo de Rímini (359) carecían de eficacia por no haber dado a ellos su conformidad el obispo de Roma, «al que se debía haber consultado en primer lugar» (Dámaso, *Ep. 1*). También en Oriente Dámaso hizo presente la autoridad de Roma, aunque no siempre de la forma más diplomática, como sucedió con el cisma antioqueno, por falta de información objetiva. Sí, en cambio, tuvo un gran acierto cuando envió a Paulino de Antioquía los *Anatematismos de san Dámaso,* también conocidos como *Tomus Damasi.* Se trata de una decisión autoritativa de Roma, que recoge en forma solemne las condenas de Arrio, Eunomio, Macedonio, etc., decretadas en el Sínodo romano del 382.

La posición de Dámaso se vio favorecida por las «apelaciones» que algunos obispos orientales dirigieron a Roma en algunos casos particulares, como hicieron Paulino de Antioquía y Epifanio de Salamina. El Papa Dámaso interpretó estas apelaciones como una expresión de reverencia a «la sede apostólica», porque Pedro había enseñado en esta Iglesia. De todas formas, la expresión más nítida del pensamiento de

Dámaso en este punto la formula en el *Decretum Gelasianum*, que procede del Sínodo romano del 382, presidido por Dámaso:

> La Iglesia católica, extendida por toda la tierra, es la única cámara nupcial de Cristo; pero la Iglesia de Roma ejerce jurisdicción sobre todas las demás, y esto no por decisiones de concilios, sino por la palabra de nuestro Señor y Salvador en el Evangelio, pues a ella le concedió la primacía cuando dijo: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Dz 163).

Siricio (384-399), sucesor de san Dámaso, continúa con la firme persuasión de la primacía petrina, cuando ordena: «Sigan todos los sacerdotes esta norma (la del Papa), si no quieren desviarse de aquel sólido fundamento sobre el cual Cristo fundó su Iglesia» (*Ep. 1,* 3).

El texto reproducido forma parte de la carta que Siricio dirigió al obispo Himerio de Tarragona, que previamente le había preguntado al Papa sobre varios asuntos: sobre el nuevo bautismo de los exarrianos, sobre las fechas del bautismo y problemas de la penitencia, y sobre disciplina monástica y clerical. Los términos empleados por Siricio tienen un tono imperativo, no son un mero consejo o recomendación: *iubemus, mandamus, decernimus, inhibemus,* etc. Himero es requerido, además, a que ponga estos *statuta apostolicae sedis* en conocimiento de los obispos de las demás provincias de Hispania. Es decir, nos encontramos ante una auténtica «decretal pontificia».

Siricio enviará un escrito a los obispos del norte de África en el que declara que estará fuera de la comunión con Roma quien no observe las prescripciones que en él se detallan (Siricio, *Ep. 5*).

Inocencio I (402-417) fue también un Papa con un alto sentido de su papel primacial en la sede romana. Desempeñó una labor encomiable en el terreno de la disciplina eclesiástica, sobre todo con los obispados del centro y sur de Italia. El lenguaje que emplea Inocencio al dirigirse a los obispos tiene un sentido autoritativo, siguiendo las pautas de Siricio (*Epp. 37-41*).

En el terreno litúrgico existía una gran variedad de formas y costumbres, e Inocencio trata de lograr cierta unidad haciendo que la *consuetudo romana* tuviera carácter obligatorio; pero el argumento que presenta es, a todas luces, inexacto. Afirma 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 (Inocencio I, *Ep. ad Dec., 25,* 2).

Inocencio I se vio instado por san Juan Crisóstomo a intervenir cuando éste fue víctima de las intrigas de la corte constantinopolitana y de Teófilo de Alejandría, siendo desterrado por orden imperial a Armenia (Paladio, *Vita S. Iohan. Chrysost.,* 3). Inocencio solicitó del emperador Honorio la convocatoria de un concilio general del episcopado de Oriente y Occidente en Tesalónica, para intentar reconducir la situación. La tentativa del Papa fracasó, tanto por la actitud del emperador de Oriente, como por la de los obispos de la grandes sedes de Alejandría y Antioquía (Paladio, *Vita S. Iohan. Chrysost.,* 4). Como protesta formal, Inocencio mantuvo la comunión eclesiástica con el Crisóstomo (Inocencio I, *Ep. 12*).

Con el Papa León I (440-461) nos vamos a encontrar con una clarificación doctrinal y efectiva del primado romano. Este Papa tenía la convicción de considerar a Cristo como el verdadero y eterno obispo de su Iglesia. Y dado que Cristo, en cuanto obispo eterno, otorgó a Pedro una participación imperecedera en los poderes episcopales, sigue siendo Pedro quien está al frente de la sede romana, y Pedro será también quien actúe y obre en sus sucesores (León I, *Serm. 2,* 1-2; *3,* 4; *5,* 3-4). El Papa, como sucesor y heredero de Pedro, será quien tiene el cometido de actuar en su nombre (León I, *Serm., 3,* 4). Como se puede observar, León fue muy consciente de la responsabilidad del ejercicio del *munus* petrino, al acceder a la sede de Roma.

En Occidente no se enfrentó a especiales dificultades que pusieran en duda el primado romano. Solamente tuvo que ejercitar su autoridad primacial frente a Hilario, obispo de Arlés y antiguo monje de Lérins, por sus extralimitaciones en el ejercicio de su jurisdicción.

La realidad de las Iglesias de Oriente presentó algunos escollos en el ejercicio del primado del Papa León. Cuando se convocó el Concilio de Calcedonia (451), los legados del Papa intentaron que no se sometiera a discusión la doctrina formulada en la *Epistola 28 ad Flavianum.* Las aclamaciones que siguieron a su lectura –«Pedro ha hablado por boca de León»– suelen interpretarse como un reconocimiento y confirmacion de la autoridad doctrinal de Roma. Sin

embargo, estas aclamaciones no significan que no hubiera obispos que manifestaran sus reparos a la *Epistola.* Algunos autores sostienen que las aclamaciones simplemente lo que afirman es la consonancia de la doctrina de León con la tradición de los Padres. De todas maneras, la interpretación tradicional se ha inclinado, más bien, a favor del reconocimiento doctrinal de Roma.

Como se recordará (cf. supra XVI, 6), la máxima dificultad de este concilio calcedonense fue su célebre canon 28, que asignaba a la sede de Constantinopla los mismos privilegios de que gozaba la sede romana. Es sabido que los legados papales no lo aceptaron. La respuesta de León, en sendas cartas dirigidas al emperador Marciano (450-457) y al obispo Anatolio de Constantinopla, declaró nulo ese canon y lo consideró una grave infracción de los acuerdos de Nicea (León I, *Epp. 104-106*).

Es indudable que la extraordinaria personalidad del Papa León contribuiría decisivamente a que en Occidente no volviera a discutirse el primado de la sede romana. Ningún otro personaje de la época se podría comparar con quien había protegido a Roma e Italia frente a Atila (452) y Genserico (455), máxime si tenemos en cuenta el contraste que ofrecía un Imperio que estaba dando sus últimos estertores en Occidente.

La subida al pontificado de san Gregorio Magno (590-604) tuvo una importancia trascendental para la Iglesia. Si nos fijamos en su defensa del primado romano y de los derechos pontificios en Oriente, comprobaremos que sus aportaciones supusieron una profundización de la teología y praxis del *munus* petrino.

Como antes hiciera su predecesor Pelagio II (578-590), también Gregorio tuvo que protestar (595) contra el título de «patriarca ecuménico» que utilizaba el obispo de Constantinopla, Juan el Ayunador. Envió cartas al patriarca, al emperador Mauricio y a la emperatriz Constantina. De la epístola dirigida a esta última podemos destacar el párrafo siguiente:

> Es cierto, que los pecados de Gregorio son tantos que merece sufrir esta desgracia; sin embargo, el apóstol San Pedro no ha cometido pecado ninguno para merecer este castigo. Cierto que la Iglesia romana sufre con la aflicción de las demás iglesias, las cuales gimen ciertamente por

la soberbia de un solo hombre (Gregorio Magno, *Ep. ad Constantinam, Reg.* V, 39).

Como se puede observar, lo que le duele al Papa es el detrimento que con este proceder se ocasiona a la unidad de la Iglesia. También le escribirá en este mismo sentido a su legado Sabiniano.

Con los patriarcas de Alejandría y Antioquía tenía Gregorio unas buenas relaciones de amistad. Con ellos intercambió una correspondencia muy interesante sobre este asunto de la sede constantinopolitana. En concreto, Eulogio de Alejandría le comunicó a Gregorio su absoluta conformidad de pareceres sobre el particular, pero, además, en su carta le daba al Papa el título de *ecuménico.* La respuesta de san Gregorio nos manifiesta, con claridad, su estado de ánimo de no ambicionar honores:

> Os ruego que no me déis más este título (...); yo no deseo distinguirme por títulos, sino por virtudes. Además, no juzgo que sea un honor para mí lo que causa detrimento a la honra de mis hermanos. Mi honor es el de toda la Iglesia. Mi honor consiste en que mis hermanos no sufran en el suyo ningún detrimento. Yo recibo la mayor honra cuando no se quita a nadie ningún honor merecido (...). Déjense las palabras que alimentan la vanidad y hieren la caridad (Gregorio Magno, *Ep. ad Eulogium, Reg.* VIII, 29).

Como un refrendo a estas palabras, san Gregorio prefirió utilizar en sus cartas la fórmula agustiniana de *servus servorum Dei,* que luego se empleó en la cancillería pontificia.

En el año 599 se celebró un sínodo en Constantinopla y Gregorio intentó, sin éxito, que el patriarca de la ciudad imperial no utilizara el título de *ecuménico.* No lo consiguió, porque los asistentes al sínodo prefirieron no enemistarse con el emperador Mauricio, que propiciaba esa titulación. Sin embargo, muerto Mauricio, su sucesor Focas dio un decreto el 607 en el que prohibía el uso del título *ecuménico* al patriarca de Constantinopla.

Pero Gregorio Magno no se limitó a la defensa del primado romano, sino que tuvo que intervenir en numerosas ocasiones para defender los intereses de la Iglesia contra las intromisiones de los emperadores bizantinos.

6. La reivindicación de las tres sedes petrinas

Como ya hemos señalado en páginas anteriores (cf. supra XV, 6), el Concilio de Constantinopla del 381, en su canon 3, establecía que esta sede tenía un «primado de honor», por ser la «nueva Roma». Lo que era tanto como decir que su primacía obedecía a razones políticas –ser la nueva capital del Imperio– y no a razones eclesiásticas.

Ante semejante actitud a favor del obispo de Constantinopla, no es difícil adivinar los planteamientos de la política imperial. En Roma no gustó el contenido del canon 3 y se hizo una nueva formulación de las tres primacías suprametropolitanas reconocidas en el Concilio I de Nicea: Alejandría, Antioquía y Roma. La tesis se fundamentaba en que las tres capitales habían sido sedes de Pedro. Modernamente, algunos estudiosos sostienen que fue obra del Sínodo romano del 382 el capítulo III del llamado *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis,* donde se afirma el origen divino del primado de la sede romana: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», y añade que «la primera sede del apóstol Pedro es la iglesia romana; la segunda sede es Alejandría, consagrada en nombre de Pedro por su discípulo Marcos evangelista; la tercera, Antioquía, es también de Pedro, puesto que allí vivió antes de marchar a Roma, y allí nació el nombre de cristianos».

Cuando en el canon 28 del Concilio de Calcedonia (451) se vuelve a insistir en la primacía de la nueva sede imperial, el Papa León Magno argumenta de nuevo con la misma tesis de las tres sedes petrinas:

> La sede alejandrina no puede perder nada de su dignidad, que le es debida por san Marcos evangelista, discípulo de Pedro (...). La iglesia antioquena, en la que predicó primero el beato Pedro y nació el nombre de cristiano, también tiene que permanecer en el orden establecido por los Padres y nunca bajar de su tercer puesto (León Magno, I, *Ep.. 56*).

San Gregorio Magno dedicó palabras encendidas en defensa de las tres sedes petrinas para oponerse a las pretensiones del obispo de Constantinopla. En una carta del 597, que dirige a Eulogio, patriarca

de Alejandría, le expresa el sentido de unidad que tienen las tres sedes citadas:

> Me habla de la cátedra de Pedro uno que se sienta en ella (...). Aunque hay muchos Apóstoles, en el principado solamente ostenta su autoridad la sede del príncipe de los Apóstoles, que es de uno solo en tres lugares. Porque él mismo sublimó la sede en la que se dignó fijarse y terminar su vida presente; él decoró la sede a la que envió a su discípulo evangelista; él mismo consolidó la sede que ocupó durante siete años, aunque para partir después. Por tanto, siendo una sola sede y de uno solo, en la que ahora presiden por autoridad divina tres obispos, cuanto de bueno oigo de vosotros a mí me lo atribuyo (*Ep. ad Eulogium, Reg.*, VII, 37).

Como ya hemos visto, san Gregorio se había opuesto a que el obispo de Constantinopla o de cualquier patriarcado se titulase «patriarca ecuménico».

La teoría de las tres sedes petrinas volverá a esgrimirse como argumento, con posterioridad, cuando se tensionen las relaciones entre Constantinopla y Roma con Focio en el siglo IX y con Miguel Cerulario en el siglo XI, y así se puede comprobar en la correspondencia de los Papas Nicolás I en 865 y León IX en 1053.

7. Concilio II de Constantinopla (553)

Este concilio se reunió en la capital imperial entre el 5 de mayo y el 2 de junio de 553. Fue convocado por el emperador Justiniano (527-565) de acuerdo con el Papa Vigilio (537-555). Se celebró en un edificio anejo a la basílica de Santa Sofía en presencia de 150 obispos, aunque en la sesión de clausura su número ascendiera a 164.

El problema que intentaba resolver el emperador con el concilio era el planteado por los monofisitas, especialmente en Egipto. Justiniano, como ya hemos indicado, había condenado mediante un decreto imperial: 1) la persona y los escritos de Teodoro de Mopsuestia; 2) los escritos de Teodoreto de Ciro († 460); 3) una carta de Ibas de Edesa defendiendo a Teodoro. Esto es lo que se conoce con el nombre de los «Tres Capítulos» (cf. supra XVII, 3), y sobre ellos debía definirse el concilio.

Entre tanto, el Papa Vigilio había sufrido grandes presiones por parte del emperador, que le hizo ir a Constantinopla desde Italia, tratándole luego como a un prisionero. Sin su presencia, y a pesar de su protesta, inauguró el patriarca Eutiquio de Constantinopla el concilio. El 14 de mayo el Papa Vigilio en unión con dieciséis obispos firmaron una declaración (*Primer Constitutum*) en la que condenaban sesenta proposiciones de Teodoro de Mopsuestia, pero rehusaban condenar su memoria y reexaminar los casos de Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa, porque ya habían sido rehabilitados por el Concilio de Calcedonia. Justiniano no se dio por enterado de esta declaración y no la comunicó al concilio, pero hizo que se borrara el nombre del Papa de todos los centros oficiales, dípticos de las iglesias, etc.

En las sesiones quinta y sexta el concilio condenó los «Tres Capítulos». En la octava y última sesión, el 2 de junio, la asamblea conciliar pronunció catorce anatemas, de los cuales los doce primeros eran contra Teodoro de Mopsuestia, el decimotercero contra Teodoreto, y el último contra Ibas. Para ver el sentido de estos anatematismos, podemos citar el canon 9:

> Si alguno dice que Cristo es adorado en dos naturalezas, de donde se introducen dos adoraciones, una propia de Dios Verbo y otra propia del hombre; o si alguno, para destrucción de la carne o para confusión de la divinidad y de la humanidad, o monstruosamente afirmando una sola naturaleza o sustancia de los que se juntan, así adora a Cristo, pero no adora una sola adoración al Dios Verbo encarnado con su propia carne, según desde el principio lo recibió la Iglesia de Dios, ese tal sea anatema (Dz 221).

Como se puede ver, los textos de este concilio acogieron la doctrina del «neocalcedonismo» que, elaborada por teólogos de los siglos V y VI, reinterpretaba lo establecido en Calcedonia a la luz de las enseñanzas de Cirilo de Alejandría y profundizaba en la «unión hipostática» de las dos naturalezas de Cristo.

El Papa Vigilio, enfermo y presionado por el emperador, envió una carta a Eutiquio el 8 de diciembre en la que se adhería al concilio, y por último, el 23 de febrero de 554, accedió a la condenación de los «Tres Capítulos», en un segundo manifiesto titulado *Segundo Constitutum*,

preparando así el camino para la aceptación ecuménica del concilio. Poco después moría Vigilio en junio de 555. Su sucesor, Pelagio I (555-561), se esforzó por inducir a los occidentales a aceptar el Concilio de Constantinopla, explicando el verdadero alcance de la condena de los «Tres Capítulos».

Los resultados del concilio no surtieron los efectos que el emperador había previsto con su convocatoria, y aunque fuera loable su intento de buscar la unidad de la fe atrayéndose a los monofisitas, los procedimientos empleados –especialmente por lo que se refiere al Papa Vigilio– no parecen dignos, aun aceptando las ideas cesaropapistas de la época, por las violencias que conllevaron.

8. Concilio III de Constantinopla (Trullano) (680-681)

La iniciativa de la convocatoria se debió al emperador Constantino IV Pogonato (668-685) quien ordenó al patriarca Jorge de Constantinopla tramitar las invitaciones de asistencia a los obispos de su patriarcado, así como a Macario, patriarca de Antioquía, que se encontraba en Constantinopla con sus obispos. Ya el año anterior había invitado al Papa Domno (676-678) para que enviara a Constantinopla una delegación compuesta por obispos y monjes, pero la carta llegó cuando el Papa ya había fallecido. Su sucesor Agatón (678-681), en agosto del 680, mandó una delegación a Constantinopla compuesta por tres obispos italianos, tres apocrisarios pontificios, un representante del azobispo de Rávena y tres monjes.

El 7 de noviembre del 680 se reunió el concilio en una gran sala de la cúpula (*in trullo*) del palacio imperial, bajo la presidencia de Constantino IV. El número de participantes osciló a lo largo de las diversas sesiones entre 43 y 164. La cuestión que había motivado la reunión conciliar era el monotelismo (cf. supra XVII, 5) –en su última fase–, que venía a ser una especie de corolario inmediato del monofisismo; pero dado que los fautores principales de esta actitud heterodoxa eran los patriarcas de Jerusalén y Alejandría, cuyos territorios ya no formaban parte del Imperio romano, al caer sus sedes en manos de los musulmanes, esta cuestión doctrinal había perdido virulencia.

El emperador tomó parte personalmente en las once primeras sesiones. Después de un profundo estudio del monotelismo, su portavoz Macario de Antioquía y su discípulo el abad Esteban reconocieron que habían mutilado los textos exhibidos en el concilio, y fueron depuestos. Se presentaron varios textos pontificios, entre los que se puede destacar la epístola del Papa Agatón, que incluía una documentación patrística abundante sobre la doctrina católica de las dos voluntades y suponía una buena aportación al tema debatido. El patriarca Jorge y toda la asamblea aceptaron plenamente los planteamientos del Papa Agatón:

> El presente santo y universal concilio recibe fielmente y abraza con los brazos abiertos la relación del muy santo y muy bienaventurado Papa de la antigua Roma, Agatón, hecha a Constantino, nuestro piadosísimo y fidelísimo emperador, en la que expresamente se rechaza a los que predican y enseñan, como antes se ha dicho, una sola voluntad y una sola operación en la economía de la encarnación de Cristo, nuestro verdadero Dios. Y acepta también la otra relación sinodal del sagrado concilio de ciento veinticinco religiosos obispos, habida bajo el mismo santísimo Papa, hecha igualmente a la piadosa serenidad del mismo emperador, como acorde que está con el santo concilio de Calcedonia y con el tomo del sacratísimo y beatísimo Papa de la misma antigua Roma, León, tomo que fue enviado a San Flaviano y al que llamó el mismo concilio columna de la ortodoxia (Dz. 289).

Se puede afirmar que el primado de Roma salía robustecido en su magisterio. En la sesión decimotercera la asamblea sinodal condenó a todos los que habían defendido ideas próximas al monotelismo: los patriarcas de Constantinopla, Sergio, Pirro, Pablo II y Pedro, el patriarca de Alejandría Ciro, Teodoro de Farán y Honorio de Roma. La sesión de clausura, realizada en presencia del emperador, adoptó una profesión de fe en la que se declaraba la existencia en Cristo de dos naturalezas, dos energías, dos voluntades, de acuerdo con la doctrina de los cinco concilios ecuménicos anteriores. El Papa León II (682-683), sucesor de Agatón, aunque refrendó las decisiones de este concilio, restringió, sin embargo, el juicio de éste sobre el Papa Honorio (625-638), culpándole únicamente de negligencia al no reprimir el error monotelita.

La condena del Papa Honorio por el concilio conviene situarla dentro de la etapa anterior de la polémica suscitada por el monotelismo. No se puede decir que Honorio incurriese en un error dogmático. Lo que sí se puede afirmar es que no estuvo acertado en el modo de resolver el asunto. De la carta primera *Scripta fraternitatis vestrae* a Sergio, patriarca de Constantinopla, se deduce una actitud de no querer entrar en *lis de verbis*, dando por supuesta la distinción de naturalezas y la unión en la Persona del Verbo, de acuerdo con lo definido en Calcedonia, como se puede ver en el fragmento siguiente:

> Llenas están las Sagradas Letras de pruebas luminosas de que el Señor Jesucristo, Hijo y Verbo de Dios, *por quien han sido hechas todas las cosas* [Ioh 1, 3], es un solo operador de divinidad y humanidad. Ahora bien, si por las obras de la divinidad y la humanidad deben citarse o entenderse una o dos operaciones derivadas, es cuestión que no debe preocuparnos a nosotros, y hay que dejarla a los gramáticos que suelen vender a los niños exquisitos nombres derivados. Porque nosotros no hemos percibido por las Sagradas Letras que el Señor Jesucristo y su Santo Espíritu hayan obrado una sola operación o dos, sino que sabemos que obró de modo multiforme (Dz 251).

En términos parecidos se expresa la carta segunda *Scripta dilectissimi filii* al mismo Sergio:

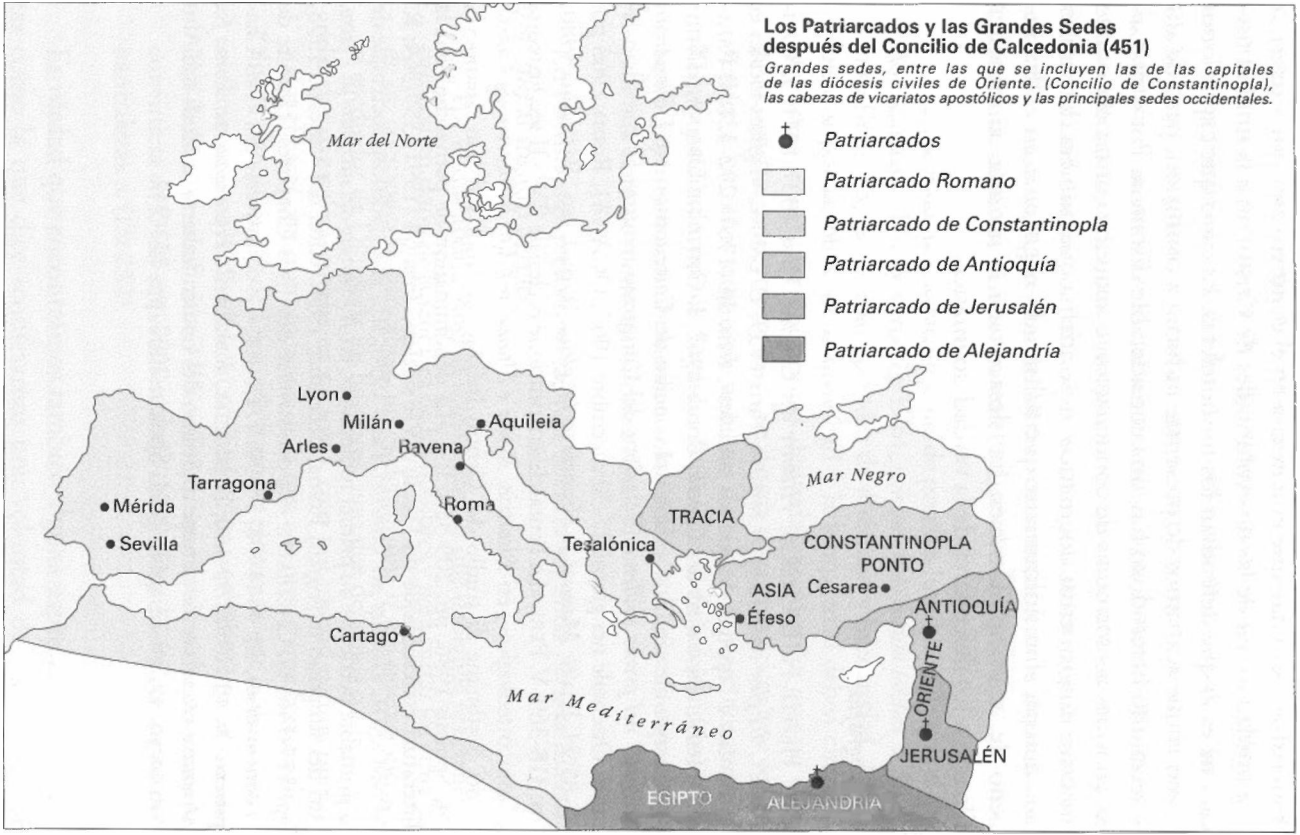
> Por lo que toca al dogma eclesiástico, lo que debemos mantener y predicar en razón de la sencillez de los hombres y para cortar los enredos de las cuestiones inextricables, no es definir una o dos operaciones en el mediador de Dios y de los hombres, sino que debemos confesar que las dos naturalezas unidas en un solo Cristo por unidad natural operan y son eficaces con comunicación de la una a la otra, y que la naturaleza divina obra lo que es de Dios, y la humana ejecuta lo que es de la carne, no enseñando que dividida ni confusa ni convertiblemente la naturaleza de Dios se convirtió en el hombre, ni que la naturaleza humana se convirtiera en Dios, sino confensando integras las diferencias de las dos naturalezas... (Dz 252).

Es verdad que encontramos también alguna expresión en las cartas como la que dice «confesamos una voluntad de nuestro Señor

Jesucristo», pero hay que entenderla en el contexto anterior y referirla a la unidad moral de las dos voluntades de Cristo, no a la unidad física, que es lo que defendían los monoteletas. Es claro que expresiones como la que acabamos de presentar inducen a confusión, pero de ahí a declararlo heterodoxo hay una considerable distancia. Por otra parte, en todas las fórmulas de condenación y anatema contra él no se le atribuye ningún error dogmático, ni se afirma que hubiera defendido una herejía, sino únicamente que había sido negligente en el desempeño de su oficio. También fue desacertada la medida de imponer silencio a los defensores de la verdad dogmática.

Bibliografía

C. J. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles,* Paris 1907-1921; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'empire romain,* Paris 1959; E. LANNE, «Églises locales et patriarcats à l'époque des grands conciles», *Irén.* 34 (1961) 292-321; P. PALAZZINI (ed.), *Dizionario dei Concili,* Roma 1967; I. ORTIZ DE URBINA, «Diritti del vescovo alessandrino prima del concilio de Calcedonia», en *I Patriarcati orientali nel primo millenio,* Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 dicembre 1967, OCA 181, Roma 1968 pp. 71-85; H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia,* II, trad. esp., Barcelona 1980, pp. 318-369; V. PERI, «La Pentarchia: istitutione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica», en *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo, 3-9 aprile 1986,* Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 34, Spoleto 1986, pp. 209-318; ÍD., «La dénomination de patriarche dans la littérature ecclésiastique du IVe au XVIe siècles», *Irén.* 64 (1991) 359-364; R. MINNERATH, *Histoire des Conciles,* Paris 1996; ÍD., «La tradition doctrinale de la primauté pétrienne au primer millénaire», en *Il Primato del succesore di Pietro,* Atti del simposio teologico, Roma, decembre 1996, Città del Vaticano 1998, pp. 117-146; G. CHEDIATH, «La controverse des Trois Chapitres. Histoire de la controverse», *Ist.* 43 (1998) 75-90; V. POGGI, «La controverse des Trois Chapitres», *Ist.* 43 (1998) 99-110; E. MORINI, *Roma nella Pentarchia,* en *Roma fra Oriente e Occidente.* Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 49, 19-24 aprile 2001, Spoleto 2002, pp. 833-942.


Los Patriarcados y las Grandes Sedes después del Concilio de Calcedonia (451)
Grandes sedes, entre las que se incluyen las de las capitales de las diócesis civiles de Oriente. (Concilio de Constantinopla), las cabezas de vicariatos apostólicos y las principales sedes occidentales.
Patriarcados
Patriarcado Romano
Patriarcado de Constantinopla
Patriarcado de Antioquía
Patriarcado de Jerusalén
Patriarcado de Alejandría
Mar del Norte
Lyon
Milán
Aquileia
Arles
Ravena
Tarragona
Mérida
Roma
Sevilla
TRACIA
Tesalónica
Mar Negro
CONSTANTINOPLA
PONTO
ASIA
Cesarea
Éfeso
ANTIOQUÍA
ORIENTE
Cartago
Mar Mediterráneo
JERUSALÉN
EGIPTO
ALEJANDRIA

Capítulo XXII

LITURGIA Y VIDA CRISTIANA (SIGLOS IV-VII)

1. Estructura y diversificación de la liturgia

Con la libertad alcanzada por la Iglesia, tras el Edicto de Milán, se va a producir un importante aumento del número de fieles, al no encontrar el trabajo misionero las dificultades persecutorias del período político anterior. El dato no es meramente cuantitativo, sino que va a ejercer un considerable influjo no solo en el ámbito de la iniciación cristiana, sino en el de la celebración del misterio de Cristo en la vida de la Iglesia, que se conoce también con el nombre de liturgia.

Desde el punto de vista histórico, entre los siglos IV-VIII, la liturgia se diversificará en diversas tradiciones, que se irán configurando por la convergencia de una serie de factores, tanto de orden geográfico e histórico-político como de carácter intraeclesial: afirmación de los dogmas trinitario y cristológico, influjo de los grandes obispos, del monacato, etc.

El proceso de sedimentación de las distintas tradiciones a partir del siglo IV tendrá una aceleración importante, debida en buena parte a la ordenación patriarcal de la Iglesia. Alrededor de estos grandes núcleos, de gran relevancia civil y eclesial, se fueron unificando, de forma paulatina, las tradiciones regionales de carácter cultual. De aquí que las grandes familias litúrgicas se vayan configurando en torno a las respectivas capitales metropolitanas: «patriarcados», si están dentro del territorio del Imperio (Antioquía, Alejandría, Roma, Constanti-

nopla y Jerusalén), y *katholicados,* si están fuera de las fronteras romanas (Seleucia-Ctesifonte, Georgia y Armenia).

Un factor no pequeño que contribuyó a la diferenciación de las distintas liturgias fue el de las diversas lenguas, unido al sentimiento de la propia individualidad cultural y nacional. Por otra parte, después de las definiciones dogmáticas de Éfeso (431) y Calcedonia (451), nestorianos y monofisitas trasladaron a sus respectivos usos litúrgicos algunas de sus diferencias con el resto de la gran Iglesia.

Se suele distinguir un desarrollo diferente de las tradiciones litúrgicas de Oriente y Occidente. De ello nos ocuparemos seguidamente.

2. Las tradiciones litúrgicas del Oriente cristiano

En Oriente surgieron dos grandes centros litúrgicos: Antioquía y Alejandría. A la familia antioquena pertenecerán: la liturgia sirio-antioquena, la bizantina, la maronita y la armenia.

La liturgia sirio-antioquena está asentada inicialmente en el patriarcado de Antioquía (capital de la provincia romana de Siria). Un núcleo bastante antiguo contiene la denominada *Liturgia de los Apóstoles* de los sirios orientales, que alcanzaría su forma más acabada en el siglo V y vino a ser la liturgia de los nestorianos, de los caldeos unidos y de los cristianos de Malabar.

La liturgia siria occidental se caracteriza –entre otras cosas– por una gran riqueza de anáforas, que forman parte de la llamada *Liturgia de Santiago,* procedente de Jerusalén y que aparece referenciada por san Cirilo de Jerusalén en sus *Catequesis mistagógicas.* A pesar del cisma monofisita, después del Concilio de Calcedonia (451), tanto los ortodoxos como los disidentes, llamados «jacobitas» por el nombre de su principal organizador, Jacobo Bar Addai (siglo VI), siguieron empleando el griego en su liturgia, pero pronto se comenzó a imponer el siríaco como lengua litúrgica. Los jacobitas poseían, además, unas setenta anáforas, atribuidas a obispos y personajes monofisitas.

La liturgia maronita es una rama de la liturgia antioquena y está vinculada al nacimiento de la Iglesia que lleva este nombre por su

fundador, el monje sirio san Marón. Esta comunidad cristiana estaba formada por cristianos sirio-occidentales fieles al Concilio de Calcedonia y, por tanto, contrarios al cisma de la Iglesia antioquena. Las comunidades maronitas tuvieron que emigrar, durante el siglo VII, hacia los montes del Líbano, hostigadas por los jacobitas, melkitas y musulmanes.

La liturgia bizantina se formó en torno a la iglesia de Santa Sofía en Constantinopla y el monasterio de Studion de la misma ciudad imperial, durante un período de tiempo que va de los siglos VI al IX. Es una liturgia que hunde sus raíces en los usos litúrgicos antioquenos, especialmente por el empleo de las anáforas de san Juan Crisóstomo y san Basilio. Esta liturgia tendrá un gran desarrollo, sobre todo en los pueblos eslavos, a cuya evangelización contribuyó una versión paleoeslava de la liturgia bizantina.

La liturgia armena tuvo un primer momento constituyente en el siglo V, poco después de la creación de un alfabeto propio y de la traducción de la Biblia al armeno por san Mesrop. Posteriormente sufrió importantes transformaciones, debidas a influencias bizantinas (siglos VII-IX). Durante el siglo VI también experimentó influjos antioquenos motivados por el monofisismo que reinaba en Antioquía y en Armenia.

La liturgia alejandrina procede en sus orígenes de la llamada *Liturgia de san Marcos,* cuyo formulario más antiguo hallamos atestiguado por papiros de los siglos IV-VI, que marcan ciertas semejanzas con la antigua liturgia romana, como nos atestigua la epíclesis que se recoge en el papiro de Deir-Balyzeh:

> Llénanos también a nosotros de tu gloria, que está en ti, y dígnate enviar tu Santo Espíritu sobre estas criaturas, y haz del pan el cuerpo del Señor y Salvador nuestro Jesucristo, y del cáliz la sangre del Nuevo Testamento (*Papyrus Dêr-Balyzehensis*).

Esta liturgia se enriqueció con textos de oraciones que figuran en el *Eucologio* de Serapión de Thmuis († 362). La *Liturgia de san Marcos* tuvo una reformulación posterior atribuida a san Cirilo de Alejandría. Más tarde, se añadirían las *Liturgias de san Basilio* y *san Gregorio Nacianceno,* primero utilizadas en griego y luego traducidas al copto.

La liturgia copta, originalmente de lengua griega durante los primeros siglos, resplandeció en Egipto. El término «copto» deriva del vocablo árabe *Al-qubt,* palabra proveniente del griego *aigyptios.* A raíz de las disputas cristológicas del siglo V una gran parte de la Iglesia copta se opuso a los decretos de Calcedonia y siguió el monofisismo, por oposición a los «calcedonianos» o imperiales, también llamados *melkitas.*

La liturgia etíope es propia de la Iglesia que se asienta en Etiopía a partir del siglo IV, gracias a la predicación evangelizadora de los «nueve santos hermanos», que eran monjes sirios huidos de Alejandría, con motivo de la persecución de Justiniano contra los monofisitas.

En estas liturgias orientales conviene destacar algunos rasgos característicos durante los siglos IV-V: en primer lugar, la concepción de la liturgia como participación de la celebrada por los ángeles en el cielo. También hay que tener presente las discusiones teológicas del momento, que se reflejarán en la forma de expresar adecuadamente los hechos salvíficos del Redentor o, mejor, como sostiene Schulz, las acciones litúrgicas serán imágenes y símbolos que transmiten la realidad de la obra salvífica histórica, principalmente de la resurrección. Igualmente, se concede mucha importancia a la acción del Espíritu Santo; sobre todo, se manifiesta en la liturgia eucarística concebida como la «venida del cielo a la tierra» y anticipo de la parusía.

3. Las tradiciones litúrgicas occidentales

Debemos empezar por la liturgia romana del siglo IV. La liturgia de Roma, primitivamente griega, comienza a utilizar el latín ya en el siglo III y hacia el 370 se consolida con la introducción del canon latino. A esta época se remontan los primeros formularios litúrgicos, que han llegado hasta nosotros en transcripciones posteriores: *sacramentarios* (Veronense, Gelasiano y Gregoriano), *leccionarios, antifonarios* y *ordines.* Un lugar destacado lo ocupará el *Canon romano.* En esta misma época encontramos una diversificación de lugares de culto: basílicas, baptisterios, memorias para el culto martirial, etc.

Durante este período aflora lo que algunos liturgistas han denominado «genio del rito latino», caracterizado por una gran sobriedad y precisión en gestos y oraciones, dotados de gran belleza y fuerza espiritual. Su característica más importante es la acentuación de Cristo como mediador, que se manifiesta en las doxologías de las oraciones de la misa.

Dentro de la misma Italia tenemos que consignar los usos litúrgicos particulares de la Iglesia milanesa, que se han venido en llamar liturgia ambrosiana por estar inmersa en la tradición litúrgica conocida por san Ambrosio. En la formación de esta tradición litúrgica hay un sustrato precedente que es común a todas las liturgias latinas, y luego unas influencias romanas (siglos IV-V) y de la dominación longobarda (siglos VI-VIII). Los formularios litúrgicos ambrosianos tienen una fuerte impronta de cara al arrianismo, con sólidas expresiones teológicas sobre la persona y el misterio de Cristo. Presentan igualmente influjos variados de otras tradiciones litúrgicas (itálica, hispana, galicana, etc.).

En las provincias romanas del norte de África se realizó en la Antigüedad Tardía un feliz maridaje entre el genio romano y la cultura africana a la hora de expresar las riquezas litúrgicas del misterio cristiano. Los testimonios que nos han llegado de esta liturgia nos hablan de un rito bien estructurado, que presupone una tradición anterior propia. Parece que la liturgia afrorromana está en el sustrato de las tradiciones litúrgicas de Occidente.

La liturgia hispánica, como otras liturgias latinas tiene un fondo común, que podríamos llamar paleocristiano, unido a otros elementos hispanorromanos. Se configura a lo largo de los siglos VI y VII en el reino visigodo de la Península Ibérica y de la Septimania gálica. También se la conoce con los nombres de «visigótica» y «mozárabe». Ha llegado hasta nosotros una serie de libros litúrgicos hispánicos: *liber manualis, liber misticus, liber commicus,* etc. Como característica a señalar de esta liturgia es la serie de textos variables para la plegaria eucarística. Del alto nivel alcanzado por la liturgia hispana nos da noticia la obra de san Isidoro de Sevilla *De ecclesiasticis officiis,* que es una especie de tratado litúrgico en el que se nos informa sobre los usos litúrgicos de las distintas Iglesias.

La liturgia galicana abarca las tradiciones cultuales durante el tiempo en que la Galia era una provincia romana, y luego se afianzará en los reinos francos de la época merovingia (siglos VI-VIII). Tenemos formularios litúrgicos galicanos de mediados del siglo VII, así como noticias de esta liturgia a través de Cesáreo de Arlés (470-542) y Gregorio de Tours (538-594). Las oraciones son menos escuetas que las romanas y reproducen expresiones tomadas de fórmulas más antiguas.

Otras tradiciones litúrgicas latinas se circunscriben a usos y costumbres locales en la Península Itálica, en regiones de Campania, Benevento, Aquileya y Rávena. En las islas británicas durante los siglos VI y VII y, más tarde, la actividad de los monjes celtas en el mundo germánico han dejado también sus huellas, como nos muestra el *Antifonario de Bangor.*

4. El año litúrgico

En el calendario litúrgico cristiano, centrado desde los comienzos en la celebración pascual, va a tener desde la época constantiniana una influencia sin precedentes, tanto en la vida de la Iglesia como en los ámbitos sociales y civiles del Imperio romano.

El año 312 Constantino estableció la institución del descanso dominical por vía legal. El emperador impuso el ritmo temporal de la semana, que todavía conservamos al mundo antiguo, que se regía por un calendario distinto. De ese modo introducía algo del calendario religioso cristiano en el transcurso del año civil, pero sin atentar contra la libertad religiosa de nadie. Por una pura coincidencia con la semana judía, la doctrina astrológica enseñaba que cada día estaba situado bajo el signo de un planeta del que tomaba el nombre; y dado que había siete planetas (incluido el Sol, que giraba alrededor de la Tierra, según la mentalidad pseudocientífica de la época), se llegaba a un ritmo de siete días, uno de los cuales quedaba bajo el signo astrológico del Sol. Esta doctrina tuvo éxito entre los paganos. Además, existía una antigua institución romana, el llamado *iustitium*, consistente en que, si en un determinado año se producía un acontecimiento

extraordinario (declaración de guerra, muerte de un miembro de la familia imperial, etc.), los poderes públicos decretaban un *iustitium,* es decir, fijaban un día de ese año en el que toda actividad estatal y judicial quedaba excepcionalmente suspendida. Una costumbre análoga existía en el mundo griego con el nombre de *ekecheiria.*

Constantino decidió que desde entonces y a perpetuidad habría un *iustitium* un día de cada siete, el «día del Sol» cuyo nombre era conocido por todos, paganos y judíos. Como Cristo resucitó el séptimo día de la semana judía y los cristianos se reunían para celebrar la eucaristía el último día de cada semana para conmemorar su resurrección, el día del Sol se convirtió en el día del Señor (*dies dominica*). Por si esto fuera poco, Constantino promulgó una segunda ley por la que concedía tiempo libre cada domingo a los soldados de su ejército y a su guardia personal (*CJ* III, 12, 3; *CTh* II, 8, 1; Eusebio de Cesarea, *Vita Const.,* IV, 14, 3 y IV, 14, 19-20). De esta manera, los soldados cristianos podrían acudir a la iglesia y los soldados paganos saldrían fuera de la ciudad a pronunciar una oración en latín (que era la lengua oficial del ejército romano) para darle gracias a su divinidad y pedir la victoria y la salud para el emperador y su familia. Para facilitar que la gente acudiera los domingos a las iglesias, se dieron ciertas disposiciones complementarias –entre los años 392 a 425– prohibiendo los espectáculos teatrales y las carreras de cuadrigas (*CTh* II, 8, 20 y 23).

Además de estas celebraciones dominicales, el día de la Pascua cobró en el siglo IV una especial significación, como la fiesta más excelente entre todas la fiestas (León I, *Serm. 47,* 1; *48,* 1). A partir de Valentiniano I (364-375) se honraba este día con una amnistía especial de los encarcelados, excepto quienes estuvieren condenados por graves delitos (*CTh* IX, 38, 3; *CJ* I, 4, 3; León I, *Serm 40,* 5; *45,* 4; *47,* 3). Se puede afirmar que por estas fechas el tiempo pascual alcanza la fase final de su desarrollo al establecerse un período de cuarenta días (Cuaresma) como preparación para la fiesta. Así nos lo testifica san Atanasio, que, durante su estancia en Roma en 340, nos informa de la costumbre de ayunar durante cuarenta días antes de la Pascua (Atanasio, *Ep. fest.,* de 341). San Cirilo de Jerusalén habla de una *metanoia* de cuarenta días (*Procat.,* 4). Los días feriados de la Cuaresma van adquiriendo una mayor entidad litúrgica

en Roma, donde se celebran las «estaciones». Cada día se tiene una «estación», que era una reunión en un lugar fijo de celebración, en una de las basílicas o de los «títulos» romanos y que culminaba con la eucaristía oficiada por el Papa. El sistema estacional no debía de ser una exclusividad romana, puesto que lo encontramos en sitios muy diversos durante el siglo IV, como Oxyrhynco (Egipto), Antioquía o Jerusalén. De esta última ciudad nos ha llegado el testimonio de Egeria, que en su viaje recuerda las reuniones estacionales, presididas por el obispo, en las basílicas de la Anástasis, de Sión o de Eleona. Veamos un ejemplo:

> Cuando llega la séptima semana [de Cuaresma], es decir, dos semanas antes de Pascua, todo se hace como en las semanas anteriores. Sólo que las vigilias, hasta ese momento celebradas en la Anástasis durante seis semanas, se hacen ahora en Sión, pero igual que en la Anástasis. El obispo ofrece y hace la oblación el sábado por la mañana, cuando comienza a clarear. Para dar la despedida levanta la voz el diácono diciendo: «Hoy a la hora séptima estemos todos presentes en el Lazario». Y así, al comienzo de la hora séptima, todos acuden al Lazario, que significa Betania, como a dos millas de la ciudad (*Itiner. Egeriae,* 29, 3).

El ayuno que acompañaba a la Cuaresma no hay que entenderlo en sentido moderno, sino más bien como una restricción alimentaria. Se hacía una sola comida al día, la cena, en la que se renunciaba al vino y a la carne (Agustín, *Serm., 210,* 10-11). Mayor relieve se concede a la conversión interior (*metanoia*) y a las expresiones de la caridad fraterna (reconciliación y limosna).

Si tenemos en cuenta que la Cuaresma era el tiempo más indicado para la inmediata preparación bautismal de los «competentes» (*electi*), así como de la «reconciliación» de los penitentes, no puede extrañarnos que en los textos litúrgicos cuaresmales se les mencione expresamente o, de alguna manera, se aluda a ellos. La última semana estaba consagrada a la pasión del Redentor. En Roma se leía entera la pasión en cuatro días diferentes, cada uno según un relato evangélico. A finales del siglo VII, al difundirse en Occidente el culto a la santa cruz, se observa una clara tendencia a volver principalmente el pensamiento a los sufrimientos del Señor al declinar la Cuaresma.

La semana siguiente recibía ya en el siglo IV el apelativo de *maior* («mayor») en Oriente, y también el de «Semana Santa», hoy de uso común entre nosotros, según el testimonio de Epifanio (*Haeres.,* 68). Se iniciaba con el Domingo de Ramos, *Dominica palmarum,* como nos lo acredita san Isidoro de Sevilla (*De eccl. off.,* I, 27). El origen de la procesión de los ramos hay que buscarlo en los usos de la Iglesia de Jerusalén en el siglo IV. La descripción que hace Egeria de esta procesión es muy viva:

> A la hora de séptima todo el pueblo sube al monte de los olivos, a la iglesia de Eleona. Se sienta el obispo en su sede y se recitan himnos, antífonas y lecciones apropiadas al día y lugar. Al comenzar la hora nona van cantando himnos hasta el Inbomón desde donde el Señor subió al cielo (...). Al principio de la hora undécima leen el pasaje del evangelio en que se refiere cómo los niños salieron con ramos y palmas al encuentro del Señor diciendo: «Bendito el que viene en nombre del Señor». En aquel momento se pone en pie el obispo y todo el pueblo, y desde lo más alto del monte bajan delante del obispo cantando himnos y antífonas a lo que siempre responden: «Bendito el que viene en nombre del Senor». Acuden niños de aquellos lugares (...). Todos van con ramos: unos de palma y otros de olivo. Así acompañan al obispo como en su tiempo hicieron con el Señor (*Itiner. Egeriae,* 31, 1-3).

El triduo pascual culminaba con la gran Vigilia Pascual con sus cuidadas ceremonias de la bendición del cirio pascual y su cántico del *Exultet,* seguido de las doce lecciones o profecías de preparación a los catecúmenos para recibir el bautismo en el baptisterio de la iglesia. Terminada la ceremonia, el clero y los neófitos –vestidos de blanco y teniendo en la mano un cirio encendido– entran de nuevo en la iglesia, donde se celebrará seguidamente la misa de la gran noche de Pascua, que se considerará la celebración eucarística más importante del año. Los Padres de la Iglesia no han regateado adjetivos encomiásticos sobre el día de Pascua. San Gregorio de Nacianzo dice que es «la fiesta de las fiestas» (*Orat., 42*), san León I lo llama «día grande» (*dies magnus*), y Comodiano, «día felicísimo» (*Instr.,* I, 2, 36).

La Iglesia, inspirándose ciertamente en una antiquísima costumbre hebrea, como ya sugiriera Schuster, ha prolongado la fiesta de la Pascua durante siete días continuos. «En la pascua del Señor

–dice una antífona del misal mozárabe– será para vosotros una solemnidad durante siete días, de los cuales el primer día es venerable, Alleluya! Alleluya!» (*Missale mozarabicum, ant. Pasch.*). Un eco de estos días festivos se encuentra expresamente en la legislación de Valentiniano II (*CTh* I, 2, 8). La Iglesia antigua dedicaba este septenario pascual al perfeccionamiento de la instrucción catequética, según podemos apreciar en los escritos *De mysteriis* y *De Sacramentis* de san Ambrosio.

La fiesta de Pentecostés marcaba el final del tiempo pascual. El día cincuenta después de la Pascua tenía un claro precedente judío (Hch 11, 1). Este día estaba dedicado a conmemorar la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles. El Concilio de Elvira tratará de enmendar la mala costumbre de no celebrar esta fiesta, apoyándose en la autoridad de la Sagrada Escritura y considerando que su no celebración era introducir una nueva herejía (Conc. Elvira, c. 43). Durante el siglo IV comienza a imponerse dedicar a la vigilia nocturna de esta solemnidad la administración del bautismo a aquellos que por algún motivo no habían podido recibirlo la noche de Pascua. Testimonios de estas celebraciones bautismales se hallan en las homilías de este día en san Agustín (*Serm., 272*) y san León (*Serm., 76*).

El año litúrgico experimentó un notable enriquecimiento en este período mediante un intercambio entre Oriente y Occidente; de tal manera que se comenzó en Occidente el ciclo de Navidad, recibiendo de Oriente la fiesta de la Epifanía, y trasmitiéndole a su vez la fiesta de Navidad. La primera noticia cierta sobre una fiesta que celebra el nacimiento de Cristo y señala como fecha el 25 de diciembre, proviene de un catálogo de fiestas cristianas llamado *Cronógrafo*, del 354. Una hipótesis muy probable, sostenida por Botte, es que la elección de esta fecha estuviera determinada por la fiesta pagana en honor del Sol invicto. El emperador Aureliano (270-275) le había levantado en Roma un suntuoso templo, cuya inauguración tuvo lugar el 25 de diciembre de 274, y desde esa fecha fue celebrada con el nombre de *dies natalis solis invicti*. No es inverosímil que la Iglesia hubiera querido sustituir esa fiesta pagana por la del nacimiento de Jesús, pero no encontramos pruebas positivas de dicha sustitución. De Roma la fiesta natalicia pasó pronto a Milán y a otras ciudades de Italia como Turín, Aquile-

ya y Rávena. En Oriente la fiesta de Navidad arraigó primeramente en Capadocia, Siria y Constantinopla, donde la introdujo san Juan Crisóstomo en 386, llamándola la «metrópoli de todas las fiestas» (*De beato Filogonio,* 3). En Jerusalén y en Egipto la recepción de la fiesta fue más tardía, en 430, o sea, en los sectores que conocieron primero la fiesta de la Epifanía.

En Oriente parece que inicialmente la fiesta de la Epifanía tuvo como contenido principal el misterio de la Navidad (*Itiner. Egeriae,* 25, 6-12). La idea fundamental de la Epifanía era la aparición del Señor en el mundo, su manifestación divina a la humanidad. El que se escogiera precisamente el 6 de enero para conmemorar este hecho parece estar relacionado con el bautismo del Señor. De Oriente, la celebración de la Epifanía se trasladó a Occidente, desglosada de la Natividad hacia la mitad del siglo IV. El escritor Amiano Marcelino cuenta que asistió con Juliano el Apóstata a un servicio religioso en Vienne, que «los cristianos llaman a menudo Epifanía» (Amiano Marcelino, *Res gest.*, XXI, 2, 5). Conviene hacer notar que la recepción de la Epifanía en el mundo de Occidente no fue homogénea ni en el tiempo ni en el espacio. Tenemos que llegar hasta san Paulino de Nola (353-431) para encontrar, como elementos constitutivos de la festividad, la adoración de los magos, el bautismo en el Jordán y las bodas de Caná (*Carmina,* 27, 46-52). Para san Agustín la Epifanía es el día en que el Señor se manifestó a los paganos y le rindieron homenaje los magos (*Serm., 199-204*).

Sobre la base de las fiestas de Navidad y Epifanía se constituirá lo que hoy entendemos por ciclo navideño, con celebraciones anteriores y posteriores. El tiempo de preparación para la Navidad o Epifanía se inició propiamente en Jerusalén, en tiempos de la peregrina Egeria, con una romería a Belén que culminaba en una misa de medianoche en la basílica constantiniana de la Natividad:

> «Bendito el que viene en nombre del Señor» y lo que sigue (...). Se llega a Jerusalén a la hora en que un hombre puede distinguir a otro, o sea, casi a la hora del alba, antes de la salida del sol. Al llegar, entra el obispo y todos con él en la Anástasis donde hay muchas lámparas encendidas (...). Asimismo en Belén, con igual ornato y alegría celebran el octavario los presbíteros, todo el clero del lugar y los monjes que viven

allí. Desde el momento en que el pueblo sale de noche con el obispo de Jerusalén, todos los monjes del lugar velan en la iglesia de Belén hasta el amanecer cantando himnos y antífonas (*Itiner. Egeriae,* 25, 6-12).

En el mundo occidental, hallamos precedentes del Adviento en san Hilario de Poitiers, que nos informa de la preparación de los fieles para la Epifanía *per trium septimanarum secretum spatium,* y en el Concilio de Zaragoza del 380, donde se prescribe la asistencia diaria a la iglesia «en los veintiún días que hay entre el 17 de diciembre hasta la Epifanía que es el 6 de enero» (c. 4). La configuración definitiva del Adviento en cuatro semanas se debe a san Gregorio Magno, según nos testifica Gregorio de Tours (*Hist. Franc.,* 10, 21, 6).

Después de la Epifanía se celebraba una octava ya en el siglo IV en Jerusalén (*Itiner. Egeriae,* 25, 1-12). En Occidente, la octava de Epifanía no aparece en los libros litúrgicos hasta el siglo VIII.

5. El culto a los santos

El culto a los santos tiene su origen en el culto a los mártires, con la celebración de la eucaristía el aniversario de su martirio (*dies natalis*). Por citar un ejemplo de antigüedad reconocida, podemos mencionar el caso de san Policarpo de Esmirna († 155). Righetti sostiene que el culto litúrgico a los mártires no debió de comenzar hasta finales del siglo II. Terminado el período de las persecuciones, se entendió que la vida santa de las vírgenes, de los ascetas y de los obispos era, en realidad, un equivalente del martirio. La idea no era nueva: como vimos anteriormente (cf. supra VIII, 5 y X, 2), ya se les había ocurrido a Clemente de Alejandría (*Strom.,* IV, 4, 13, 4) y a Metodio de Olimpo (*Symp.,* VII, 3), pero en el siglo IV la idea era compartida por todo el mundo. San Jerónimo consideraba que la vida devota de santa Paula era un martirio cotidiano (*Vita Paulae,* 31). San Gregorio de Nacianzo vio a san Atanasio junto a los patriarcas, profetas, apóstoles y mártires (*Oratio in S. Athanasium,* 37). Así pues, la vida santa de los confesores de la fe se fue expandiendo en el pueblo cristiano.

La libertad concedida a la Iglesia con la adhesión de Constantino a la fe cristiana supuso un gran impulso a la veneración de los márti-

res. El prestigio que tenían en el seno de la comunidad cristiana despertará un gran interés por los sepulcros que conservaban los restos mortales de estos testigos privilegiados de la fe. Se construyen edificios cultuales sobre estos sepulcros que reciben el nombre de *martyrion* o «memoria»; incluso en algunos casos se edifican basílicas *intra muros* de la ciudad.

El culto a los mártires impulsará la búsqueda de sus restos, cuyo paradero en algunos casos no se conocía, a consecuencia de las persecuciones o por haber caído en el olvido. El encuentro de su sepultura (*inventio*), muchas veces era debido a una visión o a una revelación en sueños, y suponía una verdadera conmoción que movilizaba no solo a los fieles de la Iglesia local donde se había realizado el hallazgo, sino también a los de otras comunidades vecinas. Un ejemplo de lo que decimos viene atestiguado en Milán cuando se produjo el hallazgo de los cuerpos de los mártires Gervasio y Protasio en el año 386. El acontecimiento estuvo acompañado de grandes celebraciones litúrgicas y de la curación de un ciego. Se trasladaron primero sus restos a la basílica de Fausta y después a la basílica ambrosiana, donde actualmente descansan. El propio san Ambrosio le concedió tanta importancia a este hecho que cedió a los cuerpos de los mártires un lugar a su derecha, donde tenía previsto su enterramiento, debajo del altar de la basílica ambrosiana (Ambrosio, *Ep. 77 [22],* 1-3).

El culto a los mártires tendrá un mayor desarrollo con el traslado de sus reliquias a las iglesias situadas dentro de los muros de la ciudad. Inicialmente estos traslados tuvieron que superar las disposiciones antiguas que ordenaban la sepultura fuera de las murallas de las ciudades y salvaguardaban la inviolabilidad de los sepulcros. Los emperadores cristianos urgieron, además, la observancia de estas leyes (*CTh* IX, 17, 6-7). De todas formas, la devoción a los mártires fue superando esa antigua legislación con situaciones *de facto* en las que el mismo emperador la incumplía, como hizo Constancio (337-361), que en el 356 transportó a Constantinopla los restos de san Timoteo y, al año siguiente, los de san Andrés y san Lucas.

El aumento de la devoción a los mártires trajo consigo la convicción de su poder intercesor y, en consecuencia, muchos cristianos desearon ser sepultados lo más cerca posible de la tumba de un már-

tir. De esta forma, esperaban que el mártir en cuestión les ayudara en el momento de la resurrección para presentarse con su aval ante el tribunal de Dios. La proliferación de esta clase de enterramientos aumentó considerablemente en la segunda mitad del siglo IV y la Iglesia tuvo que intervenir reservando el sepelio en las iglesias a unas personas determinadas: obispos, sacerdotes y algunos seglares de alto rango (Agustín, *De cura gerenda pro mortuis,* 18).

La veneración de los santos no mártires tiene sus comienzos a mediados del siglo IV.

A todos estos confesores de la fe, muertos en olor de santidad y asimilados a los mártires, se les comienza a edificar capillas (*martyria, memoriae*), como hasta entonces se había hecho con los mártires. Sozomeno refiere que, poco después de su muerte, el cuerpo del monje san Hilarión († 371) fue trasladado de Chipre a su monasterio de Palestina, donde el aniversario de este traslado llegó a ser una fiesta popular (Sozomeno, *Hist. eccl.,* III, 14, 27).

Como acabamos de decir, las memorias de los obispos también entraron en el culto litúrgico. En Occidente, el Papa san Silvestre († 337), san Severo de Rávena († 356?), san Eusebio de Vercelli († 371), san Ambrosio de Milán († 397) y san Martín de Tours († 398) figuran ya en la recensión más antigua del *Martirologio jeronimiano* del siglo V. Así pues, no es exagerado afirmar que, a principios del siglo V, la extensión del culto a los confesores era una práctica extendida, de manera más o menos amplia, en todas las iglesias, tanto de Occidente como de Oriente. Los procesos de canonización de los santos aparecerán en una época más tardía (siglos X-XI).

6. Comienzos del culto a la Virgen María

El culto a la Virgen María comienza en Oriente a finales del siglo IV. En sus composiciones himnódicas san Efrén de Nísibe (306-373) dedicará algunas a honrar a la Virgen Madre de Dios (*Hymnus de virginitate, Hymnus de Maria et Magis*). Otros Padres de la Iglesia, tanto latinos como griegos y sirios de esta época –san Atanasio, san Epifanio, san Juan Crisóstomo, san Ambrosio, san Jerónimo, san Agus-

tín y Afraates– serán grandes difusores de la devoción a la Madre de Dios. Durante los siglos IV-V la devoción a la Virgen será un sólido baluarte contra la herejía nestoriana. Una de sus consecuencias más inmediatas fue el multiplicarse las iglesias dedicadas a la Virgen. En Roma, el templo más antiguo dedicado a María debió de ser el de Santa María in Trastévere. En Oriente es digna de mención la iglesia que recuerda los actos del Concilio de Éfeso (431), en el que se definió la maternidad divina de María. Este mismo acontecimiento fue celebrado en Roma con la dedicación a la Madre de Dios de la basílica liberiana por el Papa Sixto III (432-440).

Casi al mismo tiempo que se erigían iglesias se propagó el uso litúrgico de imágenes de María. Entre las más antiguas figura la enviada por la emperatriz Eudoxia desde Jerusalén a Constantinopla a su prima Pulqueria (451). Representaba a la Virgen con el Niño en brazos y se atribuía a san Lucas. En el siglo VI, en Oriente se prodigaron las imágenes famosas de María. En Occidente la difusión de los iconos marianos fue menor. No obstante, durante los siglos IV-V podemos encontrar algunas representaciones pictóricas de María en actitud orante, como sucede con el fresco descubierto por Marchi en un arcosolio del cementerio de santa Inés en Roma. Otro fresco de similares características se encuentra en san Maximino de Provenza. Del siglo VI es el icono de la *Theotókos* que se venera en la basílica liberiana de Roma.

No sabemos con certeza cuándo empieza la mención expresa del nombre de la Virgen en los textos litúrgicos de la Misa. Righetti recoge una conjetura sobre la inserción en el *Communicantes* del canon romano de la expresión *gloriosae semper Virginis Mariae,* que se sitúa alrededor del 380, como protesta contra Helvidio, que negaba la perpetua virginidad de María. En la piedad popular de Oriente se puede consignar que la célebre antífona *Sub tuum praesidium* se encuentra ya en un papiro copto del siglo III, aunque luego pasara a la liturgia romana. En Bizancio, en el siglo VII se compuso el famoso himno *Akáthistos,* en el que se canta el misterio de la Anunciación. Recordemos la primera estrofa:

> Un Arcángel excelso/ fue enviado al cielo/ a decir «Dios te salve» a María.

Contemplándote, oh Dios, hecho hombre/ por virtud de su angélico anuncio,/
Extasiado quedó ante la Virgen,/ y así le cantaba:
Salve, por ti resplandece la dicha;/ Salve, por ti se eclipsa la pena./
Salve, levantas a Adán el caído;/ Salve, rescatas el llanto de Eva./
Salve, oh cima encumbrada a la mente del hombre;/
Salve, abismo insondable a los ojos del ángel./
Salve, tú eres de veras el trono del Rey;/
Salve, tú llevas en ti al que todo sostiene./
Salve, lucero que el sol nos anuncia;/ Salve, regazo del Dios que se encarna./
Salve, por ti la creación se renueva;/ Salve, por ti el Creador nace niño./
SALVE, ¡VIRGEN Y ESPOSA!

En cuanto a las fiestas marianas, las primeras que se recuerdan son de origen oriental de finales del siglo IV. La más antigua de ellas debió de surgir en Antioquía, en torno al 370, para exaltar la virginidad de María.

Bibliografía

H. DELEHAYE, *Sanctus, essai sur le culte dans l'antiquité,* Bruxelles 1927; M. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia,* trad esp., 2 vols. BAC 132 y 144, Madrid 1955-1956; H.-J. SCHULZ, *Die Byzantinische Liturgie,* Freiburg im Br. 1964; J. PASCHER, *El año litúrgico,* trad. esp., Madrid 1965; E CATTANEO, *Introduzione alla storia liturgica occidentale,* Roma ²1969; M. ARRANZ, «Les grandes étapes de la liturgie byzantine. Essai d'aperçu historique», en A. TRIACCA (ed.), *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle,* Roma 1976, pp. 43-72; J. PINELL, «Le liturgie occidentali. I. La liturgia gallicana», en S. MARSILI (ed.) *La Liturgia, panorama storico generale,* Roma 1979; J. LÓPEZ, *El año litúrgico,* Madrid 1984; I. H. DALMAIS, «Las familias litúrgicas orientales», en A. G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración,* Barcelona 1987, pp. 53-72; J. A. ABAD IBAÑEZ, *La celebración del Misterio cristiano,* Pamplona 1996; F. M. AROCENA, *Sol Salutis. La Navidad en la liturgia mozárabe y romana,* Barcelona 2001; J. ARDAZÁBAL, «La liturgia de Jerusalén», *Phase* 41 (2001) 267-272; I. MIHALOVICI, «Algunas raíces judías de la liturgia cristiana», *Oliv* 27 (2003) 7-23.

Capítulo XXIII

CATEQUESIS Y VIDA SACRAMENTAL

1. Catecumenado: bautismo, confirmación y eucaristía

En esta época la catequesis de la Iglesia está dirigida primordialmente a los adultos. Hasta el siglo VI no existió una catequesis oficial para niños, aunque sí existía una catequesis privada en el seno de familias de tradición cristiana. Era una primera iniciación a la vida cristiana realizada por los padres. Algunos obispos como el Crisóstomo y Agustín consideraban que era un deber confiado al *pater familias* como una «tarea eclesial» (Agustín, *In Ioh. tr.,* 51, 13; Juan Crisóstomo, *De inani gloria et de educandis liberis,* 21-22).

La catequesis oficial era ejercida normalmente por el obispo, ayudado, en ocasiones, por otros miembros del clero, aunque todavía en Oriente encontramos a catequistas seglares, a los que se exigía una capacitación especial (*Const. Apost,* 8, 13, 27). En Cartago la catequesis de iniciación se realizaba por un diácono, mientras que las catequesis a los *competentes* o catequesis bautismales se confiaban también a los presbíteros (Agustín, *De cat. rud.,* 1, 1; Ambrosio, *Ep. 2,* 7).

En cuanto al contenido y al método, la catequesis de este período tiene una fuerte impronta misionera. Un ejemplo clarividente sobre la catequesis nos lo ofrece Agustín de Hipona, que redactó el tratado *De catechizandis rudibus,* a instancias del diácono cartaginés Deogracias. La obra contempla dos modelos de enseñanza catequética, uno más extenso y otro más breve. El contenido básico de la obra es la historia

de la salvación, tal y como es narrada por la Sagrada Escritura, y culmina con la muerte y la resurrección de Cristo. El catequista deberá también presentar a Cristo con alegría, de tal manera que el catecúmeno al oírlo se contagie y reciba con gozo la enseñanza recibida:

> Y, sin duda, se nos escucha con mayor agrado cuando también nosotros nos recreamos en nuestro propio trabajo, porque el hilo de nuestro discurso vibra con nuestra propia alegría y fluye con más facilidad y persuasión (...). En todo caso, lo que siempre hemos de cuidar sobre todo es ver qué medios se han de emplear para que el catequista lo haga siempre con alegría, pues cuanto más alegre esté más agradable resultará. La razón de esta recomendación es clara: si Dios ama al que reparte con alegría las cosas materiales, ¿con cuánta mayor razón amará al que distribuye las espirituales? Pero el que esta alegría aparezca en el momento oportuno corresponde a la misericordia de aquel que nos ordena la generosidad (Agustín, *De cat. rud.*, 2, 4).

Si examinamos los *Sermones* agustinianos *ad competentes,* constataremos que son explicaciones positivas, ajenas a todo tipo de polémica, acerca del símbolo y del padrenuestro (Agustín, *Serm. 57-59; 212, 213, 214; De symbolo,* 1).

Ambrosio de Milán pondrá acentos especiales en sus catequesis mistagógicas, siguiendo el simbolismo oriental con una interpretación tipológica de los ritos sacramentales de la iniciación cristiana, prefigurados, sobre todo, en los textos bíblicos del Antiguo Testamento. Así sucede con la prefiguración de Melquisedec:

> Nuestro sermón e instrucción de ayer llegó a tratar de los sacramentos del santo altar, y vimos la figura de estos sacramentos que los habían precedido, ya en tiempos de Abrahán, cuando el santo Melquisedec, *que no tuvo comienzo ni fin de días,* ofreció un sacrificio, su sacrificio. Escucha, hombre, lo que dice el apóstol Pablo a los hebreos. ¿Dónde están los que dicen que el Hijo de Dios es del tiempo? Se ha dicho que Melquisedec *no tiene comienzo ni fin de días.* Si Melquisedec no tiene comienzo ni fin de días, ¿acaso Cristo pudo tenerlo? Pero la figura no es más que la realidad. Ves, pues, que Él es *el primero y el último.* El primero, porque es el autor de todo; el último, no porque tenga fin, sino porque recapitula todo en sí (Ambrosio de Milán, *Sacramentos,* V, 1, 1).

La *Oratio catechetica* de Gregorio de Nisa al estar destinada a la instrucción de los maestros cristianos, ofrece algunas diferencias con relación a la obra análoga de Agustín. El Niseno da preferencia a la explicación filosófica de las verdades de fe, dejando en un segundo plano la fundamentación bíblica. A veces su modo de razonar arranca de un presupuesto para luego pasar a su aplicación en la divinidad:

> Efectivamente, decimos que en nosotros la palabra procede de la mente, y que no es del todo igual que la mente ni del todo diferente, porque es cierto que de ella procede, pero es otra cosa y no lo mismo; por otra parte; el hecho de que sea manifestación de la mente no autoriza a concebirla como distinta de ella, sino que, aun siendo una sola cosa por su naturaleza, se distingue de ella en cuanto sujeto. Pues lo mismo ocurre con el Verbo de Dios: por el hecho de subsistir por sí mismo, se distingue de Aquel de quien tiene subsistencia, más, por el hecho de manifestar en sí mismo los atributos que contemplamos en Dios, se identifica por naturaleza con el mismo que nos da a conocer dichos atributos (Gregorio de Nisa, *Orat. Cat.*, I, 11).

Pero siempre tendrá el catequista que adaptarse a la persona que tiene delante. No utilizará el mismo razonamiento ante un judío que ante un pagano y, en este caso, comprobará si es creyente o increyente (Gregorio de Nisa, *Orat. cat., praef.*, 3-4).

También en Oriente, las *Catequesis bautismales* de Cirilo de Jerusalén constituyen un modelo especialmente instructivo de la predicación cristiana antigua. Coincide con Agustín en situar la historia de la salvación en el centro de la instrucción catequética para los aspirantes al bautismo. De la historia salvífica deducirá una serie de aplicaciones morales y apologéticas. Un ejemplo que podemos aducir de sus catequesis mistagógicas es un pasaje sobre la presencia real del Señor en la eucaristía:

> En otro tiempo [Cristo] cambió el agua en vino, lo que se parece a la sangre, cuando estuvo en Caná de Galilea; ¿y vamos a pensar que es poco digno de creer, el que convirtiese el vino en sangre? (...). Por lo cual estamos plenamente persuadidos de que son el cuerpo y la sangre de Cristo. Pues en la figura de pan se te da el cuerpo, y en la del vino sangre; para que al tomar el cuerpo y la sangre de Cristo, te hagas un

> solo cuerpo, y una sangre con Él. Y así, al distribuirse su cuerpo y su sangre por nuestros miembros, somos hechos *cristíferos,* y según palabras de san Pedro, participantes también de la naturaleza divina (*Cat. Myst.*, 4, 2).

Dentro de la tradición antioquena hemos de recordar a Juan Crisóstomo y a Teodoro de Mopsuestia. Del Crisóstomo se han conservado diversas catequesis, en su mayoría de la semana de Pascua, en las que se destacan sus enseñanzas morales. El estilo ejemplificante de las *Catecheses ad illuminandos* tiene una gran fuerza suasoria para señalar la coherencia bautismal:

> Si, en efecto, los hombres que reciben cargos mundanos y que muchas veces llevan sobre el vestido que envuelve la marca de las imágenes imperiales, gracias a la cual aparecen dignos de crédito ante los demás, nunca se permitirían obrar lo que fuese indigno de ese vestido con las insignias imperiales; incluso si otros quisieran maltratarlos a ellos, el vestido que llevan puesto les aportaría suficiente seguridad para no sufrir nada desagradable, con mucha mayor razón es justo que quienes tienen a Cristo morando, no sobre el vestido, sino sobre el alma, con Él a su Padre y la presencia del Espíritu Santo, den pruebas de tener gran seguridad, y por su cabal conducta evidencien ante todos su personal condición de portadores de la imagen imperial (Juan Crisóstomo, *Cat. ad illum,* 17).

La nueva situación creada después del reconocimiento del cristianismo como una *religio licita* dentro del Imperio romano, tuvo una incidencia considerable en el ámbito de la liturgia bautismal. La antigua institución del catecumenado sufrió una transformación no solo cuantitativa por el mayor número de catecúmenos que se inscribían, sino también cualitativa, como podría suceder con el bautismo, que habría quedado un tanto devaluado al diferirse la recepción de este sacramento hasta momentos antes de la muerte, lo que no se acepta sin reproche por los pastores de almas (Basilio, *Hom. in s. bapt.*, 7; Ambrosio, *De Noe,* 25; *Epp., 79* y *80*; Juan Crisóstomo, *Cat. ad illum.*, 1, 1). La razón de esta devaluación hay que buscarla, en la mayoría de los casos, en una nueva valoración social del catecumenado. Es decir, el candidato a recibir el bautismo, por el mero hecho de ser recibido

en el grupo de los catecúmenos, quedaba ya acreditado socialmente como cristiano.

El resultado de esta nueva apreciación social sirvió para engrosar las comunidades con un elevado número de cristianos solo de nombre (Ambrosio, *Ep. 17,* 8; Agustín, *De cat. rud.,* 5, 9; *Conf.,* I, 11, 18). La Iglesia reaccionó reestructurando el catecumenado al distinguir entre la gran masa de peticionarios del bautismo y los que deseaban realmente recibir el bautismo. Para este segundo grupo se hacía una catequesis introductoria, a la que seguía un rito de admisión mediante una imposición de manos, acompañada de la *consignatio* y de la entrega de la sal. A estos catecúmenos se les denominaba *competentes* o *electi.* Si el candidato es admitido se pone su nombre en la lista. En Jerusalén el obispo preside solemnemente el examen del candidato sobre su vida y su moralidad. La preparación inmediata o *fotizomenato* duraba unos cuarenta días, ocho semanas antes de la Pascua, dice Egeria (*Itinerarium Egeriae,* 15), en Jerusalén. Recibían una instrucción que abarcaba una introducción a la Sagrada Escritura y la comunicación del símbolo de la fe (*traditio symboli*) y del padrenuestro, que debían recitar de memoria en la solemne ceremonia de la Vigilia Pascual al recibir el bautismo (*Itinerarium Egeriae,* 46, 3; Ambrosio, *Ep. 20,* 4; Juan Crisóstomo, *Hom. ad Antioch.,* 3, 1; Agustín, *Serm., 213-214*). También se multiplicaban los ejercicios de penitencia: ayunos, vigilias, oraciones, genuflexiones y exorcismos. En Siria, por ejemplo, los catecúmenos se vestían solamente con la túnica y «tenían los pies desnudos sobre una alfombra de piel» (Teodoro de Mopsuestia, *Cat. bapt.,* 2, 1). La catequesis se cerraba con la entrega del símbolo (Conc. Laodicea, c. 46), y más tarde con la del padrenuestro. En África parece que la secuencia era la siguiente: *traditio symboli,* y ocho días después la *reditio symboli* y la *traditio orationis dominicae.* Hacia el 500, en Roma, a la *traditio symboli* seguían las ceremonias del triple escrutinio, que era un examen acerca de la fe, que tenía lugar los domingos tercero y cuarto de Cuaresma. Estos escrutinios se incrementaron hasta siete en los *Ordini romani* XI y XV (Zósimo, *Ep. 1*; *Sacrament. Gelas.*).

Después de recibir el bautismo y la confirmación a los neófitos les impartían unas catequesis mistagógicas durante la primera semana de

Pascua en la se les instruía acerca del valor y significado de los misterios cristianos, como se puede observar en los tratados *De mysteriis* y *De sacramentis* de san Ambrosio y en las *Catequesis mistagógicas* de san Juan Crisóstomo.

Esta praxis catecumenal irá reduciéndose paulatinamente debido a la intensa propagación del bautismo de los niños entre las familias de padres cristianos y a la cristianización de los pueblos germánicos que daba preferencia a la conversión de tribus enteras, fenómeno que traería consigo el desarrollo de nuevos métodos de formación para los recién convertidos.

También la celebración de la eucaristía va a tener desarrollos importantes a lo largo de los siglos IV y V. La estructura de la misa sigue el esquema de la liturgia de la palabra con tres lecturas (Antiguo Testamento, Apóstol y Evangelio), seguida de la liturgia sacrificial. Las lecturas son realizadas por un lector, aunque el Evangelio es proclamado por un diácono. El salmo intermedio es cantado por un cantor desde el ambón. El salmo se acompañaba también con un responsorio recitado por el pueblo. En Antioquía se desarrolló un canto antifonal participado por todo el pueblo, dividido en dos coros, que cantaba el salmo alternativamente (Teodoreto, *Hist. eccl.*, II, 24; IX, 10). Después de la homilía del obispo seguían unas oraciones de petición por los catecúmenos, penitentes y demás fieles, que eran respondidas en Oriente con el *kyrie eleison* por parte de la comunidad (*Itiner. Eg.*, 24; *Const. Apost.*, 8, 6). Esta práctica litúrgica se introdujo también en Occidente, donde las peticiones son sustituidas por una letanía de *kyries*, pero con el tiempo la letanía se desplaza al comienzo de la misa.

La anáfora mantiene un esquema similar en Oriente y Occidente, aunque los orientales son los primeros en introducir el *Sanctus* hacia el año 400. En Occidente se desarrolla una gran cantidad de prefacios con diversos motivos para la acción de gracias eucarística. La plegaria eucarística continúa con el relato de la institución, seguida por la *amnanesis*, la *epíclesis* y por una intercesión de la Iglesia. En el canon romano, la oblación sacrificial se prepara con el *te igitur* y *quam oblationem* y se consuma con las palabras de la institución. Siguen las oraciones *supra quae* y *supplices* con una doxología final, confirmada con el *amén* de todo el pueblo.

En la anáfora del grupo litúrgico antioqueno, tras el relato de la institución, la oración de la *epíclesis* es una súplica dirigida a Dios Padre para que envíe el Espíritu Santo sobre las ofrendas eucarísticas para que las convierta en el cuerpo y sangre de Cristo. Con el tiempo se añadieron diversas oraciones de intercesión antes y después de la *anamnesis.* En las misas de difuntos se mencionan también los nombres de aquellos por los que se ofrece el sacrificio del altar.

Si pasamos al momento de la comunión eucarística, habrá que tener presente que las liturgias orientales lo enriquecerán con la incorporación de nuevos ritos particulares; en cambio, en la celebración eucarística latina se mantendrá en una línea de sobriedad y sencillez que le es tan propia. En los ritos latinos la secuencia que precedía a la comunión era la siguiente: la fracción del pan a la que sucedía el ósculo de la paz y la recitación del padrenuestro e, inmediatamente después, se procedía a distribuir la comunión bajo las dos especies, tanto para el clero como para los demás fieles asistentes en la celebración.

La predicación cristiana no discurría solamente por las vías de la iniciación a la doctrina de Cristo. La celebración de la eucaristía tenía un lugar propio en la liturgia de la palabra para la predicación homilética. De ahí que muchos sermones tuvieran una sólida fundamentación escriturística, al tratar el predicador de hacer más comprensivo el texto bíblico que se había proclamado poco antes. En otras ocasiones, sobre todo cuando se intentaba dar una respuesta adecuada a cuestiones candentes, lo que prevalece es una aplicación pastoral a los asistentes de carácter más bien parenético. Los temas de la predicación se amplían en razón de las memorias de los mártires y de los santos que van enriqueciendo el calendario litúrgico. También se tienen en cuenta las disputas trinitarias y cristológicas, así como las polémicas sobre el donatismo, pelagianismo y otros errores, que darán pie a una serie de sermones de tipo dogmático. Finalmente, hay que contabilizar también algunas celebraciones especiales de fiestas patronales, consagraciones episcopales, funerales, sobre todo de altas personalidades, etc.

Conviene advertir, además, que en esta época se alcanzan las cotas más altas de la predicación patrística. Autores como Agustín en Occidente y Juan Crisóstomo en Oriente van a marcar unos

modelos de oratoria eclesiástica que perdurarán a lo largo de los siglos posteriores. Entre los más destacados hemos de mencionar a los capadocios. De san Basilio el Grande podemos citar sus homilías sobre el relato de la creación en seis días (Gn 1, 1-26), las famosas *Homiliae in Exaemeron*, que luego tendrían un considerable influjo en el *Hexaemeron* de Ambrosio de Milán.

2. Penitencia

La administración del sacramento de la penitencia recibirá a partir del siglo IV una mayor fijación canónica, a través de decretales y sínodos, pero sin perder el carácter de penitencia pública y de considerarse irrepetible (Ambrosio, *De paen.*, 2, 10).

La disciplina sacramental de la penitencia tendrá manifestaciones diversas en esta época, pero manteniendo una misma estructura fundamental que estaba ya presente en los siglos anteriores, y que comprendía dos elementos esenciales: por una parte, los actos del hombre que se convierte: contrición, la confesión de los pecados y la satisfacción; y por otra, la acción de Dios por el ministerio de la Iglesia (obispos y presbíteros) que otorgan el perdón de Dios.

Sobre las faltas concretas que eran objeto de la penitencia canónica o pública existe cierto acuerdo en señalar las que se consideraban más graves, como la idolatría, el cisma, la herejía, el aborto voluntario, el homicidio, el adulterio, el hurto grave, la embriaguez y la asistencia a representaciones teatrales de tipo inmoral (Agustín, *Serm.*, 351; Cesareo de Arlés, *Serm.*, 169). Sin embargo, en algún caso encontramos la pervivencia de restringir ese tratamiento únicamente a los pecados de idolatría, homicidio y adulterio (Paciano, *Paraen.*, 4).

El pecador que había incurrido en alguna de las faltas antes indicadas, acudía al obispo, a quien confesaba su pecado, y el prelado lo incluía en el grupo de los penitentes (Conc. Araus. II, c. 3; Conc. Arel., II, c. 28). Siguiendo la disciplina vigente, el penitente quedaba excluido de la comunión eclesial y, en consecuencia, era asimilado a los catecúmenos, de forma que solamente asistía a la liturgia de la palabra, sin poder participar de la liturgia sacrificial ni recibir la co-

munión. La duración o permanencia en el grupo de penitentes (*ordo paenitentium*) dependía de la gravedad de la culpa, de la conducta del penitente y del juicio del obispo. Durante las celebraciones cultuales solían recibir, con frecuencia, la bendición especial del obispo (Sozomeno, *Hist. eccl.*, VII, 16, 4-7). La reconciliación llevaba consigo la readmisión en la comunión de la Iglesia. Esta ceremonia era realizada solemnemente el día de Jueves Santo (Inocencio I, *Ep. I*, 7): ante las gradas del ábside, después del Evangelio, el obispo pronunciaba unas palabras de exhortación, que eran seguidas de una oración por el penitente, le imponía las manos y lo ponía en pie (León I, *Ep. 18*, 13; *19*, 6; Jerónimo, *Dial. c. Lucif.*, 5).

Las penitencias que se imponían en Occidente, sobre todo, tenían un carácter riguroso: ayunos, prohibición de contraer matrimonio durante el tiempo señalado para la penitencia, etc. Pero lo que impresionaba más era la duración, ya que ésta podría alargarse durante años. En Hispania hallamos prescripciones sinodales del Concilio de Elvira que prohibían la reconciliación incluso en trance de muerte (cc. 1; 2; 6-8; 17-18; 66; 71).

El haber pertenecido a la categoría de penitentes, de modo más marcado en algunas regiones de Occidente, comportaba para el penitente una pérdida o limitación en el ejercicio de sus derechos civiles: no podía desempeñar ningún cargo público, ni ejercer algunas profesiones como la milicia. De todas formas, también hallamos manifestaciones menos rigurosas en el norte de África. Por ejemplo, no se consideraba demasiado vergonzoso estar en el rincón de los pecadores ni presentarse a la imposición de manos, que cada cierto tiempo se impartía a los fieles, y que era una especie de bendición distinta de la «reconciliación» propiamente sacramental. Se les consideraba o se consideraban ellos mismos simplemente como no comulgantes (*excommunicati*). San Agustín entendía que lo importante era que el pecador corrigiera su propia vida, no tanto la imposición de manos (Agustín, *Serm., 232*, 7, 8).

Conviene precisar también que los cristianos que llevaban una vida ordenada y no daban escándalos públicos expiaban también sus «pecados diarios y sus pecados de flaqueza» golpeándose el pecho al decir las palabras del padrenuestro: «perdónanos nuestras deudas», o

con limosnas y otras obras caritativas (Agustín, *Ep. 153,* 3, 5; *Serm. 9, 11, 17, 18*; *Enchir.,* 19, 71).

En Occidente se va a desarrollar también la llamada penitencia privada que tiene sus inicios en el siglo VII. Este tipo de penitencia se origina en las Islas Británicas y será exportada al continente por monjes celtas y anglosajones. El sacramento se realiza de una manera más secreta entre el penitente y el sacerdote. Esta nueva práctica preveía la posibilidad de la reiteración del sacramento y abría así el camino a una recepción regular del mismo. Este nuevo sistema penitencial va a extender el uso de unos libros denominados *penitenciales,* en los que a cada culpa se le asigna una penitencia precisa, que consiste en determinadas mortificaciones, sobre todo, en ayunos. Estas tarifas o tasas darán ocasión a que se le dé también el nombre de penitencia «tarifada». El ministro de la penitencia es el presbítero o el obispo. El penitente hará una confesión detallada de sus pecados ante el presbítero y éste le impondrá, normalmente, un tiempo de ayuno variable, según la gravedad de las faltas cometidas.

3. El clero

Aunque con anterioridad ya hemos visto el papel de los obispos en la organización estructural de la Iglesia, vamos a fijar ahora nuestra atención en el ministerio o servicio pastoral de los clérigos en la Iglesia, desde un punto de vista más sacramental y constitutivo. A partir de la paz constantiniana, la legislación sinodal y pontificia, así como las actuaciones de algunos obispos aislados, se encaminarán a establecer con precisión las distintas funciones y responsabilidades de los miembros del clero en su servicio eclesial.

En el siglo V, el Papa Inocencio I (401-417) distingue dos grupos entre los componentes del clero: los «clérigos de orden superior» y «los de orden inferior» (*Ep. 2,* 3). Al primero pertenecen los obispos, presbíteros y diáconos, cuya consagración está reservada a los obispos y que tendrá un rango reconocido por la autoridad civil (*CTh* XII, 1, 163). En cambio, los grados inferiores del *ordo clericalis* tienen alguna oscilación, según las diferentes Iglesias locales. En las fuentes

los que se mencionan con más frecuencia son: subdiácono, acólito, exorcista, lector y ostiario. Como grado inicial de ingreso en el orden de los clérigos se consideraba por lo general el lectorado. Al oficio de lector incumbía la función de leer la Sagrada Escritura en la liturgia; más tarde se ocuparía también del canto de los salmos. En Roma, los lectores llegarían a formar un coro para actuar en las ceremonias litúrgicas. El lectorado llegó a considerarse un requisito previo par acceder a un orden superior (Conc. Sardic., c. 10 / 13).

Para el acceso al clero la legislación eclesiástica exigía algunos requisitos según los distintos grados del orden que se fuera a recibir. Así, en la decretal del Papa Zósimo se establece la escala siguiente de años: como mínimo: 21 años para la ordenación de un acólito o un subdiácono, 25 para la de un diácono y 30 para la de un presbítero. La edad para la consagración episcopal oscilaba entre los 45 y los 50 años (Zósimo, *Ep. 9,* 3). No obstante, estas indicaciones eran solo directrices, pues la realidad nos ofrece casos distintos, como el de Ambrosio, que fue obispo a los 24 años.

Otro capítulo era la integridad y la salud física del ordenando, que se fue matizando a lo largo del siglo VI. Por estas razones, se excluía de la ordenación la mutilación propia, las cicatrices que causaban graves deformaciones (Conc. Nicea, c. 1; Jerónimo, *Ep. 52,* 10) y padecer otras enfermedades como la epilepsia o las de tipo mental (Conc. Elvira, c. 29; Conc. Arausic. [441], c. 15 [16]). Sin embargo, tenían una mayor importancia las cualidades morales. El candidato a las órdenes debía acreditar su condición de cristiano, en la vivencia de la fe y en la moralidad de sus costumbres durante algunos años, de tal manera que se solía excluir a los neófitos, aunque con excepciones, como en el caso antes citado de Ambrosio, que, una semana después de ser bautizado, recibió la ordenación episcopal. Tampoco se permitía recibir las órdenes sagradas a quienes habían desertado de la fe en tiempos de persecución (Conc. Nicea, c. 10). Igualmente se excluía a quienes se habían sometido a la penitencia pública por haber cometido faltas graves (Siricio, *Ep. 1,* 14; Conc. I Tol., c. 2; Inocencio I, *Ep. 2,* 2; *Statuta Eccl. ant.,* c. 84). Otro tanto ocurría con los usureros, autores de desórdenes y quienes se tomaban la justicia por su mano (*Statuta Eccl. ant.,* c. 55).

La designación para el ministerio eclesiástico se efectuaba mediante elección, en la que participaba el clero y el pueblo. Las fuentes dedican especial atención a la elección de los obispos. En general, se puede decir que el nuevo obispo era elegido de entre el clero de la Iglesia local, ya que sobre estos candidatos los fieles de esa comunidad podían tener un juicio mejor formado. Hay que consignar también que, al lado de este sistema ordinario de elección, la autoridad secular intervenía, en algunos casos, en la provisión de las sedes episcopales vacantes. Este influjo se sintió especialmente en Oriente. Aunque en la mayoría de los casos se elegían candidatos dignos, todavía en los siglos IV y V se contabilizaban elecciones falseadas con toda suerte de abusos, pero las fuentes solamente nos informan de un caso en el que el emperador publicó un edicto para declarar inválida una elección (Mayoriano, *Nov. 11*). Para la consagración episcopal se reservaba el domingo como día más apropiado (León I, *Ep. 10*).

Por centrarnos en las llamadas órdenes mayores, conviene hacer notar que las funciones de los diáconos y los presbíteros, a lo largo del siglo IV, a pesar de estar inicialmente bien diferenciadas, fueron objeto de algunas fricciones. Los diáconos eran directos colaboradores del obispo, además de desempeñar el oficio de administradores de los bienes eclesiásticos y tener un papel especial en las funciones litúrgicas. En Roma constituían el «colegio de los siete diáconos», que era presidido por uno llamado archidiácono. De este «colegio» se elegía con frecuencia al Papa, lo que le concedía una especial relevancia. En ocasiones, el prestigio de los diáconos les llevaba a pretensiones de autoridad frente a los presbíteros; incluso Sidonio Apolinar (482) cuenta el caso del archidiácono Juan, que no quería ordenarse de presbítero (*Ep. 4*, 25).

Las diaconisas desempeñaron un servicio en la Iglesia dirigido especialmente a las mujeres de la comunidad cristiana, a las que preparaban para el bautismo, asistían en el momento mismo del bautismo y, posteriormente, cuidaban de ellas en caso de enfermedad. Accedían a la condición de diaconisas mediante un rito propio, que llevaba consigo la imposición de manos y una oración, pero hay que entender este rito como una simple bendición, sin que les confiriera ningún poder sacramental (Epifanio de Salamina, *Exp. fidei*, 21). Las diaco-

nisas se desarrollaron más en Oriente que en Occidente. Su importancia será muy reconocida a fines del siglo IV en las *Constituciones Apostólicas* (3, 6, 1-2).

Los presbíteros eran sacerdotes, como los obispos, pero «constituidos en un segundo sacerdocio», en expresión de Optato de Milevi (*De schism. Donat.,* I, 13). Estaban asociados al ministerio episcopal, y sustituían al obispo en sus ausencias y en la celebración de la misa comunitaria. Ayudaban al obispo en la celebración del bautismo, en la predicación, en la atención de los penitentes, en la unción de enfermos y en otras misiones. Entre los siglos V y VI la actividad de los presbíteros se extenderá a las comunidades cristianas que se establecen fuera de la ciudad episcopal, en los pueblos, aldeas y *villae.* Únicamente en contadas ocasiones acudían esos fieles campesinos a la iglesia de la ciudad, cuando se celebraban algunas solemnidades (Agustín, *Serm., 259,* 6). Para proveer a las necesidades espirituales de esos fieles se erigieron en los campos pequeñas iglesias rurales servidas por un presbítero, donde los domingos se reunían los fieles para celebrar la eucaristía. En algún caso los obispos mostraron cierta reserva a este tipo de celebraciones, como le sucedió a Decencio de Gubio, a quien el Papa tuvo que persuadirle para que facilitase la atención pastoral de los fieles en el campo en una carta que le escribe en 416, donde le dice:

> En cuanto a la eucaristía que nosotros mandamos el domingo a las iglesias titulares, nuestro caso es diverso, porque en Roma los títulos están todavía situados dentro de la muralla urbana. Pero tú no puedes hacer lo mismo con las parroquias rurales, porque el Sacramento no debe ser trasladado a grandes distancias (...). Por lo demás, nosotros mismos autorizamos a los sacerdotes adscritos a los cementerios (fuera de la ciudad) a celebrar los santos misterios (Inocencio I, *Ep. ad Decent.,* 5).

En esta misma línea de actuaciones de dar mayor autonomía a los sacerdotes del medio rural, los concilios de los siglos VI y VII otorgarán las facultades, que antes estaban reservadas al obispo, de bautizar, predicar, vigilar a los penitentes públicos, etc.

El ritual romano de ordenación de presbíteros y diáconos seguía la pauta marcada en la *Traditio* de Hipólito. La ordenación de los presbíteros y diáconos solía hacerse el sábado de témporas y el sábado

antes del domingo de pasión. La ceremonia de ordenación tenía lugar en la celebración de la eucaristía (León I, *Ep.* 10; Gelasio I, *Epp. 14,* 11; *15,* 3). La elección de los candidatos la había realizado el obispo con anterioridad al momento de la ordenación. Después, un notario leía ante el pueblo la lista de los candidatos, por si alguno tenía acusaciones contra ellos para que las manifestara. A continuación venía una oración impetratoria a la que se unían los fieles asistentes y se recitaban las letanías de los santos. Acto seguido se realizaba la consagración con oraciones distintas para los presbíteros y los diáconos con la imposición de manos (Jerónimo, *Comm. in Is.,* XVI, 58, 10).

Para la elección de un obispo se seguía el mismo criterio que en el caso de los presbíteros y diáconos. Es decir, se realizaba con el sufragio del pueblo y del clero diocesano (León I, *Ep. 10,* 6). Una vez que se declaraba vacante una sede episcopal, el obispo más cercano o el más anciano de la provincia se personaba en la ciudad episcopal y recababa el voto del clero y del pueblo. Si se producía alguna contienda insalvable entre los candidatos, la elección era remitida al metropolitano. Excepcionalmente, se daban casos en los que el obispo difunto hubiese designado a su propio sucesor, pero esto iba contra las prescripciones canónicas y no era bien recibido por el pueblo. Cuenta san Agustín que fue llamado a Milevi, donde había fallecido el obispo Severo, para pacificar los ánimos alterados de aquellos fieles que maifestaban su descontento sobre el presbítero designado por Severo como sucesor, porque no les habían consultado previamente (Agustín, *Ep. 213,* 1). Durante los siglos IV y V se generalizó la costumbre de los emperadores cristianos de exigir la aprobación imperial de la elección para que se considerara válida. Para la realización del rito consecratorio de un obispo el Concilio de Nicea (325) exigió la presencia de al menos tres obispos (c. 4). El Papa Siricio confirmaría esta exigencia en el 386 (*Ep. ad episc. Africae,* 2). De todas formas, esta praxis podía ser dispensada en determinadas circunstancias, como hiciera el Papa Gregorio Magno en carta a san Agustín de Canterbury (Gregorio Magno, *Regist. ep.,* XI, 56). El antiguo ritual romano disponía que se hicieran dos imposiciones de manos sobre el candidato. La primera la realizaban los obispos y presbíteros en silencio. Después el obispo que preside impone las manos y pronuncia la solemne oración consecra-

toria, que era la misma del siglo III (*Traditio Hipp.*, 3). El Papa Hormisdas (514-523), en una carta a los obispos de Hispania, designa esta consagración como «la bendición por medio de la imposición de las manos» (*Ep. 25*, 4). Terminada la ceremonia, todos intercambian con el nuevo obispo el ósculo de paz, para después continuar la misa enseguida con la celebración del sacrificio. La fórmula de Hipólito se extendió también por el Oriente cristiano con ligeras variantes, como vemos en las *Constituciones Apostólicas* (380) y en otros textos rituales.

A comienzos del siglo IV había en la Iglesia clérigos que vivían el celibato y quienes, habiendo contraído matrimonio, recibieron después las órdenes sagradas. De todas formas, la tendencia a exigir el celibato a los clérigos mayores va a tener un *crescendo* en la Antigüedad Tardía, motivado en gran medida por influencia del monacato. Sobre esta materia se observan también diferencias entre Occidente y Oriente.

En el Occidente latino, la observancia del celibato por parte de los clérigos mayores (obispos, presbíteros y diáconos) debía de ser una praxis bien vivida en algunos lugares –como Hispania–, antes del siglo III, ya que una reacción contra la inobservancia de la misma, según Stickler, debió de motivar que el Concilio de Elvira estableciera para los clérigos mayores la obligatoriedad de la continencia absoluta una vez recibidas las órdenes:

> Decidimos prohibir totalmente a los obispos, presbíteros y diáconos que ejercen el ministerio sagrado, el uso del matrimonio con sus esposas y la procreación de hijos. Aquel que lo hiciere será excluido del honor del estado clerical (Conc. Elvira, c. 33).

Posteriormente, el Papa Dámaso (366-384), en una epístola al episcopado galo, reafirma esta disposición razonando que un obispo o un presbítero que predica a otros la continencia debe dar ejemplo de ella. Les pone como modelo a san Pablo y les recuerda el sacerdocio veterotestamentario que llevaba consigo mantener una «pureza legal» (Dámaso, *Ep. ad Gallos episc.*, 2, 5-6). Siricio (384-399), sucesor de Dámaso, dirige dos decretales a los obispos de Hispania en las que desaprueba la recepción de las órdenes mayores por hombres casa-

dos, y declara que, en adelante, ningún obispo, presbítero o diácono que infrinja esta ley gozará de indulgencia y perdón (Siricio, *Epp. 1,* 15-20; *5,* 3-5). En el siglo V otros Papas, como Zósimo (417-418) y Celestino (422-433), reiteraron estas medidas.

En la misma dirección se orientan otras prescripciones de índole sinodal en regiones eclesiásticas. El Sínodo de Cartago de 390 dispone la continencia total para obispos, presbíteros y diáconos. Otro sínodo cartaginés (401) establece sanciones para los que no observen lo indicado en el sínodo anterior. En el norte de Italia, el Sínodo de Turín promulgó medidas análogas (Conc. Taurin., c. 8). En Hispania el Concilio I de Toledo recoge en sus cánones las instrucciones del Papa Siricio para las provincias hispánicas (Conc. Tolet. I, cc. 1; 3-7; 18 y 19). En las Galias, el primer Concilio de Orange (441) se hace también eco de las decretales pontificias al establecer que solamente se admita a recibir las órdenes sagradas a hombres casados a condición de que se comprometan a guardar continencia (Conc. Araus., c. 21).

En Oriente existían corrientes de opinión que favorecían la práctica de la continencia a los clérigos mayores, pero no lograron tener la preponderancia que tuvieron en Occidente. Así, en el Concilio de Nicea no prosperó una propuesta de imponer el celibato a esos clérigos (Sozomeno, *Hist. eccl.,* I, 11). De todas formas, el clérigo casado tiene también sus exigencias: su matrimonio debe ser irreprochable. Ambos cónyuges han de llegar al matrimonio en estado de virginidad. También tenían vetadas las segundas nupcias. El emperador Justiniano prohibió ordenar a un hombre que tuviera hijos o nietos. La razón alegada por el emperador era nítida: el cuidado de sus descendientes podría distraer al casado de sus deberes para con Dios y con la Iglesia y cabía la posibilidad de asignar a sus descendientes los bienes de la Iglesia. La legislación para la Iglesia oriental en esta materia fue consignada en el Concilio Quinisexto (692), que exigía a los casados, candidatos al episcopado, la separación de su mujer y su reclusión en un monasterio y, aunque se permitía a los diáconos y presbíteros permanecer en estado conyugal.

Con la llegada de Constantino al poder se produce un cambio importante en la valoración social del clero, ya que le concedió un estado claramente privilegiado respecto al resto de los ciudadanos del

Imperio. En esta línea de actuaciones se puede considerar la exención de los llamados *munera,* o eximirlos de la prestación de determinados servicios al Estado especialmente gravosos, a fin de facilitarles su tarea pastoral sin ningún tipo de restricciones (*CTh* XVI, 2, 2; 16, 2, 7; Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.,* X, 7, 2).

Con todo, la cualificación más importante concedida por Constantino a los obispos fue la conocida con el nombre de *episcopalis audientia* (cfr. supra XII, 3). Con el paso del tiempo, los sucesores de Constantino revisaron este privilegio, reservando a los tribunales civiles las causas penales. En realidad la *episcopalis audientia* se reveló, tanto para la Iglesia como para los obispos, más una carga que un beneficio. San Hilario de Poitiers ya advertía que era una fuente de querellas y desafueros (Hilario de Poitiers, *In ps. tract.,* 1, 10). San Agustín estima acertado que los cristianos no tengan que recurrir a un juez civil para dirimir sus pleitos, pero lamenta que no haya cristianos seglares que ejerzan esta tarea judicial (Agustín, *De op. monach.,* 29, 37; *Enarr. in ps.* 25, 13). Agustín no duda en calificar este trabajo de carga onerosa, especialmente por las horas que dedicaba a este menester, cuando su tiempo lo podría emplear en otro tipo de trabajos, como escribe a los monjes de Cartago:

> Preguntad e informaos de la fatiga de mis ocupaciones, de los achaques de mi salud para ciertos trabajos, de la costumbre de las iglesias a cuyo servicio vivo, y que no me permite entregarme a esa actividad que os aconsejo a vosotros (...) por lo que toca a mi comodidad, preferiría mil veces ocuparme en un trabajo manual cada día y a horas determinadas, y disponer de las restantes horas libres para leer, orar y escribir algo acerca de las divinas Escrituras, en lugar de sufrir las turbulentas angustias de los pleitos ajenos acerca de negocios seculares, que hay que dirimir con una sentencia o hay que arreglar con una intervención (Agustín, *De op. monachorum,* 29, 37).

De la designación de los obispos para desempeñar funciones judiciales se ha querido ver por algunos autores, como Klauser, cierto ennoblecimiento del episcopado por los emperadores del Bajo Imperio. Ya en el 313, Constantino creó para el obispo de Roma la categoría de *gloriosissimi,* que luego se extendió a los demás obispos. Se suele

añadir que también se dio a los presbíteros y diáconos la dignidad de *illustri.* Pero hay que decir en honor de la verdad que no se han encontrado en los edictos imperiales ni en la correspondencia referencias a tales títulos. Lo que parece más probable es que el vocabulario cristiano en relación con los tratamientos a los cargos eclesiásticos se fuera desarrollando y diferenciando según los grados de la jerarquía eclesiástica, teniendo en cuenta el modelo de la cancillería imperial.

Ahora bien, el aumento del prestigio del episcopado en la Antigüedad Tardía se debió, en gran medida, a la proyección social caritativa que los obispos llevaron a cabo, como abogados de los pobres y desamparados, intercesores de fugitivos y prisioneros, e incluso defensores de las ciudades ante las destrucciones de los bárbaros. Por otro lado, como sucede tantas veces a lo largo de la historia, el prestigio social del obispo se convierte en algo apetecible también en personas incompetentes y sin vocación, que utilizan medios ilícitos censurados por la Iglesia (Sulpicio Severo, *Chron.,* II, 32, 4; Isidoro de Pelusio, *Ep.5,* 89).

4. El matrimonio cristiano

En esta época la Iglesia tratará de desarrollar más plenamente algunos aspectos extrínsecos del sacramento del matrimonio, en el ámbito de la comunidad cristiana, tanto por lo que se refiere al contrato matrimonial como a la celebración de las bodas. Los cristianos propiciaron la publicidad del contrato matrimonial, con lo que se protegía a los hijos legítimos y se evitaban casos de bigamia. Igualmente realzaron el valor de los compromisos esponsalicios, al castigar a los padres que los incumplieran, como señala el Concilio de Elvira (c. 54). Esto supuso un duro golpe para el concubinato, una forma de matrimonio menor que no implicaba compromisos legales de los contrayentes, porque la ley romana lo autorizaba. Agustín, en su obra *Sobre la fe y las obras,* insistía en que se examinara con todo rigor la vida conyugal de los «competentes» que iban a recibir el bautismo, porque en ocasiones no se hacía así; de donde resultaba que algunos candidatos, que vivían con mujeres divorciadas, conservaban su pecaminosa costum-

bre hasta el día mismo de su bautismo y hasta pensaban poder hacerlo lícitamente (*De fide et oper.*, 19, 35; *De cat. rud.*, 7, 11). Una decretal del Papa Siricio en el 375 prohíbe bendecir las bodas de una joven que ha cambiado de opinión respecto al compromiso con el primer esposo para tomar otro (*Ep. ad Vict. Rothom.*, 6).

Según nos narra san Ambrosio, el contrato esponsalicio se realizaba por los esposos con la entrega del anillo, la ofrenda de los dones y el beso de la esposa al esposo (*Ep. 41*). Como hemos visto más arriba (cf. supra IX, 4), este contrato de esponsales tenía gran importancia en esa época, también para la Iglesia.

La ceremonia nupcial se concluía normalmente en la iglesia, en presencia del obispo o del sacerdote, con la celebración de la eucaristía, durante la cual los esposos hacían la ofrenda y comulgaban, y finalmente, con la *velatio* (imposición del velo) de la esposa, acompañada por una bendición del obispo (Inocencio I, *Ep. 4, ad Himerium*). Ya en siglo IV se menciona también la bendición de la corona nupcial y la coronación por el sacerdote, coronación que terminó por dar el nombre (*stefanoma*) al rito bizantino de matrimonio (Gregorio Nacianceno, *Epp. 231-232*; Juan Crisóstomo, *In Gen. hom.*, 48, 6). Al final de la ceremonia se leían las tablillas matrimoniales (*tabulae*), donde, entre otras cosas, se indicaba que la «causa de las nupcias era la procreación». Después de la lectura los contrayentes estampaban su firma junto a la del obispo. En el siglo VI, Justiniano dispuso que la prueba jurídica de la voluntad marital de los esposos debía hacerse en presencia del obispo y de cuatro clérigos como testigos, en donde se especificaba que tal día en tal iglesia se había contraído el vínculo matrimonial entre N. y N. (Justiniano, *Novellae*, LXXIV, 4).

Bibliografía

I. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, Torino 1920; C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle*, Paris 1952; T. KLAUSER, *Der Ursprung der Bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld ²1953; M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, I-II, trad. esp., BAC 114-132, Madrid 1955-1956; ÍD., *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*, trad. esp., Madrid ⁴1965; C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris 1966;

J. A. JUNGMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit,* Fribourg (Suiza) 1967; A. G. MARTIMORT, *Les diaconesses,* Roma 1984; C. MUNIER, «L'échec du mariage dans l'Église ancienne», *RDC* 38 (1988) 26-40; J. MEYENDORFF, «Christian marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition», *DOP* 40 (1990) 99-107; A. M. STICKLER, «El celibato eclesiástico, su historia y sus fundamentos teológicos», *ScrTh* (1994) 13-77; R. MINNERATH, «La tradition doctrinale de la primauté pétrinienne au primer millénaire», en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Il Primato del successore di Pietro, Atti del simposio teologico, Roma, decembre 1996,* Città del Vaticano 1998, pp. 117-146; J. RICO PAVÉS, «Liturgia y catequesis en los Padres de la Iglesia. Apuntes para el estudio», *TyC* 80 (2001) 41-75; C. ROBLES GARCÍA, «La celebración matrimonial en la liturgia hispánica. Relación con otras liturgias nupciales de Occidente», *StLeg* 43 (2002) 11-70; R. ROSSI, *La formación del sacramento de la penitencia: un retorno a la praxis bautismal de la tradición antigua (siglos II-VII),* Murcia 2004.

Capítulo XXIV

LA ESPIRITUALIDAD DE LA VIDA CRISTIANA

1. La piedad cristiana. La vida de oración

Como actitud fundamental y núcleo de la religiosidad cristiana en este período es su carácter cristocéntrico. A ello contribuirá, en gran medida, la piedad bautismal, que va a cristalizar en formas de solicitud pastoral en la formación catequética y en la vida litúrgica. Al mismo tiempo hemos de constatar que los cristianos en el día a día no están a la altura del ideal de vida cristiana que, al menos, proponen predicadores de la talla de san Juan Crisóstomo o de san Agustín. Tal vez la diferencia se aprecie mejor en el contraste que puede surgir entre los cristianos recién bautizados y el ejemplo de los cristianos «veteranos». Por eso, san Juan Crisóstomo pone en guardia a los neófitos frente al mal ejemplo de algunos cristianos cuya vida está en manifiesta contradicción con las promesas bautismales (Juan Crisóstomo, *Cat. bapt.,* 3, 8-18; 5, 20).

Un componente clave de la vida de piedad era la oración. Conviene aclarar que cuando hablamos de oración en esta época, lo hacemos refiriéndonos casi con exclusividad a la oración vocal, que realizaban habitualmente no solo los cristianos corrientes, sino también los monjes. Como textos para la oración privada el cristiano disponía entonces del padrenuestro y del credo, que había aprendido de memoria cuando se preparaba para el bautismo. Además, la celebración de la eucaristía le había familiarizado con la recitación de algunos salmos y con ciertos pasajes de la Sagrada Escritura, que podían alimentar su piedad.

Con este presupuesto es muy lógico que se extendiera entre los fieles la oración de petición. San Agustín nos ha dejado un testimonio extraordinario de cómo debe ser la oración de petición en una hermosa carta que escribió a la viuda Faltonia Proba (Agustín, *Ep. 130*). Al comentarle la viuda el pasaje de Rm 8, 26: «Porque no sabemos lo que hemos de pedir en la oración», la respuesta del Hiponense es rotunda:

> ¿Por qué no pides, como está escrito: «Una sola cosa he pedido y ésta buscaré: habitar en la casa del Señor»? Ésa es la bienaventuranza. Redúcelo todo a esa petición. Pide todo lo necesario para esta habitación en la casa de Dios. Entonces pides lo que te es saludable. Entonces deseas el sumo bien, la vida bienaventurada (Agustín, *Ep. 130,* 4, 9-8, 15).

De todas formas, la oración de petición de la mayoría de los cristianos corrientes estaba orientada hacia la consecución de beneficios materiales, como la curación de una enfermedad o la obtención de lluvia para alcanzar una buena cosecha. A veces, el propio Agustín tiene que salir al paso, con su predicación, de los cristianos desalentados ante los paganos que parecían más felices que ellos con su paganismo (Agustín, *Serm. 250,* 2). San Juan Crisóstomo ofrece un buen argumento para pedir al Señor:

> A quien siempre tiene ganas de dar, siempre es hora de irle a pedir. Como nunca es inoportuno respirar, así tampoco lo es el orar. Y es así que como necesitamos la respiración corporal, así nos es necesaria la ayuda de Dios (*In Matt. hom.,* 22, 6).

La piedad litúrgica encuentra, sobre todo en la eucaristía, un cauce muy adecuado para expresar un tipo de oración que es comunitaria y personal al mismo tiempo. Es decir, el cristiano que participa de la eucaristía realiza una oración en la que actualiza el misterio pascual en el hoy, ahora, de su presencia. Así lo expresa san León Magno en una predicación sobre la adoración de los Magos:

> Hoy debe subir en nuestros corazones la alegría que llenó los corazones de los tres Magos cuando, incitados y guiados por una nueva estrella, adoraron, presente a sus miradas, a Aquel en quien habían creído

> cuando les había sido prometido. Este día no ha terminado, de modo que haya pasado con él la virtud entonces revelada de la acción divina y de que de ese acontecimiento nada haya llegado hasta nosotros más que un recuerdo glorioso que acoge nuestra fe y honra nuestra memoria. El don de Dios, por el contrario, se multiplica, y aún hoy nuestra época experimenta todo lo que comenzó entonces (León I, *Serm. 36,* 1).

La oración que se expresa en la plegaria eucarística lleva al cristiano a participar no solo sacramentalmente en todo el misterio pascual, sino también a cargar la cruz sobre los hombros (León I, *Serm. 70,* 4).

En la Antigüedad cristiana, asistimos también a un proceso de sistematizar los tiempos concretos dedicados a la oración, que se fijan ya con precisión en la *Tradición Apostólica* de Hipólito: oración de la mañana, de la noche y de la mesa, oración a las horas tercia, quinta y nona, y una vez durante la noche, para recordar lo que en cada una de esas horas había hecho el Señor por la salvación de los hombres (*Traditio,* 41).

Durante el siglo IV se generaliza el uso de la oración sálmica por influjo del monacato, que la traslada del sector privado a las comunidades monásticas y la convierte en plegaria litúrgica. Es cierto que a los laicos solo les era factible participar en la liturgia de las horas de la mañana y de la noche (oficio de lecturas y vísperas), pero esta participación venía recordada, con insistencia, por los pastores de la Iglesia. Veamos lo que dice a este respecto san Basilio de Cesarea:

> El salmo es la serenidad de las almas y una fuente de paz, pues calma la agitación y la efervescencia de los pensamientos. Reprime la inquietud y apacigua la pasión (...). Es el arma que protege de los fantasmas de la noche, el descanso de las fatigas del día. Es la seguridad del niño indefenso, la belleza del hombre en su plenitud, el consuelo del anciano, el más hermoso adorno de la mujer. Tiene su lugar en las soledades y modera las reuniones públicas. Verdadera voz de la Iglesia, es la iniciación de los que empiezan, el crecimiento de los que progresan, la estabilidad de los perfectos. Él llena de luz nuestras fiestas, y también engendra en nosotros la tristeza según Dios; incluso a un corazón de piedra puede arrancar lágrimas. El salmo es la ocupación del ángel, la conversación celestial, un incienso espiritual (*In Psal., 1,* 2).

Las citadas palabras de Basilio están enmarcadas en un contexto que abarca a cualquier cristiano, con independencia de su adscripción o no a la vida monástica.

Ahora bien, la recitación o el canto de los salmos no debe entenderse solamente como una manifestación orante que plasma los sentimientos de quien la realice, sino que algunos predicadores insistirán también en la comprensión y en el sentido de lo que se acaba de exteriorizar. San Agustín lo expresa con gran rotundidad: «Y nosotros, que hemos aprendido en la iglesia a cantar las palabras divinas, ¿no deberíamos reflexionar una y mil veces sobre lo que se dice en el salmo: "Bienaventurado el pueblo que comprende sus gritos de júbilo"»? (*Enarr. in psal., 18,* 2, 1). Y en otro lugar dirá: «Cuando alabéis a Dios con salmos e himnos, medite el corazón lo que pronuncia la boca» (*Regula,* 2, 1). Agustín se esforzó en que se entendiera bien el sentido de las palabras que se cantaban, pero además trató siempre de explicar el lenguaje gestual del orante. En este sentido cabe traer a colación la explicación del motivo por el que los cristianos oramos de pie y al pronunciar las palabras: «Que estás en los cielos», nos volvemos a oriente, por donde nacen los astros: «No es que Dios habite sólo allí y no en otra parte, sino porque el cielo está más alto que la tierra, y esta postura indica, por tanto, que el alma aspira hacia arriba, hacia el que está más alto que ella misma» (*De serm. dom. in monte,* 2, 5, 18).

Un ejemplo único de oración que alaba a Dios es la que vemos reflejada en las páginas de las *Confesiones* de san Agustín. Así lo reconoce su autor en las *Retractaciones*: «Mis *Confesiones* alaban a Dios justo y bueno tanto por mis males como por mis bienes» (*Retract.,* II, 6). Para que se haga una idea del modo de orar agustiniano, prestemos atención al botón de muestra que sigue:

> ¡Tarde te amé, Belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que Tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y sobre estas cosas hermosas que Tú creaste me arrojaba deforme. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Lejos de Ti me retenían aquellas cosas que, si no estuviesen en Ti, no existirían. Me llamaste y más tarde me gritaste, y rompiste finalmente mi sordera; brillaste y resplandeciste, y ahuyentaste mi ceguera; exhalaste tu perfume, lo

inhalé en mi respiración, y ahora suspiro por Ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y me encendí en deseo de tu paz (Agustín, *Conf.*, X, 27, 38).

2. Ascetismo: ayuno y limosna

La finalidad del ascetismo es procurar al cristiano un dominio sobre las pasiones, para poder desarrollar una vida virtuosa. San Juan Crisóstomo, al mencionar en su predicación la necesidad de realizar algunos ejercicios ascéticos –cansancios, lecturas, vigilias y ayunos–, se encontró con la contestación de sus oyentes, pero veamos también su respuesta:

> Pero, «¿por qué nos dices estas cosas a nosotros, que no somos monjes?». ¿Me preguntas eso a mí? Díselo a Pablo, cuando afirma: *Velando juntos con absoluta perseverancia también en la oración*; y también: *No os preocupéis de la carne para satisfacer la concupiscencia*; ciertamente Pablo no escribió estas cosas sólo para los monjes, sino para todos los que viven en las ciudades (Juan Crisóstomo, *In Heb. hom.*, VII, 4, 5).

Las palabras del Crisóstomo son esclarecedoras, porque la práctica del ascetismo es algo que tiene un lugar propio en la vida de todo cristiano, con independencia de su condición laical o monacal.

En la praxis ascética de esta época que venimos considerando, el ayuno ocupa un lugar destacado, sea entendido como ayuno penitencial litúrgico, sea considerado como actitud personal ascética. La finalidad del ayuno es dominar la carne para alcanzar a Cristo (Agustín, *De utilitate ieiunii*, 3, 3). En la predicación de san Juan Crisóstomo sobre las tentaciones de Jesús (Mt 4, 1 ss.), pone de relieve el gran bien que es el ayuno para el cristiano a partir del ejemplo de Cristo:

> Por ahí tú has de caer en la cuenta de cuán gran bien es el ayuno, cómo él constituye nuestra mejor arma contra el diablo, y cómo, en fin, después del bautismo no hemos de entregarnos al placer, a la embriaguez y a la gula, sino al ayuno. Porque si el Señor ayunó, no fue porque tuviera Él necesidad del ayuno, sino para enseñárnoslo a nosotros (Juan Crisóstomo, *In Mat. hom.*, 13, 1).

Una idea que estaba muy extendida era que el ahorro conseguido por el ayuno debía de ir a parar a Cristo, que sufre hambre en sus pobres (Agustín, *Serm., 205-210, passim*).

El ayuno estaba muy relacionado con las celebraciones litúrgicas. Así, debemos anotar, en primer lugar, el ayuno que precedía a la eucaristía, cuyos antecedentes los encontramos en una antigua costumbre, atestiguada ya por Tertuliano (*Ad uxor.*, II, 5, 2); pero, a finales del siglo IV, se da una explicitación normativa de la misma en los concilios de Hipona de 393 (c. 28) y de Cartago de 397 (c. 29).

Durante los cuarenta días de Cuaresma, no se iba a las termas, no se comía carne ni se bebía vino y se permanecía en ayunas hasta la puesta del sol, es decir, hasta la hora de cenar (Agustín, *Ep. 54*, 4, 5 y 7, 10; *Serm., 209*, 3). No obstante, los días más rigurosos de ayuno eran el viernes y el sábado santos. El jueves no se quería ayunar porque era el día en que ayunaban los hebreos (Agustín, *Ep. 36*, 13, 31). Normalmente, muchos tenían la costumbre de ayunar los miércoles y viernes durante todo el año; el miércoles por ser el día en que el Sanedrín decidió la muerte del Señor, y el viernes por ser el día en que murió. En Roma y en otras Iglesias de Occidente ayunaban también el sábado, conmemorando la humillación del Señor en el sepulcro; sin embargo, en Cartago y en otras Iglesias de África no se ayunaba ese día, precisamente para recordar el descanso del Señor en el sepulcro después de su pasión. Aparte de estas formas generalizadas de ayuno, san Agustín refiere el caso de algunos cristianos corrientes que rivalizaban con algunos grupos de «ascetas» en no comer durante varios días:

> Existe, además, en la Iglesia católica otro orden de cristianos que merecen igualmente mis alabanzas; me refiero a aquellos que viven en comunidad, dentro de las ciudades, una vida cristiana muy distinta de la vida ordinaria. Yo mismo conocí en Milán una comunidad de santos regida por un sacerdote santísimo y sapientísimo (...). El ayuno de muchos era increíble: no se reducía solo a una comida al anochecer (costumbre de uso universal), sino que, además, pasaban con mucha frecuencia tres o más días sin comer ni beber; y no eran solamente hombres los que practicaban estas austeridades: imitaban también su ejemplo las mujeres (Agustín, *De mor. Eccl.* I, 33, 70).

En vivo contraste con esas actitudes, el Hiponense también denuncia en su predicación los excesos de algunos que ayunan por la mañana para hartarse más a gusto por la noche, derrochando exquisiteces y glotonería (Agustín, *Serm., 210,* 8-11).

Los que sufrían dolencias estomacales y los enfermos en general podían escoger ellos mismos las comidas y el horario de las mismas, así como beber un poco de vino aguado, como ya san Pablo había aconsejado a Timoteo (Agustín, *Serm., 209,* 2; *210,* 9, 10 y 11). Cuando no se podía ayunar, debía darse limosna; y quien tampoco podía hacer eso debía ejercitarse en perdonar, pues esto podía hacerlo cualquiera, sin ningún pretexto.

Al lado del ayuno se situaba también la limosna como práctica ascética. La predicación cristiana dirigida a quienes eran poseedores de bienes materiales tenía una clara línea exhortativa en favor de la limosna. Se consideraba ésta una obligación del cristiano para con los pobres, pero también tenía un valor añadido, bien como forma de expiación de las propias faltas, o bien como medio para alcanzar la libertad interior frente a la codicia que genera el apegamiento a las riquezas. La limosna constituye un deber de justicia para todos, pues «la tierra ha sido dada a todos, ricos y pobres» (Ambrosio, *Nabuthae,* 1, 2). Según el consejo de san León, el pobre puede ayunar para poder dar limosna. Incluso los monjes deben practicarla también, pues deben proveer con el trabajo a su propio mantenimiento y dar a los pobres las limosnas que reciben. San Basilio de Cesarea en su *Asketicón* señala al monje que debe trabajar siguiendo las indicaciones del Apóstol para ayudar a satisfacer las necesidades del prójimo:

> Cuál sea este alimento [el que permanece hasta la vida eterna], mostrólo en otro lugar cuando dijo [el Señor]: «Mi alimento es hacer la voluntad del Padre que me envió» (Jn 4, 34). Ahora bien, la voluntad del Padre es dar de comer a los hambrientos, dar de beber a los sedientos (...) y lo que nos enseña en otro lugar: «Mejor trabaje cada uno, ocupándose con sus manos en algo de provecho de que poder dar a los que tienen necesidad» (Ef 4, 28). En conclusión, según lo que nos enseñan tanto el Señor en el Evangelio como el Apóstol, es evidente que no debemos estar solícitos ni trabajar para nosotros mismos, sino que, obedeciendo al mandato del Señor y a causa de la necesidad de nuestros

> prójimos, debemos ser solícitos y trabajar con mayor atención; sobre todo porque el Señor recibe como hecho a sí mismo lo que hiciéramos a sus siervos, y promete el reino de los cielos a cambio de tales servicios (Basilio de Cesarea, *Regula,* 127).

Los pastores de almas de los siglos IV y V insistirán en el peligro que tenían las riquezas para conseguir la propia salvación (Basilio de Cesarea, *Hom. ad divites,* 7; Ambrosio, *De Nabuthae,* 2, 4). Por ello, no puede extrañarnos que hubiese cristianos que renunciaran a sus riquezas de una forma total, sobre todo entre personas de la clase alta en Constantinopla, Capadocia, Roma, en las Galias y en África. Un ejemplo extraordinario de desprendimiento de los bienes materiales lo hallamos en Pamaquio, senador perteneciente a la familia de los Furios, que a la muerte de su mujer Paulina (396) renunció a sus cargos públicos y dedicó sus bienes a la atención de los pobres. En el año 398 levantó un hospital en Roma, junto al Tíber, donde él mismo en persona se dedicó al servicio de los pobres; e igualmente en la Urbe construyó a sus expensas la iglesia de los Santos Juan y Pablo (*titulus Pammachii*). San Jerónimo le felicita por la edificación del hospital a orillas del Tíber con estas palabras:

> Me entero que has edificado en el puerto romano un albergue para forasteros y que en el litoral ausonio has plantado una vara del árbol de Abrahán. Como otro Eneas, sientas ahí nuevos reales y sobre las orillas del Tíber, allí donde él antaño, forzado por el hambre, no perdonó las costras fatídicas ni sus anchos cuadros [Virgilio, *Aen.* 7, 115), tú edificas nuestra aldehuela, es decir, la casa del pan, y compensas con repentina hartura una larga hambre. Enhorabuena, amigo; eso es ya pasar los comienzos, ases de golpe lo sumo; de la raíz te levantas a la cima; el primero entre los monjes de la primera de las ciudades, sigues al primero de los patriarcas (Jerónimo, *Ep. 66,* 11).

La Iglesia desde comienzos del siglo IV realizó una labor caritativa de excepcionales dimensiones. Se puede decir, sin exageración, que la beneficencia ha sido una de las grandes aportaciones cristianas a una humanidad pagana que la desconocía. Tenemos un testimonio que tiene un gran valor, por tratarse de un personaje, como Juliano el Apóstata, enemigo acérrimo del cristianismo, pero que reconoce la

importancia del ejercicio de la caridad por parte de los cristianos. Así escribe al pagano Arsacio, supremo sacerdote de Galacia:

> El helenismo todavía no marcha como cabía esperar por culpa de nosotros que lo profesamos. ¿No vemos que lo que más ha contribuido al crecimiento del ateísmo [cristianismo] es la humanidad con los extranjeros y la previsión sobre el enterramiento de los muertos y la fingida gravedad de la vida? De cada una de estas cosas creo que debemos ocuparnos nosotros de verdad (...). Establece en cada ciudad abundantes hostales para que disfruten de nuestra humanidad los extranjeros. De dónde sacarás el dinero he pensado lo siguiente: he ordenado que cada año se entreguen para toda Galacia 30.000 modios de grano y 60.000 xestas de vino; de ello hay que gastar el quinto en los pobres que están al servicio de los sacerdotes, y el resto repartirlos a los extranjeros y a los que mendiguen de nosotros. Pues es vergonzoso (...) que los impíos galileos alimenten además de los suyos a los nuestros (Juliano, *Ep. 84*).

Como hemos visto, la atención caritativa a los pobres y necesitados era una realidad compartida por toda la comunidad cristiana. En ella tomaron parte, muy especialmente, los obispos con su predicación y también con su ejemplo. Un representante modélico que sintetizaba en él esos dos aspectos fue san Juan Crisóstomo. Son famosos su discurso *De eleemosyna,* donde hace una interpretación detallada de 1 Cor 16, 1-4, y el *De futurorum deliciis et praesentium vilitate,* dirigido contra la mentalidad materialista del ambiente que le rodeaba. Pero, además, su acción precedía a su palabra. Se calcula en unos 50.000 los pobres en la Constantinopla de entonces siendo de unos 100.000 la población cristiana (Juan Crisóstomo, *In Act. Ap. hom.,* 11, 3). Su acción caritativa le lleva a socorrer a infinidad de pobres, viudas, huérfanos, enfermos y necesitados de todas clases. Establece refugios para pobres, orfelinatos y hospitales para enfermos, donde consta que llegó a socorrer a unos 5.000 necesitados. En adelante, Constantinopla sirvió de modelo para la organización de centros asistenciales en otras ciudades. Con su palabra cálida logró la colaboración de otras personas en esta tarea benéfica, entre las que cabe destacar al prefecto de la ciudad, Nebridio, y a su esposa Olimpia, que quedó viuda poco después de haberse casado, y dedicó su inmensa fortuna a ayudar a

los presos, desterrados, pobres y a todo el que padecía necesidades de cualquier tipo.

3. Pervivencia de la virginidad en la vida familiar

El anhelo de una vida cristiana en plenitud llevó a muchos cristianos a la adopción de una forma de vida ascética en la que una persona permanecía como virgen o continente en el seno de su propia familia o formando un pequeño grupo dentro de la comunidad cristiana. Esta forma de vida ascética que, como vimos anteriormente (cf. supra VIII, 5), era ya perfectamente conocida en siglos anteriores recibirá un fuerte impulso desde el siglo IV, motivado especialmente por el desarrollo del monacato, tanto en Oriente (cf. supra XI, 2) como en Occidente (cf. infra XXV, 7).

En esta época proliferan los escritos sobre la virginidad. Durante el siglo IV, especialmente en la parte occidental del Imperio, la virginidad que contemplan los autores cristianos es la de los ascetas y vírgenes que siguen viviendo con su familia o reunidos con algunos que comparten las mismas aspiraciones. Entre los escritos patrísticos sobre la virginidad abundan los de carácter homilético. Podemos recordar a Eusebio de Emesa (*Hom. De virginibus VII*), san Atanasio (*Discurso sobre la virginidad*) o san Ambrosio (*De virginitate, Exhortatio virginitatis*). Gregorio de Nisa no esconde su propósito de difundir el ideal de la virginidad y ganar adeptos para esta causa (*De virginitate, praef.* 1, 1), y san Ambrosio de Milán considera un honor del obispo despertar el celo por la virginidad (*De virginitate,* 5, 26). El santo obispo milanés reivindicará para la virginidad cristiana su origen divino, así como su naturaleza interior y espiritual, vivida por amor de Dios y, por tanto, no comparable a la de las vestales (Ambrosio, *De virginibus,* I, 3, 11; I, 4, 15). Siguiendo el pensamiento ambrosiano, recordemos igualmente que la virginidad tiene un carácter esponsal respecto a Cristo:

> Considerad también otro mérito de la virginidad: Cristo es el esposo de una virgen, y, si se puede hablar así, Cristo es esposo de la castidad virginal, pues la virginidad pertenece a Cristo, no Cristo a la virginidad. Una virgen es, por tanto, su esposa, virgen es la que le llevó en su seno,

> virgen es la que nos engendró, virgen es la que nos alimentó con su propia leche y de quien leemos: *¡Qué grandes cosas ha hecho la virgen de Jerusalén!* (Ambrosio, *De virginibus,* I, 5, 22).

Por lo general, el argumentario patrístico de valorar la virginidad por encima del matrimonio suele tener gran solidez, basado especialmente en textos bíblicos de Mt 19, 12 y de 1 Cor 7, 32-34. Para san Agustín tiene un mayor mérito la virginidad, aun cuando el matrimonio sea una cosa laudable (Agustín, *De sancta virg.,* 21). La virginidad cristiana es vivida por razón del Reino de los cielos, y se considera que forma parte de él. Es decir, la virginidad participa de la realidad ambivalente del Reino, al mismo tiempo presente y futuro. El matrimonio, en cambio, pertenece a un orden provisional, destinado a desaparecer. La antítesis matrimonio-virginidad no es de naturaleza filosófica, sino que es la dialéctica presente-futuro de la historia de la salvación. La virginidad se funda en que estamos en el tiempo final, y como la figura de este mundo está pasando (1 Cor 7, 29-31), se considera un valor superior la virginidad que se inicia en este mundo y se afianza en el futuro, mientras que los valores exclusivamente terrenos –entre ellos el matrimonio– quedan en un segundo plano. Como modelos excelsos de virginidad se acostumbraba a presentar las figuras del Señor, de la Virgen María, y de otros santos del Antiguo Testamento, como el profeta Elías y Juan Bautista (Gregorio de Nisa, *Sobre la virginidad,* 6; Ambrosio, *De virginibus,* I, 3, 11-12; *De inst. virg.,* 3, 16-5, 32).

Los maestros espirituales ponían en guardia a las vírgenes contra el peligro de la vanagloria. Oigamos, por ejemplo, a san Atanasio lo que aconseja a una virgen:

> Huye esforzadamente de la ambición y la arrogancia (...). Por eso tú no acojas alabanzas de los hombres. Si alguno te dice: «Eres una santa», respóndele: «Cuando hubiere salido de este cuerpo, después de un santo fin, entonces bien podré ser llamada santa y bienaventurada del cielo; pero lo que es por ahora, no me fío de mí creyéndome santa. Porque los hombres nos mudamos como el viento» (*Sobre la virginidad,* 8).

La ceremonia por la que se comprometía una joven a vivir la virginidad recibía el nombre de «velación» (*velatio*), porque el obispo le

imponía un velo, además de un discurso dirigido a la nueva profesa. Se nos ha conservado la plática que le dirigió el Papa Liberio (352-366) a Marcelina, hermana de san Ambrosio, que recibió el velo de las vírgenes en la basílica de san Pedro de Roma el día de Navidad del año 353 (Ambrosio, *De virginibus,* III, 1, 1).

Bibliografía

Th. CAMELOT, *Les traités De virginitate au IVe siècle,* EtCarm 31 (1952) 273-292; A. GUILLAUME, *Jeûne et charité dans l'Église latine des origines au XIIIe siècle, en particulier chez saint Léon le Grand,* Paris 1954; M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia,* 2 vols., trad. esp., BAC 132, 144, Madrid 1955-1956; H. MUSURILLO, «The Problem of ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers», *Tr.* 12 (1956) 1-64; A. HAMMAN, *Riches et pauvres dans l'Église ancienne,* Paris 1962; J. MORÁN, «"Mysterium" y "Sacramentum" hasta San Agustín», *EstAg* 4 (1969) 79-107; B. PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origine,* Brescia 1979; D. RAMOS-LISSÓN, «"Referamus ad Christum" comme paradigme aux vierges dans les "Traités" sur la virginité de saint Ambroise», *StPatr* 28 (1993) 65-74; S. CASTELLANOS, «¿Nemo martyrem distrahat? Reliquias de santos: disposición jurídica y práctica habitual en Occidente a finales del siglo IV d.C.», en L. A. GARCÍA MORENO-M. E. GIL EGEA *et alii* (eds.), *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Internacional Hispania en la Antigüedad tardía. Alcalá de Henares, 13 al 16 de octubre de 1998,* Acta Antiqua Complutensia, 31, Alcalá de Henares 2003, pp. 141-146; S. PRICOCO, «Culto dei santi e delle reliquie nell'età di Teodosio: Martino di Tours, Ambrogio di Milano e Paolino di Nola», en L. A. GARCÍA MORENO-M. E. GIL EGEA *et alii, o. c.,* pp. 35-44; M. VALLEJO GIRVÉS, «De los mártires en tiempos de paz: aspectos del culto a los santos en el Oriente tardoantiguo», en L. A. GARCÍA MORENO-M. E. GIL EGEA *et alii* (eds.), *o.c.,* pp. 341-352; T. SPIDLIK, *La oración según la tradición del Oriente cristiano,* trad. esp., Burgos 2004.

Capítulo XXV

EL MONACATO OCCIDENTAL. ESPIRITUALIDAD DEL MONACATO

1. Orígenes del monacato occidental

Las fuentes sobre los inicios del monacato occidental son escasas y menos precisas que las que hemos encontrado en Oriente. La vida monástica se va implantando en Occidente a lo largo del siglo IV. Las islas del Mediterráneo ejercen una gran fuerza seductora sobre los amantes de la soledad y se convierten en asilo de la continencia y de la devoción y resuenan con el canto de los monjes, según nos dice san Ambrosio (*Exaemeron,* 3, 239).

Se ha reiterado por diversos autores que el monacato latino depende inicialmente del oriental y, más en concreto, del egipcio. Parece que esta apreciación se basa en atribuir estos comienzos a san Atanasio de Alejandría, porque cuando estuvo desterrado en las Galias y en Roma se hizo acompañar por un monje egipcio, llamado Isidoro, que causó una gran impresión en los cristianos piadosos de las ciudades que visitaban. Sin embargo, la realidad muestra una mayor complejidad y riqueza. Si examinamos las descripciones que hace san Jerónimo de las distintas clases de monjes, así como las que hacen san Agustín y otros autores eclesiásticos de los monasterios urbanos, llegaremos a la conclusión que estamos ante una tradición monástica distinta de la que se había asentado en Egipto. La opinión que consideramos más fiable es la que afirma el nacimiento del monacato latino en el siglo IV, cuando algunos ascetas de Occidente empezaron a vivir separados

del mundo y se convirtieron en anacoretas o se agruparon en comunidades de tipo cenobítico.

Ahora bien, lo que acabamos de decir no quita que se dieran influencias del monacato egipcio, o de otros lugares, como Siria, Palestina o Asia Menor, en los pasos iniciales del monacato occidental. En esta línea se pueden contemplar las traducciones latinas de obras monásticas griegas, como la versión latina de la *Vida de Antonio,* publicada al año de su edición original y debida a la pluma de Evagrio de Antioquía. Lo mismo puede decirse de las versiones latinas de la *Regla* de Pacomio, de los escritos ascéticos de Basilio y de obras hagiográficas, que ofrecen modelos de vida monástica para ser emulados por cristianos fervorosos de Occidente. Otro canal de comunicación es el de los viajes de algunos personajes latinos a Egipto y Tierra Santa. En este sentido, podemos consignar el *Itinerarium* a Tierra Santa de la noble Egeria, los viajes de san Jerónimo y santa Paula a Egipto y a Palestina, así como los relatos orales o escritos de Melania la Vieja, Postumiano y tantos otros peregrinos que visitaron los desiertos de Escete, Calcis o la Tebaida egipcia.

Se ha señalado una nota distintiva entre los monjes de Oriente y de Occidente: en el hecho de tener estos últimos una mayor acogida entre miembros de la alta clase ilustrada de las grandes ciudades, frente al carácter más bien popular de quienes integraban el monacato copto. Pero habría que añadir que, siendo esto cierto en líneas generales, no se debe absolutizar, entre otras razones porque también en Oriente se dieron casos de monjes procedentes de clases elevadas, como sucedió con Antonio y, más tarde con los capadocios y Evagrio Póntico. Lo que sí podría afirmarse como característica del monacato occidental es el ser menos radical que el de Oriente, tal vez por estar más centrado en los núcleos de población urbana y tener una relación más fluida con la jerarquía de la Iglesia y la sociedad civil.

Desde otro punto de vista, no resulta chocante que en Occidente el desarrollo del monacato fuera posterior y más lento que en Oriente, si tenemos en cuenta que en esta parte del Imperio la evangelización había empezado antes y era más extensa que en el Occidente latino, donde la evangelización era preferentemente urbana y solamente a partir del Edicto de Milán se va extender por zonas rurales.

De todas formas, las peculiaridades del monacato latino no deben llevarnos a pensar que con ellas desaparezca la identidad de fondo que anida tanto en la vida monástica de Oriente como en Occidente. Este fondo común de la vida monacal es lo que permite a Juan Casiano escribir en latín las *Institutiones* y *Collationes*, que divulgarán en los monasterios latinos los dichos y los escritos de monjes eruditos, como Evagrio Póntico, pero tamizados y limados de excesos sospechosos de heterodoxia. A todo esto hay que añadir las reiteradas alabanzas de escritores eclesiásticos latinos hacia los monjes orientales, que eran presentados como paradigmas a imitar. Tales actitudes hubieran sido imposibles si no existiera un común denominador monástico en los dos territorios del Imperio.

2. Roma e Italia

En Roma, como en otros lugares de temprana iniciación cristiana, existían vírgenes y ascetas que vivían una dedicación ejemplar a Dios en medio del mundo, dentro del propio entorno familiar. Pero esta forma de vida espiritual no debe considerarse monástica.

Las primeras noticias sobre la existencia de agrupaciones de ascetas en Roma proceden de Jerónimo, que se estableció en esta ciudad entre los años 382 y 385, donde realizó una gran labor de dirección espiritual, aunque para algunos autores dichas agrupaciones se podrían considerar más bien como premonásticas. Jerónimo dirigió espiritualmente a dos grupos de mujeres de la nobleza romana, al frente de los cuales estaban Marcela y Paula. A su alrededor se fueron reuniendo otras mujeres de sus respectivas familias, amigas y esclavas, animadas por el deseo de mejorar su vida cristiana con el estudio, la oración y el ayuno, sin abandonar la residencia familiar, evitando el trato social con ambientes paganos. También algunos hombres, como Pamaquio, yerno de Paula, que era senador, formaron parte de estos grupos.

Ya hemos visto anteriormente que, cuando Jerónimo tuvo que abandonar Roma, algunas mujeres de estos círculos romanos le siguieron, entre ellas Paula y su hija Eustoquio, que fundaron los mo-

nasterios de Belén (386). Otras matronas romanas, como Melania la Vieja, seguirían un camino similar.

Con el paso del tiempo, fue mejorando la configuración de la vida cenobítica en la Urbe. Con todo, parecen un tanto excesivas las palabras de Jerónimo al describir en 412 el despliegue monacal de la Ciudad Eterna:

> Por doquiera monasterios de vírgenes, la muchedumbre de monjes no tenía cuento, de suerte que por el gran número de los que servían a Dios, lo que antes se tuviera por afrenta, ahora se consideraba con honor (*Ep. 127,* 8).

Sin embargo, y aun cuando recibamos con ciertas reservas las palabras del dálmata, es claro que ya en los comienzos del siglo V se nota un avance de un cenobitismo, todavía muy germinal, pero *in crescendo.* Por este tiempo se construyen ya monasterios de varones, junto a algunas basílicas. Así podemos citar a Sixto III (432-440), que erige un monasterio *in Catacumbas,* junto a la basílica de San Sebastián. Lo mismo cabría afirmar del monasterio de San Lorenzo, junto a San Lorenzo *in Agro Verano.*

Al lado de estas inequívocas muestras de un monacato que va dando frutos de santidad y obras de caridad, se dan también en la Urbe los «falsos monjes», que comprometían la buena fama de quienes eran exponentes de la auténtica vida monacal. Así lo expresaba el Papa san León Magno (440-451):

> No ignoro cuánta caridad y gracia sean debidas a nuestros hijos, los santos y verdaderos monjes, que no abandonan la modestia de su profesión y ponen en práctica lo que prometieron a Dios (...). Pero los soberbios e inquietos, los que desprecian a los sacerdotes y se glorían de injuriarlos, no han de ser considerados como servidores de Cristo, sino como soldados del anticristo (*Ep. 109 ad Liulianum*).

La figura estelar del monacato en Italia será, sin duda, san Benito, un auténtico patriarca de los monjes de Occidente. Benito nace en Nursia (actual Norcia), cerca de Spoleto, alrededor del 480. Estudia por algún tiempo retórica en Roma, pero el ambiente de inmoralidad de la Roma de los ostrogodos le lleva a retirarse a la soledad de Subia-

co, a unas cuarenta millas de la Ciudad Eterna. Allí vivió vida eremítica bajo la dirección de un anacoreta llamado Romano. Comenzó a extenderse su fama de santidad y los monjes de Vicovaro le insistieron para tomara su dirección espiritual. Benito trató de introducir la recta observancia en el monasterio, pero esto no fue del agrado de los monjes e intentaron envenenarlo. De regreso a Subiaco, Benito se vio rodeado de discípulos, que agrupa en doce pequeños monasterios, cada uno con su propio superior, algo parecido a las lauras palestinenses.

Pero la hostilidad de un presbítero vecino le obliga a abandonar aquellas tierras y dirigirse hacia el sur con algunos discípulos, llegando a Monte Cassino. Destruye el templo de Apolo que se levantaba en lo alto del monte, y en su lugar edifica una iglesia dedicada a san Martín. Allí construye un nuevo monasterio hacia el 529 y, no lejos de este lugar, su hermana Escolástica erige otro monasterio femenino. Más tarde, fundaría el monasterio de san Pancracio del Laterano en Roma, y no lejos de Monte Cassino, en Terracina haría otra fundación. Murió alrededor del año 547.

Aunque san Benito no vio muy extendida su obra, tras su muerte la propagación del monacato benedictino por Europa sería extraordinaria. Una de las razones que más influyeron en este hecho fue la excelente *Regula monachorum,* que legó a la posteridad, de tal manera que fue la regla por antonomasia de los monjes medievales.

La *Regula monachorum* de Benito inspira a san Gregorio Magno estas elogiosas palabras:

> El hombre de Dios, entre tantos milagros que lo hicieron popular, brilla también por una no mediocre obra doctrinal. Él escribió la regla de los monjes, insigne por su discreción, clara por su exposición. Verdaderamente, si alguno quiere conocer las costumbres y la vida del santo con mayor agudeza, puede descubrir en la enseñanza de la regla todos los documentos de su magisterio, porque el hombre de Dios no ha enseñado de modo distinto a como ha vivido (Gregorio Magno, *Dial.,* 2, 36).

Se ha discutido mucho sobre la relación que tuvo con la de san Benito, la llamada *Regula Magistri,* que presenta afinidad de contenido y de formas. Conviene observar que esta última es anónima y mucho más extensa que la de san Benito. Actualmente se sostiene por los

expertos la mayor antigüedad de la *Regula Magistri,* aunque ambas tengan algunas fuentes comunes.

La *Regla* de san Benito está dirigida a los monjes que practican el cenobitismo y ya desde el primer capítulo subraya que éstos son «*fortissimum genus*», mientras que descalifica a los monjes itinerantes o giróvagos (Benito, *Regula,* c. 1). Con ello se asienta el principio de estabilidad del monje, que será una de las novedades que aporta la *Regla* benedictina.

Toda la doctrina de san Benito acerca del progreso espiritual se fundamentará en la enseñanza de Casiano sobre los grados de la humildad (c. 7). La *Regla* benedictina propiciará el ejercicio de la humildad con el silencio (c. 6) para disponer mejor al monje para el trato con Dios, a través de la oración y la contemplación. De ahí que se insista especialmente en la oración litúrgica (cc. 8-19), que es lo que se denomina el *opus Dei,* es decir, el canto de la liturgia de las horas. La oración debe impregnar la vida del monje y se nutre de la *lectio divina,* se ejercita por medio de la salmodia y se prolonga con oraciones frecuentes y breves.

El c. 48 afirma el principio del *ora et labora,* que inspira todo el trabajo de los monjes. Cada monje ha estar ocupado en trabajos de índole manual o intelectual para evitar la ociosidad. Si tenemos en cuenta que la mayor parte de los monjes eran legos y que solamente unos pocos recibían las órdenes sagradas, no nos puede extrañar que la gran mayoría de los monjes se dedicaran a los trabajos manuales. Pero entre ellos hay que catalogar no solo a los que se consagran a las faenas agrícolas, sino también a los que laboran en los *scriptoria* del monasterio, copiando manuscritos de libros litúrgicos o de antiguos escritores clásicos y cristianos.

El papel del abad tiene una particular relevancia dentro de la vida del monasterio (c. 2). El abad se ha de distinguir, sobre todo, por el espíritu de servicio y por una serie de cualidades moderadas por la prudencia (c. 64).

En la *Regula* se marca también el orden que debe observarse con mayor exactitud en lo relativo a la comida y la bebida (cc. 39-40), con algunos ayunos, que deberán practicarse de acuerdo con el criterio del abad, según el estado de salud de cada uno.

Si quisiéramos señalar una idea que fundamentara toda la estructura de la *Regula,* deberíamos anotar su cristocentrismo. Así lo descubrimos ya en la motivación decisiva para entrar en la comunidad monástica, de tal manera que quien solicite ingresar en el monasterio haga presente su voluntad de seguir incondicionalmente a Cristo. El monje presta obediencia al abad porque ve en él a Cristo. El seguimiento de Cristo es el objetivo al que tiende también el servicio litúrgico. El monje cuida al hermano enfermo porque en él sirve a Cristo; acepta toda renuncia porque quiere tener participación en la pasión de Cristo.

3. Las Galias

Las primeras noticias sobre el monacato en las Galias están vinculadas a la figura de san Martín de Tours (ca. 316-397). Gracias a Sulpicio Severo, discípulo y amigo del santo turonense, poseemos un relato, la *Vita Martini,* que nos muestra un perfil biográfico entusiasta de su vida. Nacido en Sabaria (hoy Szombathely, en Hungría), hijo de un militar romano, él también ejerció esta profesión durante veinticinco años. Convertido al cristianismo, abandonó el ejército (356) y se dedicó a la vida ascética, tras una breve estancia con san Hilario de Poitiers. Al ser desterrado Hilario, Martín comenzó a vivir como asceta itinerante. Después de varios viajes se instala durante poco tiempo en un eremitorio en Milán (ca. 358-359). Se traslada, más tarde, como ya hemos señalado, a la isla de Gallinara en la costa ligur, donde encuentra a un sacerdote muy virtuoso (Sulpicio Severo, *Vita Martini,* 6, 5), que le ayuda a vivir la vida ascética. Cuando regresó Hilario de su exilio hacia el año 360, Martín también volvió a Poitiers. El obispo Hilario le permitió vivir en una celda eremítica en las proximidades de Poitiers, muy posiblemente en el lugar que más tarde ocuparía el monasterio de Ligugé, a ocho kilómetros al sur de Poitiers (Sulpicio Severo, *Vita Martini,* 7, 1). Movidos por su ejemplo, surgirán otros anacoretas que se retirarán al mismo lugar. La gente empieza a atribuirle grandes milagros y a tenerlo por santo (Sulpicio Severo, *Vita Martini,* 7, 7).

Elegido obispo de Tours, pese a sus resistencias, en 371, siguió practicando el eremitismo en las cercanías de esta ciudad, donde nacería el monasterio de Marmoutier. Martín tuvo que compatibilizar su anacoretismo y su nueva condición episcopal. Se puede decir que fue el primer monje-obispo de Occidente. Al decir de su biógrafo, Martín hizo una perfecta síntesis de ambos estados:

> Con una constancia perfecta, siguió siendo el mismo que había sido antes. Conservó la misma humildad en el corazón, la misma pobreza en el vestir. De este modo cumplía sus funciones episcopales lleno de autoridad y prestigio, sin desertar de su profesión ni de sus virtudes monásticas (Sulpicio Severo, *Vita Martini,* 10, 1-2).

Pronto acudieron discípulos de Martín –unos ochenta– deseosos de abrazar la vida monástica bajo la dirección del monje-obispo. No se trataba propiamente de una institución cenobítica, sino más bien de una agrupación de eremitas al estilo de la federación anacorética de Antonio en Egipto. Según nos cuenta Sulpicio, los monjes de Marmoutier no poseían nada en propiedad, todo lo tenían en común, se dedicaban primordialmente a la oración. Al trabajo solo se destinaban los jóvenes que ejercían el oficio de copistas. Únicamente se reunían para la oración y para tomar juntos el alimento. Su indumentaria era modesta y no vestían un hábito uniforme (Sulpicio Severo, *Vita Martini,* 10, 5-8).

Martín tuvo que abandonar su retiro con frecuencia, requerido por sus deberes pastorales, pero supo rodearse de monjes en sus correrías apostólicas, dedicado a misionar en zonas rurales paganizadas, obrando numerosos prodigios. Murió en 397, y a sus funerales asistieron casi dos mil monjes, junto a una multitud de vírgenes y de fieles cristianos (Sulpicio Severo, *Vita Martini,* 3, 18). El obispo Perpetuo de Tours hizo construir sobre su tumba, hacia el año 470, una gran basílica, que se convirtió en meta de numerosas peregrinaciones durante la Edad Media. La iconografía y culto de san Martín fueron muy populares, como lo acreditan la gran cantidad de iglesias a él dedicadas. Su *Vita* contribuirá no poco a extender la espiritualidad monástica en Occidente.

En los años finales del siglo IV y principios del V se observa una notable propagación del monacato en las Galias. Especialmente

abunda el monacato urbano, con preferencia sobre el que se afinca en lugares desérticos.

A principios del siglo V, hay que destacar una doble isla, frente a la costa de Cannes, que recibe el nombre de Îles de Lérins, donde se estableció, entre los años 405 y 410, Honorato, miembro de una familia distinguida, y que, en unión de su amigo Caprasio, deciden dedicarse a la vida ascética. Conocemos la vida de san Honorato por el *Sermo de vita S. Honorati,* escrito por san Hilario de Arlés. Siguiendo el consejo de su amigo Leoncio, obispo de Fréjus, Honorato decide asentarse en la isla llamada Lerino o Lerina (hoy Saint-Honorat). Allí comenzó a vivir como anacoreta, pero su fama de santidad congregó a numerosos seguidores deseosos de imitarle, de tal manera que al cabo de veinte años, en 425, Juan Casiano llega decir que logró reunir «un cenobio ingente de hermanos» (*Coll. Praefatio ad XI-XVII*).

En Lérins encontramos un monacato que combina cenobitismo y eremitismo, siguiendo las pautas marcadas por los monjes coptos y orientales. Se discute entre los estudiosos si Honorato dio al monasterio una regla escrita. Como no se ha llegado a un resultado concluyente, cabe pensar que bien fuera una regla escrita o simplemente un conjunto de normas de vida transmitidas oralmente, lo indiscutible es que los monjes de Lérins se distinguieron por su disciplina y santidad de vida (*Exhortatio ad monachos,* 1).

Honorato no tardó en ser ordenado sacerdote y, posteriormente, fue consagrado obispo de Arlés (428). Su pontificado se puede resumir en estas palabras de Hilario: «Bajo su dirección, la Iglesia de Cristo floreció como había florecido antes el monasterio» (*Vita Honorati,* 3, 17).

Del monasterio lerinense salieron en el siglo V varios obispos ilustres, entre los que se encuentran Hilario de Arlés, Euquerio de Lyon, Máximo y Fausto de Riez, que marcaron durante unos años la historia de la Iglesia en el sudeste de las Galias. A ellos hay que añadir otros personajes distinguidos, como el presbítero Salviano de Marsella y Vicente, autor de un célebre *Commonitorium.*

Otra personalidad a reseñar en el monacato de las Galias es Juan Casiano. Este monje era oriundo de la Dobrudja romanizada (actual Rumanía), *natione Scytha,* escribe Genadio (*De vir. ill.,* 62). Había

vivido en un monasterio de Belén y, luego de permanecer diez años en el desierto del Escete (Egipto), se trasladó a Constantinopla donde fue ordenado diácono por san Juan Crisóstomo, antes de 404. Años más tarde, parece que fue ordenado presbítero en Antioquía. Hizo varios viajes a Roma comisionado por sus obispos. Se dirigió en 416 a Marsella, siendo bien acogido por el obispo Próculo, que le confió la iglesia de san Víctor en la periferia de Marsella (Genadio de Marsella, *De vir. ill.,* 62). Allí, según refiere Genadio, Casiano fundó dos monasterios, uno de varones, llamado de san Víctor, y otro de mujeres, al que más tarde, san Cesáreo de Arlés enviaría a su hermana para mejorar su formación espiritual (Genadio de Marsella, *De vir. ill.,* 62). En el monasterio de san Víctor es donde Casiano redactó sus dos grandes obras sobre la vida monástica: las *Instituta coenobiorum,* hacia el año 424, y las *Collationes,* entre 426 y 428. También aquí se desarrolló su participación en las disputas teológicas sobre el nestorianismo y la doctrina agustiniana sobre la gracia. Fue uno de los grandes propagadores en Occidente de los ideales monásticos del desierto. Al influjo de Casiano se deben dos rasgos que van a extenderse por el sureste de las Galias en el mundo monástico: por una parte, una alta estima del modelo monástico oriental (egipcio) y, por otra, la incorporación de una teología monástica muy apoyada en Evagrio Póntico, pero prudentemente acomodada al monacato latino, menos amigo de elucubraciones filosóficas.

Una figura destacada del monacato galo meridional fue el obispo Cesáreo de Arlés († 542). Antes de acceder al episcopado había sido monje en Lérins, así como abad de un monasterio ubicado a las puertas de la ciudad de Arlés. Redactó dos reglas monásticas: la primera es la *Regula sanctarum virginum* y está dirigida al monasterio femenino de san Juan, y la segunda es la *Regula monachorum,* dirigida a los monjes, que viene a ser una refundición abreviada de la regla anterior. En ambas reglas se percibe el influjo de la tradición lerinense y de la *Regla de san Agustín.*

4. Hispania

Los inicios de la vida monástica en Hispania están sumidos en unas nieblas bastante espesas. Las fuentes históricas son escasas y poco explícitas. El vocablo *monachus* aparece por vez primera en las actas del Concilio de Zaragoza del año 380 (c. 6); pero no hay que olvidar que este concilio estuvo motivado por las actuaciones de Prisciliano († 385) y sus seguidores que, como examinamos anteriormente, supusieron un turbio fondo de pasiones e intrigas que la moderna crítica va esclareciendo progresivamente. De todas formas, parece obligado preguntarnos: ¿a qué tipo de monjes aluden los padres del Concilio de Zaragoza cuando redactan el canon 6? No lo sabemos con exactitud. Unos años más tarde, en 385, el Papa Siricio (384-399) envía una carta decretal a Himerio, metropolitano de Tarragona, en la que da noticia de la existencia de cenobios en ese territorio provincial y, aunque no revela sus nombres, nos da una pista sobre el número de monjes, que no debían de ser pocos, al expresar su deseo de que los clérigos sean elegidos precisamente de entre los monjes (Siricio, *Ep. ad Himerium,* 1, 13 y 1, 6). Una carta del obispo Severo de Menorca del año 418 alude a unos monjes que tomaron parte en el incendio de una sinagoga (Severo, *Epp. 11* y *20*). De todas estas noticias parciales solo podemos concluir que en los siglos IV y V existían en Hispania algunas comunidades monásticas, pero poco más se puede deducir de las fuentes consultadas.

Durante el siglo V el monacato hispano se vio afectado por las invasiones de vándalos, suevos y visigodos, pero cuando se consolidaron políticamente los territorios invadidos, a partir del siglo VI, hubo un florecimiento de la vida monástica en la Península Ibérica, sobre todo a partir de la conversión de Recaredo al catolicismo (589).

Pero será a mediados del siglo VI cuando surja la destacada figura de san Martín de Dumio en la Gallaecia sueva. Nacido en Panonia (Hungría), llegó hacia el año 550 procedente de Palestina. Fundó el monasterio de Dumio y fue su primer abad hasta que es designado obispo de Dumio (556). Asistió al I Concilio bracarense (561) y siendo ya obispo de Braga presidió y fue el alma del II Concilio bracarense (572). Supo imprimir al monasterio dumiense una dirección

oriental, semejante a la que san Martín de Tours estableciera para su monacato de las Galias. A ello contribuyó, en buena medida, una recopilación de sentencias de monjes coptos, traducida y refundida por él, conocida bajo el nombre de *Sententiae patrum aegyptiorum,* y que sirvió como guía espiritual para los monjes de Dumio. En territorio visigótico, debemos anotar la fundación del monasterio Servitano, realizada por el abad Donato, que había huido del norte de África ante la llegada de los vándalos, acompañado por setenta monjes que –entre otras cosas– trajeron consigo una importante biblioteca (Ildefonso de Toledo, *De vir. ill.,* 4; Juan de Bíclaro, *Chron. ad a. 571*). Su sucesor Eutropio escribió el tratado *De districtione monachorum,* en el que defiende la disciplina de su monasterio. Asistió al III Concilio de Toledo (589) y poco después fue nombrado obispo de Valencia (Isidoro de Sevilla, *De vir. ill.,* 45 y 65).

San Leandro fue obispo de Sevilla († 600) y compuso el tratado *De institutione virginis,* dedicado a su hermana Florentina, que vivía en un monasterio. Viene a ser una regla monástica en la que se vierten ideas tomadas de san Jerónimo, especialmente de la carta 22 a Eustoquio, así como de Casiano y san Agustín. Su hermano Isidoro († 636) escribió una *Regula monachorum,* que también recoge precedentes orientales de las reglas de Pacomio y Macario, y de los escritos de Casiano; igualmente encontramos influjos de autores occidentales, como Jerónimo y Cesáreo de Arlés.

Fructuoso de Braga († 665) será la figura más sobresaliente del monacato en la Hispania del siglo VII. Miembro de una distinguida familia visigoda, dedicó sus bienes a la erección de varios monasterios en Gallaecia y en el sur de Hispania. Más tarde, será nombrado obispo de Dumio y metropolitano de Braga. Su *Regula monachorum* fue escrita para el monasterio de Compludo, cerca de Astorga, donde él mismo ejerció el cargo de abad. Pertenece a un tipo de regla inspirada en la de san Isidoro. Presenta una singularidad, que suelen destacar los estudiosos, cuando en el capítulo 22 establece que el monje, en el momento de ingresar en el monasterio, debe suscribir una especie de contrato (*pactum*) con el monasterio, en el que, además de manifestar la libertad de su decisión, se compromete al cumplimiento de los estatutos del monasterio. La llamada *Regula communis,* que se ha

atribuido de forma indebida a Fructuoso, contempla una modalidad monástica extendida, sobre todo, en la Gallaecia, que dio origen a los denominados «monasterios familiares». Consistían en que familias enteras llevaban una vida monacal en sus propias posesiones. Su vida fue efímera por los abusos que ocasionaron.

El monacato hispano se caracterizó por darle una especial relevancia a la formación intelectual. Así, por ejemplo, Leandro de Sevilla en su *Regula ad virgines* establece la obligatoriedad del estudio de la Biblia en los monasterios femeninos (Leandro, *Reg. ad virg.*, 6). En Sevilla, los monjes recibían de la biblioteca monacal el material de lectura para la *lectio divina* y, en ocasiones, en ese material se incluían autores profanos, en cuanto podían ser provechosos para el estudio teológico (Isidoro, *Reg. mon.*, 8, 1).

5. Norte de África

Es suficientemente conocida la práctica de la vida ascética a lo largo del siglo III, anterior al monacato, en la provincia romana de África Proconsular. La institución del cenobitismo, sin embargo, es de fecha mucho más tardía, y podría situarse a finales del siglo IV. En su difusión ocupa un lugar preeminente Agustín de Hipona (354-430). El mismo Agustín nos testifica que hacia el año 400 existían en Cartago varios monasterios, que tenían una concepción del monacato distinta de la suya (Agustín, *Retract.*, 2, 47). Estos monjes censurados por Agustín repudiaban el trabajo manual y hacían una interpretación arbitraria de la Escritura, dos rasgos mesalianos que situaban a esos monjes en la heterodoxia monacal. Otros monjes itinerantes que llevaban un porte indigno y desacreditaban la vida monacal merecieron el repudio del Hiponense (Agustín, *De opere monach.*, 28, 36).

La importancia del monacato preconizado por Agustín está justificada no solo porque lleva el sello de su espíritu, sino también por su influjo en la Iglesia norteafricana y, más tarde, en toda la Iglesia de Occidente.

Si dejamos a un lado las experiencias agustinianas de Casiciaco y Tagaste, que, a lo sumo, se podrían calificar de cenáculos de amistad,

Agustín se inicia en la vida monástica con la fundación de dos monasterios en Hipona. El primero está compuesto por laicos y lo dirige él como presbítero. A los cinco años, cuando es nombrado obispo, construye un monasterio en el huerto de su casa para clérigos. Este *monasterium clericorum,* como lo llama el propio Agustín (*Serm., 355,* 2), combina la ascesis con la formación de nuevos clérigos. Pero pronto se da cuenta de cómo la continua actividad pastoral de un obispo puede perturbar la tranquilidad y el orden de un monasterio. Entonces decide trasladarse a la «casa del obispo», donde sintió la nostalgia de la vida ordenada en el monasterio que había dejado. El *monasterium clericorum* agustiniano servirá de modelo para muchas otros del norte de África, fundados por sus discípulos (Severo en Milevi, Alipio en Tagaste, Posidio en Calama, etc.).

A las dotes de gobierno de Agustín se debe la redacción de una regla monástica, llamada *Regla de san Agustín,* que nos ha llegado en forma masculina (*Regula ad servos Dei*) y femenina (*Regula ad moniales*), con escasas variantes entre las dos. La idea predominante que hallamos en la *Regla* agustiniana es, sin duda, la comunidad de amor, que está inmersa en la vivencia del mandato divino del amor a Dios y al prójimo por Dios (Mt 22, 37-40). Al comienzo de la *Regla* se menciona como punto de referencia inicial la caridad que debe reinar en la comunidad monástica, tomando como modelo la primera comunidad cristiana de Jerusalén, tal y como se describe en el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 4, 32. 34-35). Por otra parte, esa comunión en la caridad, a la que deben entregarse los hermanos, la encontramos ya en la propia vida de san Agustín, como él mismo nos informa:

> Yo confieso que me doy enteramente a esa caridad de los que viven conmigo, cansado como estoy de los escándalos del mundo. En esta caridad común, descanso sin recelo, pues en ella siento a Dios, en quien me arrojo seguro y en quien descanso quieto. Cuando veo a alguien inflamado en la caridad cristiana y siento que por ella se hace amigo mío fiel, me hago cargo de que todos los pensamientos que le confío no se los confío a un hombre, sino a Dios, en quien él permanece; pues *Dios es caridad, y quien permanece en la caridad, permanece en Dios y Dios en él* (Agustín, *Ep. 73,* 10).

La mayoría de los monjes que poblaban los cenobios agustinianos eran gente sencilla y pobre, puesto que «los pobres constituyen la mayor parte del género humano», en palabras de Agustín (*De opere monach.,* 25, 33). A su lado estaban también quienes eran letrados, y de ellos saldrán una pléyade de obispos y sacerdotes para toda la Iglesia norteafricana. Igualmente se admitía a los jóvenes y a los niños. Todo ello comportaba la existencia de una escuela monástica para atender a su formación.

A la muerte de Agustín (430), África estaba siendo invadida por los vándalos, y algunos monasterios masculinos y femeninos sufrieron terribles ataques (incendios, asesinatos, violaciones, etc). Otros prefirieron huir a Italia o Hispania. No obstante, algunos consiguieron sobrevivir y de ellos salieron hombres preclaros, como Fulgencio de Ruspe (426-527), que alentó la vida monástica en los diversos lugares donde estuvo desterrado.

6. Caracterización de la espiritualidad monástica

Siempre que se habla de espiritualidad monástica surge el interrogante de si es del todo correcta esta denominación. Subrayan, en efecto, no pocos autores modernos que los monjes primitivos aspiraban tan solo a ser cristianos, y a serlo lo mejor posible, como afirma el P. García Colombás. De hecho –siguen diciéndonos los mencionados autores–, los monjes primitivos no eran más que simples cristianos, y más precisamente seglares –los sacerdotes y los clérigos eran entre ellos una excepción–, que habían adoptado un peculiar género de vida para cumplir mejor la obligación de santificarse que tienen todos los bautizados.

Dicho lo que antecede, vamos a señalar algunas características más sobresalientes de la espiritualidad protagonizada por los monjes. La que más salta a la vista es la *anachóresis* o «apartamiento» del mundo para conseguir la salvación. «Huye de los hombres y te salvarás», reza uno de los dichos de Arsenio (*Apophthegmata, Arsenio,* 1). En el monacato primitivo los que deseaban llevar ese género de vida acostumbraban a establecerse en lugares apartados o desérticos. Así se lee

en la *Vida de Antonio* de Atanasio (*Vita Antonii,* 3). Diadoco de Fótice († antes de 486), llega a afirmar: «Desde todos los puntos de vista, la separación del mundo [*anachóresis*] es útil» (*Capita centum de perf. spirituali,* 18). Ciertamente, la expresión resulta un tanto desmedida, porque supone una absolutización que no se corresponde con la realidad. Por otra parte, también encontramos a partidarios de un tipo de vida monástica que no comparten ese criterio. Este sería el caso de san Agustín, partidario del monacato urbano y de poner límites a la *fuga saeculi,* cuando escribe de algunos ermitaños que «parecen haber dejado las cosas humanas más de lo que sería justo» (Agustín, *De mor. Eccl. Catholicae,* I, 31, 66).

Ahora bien, las preferencias por la marcha a lugares deshabitados, especialmente del desierto egipcio, se debe también a la creencia de los antiguos que consideraban estos territorios de dominio diabólico. Como ha demostrado Heussi, lo que atrajo a tantos monjes al desierto no fue tan solo el deseo de estar solos o la búsqueda del lugar privilegiado en que Dios suele hablar al corazón del hombre, sino también el propósito de combatir y vencer al demonio en sus propios dominios. Este hecho conecta muy de cerca con el ascetismo cristiano de la «milicia de Cristo» o «milicia espiritual». Un eco de lo que decimos se encuentra en san Juan Crisóstomo:

> Nada saben ellos [los monjes] de tristeza. Antes bien, como han clavado en los cielos sus cabañas, así, lejos de las penalidades de la vida presente, han puesto sus reales acampados contra el diablo, a quien hacen la guerra como danzando. He aquí justamente la razón por la que, clavadas allí sus tiendas, han huido de las ciudades, plazas y casas. En efecto, quien tiene que hacer la guerra, no puede morar de asiento en casa (*In Mat. hom.,* 69, 3).

Si examinamos tanto los *Apophthegmata patrum* como los escritos de monjes ilustres, hallaremos multitud de datos acerca de los demonios: su origen, poderes, armas, disfraces, etc.

Una variante de la renuncia y separación del mundo era la *xeniteia* o «expatriación». La idea de que el cristiano debe vivir en la tierra como un desterrado es anterior al monacato y podría buscarse cierta fundamentación bíblica (Hb 13, 14). Una forma de vivir la *xeniteia*

consistía en abandonar la propia patria y vivir en el extranjero. Esto se entendía no ya en sentido espiritual, sino al pie de la letra. En Occidente esta expresión se tradujo por *peregrinatio,* que designa al mismo tiempo el hecho de ser extranjero en el extranjero y de viajar. San Jerónimo recomendó vivamente este modo de vida a sus discípulos y amigos. «Si deseas la perfección, salte con Abrahán de tu patria y de tu parentela» (*Ep. 125,* 20). Algunos monjes entendieron la *xeniteia* como un continuo viajar, lo que podía reportar, en algunos casos, menor rectitud de intención, como «viajes de estudio» u otro tipo de compensaciones. Como sostiene Colombás, solamente cuando, finalmente, los ascetas se afincan en algún punto del extranjero, puede decirse que practican la *peregrinatio* auténtica, por amor de Dios.

7. Praxis ascética

La vida monástica no terminaba con la marcha al desierto o el viajar al extranjero. Según la doctrina común de los maestros del monacato antiguo, el monje que aspiraba a la perfección debía realizar un etapa de purificación, llámese *practiké, «ciencia actual»* o como se quiera denominar. En palabras de Evagrio Póntico, se trata en realidad de «un método espiritual que purifica la parte afectiva del alma» (*Practiké,* 78). Sin esta purificación resulta imposible alcanzar una vida más perfecta. Así lo reconoce Casiano:

> Quien desee llegar a la *theoritiké* debe en absoluto poner todo su afán y su energía en obtener primeramente la ciencia práctica. Pues se puede poseer esta ciencia práctica sin la ciencia teórica, pero es absolutamente imposible alcanzar la teórica sin la práctica (*Coll.,* 14, 2).

Dentro de la lucha ascética contra los «vicios» o «pasiones» son interesantes las consideraciones que nos ofrecen Macario, Evagrio Póntico y Casiano. Para estos autores el monje ha de luchar en primer lugar contra los *logismoi,* esto es, los «pensamientos», los «impulsos», las «pasiones». Esta manera de proceder nos muestra un gran conocimiento de la sicología humana. Con admirable penetración sicológica, logró Evagrio sintetizar en ocho *logismoi* los impulsos negativos que puede sufrir el hombre:

> Ocho son en total los pensamientos genéricos que comprenden todos los pensamientos: el primero es el de glotonería (*gastrimargía*); después viene el de la fornicación (*porneía*); el tercero es el de la avaricia (*phylargyría*); el cuarto, el de la tristeza (*lypé*); el quinto, el de la cólera (*orgé*); el sexto, el de la acedía (*akedía*); el séptimo, el de la vanagloria (*kenodoxía*); el octavo, el del orgullo (*hyperephanía*) (Evagrio Póntico, *Practiké,* 6).

Como se puede ver, los *logismoi* son como los «vicios capitales», y requieren terapéuticas distintas para luchar contra ellos, que tanto Evagrio como Casiano detallan específicamente para alcanzar el desarrollo de las virtudes opuestas a estos hábitos negativos. Vamos a fijarnos seguidamente en algunas de esas prácticas de carácter ascético.

En la praxis monacal ocupa un lugar destacado el ayuno, es decir, la abstinencia voluntaria de comer y beber. En este sentido los monjes no innovaron, puesto que los cristianos corrientes ya lo practicaban con una finalidad religiosa, como ya vimos en páginas anteriores. En el ambiente monástico se consideraba el ayuno como «el enemigo de las pasiones», según expresión de san Cirilo de Alejandría (*Hom. pasch.,* 1, 4). Casiano nos cuenta que los monjes no ayunaban únicamente durante la Cuaresma, sino todos los días del año, excepto domingos y fiestas (Casiano, *Coll.,* 21, 29-30). Además de la abstinencia de carne y vino, se imponían otras austeridades: comer solo alimentos secos o crudos, limitarse a vivir de pan, agua y sal. En ocasiones, también se metía el espíritu competitivo en esta materia, rivalizando los monjes entre sí hasta el agotamiento físico y espiritual. Por eso, la discreción en el ayuno era una buena norma de comportamiento. Así lo entendía el *apa* Poimén cuando afirmaba:

> El monje debe comer todos los días, pero poco, sin hartarse. Cuando yo era joven no comía, es cierto, más que cada dos o tres días, e incluso una vez por semana, y los padres, a fuer de ser hombres fuertes, lo aprobaban; pero encontraron que valía más comer todos los días, aunque poco (*Apophthegmata, Poimen* 31).

A los ayunos hay que añadir las vigilias nocturnas, que también ayudaban a debilitar el cuerpo. Los fieles corrientes solían pasar en vela parte de la noche del sábado al domingo y las vigilias de las gran-

des solemnidades litúrgicas. Los monjes, en cambio, velaban todas las noches, tanto para tomar parte en la salmodia del oficio divino como para dedicarse a la oración privada, la meditación de la Escritura, o para vencer el sueño. Como afirma Vööbus, la filosofía monástica no tuvo en cuenta el sueño. Arsenio, uno de los Padres del desierto, declaraba que «al monje, si es un luchador, le basta una hora de sueño» (*Apophthegmata, Arsenio,* 15).

En el sistema ascético del monacato primitivo también ocupa un lugar destacado la guarda de la castidad. Como hemos visto, esta forma de vida ascética era practicada ya por los primeros cristianos (cf. supra VIII, 5). Lo que sucede con el monacato es que esta práctica de vida espiritual también modaliza o expresa, podríamos decir, una dimensión del vivir monacal. Vestir el hábito monástico llevaba consigo la renuncia al matrimonio de un modo definitivo. Los maestros de la espiritualidad monástica exaltaron la virginidad y la guarda de la castidad, pero también insistieron en la necesidad de mantener una lucha tenaz contra la lujuria. En el preámbulo con que introduce Casiano su tratado sobre el «espíritu de fornicación», afirma que es un «combate más largo que los demás» y «no acaba hasta que se han superado los otros vicios» (*Inst.,* 6, 1). Más aún, considera este autor que liberarse totalmente de la tiranía de los vicios de la carne es un favor especial que Dios concede a quien le place (*Coll.,* 12, 4, 13 y 15-16). Cabría señalar que, para combatir este vicio, el ascetismo debía atender tanto al cuerpo como al alma, aunque Casiano le da más importancia a la ascesis espiritual, enumerando, entre los medios morales y espirituales, la práctica de las virtudes, como la mansedumbre y la guarda del corazón, la meditación de las Escrituras, el trabajo, etc. (*Inst.,* 6, 2-3; 6, 9-14; 6, 21; *Coll.,* 5, 4; 12, 5-6).

A estas prácticas ascéticas hay que añadir el trabajo manual. El planteamiento que se hacían los monjes en esta materia estaba relacionado con la pobreza que ellos debían vivir. Ya que habían renunciado a todo lo que poseían, los monjes se habían convertido en pobres y como tales tenían solamente dos opciones para atender la propia subsistencia: o bien trabajar, o bien vivir de la limosna. Para la gran mayoría de los maestros del monacato antiguo la elección se inclinaba a favor del trabajo. Es cierto que para algunos monjes, como los me-

salianos, el trabajo manual era considerado indigno de un varón espiritual. Otros, como algunos monjes sirios, estaban tan absorbidos por sus continuas prácticas de mortificación que no disponían de tiempo para el trabajo. Sin embargo, la enseñanza más generalizada insiste en que el monje trabaje para ganar el propio sustento y poder ejercitar la caridad. Un apotegma cuenta que san Antonio aprendió de un ángel que la vida del monje debe ser una constante sucesión de trabajo y oración (*Apophthegmata, Antonio,* 1). San Basilio estimula el trabajo de los monjes como un deber, apoyado en la enseñanza del Apóstol:

> No es preciso decir cuán gran pecado sea la pereza, puesto que el Apóstol afirma claramente que el que no trabaja no tiene derecho a comer. Del mismo modo que cada uno tiene necesidad del alimento cotidiano, así también debe trabajar según sus fuerzas (*Regulae fusius tractatae,* 37, 2).

El trabajo monacal estaba enfocado también en beneficio de los huéspedes y de los necesitados. Para san Basilio el trabajo monástico se sitúa en el ámbito de la pobreza, pero sobre todo, en el de la caridad para con el prójimo necesitado, argumentando esta conclusión según varios lugares del Evangelio y de san Pablo (Mt 6, 31-33; Jn 4, 34; 6, 27 y Ef 4, 28):

> En conclusión, según lo que nos enseñan tanto el Señor en el Evangelio como el Apóstol, es evidente que no debemos estar solícitos ni trabajar para nosotros mismos, sino que, obedeciendo al mandato del Señor y a causa de la necesidad de nuestros prójimos, debemos ser solícitos y trabajar con mayor atención; sobre todo porque el Señor recibe como hecho a sí mismo lo que hiciéremos a sus siervos, y promete el reino de los cielos a cambio de tales servicios (Basilio de Cesarea, *Regula S. Basilii,* 127).

Otra ventaja del trabajo para el monje es evitar el tedio, la inquietud y los malos pensamientos (Casiano, *Instit.,* 10, 7-24). El trabajo constituye a menudo una mortificación que «mantiene sujeto al cuerpo» (Agustín, *Ep. 167*).

8. La oración vocal

Después de haber examinado los principales medios ascéticos nos queda responder a la pregunta: ¿todo esto para qué? La respuesta no es otra que alcanzar una vida plenificada por la oración. Casiano pone en boca de *apa* Isaac estas palabras:

> Todo el fin del monje y la perfección del corazón tiende a perseverar en una oración continua e ininterrumpida, y, en cuanto lo permite la humana flaqueza, se esfuerza por llegar a una inmutable tranquilidad de espíritu y a una perpetua pureza (*Coll.*, 9, 2).

Así pues, el fin del monje y su más alta perfección consiste en la oración perfecta. Esta doctrina –podríamos decir con Hausherr– puede condensarse en dos palabras: un término de origen docto, *contemplación,* o un término de origen humilde, *oración.* Es muy frecuente en los escritores monásticos el consejo de la oración continua. Un ejemplo, entre muchos, nos lo ofrece Evagrio cuando escribe: «Ora sin interrupción y acuérdate de Cristo, que te ha engendrado» (*Sententiae ad virgines,* 5). Los monjes antiguos se hallaban como fascinados por el ideal de la oración continua, sobre todo porque leían en la Biblia recomendaciones muy rotundas del Señor en el Evangelio: «Es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer» (Lc 18, 1); y en san Pablo: «Orad sin cesar» (1 Ts 5, 17). La mayoría de los monjes optaron, como método para conseguir la oración continua, por el que podríamos llamar de oración implícita, que consistía en tener «el estado de oración» (Casiano, *Coll.*, 10, 4). En el monacato antiguo un pequeño grupo de monjes eruditos hablan de conseguir un «estado de pura intelectualidad» que sería en sí mismo una conversación de la mente con Dios. Otros, la inmensa mayoría, tratan de alcanzar lo que llaman el «recuerdo de Dios» (*memoria Dei*), que consiste en un hábito durable de la memoria con la reiteración de actos. El ideal era espléndido, pero llevarlo a buen puerto era una tarea que requería un gran esfuerzo. Lo confirma *apa* Agatón al responder a una pregunta de los hermanos en estos términos:

> Perdonadme, pero creo que no hay esfuerzo mayor que el de orar a Dios. Siempre que el hombre quiere orar, en efecto, sus enemigos

> quieren impedírselo. Pues saben que no impedirán su progreso sino apartándolo de la oración. Cualquiera que sea la buena obra que emprenda un hombre, si persevera en ella, en ella tendrá paz. Pero por la oración le será necesario luchar hasta su último aliento (*Apophthegmata, Agatón,* 9).

Las palabras de este ilustre anacoreta dejan traslucir el conocimiento de que los demonios atacan especialmente al monje cuando hace oración. Ahora bien, esta opinión no era solo la de un monje iletrado, sino que era compartida por monjes tenidos por doctos como fue Evagrio Póntico, quien afirma sin ambages que «toda la batalla empeñada entre nosotros y los espíritus impuros no tiene otro motivo que la oración espiritual» (*De orat.,* 49). En este mismo tratado, narra Evagrio la encarnizada guerra que le presentaba el demonio a un santo varón al levantar los brazos para orar: «... el enemigo tomaba la figura de león, levantaba contra él sus patas delanteras y hundía sus garras en ambas mejillas del atleta, sin soltarlo hasta que bajaba los brazos» (*De orat.,* 106).

¿Qué hay de realidad y qué de imaginación en esas anécdotas que Evagrio con toda seriedad refiere? A esta pregunta habría que responder –con algunos expertos en espiritualidad monástica– que lo interesante de ellas no es tanto la literalidad del relato sucedido, sino más bien la doctrina que suponen. Y en el caso que nos ocupa, equivaldría a afirmar que el monje dispuesto a conseguir las cimas de la oración debe estar preparado para padecer los ataques demoníacos, por muy duros que sean.

Las armas que utilizaba el monje para resistir victoriosamente los ataques contra la oración eran muy variadas. Se puede decir que todo el ascetismo del monje estaba en juego: lucha contra las pasiones, práctica de las virtudes, posturas para combatir el sueño, etc. La fórmula más sintética es la de Evagrio: «Si ambicionas la oración, renuncia a todo para obtener el todo» (*De orat.,* 36).

Esta disposición orante llevó a muchos monjes orientales a abrazar la *hesychía.* Con esta palabra griega se quiere significar el amor al silencio y a la soledad en orden a alcanzar la verdadera oración que se convierte en contemplación. En el monacato antiguo hay una tendencia a equiparar *anachóresis* y *hesychía,* o sea, entre «apartamiento

del mundo» y «la paz y el silencio». La *hesychía* contó también en Occidente con fervorosos partidarios como Casiano.

Aunque la contemplación ocupaba un lugar incomparable en la espiritualidad del monacato primitivo, no es tarea fácil sistematizar las diferentes formas de oración empleadas por los monjes. En este sentido, puede ser válida la afirmación de Casiano cuando apuntaba que «hay tantas clases de oración cuantas son las almas» (*Coll.*, 9, 8). Aquí podríamos descender a formas más comunes, como la oración de las «horas canónicas» o «liturgia de las horas», perfectamente plasmadas en la *Regla* de san Benito. También habría que destacar el papel de la Biblia en la oración, especialmente por lo que se refiere al Salterio, su «ruminación», que acompañaba al monje en el trabajo manual y en la soledad de su celda.

La *lectio divina* también llevaba consigo una manera de orar. Podemos recordar las palabras de san Jerónimo a la virgen Eustoquio: «Cuando oras, hablas a tu Esposo; cuando lees, Él te habla a ti» (*Ep. 22,* 25). La misma enseñanza se halla en san Agustín (*Enarr. in ps.*, 85, 7).

Muy frecuentes entre los monjes de la Antigüedad fueron las oraciones expresadas en formas breves, frecuentes e intensas, llamadas «jaculatorias». Casiano le dedica especial atención en el capítulo décimo de la Xª colación. Este autor manifestará un gran entusiasmo por la jaculatoria expresada en el primer versículo del salmo 70: «¡Oh Dios!, ven a librarme. ¡Oh Dios! Apresúrate a socorrerme». La tradición oriental posterior preferirá la denominada «oración de Jesús»: «Señor Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador», que se hizo muy popular entre los hesicastas.

La oración acompañada de lágrimas gozaba de un prestigio incomparable en los ambientes monásticos, porque facilitaba el sentimiento de compunción (*penthos*).

9. Oración contemplativa

Capítulo aparte merece la contemplación, que para Casiano constituye el bien supremo, la suma felicidad, el culmen de la perfección,

el fin (*scopós*) de toda la vida monástica auténtica (*Coll.*, 1, 8; 23, 3). Penetrar en los dominios de la contemplación no es fácil. Podríamos decir que es un asunto difícil tanto para el monje como para el estudioso. Resumiendo muchísimo la enorme variedad de actitudes contemplativas nos ocuparemos de dos más específicas: el «recuerdo de Dios» y la que podríamos llamar «mística».

La contemplación basada en el «recuerdo de Dios» (*mneme Theoú*) está al alcance de todos, sean monjes letrados o iletrados. San Basilio de Cesarea, que fue un gran divulgador del recuerdo de Dios, decía a este respecto:

> Bella es la oración que imprime en el alma una idea clara de Dios, y esto es dar hospedaje a Dios; tener, por el recuerdo, a su Dios instalado en sí. Llegamos a ser templo de Dios cuando las preocupaciones terrestres no interrumpen la continuidad de este recuerdo de Dios (*Ep. 2*, 4).

Este mismo pensamiento está presente en otro gran capadocio, san Gregorio de Nacianzo, que, con palabras enérgicas, lo sintetiza diciendo: «Hay que acordarse de Dios más que de respirar. Incluso si se me permite hablar así, no hay que hacer nada más que esto» (*Orat.*, 27, 4).

La contemplación, según el monacato docto, ha tenido cultivadores eminentes que han unido la visión de Dios y su expresión en categorías de orden filosófico. Sin duda, Evagrio Póntico es el gran sistematizador de sus predecesores, especialmente de Orígenes. También destacan las aportaciones de san Gregorio de Nisa sobre la mística «extática». Después hemos de anotar a Casiano, seguidor de Evagrio y gran divulgador en Occidente del ideal contemplativo, que introduce sensibles mejoras en la obra evagriana. A estos autores debemos añadir la extraordinaria figura del Pseudo-Dionisio Areopagita.

Evagrio sostiene que la verdadera contemplación no es una contemplación natural, al modo de la que realizan los filósofos. Casiano insiste en la pura gratuidad de la alta contemplación, porque está bajo el influjo de la divina inspiración (*Coll.*, 3, 12), y es fruto de una especial iluminación del Espíritu Santo (*Coll.*, 14, 8). El camino ordinario que conduce a la contemplación es la lectura y meditación de la

Sagrada Escritura, según la doctrina común de los autores espirituales antes citados.

Gregorio de Nisa ha puesto de relieve en la contemplación de Dios el sentido de la «tiniebla», que ya no es la obscuridad que tienen para la mente humana las realidades sobrenaturales, sino el conocimiento experimental de la trascendencia divina, que él llama «luminosa». La subida de Moisés al Sinaí y su entrada en la divina tiniebla simbolizan el camino que tiene el hombre para acceder a Dios en su esencia. Gregorio nos ofrece aquí una buena síntesis entre la teología negativa («apofáctica») y la positiva («catafáctica»):

> Habiendo dejado todas las apariencias, no solo lo que perciben los sentidos, sino también lo que la inteligencia cree ver, va entrando cada vez más en el interior, hasta penetrar, por el esfuerzo del espíritu, hasta lo invisible y lo incognoscible, y allí ver a Dios. El verdadero conocimiento de aquel a quien busca, en efecto, su verdadera visión consiste en ver que es invisible, pues aquel a quien busca excede todo conocimiento, separado por todas partes por su incomprensibilidad como por la tiniebla. Por eso, Juan el místico, que penetró en esa tiniebla luminosa, dice que «a Dios nadie lo vio nunca» (...) Así, cuando Moisés ha progresado en la *gnosis* [conocimiento], declara que ve a Dios en la tiniebla, decir, que conoce que la divinidad es esencialmente lo que rebasa toda *gnosis* y escapa a la aprehensión del espíritu (Gregorio de Nisa, *Vita Moysis,* 163-164).

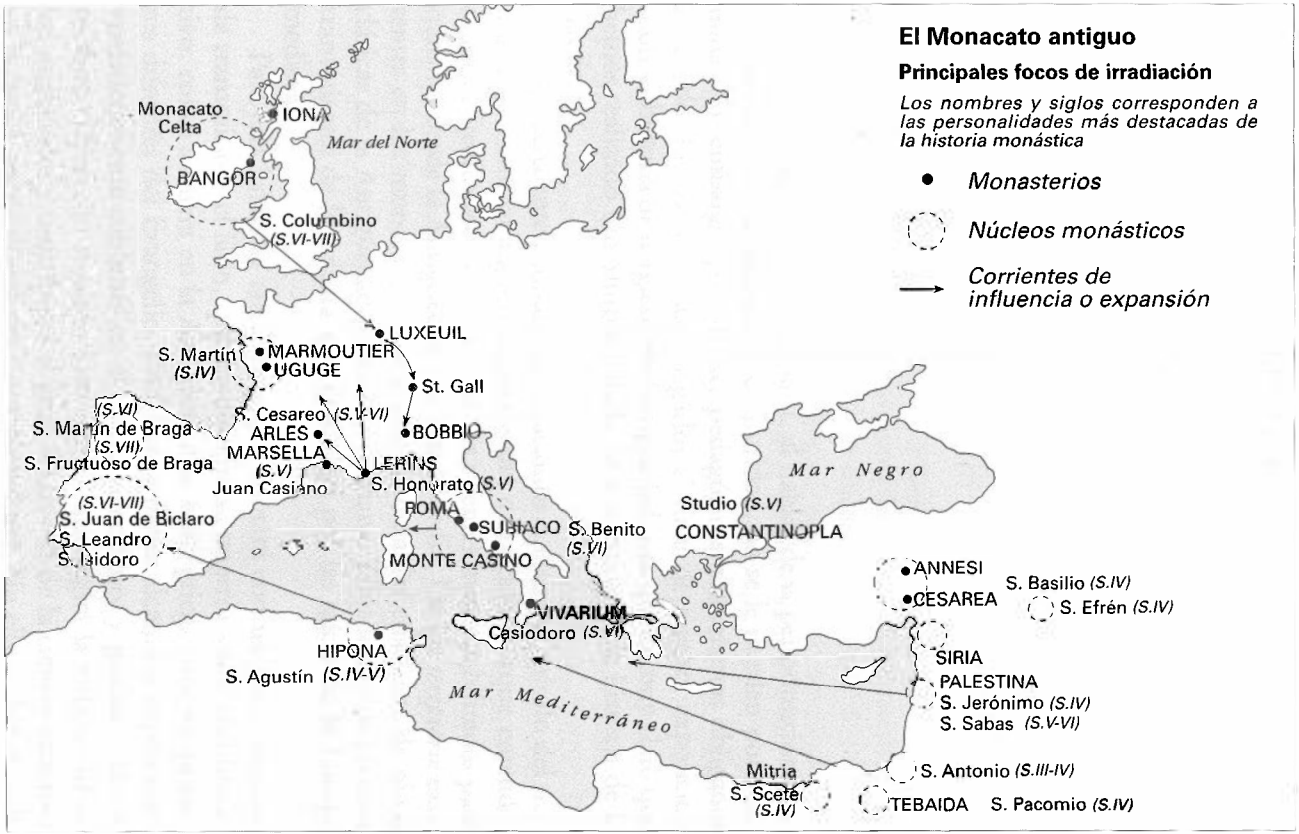
Por último, recordemos en línea de continuidad con Gregorio, la valiosa aportación del Pseudo-Dionisio Areopagita a la oración contemplativa con su *Teología mística.* Al inicio de este tratado dionisiano, a modo de prólogo de toda la obra, y dirigido a Timoteo, presenta este himno a la Trinidad:

> Trinidad sobre-esencial, más que divina sumamente buena: ápice de la sabiduría divina de los querubines, condúcenos a aquel vértice supremo de las palabras místicas que sobrepasan el conocimiento y su manifestación, allí donde los simples, absolutos e inmutables misterios de la teología se revelan en la luz superluciente del silencio que inicia a las cosas ocultas, superesplendorosa en lo más profundo de las tinieblas de manera que sobrepasa toda manifestación y que, en la totalidad in-

> tangible e invisible, inunda de soberbios esplendores los espíritus enceguecidos. Así sea mi oración y tú, amigo mío Timoteo, aplicándote con todas tus fuerzas a las contemplaciones místicas, abandona los sentidos y las energías intelectuales y todo aquello que es sensible o inteligible, todo aquello que es o no es, y elevados en la ignorancia (*agnostos*) hacia la unión, en cuanto que es permitido, a lo que está más allá de toda ciencia y conocimiento. En efecto, sólo por medio de un éxtasis fuera de ti mismo es como serás transportado hacia el rayo sobre-esencial de la tiniebla divina (*Teología mística,* I, 1).

Bibliografía

A. SAGE, *La Régle de saint Augustin,* Paris 1961; L. CILLERUELO, *El monacato de San Agustín,* Valladolid 1966; A. GUILLAMONT, *Aux origines du monachisme chrétien,* Bellefontaine 1979; G. M. COLOMBÁS-I. ARANGUREN, *La Regla de San Benito,* BAC 406, Madrid 1979; A. MASOLIVER, *Historia del monacato cristiano,* I. *Desde los orígenes hasta san Benito,* Madrid 1994; A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité,* I-IV, Paris 1991-1998; G. M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo,* BAC 588, Madrid ²1998; J. M. BLÁZQUEZ, «Relaciones de los líderes del monacato antiguo con los funcionarios y con la alta sociedad del Imperio», *Gerion* 18 (2000) 475-508; C. J. MARTÍNEZ PINEDA, «El ideal monástico de san Agustín. Aspectos de su vida monástica», *Mayéutica* 28 (2002) 385-440; G. A. GARCÍA VIVAS, «El monacato irlandés y su desarrollo insular y continental entre los siglos V y IX», *CuadMon* 38 (2003) 469-483; A. LINAGE CONDE, «En el presentimiento de Europa: san Martín de Tours entre el monasterio y la diócesis», *StMon* 45 (2003) 19-51.


El Monacato antiguo
Principales focos de irradiación
Los nombres y siglos corresponden a las personalidades más destacadas de la historia monástica
Monasterios
Núcleos monásticos
Corrientes de influencia o expansión
Monacato Celta
IONA
Mar del Norte
BANGOR
S. Columbino (S.VI-VII)
LUXEUIL
S. Martín (S.IV)
MARMOUTIER
UGUGE
St. Gall
S. Cesareo (S.V-VI)
ARLES
BOBBIO
S. Martín de Braga (S.VII)
S. Fructuoso de Braga
MARSELLA (S.V)
Juan Casiano
LERINS
S. Honorato (S.V)
(S.VI-VII)
S. Juan de Biclaro
S. Leandro
S. Isidoro
ROMA
SUBIACO
S. Benito (S.VI)
MONTE CASINO
Mar Negro
Studio (S.V)
CONSTANTINOPLA
ANNESI
S. Basilio (S.IV)
CESAREA
S. Efrén (S.IV)
VIVARIUM
Casiodoro (S.VI)
HIPONA
S. Agustín (S.IV-V)
SIRIA
PALESTINA
S. Jerónimo (S.IV)
S. Sabas (S.V-VI)
Mar Mediterráneo
Mitria
S. Scete (S.IV)
S. Antonio (S.III-IV)
TEBAIDA
S. Pacomio (S.IV)

EPÍLOGO

Ya advertíamos en el capítulo I, al hablar de la periodización, que la historia es un «continuo» y, en puridad, no se le pueden poner límites. Sin embargo, por razones pedagógicas nos veíamos obligados a hacerlo. En consecuencia, llegados al final de nuestra exposición sobre la historia de la Iglesia en Antigüedad, nos queda muy claro que hemos realizado una simple parada en el camino de la historia de la Iglesia.

Con cierta intencionalidad dedicamos el último capítulo del manual a contemplar algunos aspectos del monacato, porque entendemos esta institución como uno de los puentes mejor habilitados para transitar desde la Antigüedad a la Edad Media. De los *scriptoria* existentes en los monasterios van a salir incontables ediciones de obras clásicas de la Antigüedad profana y cristiana. Ellos serán los grandes transmisores de la cultura que discurrirá por las raíces de la Europa medieval.

Para esta inmensa tarea, la Iglesia contará con un gran vehículo de transmisión: el latín, que mantendrá su enorme valor comunicativo, como lo fuera en la Antigüedad la *koiné* griega para los primeros difusores del Evangelio. Esta *lingua franca* alcanzará expresiones verdaderamente sublimes en el canto gregoriano, y gracias a ella se recibirá el derecho romano justinianeo, que regirá la vida social de los medievales y contribuirá al gran desarrollo de la ciencia canónica en la época de los glosadores y postglosadores. Sin ella no habría sido

posible la creación de esos magníficos centros de cultura que fueron las universidades en el Medievo.

Con todo, convendrá destacar el papel aglutinante de la espiritualidad cristiana, que prodigará sus beneficiosos efectos no solo en el mundo del monacato con figuras excelsas como san Bernardo de Claraval o en la creación de las Órdenes mendicantes con ilustres representantes de la talla de un san Francisco de Asís o de un santo Tomás de Aquino; sino también en realizaciones de carácter artístico, como las maravillosas catedrales góticas, cuya belleza todavía hoy podemos contemplar.

La Antigüedad romano-cristiana nos ha legado la existencia de unas estructuras de gobierno imperial que pervivirán en Oriente hasta el fin del Imperio bizantino en 1453; mientras que en Occidente desaparecerán con su último emperador, Rómulo Augústulo, en 476. Ahora bien, la idea imperial romana rebrotará en la Europa medieval con Carlomagno (768-814), cuando en la Navidad del 800 sea coronado emperador por el Papa León III (795-816). Otro «revival» imperial en Occidente tendrá como protagonista a Otón I de Alemania (936-976), que se hizo coronar el 2 de febrero de 962 en Roma emperador del Sacro Imperio Romano Germánico por el Papa Juan XII (955-963). Convendrá hacer notar la adjetivación de «Sacro» aplicado al Imperio, que convierte a su titular en ungido del Señor y en defensor de la cristiandad.

Podríamos continuar enumerando herencias y legados de la Antigüedad cristiana, que merecen nuestro reconocimiento porque sus beneficios han llegado hasta nuestros días. Bástenos los botones de muestra apuntados para considerarlos como un regalo que la Iglesia nos ha ofrecido a lo largo de los primeros siglos de su existencia.

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
7/6 a. C.		Nacimiento de Jesús en Belén.	
10 d. C.	Muerte de Augusto (14). Tiberio, emperador (14-37).		
20	Poncio Pilato, procurador de Judea (26-36).	Predicación de Juan Bautista (27); comienzo del ministerio público de Jesús. Jesús en Jerusalén (28). Herodes Antipas ordena matar a Juan Bautista (29).	
30		Muerte y resurrección de Jesús. Pentecostés (30).	
	Poncio Pilato abandona Jerusalén (36).	Martirio de Esteban (ca. 34). Conversión de S. Pablo (ca. 36).	
	Muerte de Tiberio (37). Le sucede Calígula (37-41).	Iglesia de Antioquía (ca. 37).	
	Se consagra en Roma un templo al *Divus Augustus* (37).		
	Persecución contra los judíos en Alejandría (39). Galilea pasa a Herodes Agripa (39).		
40	Muerte de Calígula (41). Claudio, emperador (41-54).	Santiago el Mayor muere mártir en Jerusalén (44). S. Pedro en prisión.	
	Edicto de Claudio que restituye a los hebreos sus privilegios (41).	Primer viaje de S. Pablo (46-48).	
	Muerte de Herodes Agripa (44). Palestina de nuevo bajo un procurador romano (44-66): Antonio Félix (52-60).	Carestía en Palestina: ayudas de la comunidad de Antioquía a los cristianos de Jerusalén (47).	
	Expulsión de los hebreos de Roma (49).	Concilio de Jerusalén (49). Los conversos del paganismo no están obligados a seguir la ley de Moisés.	
50	Séneca, preceptor de Nerón (50).	Segundo viaje de S. Pablo (50-52).	*Carta a los Tesalonicenses* desde Corinto (51).
	Nerón, emperador (54-68).		*2 Tesalonicenses* (52).
		Tercer viaje de S. Pablo (53-58). Prisionero en Cesarea (58-60).	La predicación oral es puesta por escrito: *Mateo arameo* (ca. 54-55).

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
			Desde Éfeso: *Gálatas* (55) *Carta a los Filipenses* (56). *1 Corintios* (57); *2 Corintios* (57).
			Desde Corinto: *Romanos* (57-58). *Evangelio de Marcos* (57-59).
60	Violento terremoto en Pompeya (60).	Apelación de S. Pablo al césar. Viaje a Roma, donde, sometido a custodia, tiene cierta libertad (61-63).	*Evangelio de Lucas, Hechos de los Apóstoles* (61). *Carta a los Colosenses, Efesios y Filemón* (62). *Carta de Santiago* (62).
	Incendio de Roma. Acusaciones contra Nerón (64).		
	Conjura contra Nerón (65). Son eliminados algunos personajes como Séneca, Lucano y Petronio.		*1 Timoteo* (64); *Carta a Tito* (64). *Carta a los Hebreos* (64)
	Insurrección en Palestina. Éxodo de los cristianos de Jerusalén a Pella. Intervención romana: primero C. Galo y después Vespasiano (67). Reconquista de Galilea y otros territorios (67-68).	Santiago el Menor muere lapidado en Jerusalén (62).	*1 Carta de Pedro* (ca. 64-65). *Carta de Judas* (65) *2 Carta de Pedro* (67).
	Suicidio de Nerón (68). Galba, emperador (68-69). Le sucede Vespasiano (69-79).	S. Pablo es liberado (63) y viaja a Hispania. Persecución en Roma contra los cristianos por el incendio de la Urbe (64). Martirio de S. Pedro en Roma (64/67).	*Evangelio griego de Mateo* (?). *2 Carta a Timoteo* (67).
70	Asedio y conquista de Jerusalén por Tito (70). Seguida de la destrucción del templo. Judea convertida en provincia romana.	Roma: S. Lino, Papa (67?-79?).	4.º *Libro de Esdras* (ca. 70). Es un apócrifo que se escribe en torno a la destrucción de Jerusalén.
	Triunfo de Tito. Fundación de Flavia Neapolis (Nablus) (72). Conquista de Massada por los romanos (73/74). Tito, emperador (79-81).	S. Anacleto (Cleto), Papa (79?-88?).	
80	Domiciano, emperador (81-96). Roma: arco de Tito.		*Evangelio de Juan* (85-95).
	Campañas militares en Misia y Tracia (85-88).		

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
		Roma: S. Clemente, Papa (88?-97?).	La *Didaché* es una obra de autor anónimo y está escrita a finales del siglo I (ca. 87).
	Campañas militares contra suevos y sármatas (89-97).		
	Persecución contra los intelectuales de Roma (93). Epícteto enseña en Roma y en Nicópolis.	Persecución de Domiciano (95). Flavio Clemente muere martirizado y su mujer Domitila es desterrada a la isla de Pandataria.	*Apocalipsis de Juan* (96). *Cartas de Juan* (98).
90	Nerva, emperador (96-98). Le sucede Trajano (98-117).	Acilio Glabrión es también víctima de la misma persecución.	
	Tácito escribe la *Germania.*		S. Clemente Romano escribe su *Carta a los Corintios* (96) Nos muestra la conciencia de la Iglesia de Roma en el ejercicio del primado.
		Roma: S. Evaristo, Papa (97?-106?).	
		Aparición del docetismo, doctrina que devalúa la humanidad de Cristo.	
	Edictum perpetuum (ca. 100).		
100		Hacia el año 100 muere el apóstol S. Juan en Éfeso.	S. Ignacio de Antioquía escribe siete *Cartas,* camino de Roma, donde morirá mártir (ca. 107).
	Campaña militar de Dacia (101-106).	Roma: S. Alejandro I, Papa (105?-115?).	
	Nacimiento de Frontón (101).	Jerusalén: Martirio de S. Simeón (ca. 107).	
	Muerte de Marcial (104).		
		Roma: Martirio de S. Ignacio de Antioquía (ca. 108).	S. Policarpo es autor de una *Epístola a los Filipenses.*
	Plinio el Joven, gobernador de		
110	Bitinia (110).	Rescripto de Trajano sobre la persecución de los cristianos (112).	
	Muerte de Trajano en Selinunte (Cilicia) (117).		
	Revuelta de los judíos en Chipre, Cirenaica y Egipto.	Roma: S. Sixto I, Papa (115-125).	
	Roma: Adriano, emperador (117-138).		
120	Suetonio: *Vida de los Césares.* Tolomeo escribe su *Geografía* (120).		Cuadrato es el primer apologista (123/129).
	Rescripto de Adriano a Minucio Fundano, gobernador de Asia (125).	Roma: S. Telesforo, Papa (125?-136?).	

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
	Jurisconsultos eminentes de esta época: Pomponio y Juliano (ca. 100-ca. 169).	Difusión del gnosticismo: Basílides en Alejandría y Satornil en Siria.	
	Nace Aulo Gelio (ca. 130).		
130	Insurrección de Simón-Bar-Kokba en Palestina (132-135). Jerusalén reconstruida es llamada Aelia Capitolina (135) y se prohíbe a los judíos que residan en ella.	Jerusalén: comienza la celebración anual del domingo de Pascua (135).	Papías de Hierápolis (después de 130) publica la *Explicación de las sentencias del Señor.*
		Roma: S. Higinio, Papa (136?-140?).	*Epístola de Bernabé* (posterior a 130).
	Roma: construcción del mausoleo de Adriano (Castel S. Angelo) (132-139).		
	Muerte de Adriano. Antonino Pío, emperador (138-161).		
140		Roma: S. Pío I, Papa (140?-155?).	Hermas escribe el *Pastor* (140/150), una obra de carácter apocalíptico, que exhorta a la penitencia.
		Marción llega a Roma procedente de Sínope (Ponto), siendo pronto excluido de la comunión. Promueve una iglesia paralela (144), que rechaza todo el A. Testamento.	
		Valentín, gnóstico egipcio, se establece en Roma (140), donde funda una escuela para difundir sus ideas.	
150	Apuleyo de Madaura: *Apología, Metamorfosis (El asno de oro)* (150).	Roma: construcción en la necrópolis vaticana de un túmulo cementerial sobre la tumba de S. Pedro (ca. 150).	S. Justino dirige su *I Apología* a Antonino Pío y a sus corregentes Marco Aurelio y Lucio Vero (ca. 151). Poco después redacta su *II Apología* con ocasión del martirio de tres cristianos. El *Diálogo con Trifón* lo escribe unos años más tarde (155-161).
	Nace Dion Casio en Bitinia (ca. 150).	Nacimiento de Clemente de Alejandría (ca. 150).	
	Muerte de Antonino Pío (161). Marco Aurelio, emperador (161-180). Asocia al poder a su hermano L. Vero.	Muere mártir S. Policarpo de Esmirna (ca. 155).	
		Roma: S. Aniceto, Papa (155?-166?).	

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
	Guerra contra los partos (163-166). Ocupación de Armenia y de Mesopotamia.	Comienza la actividad de Montano en Frigia (155-160), como propagador del montanismo, profetizando el inmediato fin del mundo.	
160	En 166 se inicia la epidemia de peste bubónica.	Roma: Martirio de S. Justino (163-167).	El *Martyrium Polycarpi,* compuesto poco después de la muerte de S. Policarpo nos testifica por vez primera el culto a los mártires (ca. 167).
	Luciano de Samosata: escritos satíricos, diálogos, *Historia verdadera.* Aulo Gelio: *Noctes Atticae.*	Roma: S. Sotero, Papa (166?-175?).	
	Campañas militares en Germania y Panonia (167-175). Muerte de Lucio Vero (169).		
170	Muerte de Frontón (ca. 170).	Roma: S. Eleuterio, Papa (175-189).	Actividad de Taciano: *Discurso a los griegos* y *Diatessaron* (ca. 170).
	Marco Aurelio prohíbe la introducción de nuevas religiones (176).	Mártires de Lyon (177).	Papyrus Bodmer: copia del Evangelio de Juan (175).
			Atenágoras: *Súplica a favor de los cristianos* (177).
180	Muerte de Marco Aurelio (180). Cómodo emperador (180-192). Trata de mantener inalterable el contenido de plata del *denarius.*	Mártires de Scillium (180). Roma: S. Víctor I, Papa (189-199). Interviene en la controversia pascual.	Teófilo de Antioquía: *Libros a Autólico* (antes de 183). S. Ireneo de Lyon: *Adversus haereses* (ca. 180-185).
	Muerte de Elio Arístides (187).		Clemente de Alejandría escribe: *Protréptico, Pedagogo* (posterior a 180).
190	Cómodo muere asesinado (192).	Carta de S. Ireneo al Papa Víctor I para apaciguar la disputa sobre la fecha de la Pascua (190).	*Epístola a Diogneto* (posterior a 190).
	Sigue un período de luchas intestinas entre los que se disputan el poder imperial hasta que Septimio Severo se queda como único emperador (193-211).	Teódoto de Bizancio difunde en Roma el «monarquianismo» o adopcionismo (ca. 190).	Redacción de la primera traducción latina de la Biblia, hecha por una comunidad cristiana de África (ca. 190).
	Campaña militar contra los partos (197-198).	Roma: S. Ceferino, Papa (199-217).	Tertuliano: *Ad naciones* y *Apologeticum* (197).
	Caracalla es nombrado augusto (198).		Minucio Félix escribe el *Octavius* (ca. 197).

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
	Muere Galeno, el célebre médico (199).		
200	Muerte de Plotino (ca. 205).	El obispo Demetrio de Alejandría confía a Orígenes la dirección de la escuela catequética alejandrina (ca. 202).	La *Pasión de Perpetua y Felicidad*: arquetipo redaccional de las *Actas martiriales* (203).
	Guerra de Britania (208-210).		
	Septimio Severo acentúa un gobierno absolutista. La condición militar se hace prioritaria en la vida política, y los soldados obtienen el poder en la sociedad con detrimento del Senado.		
	Septimio Severo promulga un edicto contra los judíos y los cristianos, prohibiendo todo tipo de proselitismo (202).		
210	Muere Septimio Severo (211). Antonino Caracalla (211-217).	Roma: S. Calixto I, Papa (217-222).	Clemente de Alejandría publica los *Stromata* (ca. 215).
	Constitutio Antoniana (212). Concede la ciudadanía romana a todos los súbditos del Imperio, a excepción de los *dedititii*.	Orígenes viaja a Roma donde escuchó al presbítero romano Hipólito (212). Poco después se trasladaría a Arabia invitado por el gobernador de esa provincia (215).	
	Devaluación del denario de plata, con la creación de una nueva moneda: el «antoniano» (215).		
	Muerte de Caracalla (217). Macrino, emperador (217-218). A quien sucede Heliogábalo (218-222).		
220	Roma: muerte de Heliogábalo (222): Severo Alejandro, emperador (222-235). Tolerancia en la política religiosa.	Condena de Sabelio por el Papa Calixto I (ca. 220). El sabelianismo es una especie de modalismo, que considera a cada una de la Personas divinas como simples modos en los que Dios se manifesta.	Orígenes escribe el *De principiis* (220-230) y las *Hexapla* o versiones de la Biblia en seis columnas (ca. 228).
	En Persia se inicia la dinastía de los Sasánidas (226-652): Ardashir I (226-242).		
	Ulpiano, jurisconsulto relevante romano (223).	Roma: S. Urbano I, Papa (222-230).	
230	Muerte del historiador Dion Casio (230).	Roma: S. Ponciano, Papa (230-235).	Orígenes escribe el tratado *De oratione* (ca. 233).

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
	Campaña militar contra los persas (231-232).	Orígenes funda una escuela teológica en Cesarea (230).	
	Nacimiento del filósofo Porfirio (232-235).	Persecución de Maximino el Tracio (235). El Papa S. Ponciano es deportado a Cerdeña donde muere (235). Le sucede S. Antero (235-236), y a éste S. Fabián (236-250).	Hipólito elabora la *Confutación de todas las herejías* (*Elenchos*) (después de 235).
	Muerte de Severo Alejandro (235). Maximino el Tracio, emperador (235-238).		Gregorio el Taumaturgo escribe su *Elogio del maestro cristiano* (238) en honor de Orígenes.
	235-238: período de anarquía militar.	Hipólito, presbítero romano, es deportado a Cerdeña (235).	
	Muere Maximino el Tracio (238). Gordiano emperador (238-241).		
240	Guerras en el Danubio y en el *limes* con Persia (242).	Manes, discípulo de Shafur, funda el maniqueísmo (240).	
	Muerte de Gordiano III (244). Felipe el Árabe, emperador (244-249). Tendrá buenas relaciones con los cristianos.	Catacumbas de Domitila: capilla del Buen Pastor (240).	Orígenes redacta el *Contra Celso* (ca. 248), como una respuesta a los ataques contra los cristianos del *Alethes logos* del filósofo Celso.
	Paz con Shapur de Persia (248).	Dionisio accede al obispado de Alejandría (247).	
	Campaña contra los godos en Dacia (248).	Persecución de Decio, que promulga un edicto general (249) que ordena a todos los ciudadanos romanos a participar en una *supplicatio*.	S. Cipriano publica el tratado *De habitu virginum* (ca. 249).
	Milenario de Roma (248).		
	Felipe el Árabe, es vencido por Decio en Verona. Decio, emperador (249-251).		
250		Roma: S. Fabián, Papa es una de las víctimas de la persecución de Decio (250). Le sucede S. Cornelio (251-253).	Novaciano redacta el escrito *De Trinitate* (250) para combatir el monarquianismo.
	Campaña militar de Decio contra los godos, siendo derrotado y muerto (251). Triboniano Galo es aclamado emperador (251-253).	Novaciano elegido antipapa se erige en cabeza del cisma de los «novacianos» (251).	
	Los godos invaden Asia Menor, llegando hasta Éfeso (252-253).	Roma: S. Lucio I, Papa (253-254). Es desterrado poco después de su elección. Le sucede S. Esteban (254-257) y muere mártir.	S. Cipriano, obispo de Cartago, escribe sus tratados *De lapsis* y *De Ecclesiae unitate* (251).
	Muere Galo asesinado (253). Valeriano, emperador (253-259).		

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
	Invasiones en la frontera norte de francos y alamanes (258).	Persecución de Valeriano (257-258). Roma: martirio del Papa S. Sixto II (257-258), y del diácono S. Lorenzo.	
	Diversas invasiones en el *limes* de Persia por parte de los Sasánidas, que llegan hasta Capadocia y Antioquía. Destrucción de Dura Europos (256). Valeriano es vencido en Edesa y hecho prisionero de los persas (260).	Muere mártir S. Cipriano (258).	
		Martirio de S. Fructuoso de Tarragona (259).	
		Roma: S. Dionisio, Papa (259-268).	
260	Galieno queda como único emperador (260-268). Realiza una serie de reformas militares.	Celebración de un sínodo en Roma presidido por S. Dionisio (260). Se hace eco de la denuncia por errores cristológicos del obispo Dionisio de Alejandría. El concilio condena el sabelianismo.	
	Porfirio: *Eneadas* (262).		
	Galieno derrota a los alamanes en Milán (262).		
	Campaña militar en los Balcanes contra los bárbaros (267).	Roma: S. Félix I, Papa (269-274) responde a una carta enviada por los miembros del Concilio de Antioquía (268), que habían condenado a Pablo de Samosata. Este monarquiano venía a decir que el *Logos* era una facultad operativa de Dios, pero no el Hijo de Dios.	
	Muerte de Galieno (268). Claudio II el Gótico, emperador (268-270).		
	Epidemia de peste (268).		
270	Claudio II muere en Sirmio, víctima de la peste (270). Le sucede Aureliano (270-275). Aumenta la presión fiscal.	S. Antonio inicia en Egipto una forma de vida ascética, que se conoce como el nombre de monacato (ca. 270).	
	Aureliano vence a los bárbaros que están invadiendo Italia (271). En ese mismo año se traslada a Oriente y vence a los persas en Palmira. Muerte de Shapur I (272).	Roma: S. Eutiquiano, Papa (275-283).	
	Aureliano muere en Bizancio (275). Le sucede Claudio Tácito (275-276), que muere en Asia Menor, cuando estaba combatiendo a los godos (276). Aurelio Probo, emperador (276-282).		

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
	El culto solar se hace oficial en el Imperio. En Roma se consagra un templo al *Sol invictus* (272).		
	277-278: diversas guerras contra los bárbaros.		
280	Asesinato de Probo (282). Caro, emperador (282-283): ocupa Seleucia-Ctesifonte, donde muere (283). Sus hijos emperadores: Carino en Occidente y Numeriano en Oriente (284). El ejército aclama emperador a Diocleciano (284-305). Guerra civil y muerte de Carino (285).	Roma: Cayo (o Gayo), Papa (283-293).	
	Maximiano es asociado al poder con el título de augusto (286).		
290	Constancio Cloro vence a Carausio (290).	Roma: S. Marcelino, Papa (296-304).	*Regula* de S. Pacomio (ca. 290).
	Tetrarquía (293) con dos césares: Constancio Cloro para Occidente, Galerio Valerio Maximiano para Oriente. Reforma administrativa.	Evangelización de Armenia por parte de Gregorio el Iluminador (ca. 295).	Conversión de Arnobio (ca. 295). Su obra más conocida será el *Adversus Nationes,* donde confuta el paganismo.
	Galerio lucha contra los Sasánidas de Narsetes (296-298).		
300			
	Edicto de Diocleciano fijando el precio máximo de productos y servicios (301).	Pinturas en el hipogeo de los Acilios en las catacumbas de Priscila. Transformación de una casa en el monte Celio en *domus ecclesiae* (más tarde llamada «Santos Juan y Pablo») (ca. 300).	Lactancio compone las *Divinae Institutiones* (306-313).
	Muerte de Porfirio (ca. 305).		
	Abdicación de Maximiano y Diocleciano. Galerio y Constancio Cloro, augustos. Césares: Maximino Daya y Flavio Severo (305).	Persecución de Diocleciano: cuatro edictos (303-304). Numerosos mártires, entre los que se cuentan los santos Inés, Sebastián, Cosme y Damian, Mauricio, etc.	
	Guerras entre los sucesores de Diocleciano y Maximiano. Muerte de Constancio Cloro (306). Su hijo Constantino aclamado augusto. Rebelión en Roma de Majencio, hijo de Maximiano (306).	Roma: S. Marcelo, Papa (308-309). Le sucede S. Eusebio (309-310).	
		Concilio de Ilíberis (Elvira) (ca. 306).	

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
	Acuerdo de Carnuntum (308). Occidente: Licinio, augusto, Constantino césar. Oriente: Galerio, augusto, Maximino Daya, césar.		
310	Muerte de Maximiano (310) y de Galerio (311).	Roma: S. Milcíades, Papa (311-314).	S. Metodio de Olimpo muere mártir en 311: su obra más conocida será el *Symposion,* que es un diálogo sobre la virginidad.
	Constantino vence a Majencio en la batalla del Puente Milvio (312) y queda como único emperador de Occidente.	Edicto de libertad religiosa dado por Galerio (311).	
	Licinio derrota a Maximino Daya (313) y queda como único emperador de Oriente.	Comienzo del cisma donatista en África (312). Luciano funda la escuela de Antioquía (312).	Lactancio escribe *De mortibus persecutorum* entre 318 y 321.
	Roma: construcción del arco de Constantino (314).	El llamado Edicto de Milán (313) de Constantino y Licinio establece la libertad de culto para el cristianismo.	Eusebio de Cesarea redacta la *Vita Constantini* (311-320). Se trata de una fuente de gran valor sobre el emperador Constantino.
	Nacimiento de Libanio (ca. 314).	Roma: concilio sobre la controversia donatista (313).	Eusebio de Cesarea publica dos obras apologéticas: *Preparación evangélica* (312-320) y *Demostración evangélica* (325).
	Condena y persecución de los donatistas (315-316).	Concilio de Arlés sobre el «donatismo» (314).	
	Constantino otorga la *episcopalis audientia* (318).	Roma: S. Silvestre, Papa (314-335). Alejandría: Arrio inicia su herejía (318), niega la divinidad del Verbo.	
320	Abolición de las leyes augusteas sobre el celibato (320).	Sínodo de Alejandría: condena de Arrio (323).	
	Constantino vence a Licinio en Adrianópolis y Crisópolis (323-324), quedando como único emperador.	Nicea: primer gran Concilio (ecuménico) (325) Condena de Arrio y redacción del símbolo en el que se afirma que el Hijo es «consubstancial» al Padre.	Eusebio de Cesarea hace la redacción definitiva de su *Historia ecclesiastica* (ca. 323).
	Prohibición de los juegos de gladiadores (325).	S. Elena, madre de Constantino, promueve en Jerusalén la construcción de varios edificios dedicados al culto cristiano (326).	
	Muerte de Jámblico, filósofo griego (ca. 325).		
	Edicto imperial contra los herejes (326), que son excluidos de los beneficios del clero.	S. Atanasio sucede a Alejandro (328) en Alejandría.	

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
330	Se inaugura Constantinopla, la «Nueva Roma» (330).		Juvenco redacta la primera obra poética cristiana: *Evangeliorum libri IV* (330).
	Víctoria de Constantino sobre los godos (332).		S. Atanasio publica *Contra gentes* y *De incarnatione Verbi* (ca. 337).
	Campaña militar contra los sármatas (332).	Roma: muerte del Papa S. Silvestre (335), al que sucede S. Marcos (336), y después S. Julio I (337-352).	
	Inicio de una guerra contra los persas (336).		
	Bautismo y muerte de Constantino (337). División del Imperio entre sus hijos: Constantino II (337-340): Hispania, Galia y Britania; Constante I (337-350): Italia, Ilírico y África; Constancio II (337-361): Asia, Siria y Egipto.	«Concilio» (latrocinio) de Tiro (335), que condena a S. Atanasio a destierro en las Galias, donde da a conocer la vida monástica.	
	Persia: persecución de Saphur II contra los cristianos (339).	Cartago: Concilio donatista (336).	Afraates, el Sabio persa, compone sus *Demostraciones* entre 337 y 345. Es el primer Padre de la Iglesia siria.
340	Constantino II muere en Aquileya en lucha contra su hermano Constante (340), quedando el Imperio dividido entre los dos hermanos restantes.	María, hermana de S. Pacomio, funda un monasterio femenino (340).	S. Atanasio publica sus *Orationes contra Arianos* (340-341).
		Sínodo de Antioquía (*in Encaeniis*) (341).	
	Constancio y Constante abrogan el procedimiento judicial *per formulas* (342).	Ulfilas es consagrado obispo de los godos (341).	S. Cirilo de Jerusalén predica sus *Catequesis* (ca. 348).
	Constante permite el establecimiento de grupos de francos en las Galias (342).	Concilio de Sárdica (Sofía) (343).	
	Exención del clero de las contribuciones curiales (342).	Macedonio, obispo de Constantinopla: iniciador del macedonianismo (344), herejía que negaba la consubstancialidad del Espíritu Santo.	
		Concilio de Cartago (348) contra los donatistas.	
350	Muerte de Constante (350), asesinado por Magnencio, que en las Galias se proclama augusto, siendo derrotado por Constancio II (353), quedándose como único emperador.	Ulfilas traduce la Biblia al gótico (350).	S. Atanasio redacta su obra *De decretis Nicaeni synodi* (350-351).
		Roma: S. Liberio, Papa (352-3366). Desterrado por Constancio a Tracia (356), será sus-	

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
		tituido por Félix II, hasta que regresa de nuevo a la diócesis en 358.	S. Hilario de Poitiers, escribe su obra *Commentarius in Mathaeum* (353-355) y más tarde el *De Trinitate* (356-360).
	Invasiones de francos y alamanes en las Galias (352).	Muere Donato en Cartago (355).	
	Juliano el Apóstata es asociado al trono (355).	Nacimiento de S. Agustín en Tagaste (354). Concilio de Milán (355): condena de S. Atanasio.	S. Atanasio escribe la *Vita Antonii* (357), que tendrá una gran importancia en la difusión del monacato. De la misma época es su *Historia Arianorum ad Monachos.*
	Clausura de los templos paganos y cesación del culto a los dioses (356).	Muerte de S. Antonio en Egipto (ca. 355).	
	La estatua de la diosa Victoria es quitada del Senado (357).	Sínodo de Sirmio (357). Los obispos católicos consideraron arriana la fórmula de este sínodo, porque subordinaba el Hijo al Padre.	
	Juliano el Apóstata combate con éxito a francos y alamanes.		
	Saphur II reemprende la hostilidades contra Roma (359).	Concilio de Rímini (359). Los obispos alcanzan una fórmula de compromiso.	
360	Juliano el Apóstata proclamado emperador (361-363). Declara la igualdad de cultos y quiere restaurar el paganismo.	Alejandría: concilio de obispos egipcios, patrocinado por S. Atanasio (362).	
	Muerte de Juliano en lucha contra los partos (363). Le sucede Joviano (363-364).	Apolinar, obispo de Laodicea (361): error sobre la naturaleza humana de Cristo.	Se publica el *Gran Asketikón* de S. Basilio de Cesarea: comprende las *Grandes Reglas* y las *Pequeñas Reglas.* Estas últimas son 313 capítulos sobre la vida ascética y monástica (365-367).
	Muerte de Joviano (364), Valentiniano I, emperador (364-375): se establece en Milán y asocia al Imperio a su hermano Valente (364-378) para Oriente con sede en Constantinopla.	S. Martín de Tours funda la comunidad monástica de Ligugé (361).	S. Hilario escribe un *Tractatus mysteriorum* o *De mysteriis* (365).
		Roma: S. Dámaso I, Papa (366-384).	
	Valentiniano nombra augusto a su hijo Graciano de ocho años (367-383).	Primer Concilio de Armenia en Ashtishat (365).	
370	Muerte de Valentiniano I (375). Le sucede en Occidente su hijo Graciano y Valentiniano II (375-392) (Ilírico). Continúa Valente gobernando en Oriente.	370-375: inicios del priscilianismo en Hispania. Prisciliano predica una doctrina ascética muy rígida; equipara los libros apócrifos a los canónicos; afirma una humanidad no real de Cristo y sostiene ideas próximas al maniqueísmo.	S. Gregorio de Nisa redacta su escrito *De virginitate* (370), donde exalta la virginidad de la Virgen María.

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
	El clero queda exonerado de encargos públicos personales (377).		S. Basilio de Cesarea escribe el *De Spiritu Sancto* (375), donde explica la doxología: «Gloria al Padre con el Hijo juntamente con el Espíritu Santo». De fecha más tardía son sus *Homiliae in Exaemeron* (378).
	Rebelión de los visigodos. Valente es derrotado y muere en batalla de Adrianópolis (378).	Muerte de S. Efrén el Sirio (373). Fundador de la escuela de Edesa.	
	Graciano nombra a Teodosio augusto para el Oriente (379-395).	Concilio de Roma (374), condena: Eustacio de Sebaste y Apolinar de Laodicea.	S. Ambrosio compone el *De virginibus* (377). Un poco más tarde publicará su tratado *De officiis ministrorum* (377-391).
	Edictos de Graciano y Teodosio a favor de los cristianos (379-380).	Concilio de Valence en las Galias (374): de carácter disciplinar.	
	Prohibición imperial a los herejes de realizar asambleas (379).	S. Ambrosio, obispo de Milán (374):	
		El latín se convierte en la lengua litúrgica de Roma (379).	S. Gregorio de Nisa escribe *De opificio hominis* (ca. 379). Con esta obra se propuso completar las homilías de su hermano Basilio sobre el *Exaemeron.*
380	Edicto de Tesalónica de Teodosio (380): el cristianismo, religión del Imperio.	Concilio de Zaragoza (380) contra el priscilianismo.	S. Jerónimo traduce al latín la *Chronica* de Eusebio de Cesarea (380).
	Prohibición de los cultos paganos por parte de Teodosio (381).	Concilio de Constantinopla I (II ecuménico) (381). Se define la doctrina sobre el Espíritu Santo y se condena a los macedonianos.	S. Gregorio de Nacianzo pronuncia en Constantinopla los cinco *Discursos teológicos* (380).
	Teodosio permite a los visigodos establecerse en Mesia en calidad de aliados del Imperio (382).	Estancia de S. Agustín en Roma (383).	S. Juan Crisóstomo publica un *Tratado sobre el sacerdocio* (381).
	Muere Graciano asesinado por Máximo Magno (383).		Eteria o Egeria escribe un *Itinerarium* o *Peregrinatio ad loca sancta* (383).
	Teodosio derrota a Máximo en Aquileya y ordena su ejecución (388).	Roma: muerte del Papa S. Dámaso, le sucede S. Siricio (384-399).	S. Jerónimo realiza la versión *Vulgata* de la Biblia (ca. 385).
		Prisciliano es ejecutado en Tréveris (385) por el usurpador Máximo, bajo la acusación de «maleficio».	S. Gregorio de Nisa finaliza su *Oratio catechetica magna* (ca. 385).
		Milán: conversión de S. Agustín (386), bautizado por S. Ambrosio (387). Muerte de Sta. Mónica en Ostia (387).	

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
		Cuestión polémica entre la emperatriz Justina y S. Ambrosio sobre la posesión de unas basílicas en Milán (386). Nacimiento de la himnología ambrosiana (386).	
390	Matanza de Tesalónica ordenada por Teodosio y sucesiva penitencia pública del emperador (390).		Optato de Milevi termina la segunda redacción de su libro *Adversus Parmenianum* (385-390).
	Prohibición imperial a los monjes de permanecer en las ciudades (390).	Concilio plenario de Hipona de las provincias de África (393). Intervención de S. Agustín.	S. Gregorio de Nisa publica su tratado *De vita Moysis* (ca. 390).
	Edicto de Teodosio que prohíbe el culto pagano bajo cualquier forma (391).	Estalla la polémica origenista (393).	S. Jerónimo escribe la *Vita Malchii* (390).
	Muerte de Valentiniano II a manos de Arbogasto (392).	Concilio de Constantinopla (394).	390-391: *De mysteriis* y *De sacramentis* de S. Ambrosio. Son unas homilías dirigidas a los neófitos sobre la iniciación cristiana.
	Concesión del derecho de asilo en las iglesias (392).	S. Agustín, obispo de Hipona (396).	
	En Olimpia se celebra la última Olimpíada (393).	Muerte de S. Martín de Tours y de S. Ambrosio (397).	S. Agustín compone las *Enarrationes in psalmos* (392-416). Es la obra de Agustín más extensa y más rica sobre la doctrina espiritual.
	Victoria de Teodosio sobre el usurpador Eugenio en el Frígido (394).	Juan Crisóstomo elegido obispo de Constantinopla (398).	
	Muerte de Teodosio (395). El Imperio se divide entre sus dos hijos: Honorio en Occidente (395-423); Arcadio en Oriente (395-408).		S. Jerónimo compone el tratado *De viris illustribus* (394).
	Alarico en Grecia. Saqueo de Atenas (396).	Concilio de Cartago (397) en el que se aprueba el *Breviarium Hipponense.*	
	África: rebelión de Mauro Gildón (397).		Compilación anónima de los *Apophthegmata Patrum* (ca. 397-400).
	Composiciones poéticas de Claudio Claudiano (398).	Niniano evangeliza Escocia (398).	
	Persia: muere Bahram, le sucede Jazdgart I (399).	Roma: S. Anastasio I, Papa (399-401).	
	Prohibición de las fiestas paganas, aunque se conserven los templos (399).	Alejandría: Teófilo reúne un concilio para condenar a Orígenes (399).	

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
400	Los ostrogodos se sitúan en Panonia (400). Muere el historiador Amiano Marcelino (400).	Concilio de Toledo (400). Condenas del priscilianismo.	S. Agustín comienza a escribir su obra autobiográfica las *Confessiones* y la termina en el año 400.
	Alarico invade Italia: derrota de Estilicón en Verona y Pollenza (402-403).	Roma: S. Inocencio I, Papa (401-417).	S. Agustín se pronuncia contra los donatistas en el *De unitate Ecclesiae* (400) y en *Contra epistolam Parmeniani* (400).
	Honorio establece su residencia en Rávena (403).	Constantinopla: exilio de S. Juan Crisóstomo (404).	S. Agustín redacta el tratado *De opere monachorum* (401), a ruegos del obispo Aurelio de Cartago.
	Muere el político romano Quinto Aurelio Símaco (404).	Edicto imperial contra los donatistas (405).	
	Los suevos, vándalos y alanos cruzan el Rin y se establcen en las Galias y en Hispania (406).	Muerte de S. Juan Crisóstomo (407).	S. Jerónimo escribe su *Contra Rufino* (401-402) y *Contra Vigilancio* (406). S. Jerónimo traduce al latín la *Regla* de Pacomio (404).
	Muerte de Arcadio (408). Teodosio II, emperador (408-450).		
	Se prohíbe que el domingo se celebren espectáculos públicos (409).		
410	Asedio y saqueo de Roma por los visigodos de Alarico I (410), llegando en sus incursiones hasta Calabria donde muere.	Concilio de Seleucia-Ctesifonte (410). Conferencia (*Collatio*) de Cartago entre católicos y donatistas (411).	S. Agustín resume las actas de la conferencia de 411 entre donatistas y católicos en un escrito: *Breviculus collationis cum donatistis* (411).
	Ataúlfo, sucesor de Alarico, invade la Galia meridional (412).	Condena del pelagiano Celestio en Cartago (411-412). El pelagianismo enseñaba que el pecado original no era hereditario.	En 414 S. Agustín saca a la luz el escrito *De gestis Pelagii.*
	Ataúlfo se casa con Gala Placidia, hermana de Honorio (414).		En respuesta a Orosio escribe S. Agustín su obra *Ad Orosium contra priscillianistas* (415).
	Muere asesinada la filósofa Hipatia (415).	Sínodo de Dióspolis (415) contra Pelagio.	S. Agustín redacta *La ciudad de Dios* entre los años 413 y 426 y las *Retractationes* en 427.
	A Ataúlfo le sucede Walia (415).	A instancias de los obispos africanos, el Papa Inocencio condena a Pelagio y a Celestio (416).	Orosio se traslada a África (416), donde compone las *Historiae.*
	En Oriente todo el poder queda en manos de Pulqueria (415).	Roma: S. Zósimo, Papa (417-418). A la muerte de Zósimo	

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
	Aquitania: Teodorico I, rey de los visigodos (418).	una parte del clero elige a Eulalio y otra al Papa Bonifacio I (418-422).	Paladio de Helenópolis escribe la *Historia Lausíaca* (419-420).
420	Persia: Bahram V, rey (420). Muerte de Honorio (423). Teodosio II reconoce como emperador a Valentiniano III de cuatro años (423-455), hijo de Gala Placidia y Constancio. La madre tendrá el poder efectivo.	Persecución en Persia por parte de los Sasánidas (420).	S. Agustín termina de redactar el tratado *De Trinitate* en 420. Ese mismo año escribirá *Contra duas epistulas pelagianorum* y un poco más tarde, el *Contra Julianum* (ca. 421).
	Confirmación de los privilegios de la Iglesia y del clero por parte del emperador (425).	Roma: S. Celestino I, Papa (422-432).	Juan Casiano redacta sus *De institutis coenobiorum* y las *Collationes* (420-430).
			Filostorgio compone su *Historia eclesiástica* en Constantinopla (425-433).
	Bonifacio, gobernador de África, se rebela contra el poder imperial (427).	Nestorio, patriarca de Constantinopla (428). La cuestión suscitada por la denominación de María como Madre de Dios (*Theotókos*). La reacción de Cirilo de Alejandría.	
	Aecio derrota a los francos (428).		
	Los vándalos invaden África (429).		Salviano de Marsella redacta su obra *De gubernatione Dei* (ca. 439-451).
			S. Agustín compone el tratado *De gratia et libero arbitrio* (426).
430	Derrota de Bonifacio en África. Asedio de Hipona por los vándalos (430).	Muerte de S. Agustín (430).	
	Los francos asentados en las Galias (431).	Concilio de Éfeso (III ecuménico) (431). Condena de Nestorio. Definió a María como, Madre de Dios (*Theotókos*).	
	Rávena: Aecio es nombrado patricio (434).	Roma: S. Sixto, Papa (432-440). Durante su pontificado, la Basílica de Sta. María Mayor se ornamenta con mosaicos sobre la Virgen.	Teodoreto de Ciro es autor de la última apología cristiana de la Antigüedad, frente a los planteamientos filosóficos de los paganos: *Graecarum affectionum curatio* (437).
	Por decisión imperial los templos paganos son cedidos a la Iglesia (435).		
	Codex Theodosianus (438). Entra en vigor al año siguiente.		Sozomeno publica una *Historia eclesiástica* (439-450), continuación de la de Eusebio de Cesarea.
	Toma de Cartago por Genserico (439).		

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
440	Los vándalos de Genserico invaden Sicilia (440).	Roma: S. León I, Papa (440-461). Tuvo un papel destacado en la defensa de la ortodoxia y de la disciplina eclesiástica.	Teodoreto de Ciro escribe su *Historia religiosa seu ascetica vivendi ratio* (444). También realizará una *Historia de la Iglesia,* (449-450), continuación de la homónima de Eusebio de Cesarea.
	Los vándalos en África, después de conquistar Cartago, dan vida a un reino germánico independiente del Imperio.		
	Atila en los Balcanes (444-446).	Eutiques es condenado por un Sínodo de Constantinopla, convocado por el patriarca Flaviano (448).	Teodoreto de Ciro denuncia los errores de Eutiques en su tratado *Eranistes* (447).
	Los escritos de Porfirio contra los cristianos son condenados al fuego (448).	Concilio («latrocinio») de Éfeso (449), organizado por Dióscoro de Alejandría, que rehabilita a Eutiques y condena a los obispos ortodoxos Flaviano y Teodoreto.	S. León Magno desarrollará una intensa actividad literaria, a la vez que realiza una importante labor pastoral. Escribe el *Tomus ad Flavianum,* (449) importante documento sobre la cuestión cristológica.
	Los anglos y los sajones desembarcan en Britania (449).		
450	Muere Teodosio II, emperador de Oriente (450). Marciano, nuevo emperador (450-457).	Muerte de Nestorio (450).	Sócrates redacta una *Historia eclesiástica,* continuación de la de Eusebio de Cesarea en 450.
	Rávena: muerte de Gala Placidia (450).		
	Aecio derrota a Atila en los Campos Cataláunicos (cerca de Châlons-sur-Marne) (451).	Concilio de Calcedonia (451) (IV ecuménico). Condena del monofisismo de Eutiques. Deroga los actos del «latrocinio» efesino. Sigue la doctrina del *Tomus ad Flavianum.* Reconoce como patriarcal la sede de Jerusalén.	
	Atila en Italia (452-453); encuentro con el Papa S. León Magno.		
	Constantinopla: muerte de Pulqueria (453). Teodorico II, rey de los visigodos en Aquitania.		
	Valentiniano III muere en Roma (455). Los vándalos saquean Roma.	Solo se permite recibir la consagración monástica a aquellas mujeres que hayan cumplido 40 años (459).	
	Constantinopla: León I, emperador (457-474). En Occidente: Mayoriano (457-461).	Muerte de S. Simeón Estilita el Viejo (459).	
460	Libio Severo, emperador (461-465).	Roma: muerte del Papa S. León Magno (461). Le sucede S. Hilario (461-468).	
	Occidente: Procopio, emperador (467-472).		

Fechas	*Contexto político-social*	*Vida eclesial*	*Fuentes cristianas*
470	Teodorico, rey de los visigodos, obtiene territorios cercanos al Danubio, cedidos por León I (470).		
	Constantinopla: muerte de León I (474). Emperadores: primero León II y después Zenón el Isáurico (474-401). Breve interreino de Basilisco (475).	Roma: S. Simplicio, Papa (468-483).	
		Concilio de Arlés (470): condena la doctrina predestinacionista de Lúcido.	
	Rávena: Rómulo Augústulo, emperador (475). Es depuesto por Odoacro que envía las insignias imperiales a Zenón, emperador de Oriente.		
		Persecución en África de los vándalos contra los cristianos (478).	
480	Muerte de Childerico, rey de los francos (481). Le sucede Clodoveo (481-511), que unifica casi todas las Galias.	*Henotikon* del emperador Zenón Isáurico (482), edicto de unión, redactado bajo la influencia del patriarca Acacio de Constantinopla.	Muerte de Sidonio Apolinar (484), que deja un importante epistolario (147 cartas).
	Odoacro extiende su dominio sobre Dalmacia (483).		
		Roma: muere el Papa S. Simplicio (483). Le sucede S. Félix III (483-492). Condena el *Henotikon* y a Acacio.	
	Muerte de Eurico, rey de los visigodos (484). Le sucede Alarico II (484-507).		Víctor de Vita termina su *Historia persecutionis Africanae provinciae* (ca. 489) en la que describe la persecución de los vándalos en el norte de África.
	Muerte del filósofo Proclo (485).	Cisma de Acacio (484-519).	
	Teodorico, nombrado cónsul por el emperador Zenón, entra en Italia al frente de los ostrogodos (489).	Zenón manda clausurar la Escuela de Edesa (489).	
490	Muerte del emperador Zenón (491). Le sucede Anastasio I (491-518).	Concilio de Vagharshapat (491), que atestigua el paso de la Iglesia armenia al monofisimo.	
	Rávena: conquistada por Teodorico (493), que se casa con una hermana de Clodoveo, rey de los francos.	Roma: S. Gelasio I, Papa (492-496). Le sucede S. Anastasio II (496-498). A quien sustituye S. Símaco (498-514).	El *Sacramentarium Gelasianum* es la primera edición oficial de un texto litúrgico equiparable a lo que hoy llamaríamos un *Misal Romano* (494). Se atribuye al Papa Gelasio.
		Cisma del antipapa Lorenzo (498-506).	

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
500	Redacción definitiva del *Talmud* de Babilonia, que comenta más extensamente la *Mishná* (ca. 500).	Clodoveo recibe el bautismo de manos de S. Remigio de Reims. Conversión de los francos (ca. 500).	
	Promulgación de la *Lex romana Visigothorum* (506).	Concilio de Agde (506), presidido por S. Cesareo de Arlés. Es importante para la política religiosa en relación con Alarico, rey de los visigodos.	
	Guerra en las Galias entre francos y visigodos. Victoria de los francos en Vouillé (507).		
510	Muerte de Clodoveo (511). El reino franco se divide entre sus cuatro hijos: Teodorico I (Austrasia), Clodomiro (Orleans), Childeberto (Paris), Clotario (Soissons).	El emperador Anastasio depone al patriarca Marciano (511).	Boecio escribe el *Comentario a las Categorías* de Aristóteles (510).
	Promulgación de la *Lex romana Burgundiorum* (517).	Roma: S. Hormisdas, Papa (514-523).	
	Justino I, emperador de Oriente (518-527).	Conversión del rey burgundio Segismundo y de su pueblo (516).	
	Fundación del reino de Wessex por Cerdic (519).	Concilio de Epaon (517) con Avito de Vienne.	
		Fin del cisma acaciano (519).	
520	Guerra entre francos y burgundios (523-524).	Roma: El Papa S. Juan I (523-526) muere en la cárcel. Le sucede S. Félix IV (526-530).	Boecio termina su obra *Consolatio philosophiae* (ca. 524) estando en la cárcel ya muy próximo a su muerte.
	Encarcelamiento y muerte de Boecio (525).	II Concilio de Toledo (527) dicta normas sobre la formación del clero.	
	España: Amalarico, rey de los visigodos (526-531).	Concilio de Dvin (527?) en Armenia.	
	Justiniano es elegido emperador (527-565). Consigue conquistar para el Imperio bizantino: Italia, África y parte de Hispania.	Concilio de Orange (529). Importante para la teología de la gracia.	
	Primera redacción del *Codex Iustinianus* (529), bajo la dirección de Triboniano.	S. Benito de Nursia funda el monasterio de Montecassino (529).	Redacción de la *Regula Magistri* (ca. 529) que luego influirá en la *Regla* de S. Benito.

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
530	Belisario, general de Justiniano, vence a los Sasánidas en Dara (530).	Roma: Dióscoro, Papa (530), designado por su predecesor. Una parte del clero elige a S. Bonifacio II, que le sucede como Papa (530-532). Le siguen: S. Juan II (533-535), S. Silverio (535-536) y Vigilio (537-555).	La primera mención de las obras del Ps. Dionisio Areopagita se remonta al año 532.
	Belisario en Italia (533). Reconquista del África vandálica (534).		Colección canónica *Avellana,* reúne una serie de Decretales pontificias (537).
	Publicación del *Corpus iuris civilis* (535).	Construcción de Sta. Sofía en Constantinopla (532-547).	
	Guerra gótica. Destrucción del reino ostrogodo. Italia se incorpora al Imperio de Oriente (535-555).	Nacimiento de S. Gregorio de Tours (538).	Cesareo de Arlés le da su el visto bueno a la redacción final de los *Statuta sanctarum virginum* (534).
			Sacramentarium Leonianum o *Veronense* (ca. 537), atribuido a S. León Magno, aunque puede contener textos anteriores a este Papa.
540	Belisario conquista Rávena (540).	Muerte de Dionisio el Exiguo (ca. 540). A él se de debe el cómputo de la era cristiana, a partir del nacimiento de Cristo, que fija en el año 753 de la fundación de Roma, con un error entre 4 y 6 años.	
	Totila, rey de los ostrogodos (541).		Nacimiento de Juan de Bíclaro (540). Llegaría a ser obispo de Barcelona. Escribió una *Regula* y una *Chronica.*
	España: muerte del rey visigodo Teudis (548). Le sucede Teudisclo (548-550).	Edicto imperial contra Orígenes y el origenismo (543).	S. Benito de Nursia compone su famosa *Regula monachorum* (545-553).
		Edicto de Justiniano de los «Tres Capítulos» (544), donde condena a Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro e Ibas de Edesa.	Casiodoro termina su *Expositio Psalmorum* en torno al año 548.
		El Papa Vigilio es secuestrado por Justiniano (547).	
	Totila conquista Roma (549).	Muerte de S. Benito de Nursia (547).	*Collectio S. Mauri* (de Saint Maur), es una colección canónica de las Galias de mediados del siglo VI. Recoge textos conciliares de Oriente, África e Hispania.
		Fundación del monasterio de Sta. Catalina del Sinaí (549).	
550	El general bizantino Narsés en Italia (552). Muerte de Totila, le sucede Teia.	Concilio II de Constantinopla (V ecuménico) (553).	

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
	Los bizantinos ocupan parte de la Península Ibérica (552-554).	Casiodoro se retira de la vida política y funda en una de sus propiedades el «Vivarium» (554).	
	España: Atanagildo vence al rey Agila (553).		
	Clotario I reunifica el reino de los francos (558).	Roma: Pelagio I, Papa (556-561).	Cosme Indicopleustes escribe la *Topographia christiana* (ca. 550).
560	Inglaterra: Etelberto, rey de Kent (560-616). Ceawlin, rey de Wessex (560-593).	Roma: Juan III, papa (561-574).	
	Muere Clotario I (561). El reino franco dividido entre sus hijos.	Concilio I de Braga (561). Establece una serie de condenas contra los restos de priscilianismo que quedaban todavía en Galicia.	
	Paz entre los Sasánidas de Cosroes y los bizantinos (562).		
	Muerte de Justiniano (565). Le sucede Justino II (565-578).		Venancio Fortunato compone el *Pange Lingua* y el *Vexilla Regis* (569).
	España: muerte de Atanagildo (567). Le sucede Liuva I (567-572) y Leovigildo (572-586).		
	Los longobardos invaden Italia (568).		
		El pueblo suevo de Galicia se convierte al catolicismo, gracias a S. Martín de Dumio (570).	
570	Nacimiento de Mahoma en la Meca (570).		S. Martín de Dumio escribe la *Formula de Vitae honestae* entre los años 570 y 575.
	Gran Bretaña: conquistas del sajón Cuthwulf (571).		
	Muerte de Justino II (578). Tiberio II emperador (578-582).	II Concilio de Braga, (572) presidido por S. Martín de Dumio. Por mandato de este concilio recopiló y sistematizó algunos *Capitula ex orientalium patrum synodis,* conocidos como *Capitula Martini,* que se incorporaron a las actas de este Concilio bracarense.	S. Martín de Dumio es el autor del tratado *De correctione rusticorum* (574): una denuncia de la persistencia de prácticas paganas en la Galicia del siglo VI.
	El general bizantino Mauricio derrota a Cosroes (578).		
		Roma: Benedicto I, Papa (575-579).	*Paenitentiale Vinniani* (ca. 579). Se considera el primer penitencial irlandés.
		S. Gregorio Magno funda el monasterio de S. Andrés en el monte Celio (575).	
		Roma: Pelagio II, Papa (579-590).	

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
		S. Gregorio, futuro Papa, viaja como apocrisario a Constantinopla (579-585).	
580	Mauricio, emperador de Oriente (582-602). España: rebelión de Hermenegildo, convertido al catolicismo, contra su padre Leovigildo, arriano (582).	Nacimiento de S. Máximo el Confesor (ca. 580).	S. Gregorio Magno inicia la composición de los *Moralia in Job* (580), obra dedicada a S. Leandro de Sevilla.
	584: Italia: Autari, rey de los longobardos (584-590).	España: muere mártir S. Hermenegildo (585).	
	Muerte de Chilperico I, rey de Neustria. Le sucede Clotario II.	S. Columbano en las Galias (585), funda diversos monasterios, entre ellos el de Luxeuil.	
	España: muerte de Leovigildo. Le sucede Recaredo (586-601).	Recaredo se convierte al catolicismo (587) y convoca el III Concilio de Toledo (589), presidido por S. Leandro de Sevilla, celebra la conversión de los visigodos e inserta el *Filioque* en las actas conciliares.	
590	Peste en Italia. Muerte de Autari en Pavía (590). Agilulfo le sucede y se casa con la viuda Teodolinda (591).	Roma: S. Gregorio I Magno, Papa (590-604). Reforma litúrgica.	Evagrio Escolástico redacta su *Historia eclesiástica* (ca. 594).
	Muerte de Ceawlin, le sucede Ceol (Ceolric) (592).	La mayor parte de Armenia pasa a dominio de los bizantinos, que tratan de imponer el Concilio de Calcedonia (590).	S. Gregorio Magno desarrolla una intensa labor como escritor. Podemos recordar: *Homiliae in Evangelium* (593), *Homiliae in Hiezechielem*: predicadas entre 593 y 594. Por esas mismas fechas compone la *Regula pastoralis* y los *Dialogi*, de gran influencia en la espiritualidad posterior.
	Los longobardos amenazan Roma: defensa del Papa S. Gregorio (592).		
	Conversión de Etelberto de Kent (597). Concede a S. Agustín el palacio de Canterbury.	S. Agustín viaja de Roma a Inglaterra con un grupo de monjes, iniciándose así la evangelización del reino de Kent (ca. 597).	S. Gregorio termina la redacción de los *Moralia* en torno al año 595.
600	Saeberto, rey de Essex 600-617).	Muere S. Leandro de Sevilla (600). Le sucede su hermano S. Isidoro en la sede hispalense.	Muerte de Venancio Fortunato (600), poeta y obispo de Poitiers. Es autor de una *Miscellanea* sobre asuntos cristianos y profanos.

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
	España: muerte de Recaredo (601). Le sucede Liuva II (601-603).	Sínodo de la "Encina de Agustín" (Worchester) (603?).	S. Isidoro de Sevilla participa en la composición de la colección canónica *Hispana* que verá la luz a comienzos del siglo VII.
	Focas, emperador de Oriente (602-610).	Roma: muere S. Gregorio Magno (604). Sabiniano, Papa (604-606). Le siguen Bonifacio III (607) y S. Bonifacio IV (608-615), que transformará el Pantheon en una iglesia cristiana.	
	Derrota de los bizantinos en Edesa (604).		
	España: muerte de Witerico, rey de los visigodos (609). Le sucede Gundemaro (610-612).		
610	Muere Focas (610). Le sucede Heraclio I, como emperador de Oriente (610-641).	Fundación de la abadía de Westminster (610).	S. Columbano funda el monasterio de Bobbio (Italia) (614) y muere en 615. Entre los escritos de carácter monástico: *Regula monachorum* y la *Regula coenobialis.*
	España: Sisebuto, rey de los visigodos (612-620). Tiene una fuerte personalidad literaria.	Muere Masona, obispo de Mérida (610). Sufrió vejaciones y destierro por parte del rey visigodo Leovigildo.	
	Clotario II, rey de los francos, unifica el reino. Promulga el *Edictum Clotarii* para regular la vida administrativa y política (614). Concede mucho poder a la nobleza terrateniente.	El monje irlandés Galo funda el monasterio de S. Gall en Suiza (612).	S. Isidoro de Sevilla compone la *Regula monachorum* entre los años 615 y 618. Por esas fechas inicia la elaboración de las *Etymologiae,* finalizadas hacia el 632.
	Muerte de Algilulfo (616). Le sucede su hijo Adaloaldo (615-626), con un período de regencia de su madre Teodolinda.	Concilio de París (614), convocado por Clotario II: importante legislación sobre el clero.	
		Roma: S. Adeodato (Deusdedit) I, Papa (615-618). Le sucede Bonifacio V (619-625).	
	Inglaterra: muerte de Etelberto		
620	(616). Le sucede Eadbald (616-640).	Conversión del rey Eadbald al catolicismo (616).	
	España: muerte de Sisebuto (620). Le sucede Recaredo II (620-621), a quien sigue Suintila (621-631).	Roma: Honorio I, Papa (625-638).	En 624 S. Isidoro de Sevilla redacta la *Historia Gothorum, Suevorum et Vandalorum.*
	Mahoma huye de la Meca a Medina (622).	Conversión y bautismo del rey Edwin y de su pueblo (627).	
	Comienzo de la era islámica.		
630	Heraclio derrota a los Sasánidas y restituye la reliquia de la Vera Cruz a Jerusalén (630).	IV Concilio de Toledo (633), presidido por S. Isidoro de Sevilla.	

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
		Muerte de S. Isidoro de Sevilla (636).	
	España: Sisenando, rey (631-636).	S. Sofronio de Jerusalén se opone a las doctrinas de Sergio de Constantinopla (633), que sostenía la existencia en Cristo de una sola «energía», una sola voluntad, de ahí el nombre de «monotelismo», que recibe este error dogmáticoo.	
	Dagoberto, rey de Austrasia (632).		
	Muerte de Mahoma (632) en Medina, le sucede Abu- Bakr (632-634), a título de «califa».		
	634: se hace con el poder el califa Omar (634-644) alentando las conquistas para el islam de Siria, Mesopotamia, Persia, Jerusalén y otros territorios.	Difusión en China del cristianismo nestoriano (636).	
	España: Chintila, rey (636-640).	El emperador Heraclio publica la *Ekthesis* (638), influido por Sergio, afirmando una sola voluntad en Cristo.	
	Rotario, rey de los longobardos (636-652).	Roma: Severino, Papa (638-640), debió esperar durante un año la confirmación del emperador Heraclio.	
	Invasión de Egipto por los musulmanes (638).	Concilio VI de Toledo (638).	
	Muerte de Dagoberto, rey merovingio (639).		
640	España: Tulga, rey (640-642).	Roma: Juan IV, Papa (640-642), le sigue Teodoro I (642-649), que lucha contra el monotelismo. Le sucede Martín I (649-655). Este Papa condena tanto la *Ekthesis,* como el *Typós* en un concilio romano (649). Fue desterrado a Crimea por Constante II.	S. Fructuoso de Braga escribe una *Regula monachorum* para el monasterio de Compludum (León) (640).
	Constantino II, emperador de Oriente (641-648).		
	Los musulmanes ocupan Alejandría (642).		
	España: Chindasvinto, rey (642-653).		
650	Muerte de Rotario (652). Le sucede Rodoaldo, y después Ariberto (653-661).	Conversión al catolicismo de los longobardos (653).	
	España: Recesvinto, rey (653-672), promulga el *Liber iudiciorum* o *Lex Visigothorum.*	Hacia el año 655 S. Fructuoso de Braga es nombrado abad-obispo de Dumio.	
		Roma: Eugenio I, Papa (654-657). Es elegido durante el exi-	

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
		lio del Papa Martín en Crimea. Le sucede Vitaliano (657-672).	
660	Los musulmanes se dividen en dos facciones: Los sunitas o «suníes» (ortodoxos) y los Chiitas o «chíies», seguidores del califa Alí († 661), que acentúan el papel de guía religioso de los califas.		Muerte de S. Máximo el Confesor (662), a consecuencia de las torturas y sufrimientos infligidos por el emperador. Entre sus obras destacamos: *Opuscula theologica et polemica, 400 capita de caritate,* y la *Mystagogia.*
	Italia: Grimoaldo, rey de los longobardos (662-671).	El emperador Constante II puso en marcha un segundo proceso en Constantinopla contra S. Máximo el Confesor, defensor de la ortodoxia (662). Fue condenado junto con su discípulo Anastasio a la «pena persa».	
	Muerte del emperador Constante II, le sucede Constantino IV Pogonato (668-685). Bertarido, rey de los longobardos (671-688).		
	España: Wamba, rey de los visigodos (672-680).		
670	Francia: muerte de Clotario III, rey de Neustria (673). Le sucede Childerico II (673-675?), que reúne además los reinos de Austrasia y Borgoña, Dagoberto II (675-679), rey de Austrasia.	Roma: S. Adeodato II, Papa (672-676), le siguen Domno (376-678) y Agatón (678-681), que condena el monotelismo en un concilio romano (680).	*Penitencial de Egberto* (entre 678 y 766).
680	España: Ervigio, rey (680-687).	Concilio de Constantinopla (VI ecuménico) (680-681), llamado también «in Trullo». Condena del monotelismo y del monoenergismo.	Composición de la *Vita Fructuosi* (680).
	Justiniano II, emperador de Oriente (685-695)		
	Pipino, único mayordomo del reino franco (687).	Roma: León II, Papa (682-683). Le siguen Benedicto II (684-685), Juan V (685-686), Conono (686-687) y Sergio I (687-701), que rehúsa aprobar el Concilio «in Trullo». También coexiste un antipapa, Pascual II (687-692).	S. Julián de Toledo fue encargado por los obispos españoles para que respondiera al papa León II sobre la aprobación de las actas del III Concilio de Constantinopla (681). Redactó un primer *Apologeticum* aprobando dichas actas, escribiendo después un *II Apologeticum,* aclarando puntos teológicos no bien entendidos por los teólogos romanos.
	Cuniberto, rey de los longobardos (688-700).		
	Se inicia en Jerusalén la construcción de la mezquita de Omar (688).	Ante la presión de los invasores musulmanes los monjes maronitas emigran hacia los montes del Líbano (ca. 689).	

Fechas	Contexto político-social	Vida eclesial	Fuentes cristianas
690	Los bizantinos son derrotados por los musulmanes en Sebastópolis (Armenia) y pierden ese territorio (690).	S. Willibrordo inicia la evangelización de Frisia (690). En 695 marcha a Roma y recibe del Papa Sergio I la dignidad episcopal.	
	Deposición de Justiniano II, siendo exiliado a Quersoneso. Leoncio, emperador (695-698).		
	Los musulmanes ocupan Cartago (697-698) y expulsan a los bizantinos de África.		
700	Tiberio III Apsimaro, emperador de Oriente (698-705).	Roma: Juan VI, Papa (701-705). Le suceden Juan VII (705-707), Sisino (708) y Constantino (708-715).	Se recopila en Verona el *Oratoriale,* un manuscrito litúrgico que contiene las primeras notaciones gregorianas (ca. 700).
	España: Witiza, rey de los visigodos (701-710).		
	Justiniano II es restablecido emperador de Oriente (705-711).		Jacobo de Edesa traduce al sirio muchas obras griegas, y hace una revisión de la versión siria de la Biblia veterotestamentaria (Peshitta) (708).
	Construcción de la mezquita de Damasco sobre las ruinas de un antiguo templo pagano (705).		
710	Invasión de Persia por los musulmanes (710).	Roma: Gregorio II, Papa (713-731). Lucha contra la iconoclastia de León III el Isáurico. Reconstruye la abadía de Montecassino. Favorece la actuación misionera de S. Bonifacio.	*Collectio Canonum Hibernensis* (entre 700 y 727).
	España: Rodrigo, último rey visigodo (710-711).		
	Invasión de España por los musulmanes (711).		
	Anastasio II, emperador de Oriente (713-715). Le suceden Teodosio III (715-717) y León III el Isáurico (717-741).		
	Luitprando, rey de los longobardos (712-744).		
	España: Pelayo, rey de Asturias (717-737).		
	Carlos Martel interviene en la nominación de Chilperico II como rey de los francos (719-720).		

Fechas	*Contexto político-social*	*Vida eclesial*	*Fuentes cristianas*
720	Incursiones de los musulmanes en Francia (720-724).		
	Wesex: rey Eadberto (725-748).	Luitprando ocupa Sutri, que luego dona al Papa (727). Esta donación se suele considerar como el nacimiento del Estado Pontificio.	
	Decreto del emperador León el Isáurico contra la imágenes (*iconoclastia*) (726).		S. Juan de Damasco redacta sus principales escritos contra los iconoclastas entre los años 726 y 730. Destacan sus *Orationes pro sacris imaginibus.*
730	Invasión musulmana de Francia. Batalla de Poitiers: Carlos Martel (732).	Roma: Gregorio III, Papa (731-741).	
	España: Alfonso I, rey de Asturias (738-757).	Condena de los iconoclastas en un concilio del año 731.	Muerte de S. Beda el Venerable en Jarrow (735). Su *Historia ecclesiatica gentis Anglorum* llega en su narración hasta el año 731.
	Constantino Coprónimo, emperador de Oriente (741-775).	S. Bonifacio organiza la Iglesia en Alemania de acuerdo con Roma (ca. 738).	
740	Muerte de Carlos Martel (741).	Roma: Zacarías, Papa (741-752). Reconoce a Pipino el Breve como rey de los francos.	
		Fundación de la iglesia abacial de Fulda (Alemania) (744).	Muere S. Juan Damasceno (749). Su obra más conocida fue el tratado *De fide ortodoxa.* Defendió el culto a las imágenes en su predicación, recogida en *Orationes de imaginibus.*
		Sínodo franco de Soissons (744).	

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

FUENTES LITERARIAS

1. *Colecciones de textos*

J. BOLLANDUS, *Acta Sanctorum,* 65 vols., Antwerpen-Bruxelles 1643-1925.

J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio,* 52 vols., Firenze 1748-1798, reprint Lyon-Paris 1899-1927.

J. A. ASSEMANI, *Codex liturgicus ecclesiae universalis,* 13 vols., Roma 1749-1766, reprint Paris 1922 ss.

Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1914 ss.

J.-P. MIGNE, *Patrologiae Latinae cursus completus. Series Latina,* 221 vols., Paris 1841-1864. Hay también una edición en microfichas, IDC Leiden y Abadía Slangenburg, Doetinchen (Holanda).

—, *Elucidatio in 235 tabulas Patrologiae Latinae auctore Cartusiensi,* Rotterdam 1952.

—, P. GLORIEUX, *Pour revaloriser Migne.* Tables rectificatives= MSR 9 (1952). Cahier supplementaire.

—, A. HAMMAN, *Patrologiae Latinae Supplementum,* 5 vols., Paris 1958-1975.

J.-P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca,* 161 vols., Paris 1857-1866. Hay también una edición en microfichas, IDC Leiden y Abadía Slangenburg, Doetinchen (Holanda).

—, F. CAVALLERA, *Migne, Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Indices,* Paris 1912.

—, Th. HOEPFNER, *Migne, Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Index locupletissimus,* 2 vols., Paris 1928-1936.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Corpus Vindobonense), Wien 1866 ss. Hay también una edición en microfichas de Slangenburg, Doetinchen (Holanda).

Monumenta Germaniae Historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500, Auctores antiquissimi, 15 vols., Hannover 1877-1919.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristilichen Literatur, Leipzig-Berlin 1882 ss. Hay también una edición en microfichas de Slangenburg, Doetinchen (Holanda).

F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western,* I. *Eastern Liturgies,* Oxford 1896.

Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Corpus Berolinense), Berlin 1897 ss. Hay también una edición en microfichas, Slangenburg, Doetinchen (Holanda).

R. GRAFFIN, *Patrologia Syriaca,* 3 vols., Paris 1897-1927. Hay también una edición en microfichas, Slangenburg, Doetinchen (Holanda).

Bibliotheca Hagiographica Latina, 2 vols., Bruxelles 1898-1901, reprint 1949.

J.-B. CHABOT (ed.), *Synodicon orientale,* Paris 1902.

R. GRAFFIN-F. NAU-F. GRAFFIN, *Patrologia Orientalis,* Paris 1903 ss.

Corpus Scriptorum Christianorun Orientalium, Roma 1903 ss.

C. J. VON HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux,* 11 tomos, Paris 1907-1952.

Bibliotheca Hagiographica Orientalis, Bruxelles 1910.

Loeb Classical Library, London-Cambridge/MA 1912 ss.

E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO), 11 vols., Berlin-Leipzig 1914-1940.

Collection des universités de France, Paris 1920 ss.

Sources Chrétiennes, Paris 1941 ss.

Colección hispánica de autores griegos y latinos, Barcelona 1953 ss.

Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout 1954 ss.

W. BULST, *Hymni latini antiquissimi,* Heilderberg 1956.

Bibliotheca Hagiographica Graeca, 3 vols., Bruxelles ^{3}1957.

E. DENZINGER, *Magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres,* trad. esp., Barcelona 1963.

Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, Turnhout 1971 ss.

Oxford Early Christian Texts, Oxford 1971 ss.

G. ALBERIGO y otros, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* Bologna ^{3}1973.

Corona Patrum, Torino 1975 ss.

Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout 1977 ss.

Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, Turnhout 1983 ss.

2. *Ediciones en bancos de datos electrónicos*

L. BERKOWITZ-K. A. SQUITIER, *Thesaurus Linguae Graecae,* New York-Oxford ³1990 (Ibykus).
Patrologia Latina Database (Chadwyck-Healey), Cambridge. ²1995.
Cetedoc library of Christian Latin Texts on CD-Rom (CLCLT-4), Turnhout 2001.
Migne' *Patrologiae Graece,* en http//rosetta.reltech/PG/info.html

3. *Traducciones (castellano y catalán)*

Fundaciò Bernat Metge. Scriptors Grecs i Llatins, Barcelona 1923 ss.
Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1945 ss.
Colección Neblí: Clásicos de Espiritualidad, Madrid 1956 ss.
Cuadernos Monásticos, Victoria-Buenos Aires 1966 ss.
F. de P. SAMARANCH (ed.), *Panegiristas latinos,* Madrid 1969.
Ichthys, Buenos Aires-Salamanca 1975 ss.
Clásicos Gredos, Madrid 1977 ss.
Biblioteca de Patrística, Madrid 1986 ss.
D. RUIZ BUENO (ed.), *Actas de los mártires,* Madrid 1987.
Collecció Clàsics del Cristianisme, Barcelona 1988 ss.
Los Santos Padres, Sevilla 1990 ss.
Fuentes Patrísticas, Madrid 1991 ss.
Biblia, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (ed.), 5 vols., Pamplona 1997-2004.
A. PIÑERO-J. MONTSERRAT TORRENTS-F. GARCÍA BAZÁN (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi,* Madrid ²2000.

II. INSCRIPCIONES Y PROSOPOGRAFÍA

Corpus Inscriptionum Graecorum, 4 vols., Berlin 1825-1877.
I. D. DE ROSSI *Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores,* 2 vols., Roma 1857-1861. *Supplementum,* 1915.
Corpus Inscriptionum Latinorum, Berlin 1863 ss.
E. HÜBNER, *Inscriptiones Hispaniae Christianae,* Berlin 1871. *Supplementum,* 1900.
H. DESSAU, *Inscriptiones latinae selectae,* 3 vols., Berlin 1892-1916, reprint 1961.

A. SILVANI-A. FERRUA-D. MAZZOLENI, *Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores, nova series,* 4 vols., Città del Vaticano 1922-1964.
E. DIEHL, *Inscriptiones latinae christianae veteres,* 3 vols., Berlin 1925-1931, reprint 1970. *Supplementum,* ed. por J. Moreau-H.-I. Marrou, 1967.
J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda,* Barcelona 1969.
A. H. M. JONES-J. R. MARTINDALE-J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire I-III, A.D. 260-641,* Cambridge 1971-1992.
C. CARLETTI, *Inscriptiones Christianae Italiae,* 8 vols., Bari 1985-1990.
C. CARLETTI, *Iscrizioni cristiane a Roma. Testimonianze della vita cristiana (secoli III-VII),* Firenze 1986.
Ch. et L. PIETRI, *Prosopographie chrétienne du Bas Empire. Italie,* 2 vols., Roma 1999-2000.

III. SUBSIDIOS PARA EL ESTUDIO

Thesaurus Linguae Latinae, München 1900 ss.
A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens,* Turnhout 1954, reprint 1993.
W. SCHNEEMELCHER, *Bibliographia patristica,* Berlin 1956-1990.
G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford 1961.
M. GERARD-F. GLORIE, *Clavis Patrum Graecorum,* 5 vols., Turnhout 1974-1985.
J. ALLENBACH y otros, *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique,* 6 vols., Paris 1975-1995.
J. J. MACHIELSEN, *Clavis patristica pseudepigraphorum Medii Aevi,* Turnhout 1990 ss.
M. GERARD, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti,* Turnhout 1992.
E. DEKKERS-E. GAAR, *Clavis Patrum Latinorum,* Turnhout 1995.
A. VON KELLER, *Translationes Patristicae Graece et Latine.* Bibliographie der Übersetzungen altchristlichen Quellen, Stuttgart 1997.
M. GERARD-J. NORET-F. GLORIE-J. DESMET, *Supplementum Clavis Patrum Graecorum,* Turnhout 1998.
J.-C. HAELEWYCK, *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti,* Turnhout 1998.

IV. DICCIONARIOS, ENCICLOPEDIAS Y ATLAS

G. WISSOWA-W., KROLL-K. MITTELHAUS-K. ZIEGLES (eds.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* Stuttgart-München 1894-1978.

A. VACANT-E. MANGENOT-E. AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique,* Paris 1903-1950.
A. BAUDRILLART-A. DE MEYER-E. VAN CAUWENBERGH (eds.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique,* Paris 1912 ss.
F. CABROL-H. LECLERCQ-H.-I. MARROU (eds.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* Paris 1924-1953.
M. VILLER y otros (eds.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique,* Paris 1937-1995.
TH. KLAUSER-E. DASSMANN (eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum,* Stuttgart 1950 ss.
A. FREITAG, *Atlas du monde chrétien,* Paris-Bruxelles 1959.
F. VAN DER MEER-CH. MOHRMANN, *Atlas of the Early Christian World,* London-Edimburg 1966.
K. ZIEGLES-W. SONTHEIMER, *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike,* Stuttgart 1964-1976.
Q. ALDEA-T. MARTIN-J. VIVES, *Diccionario de historia eclesiástica de España,* 5 vols., Madrid 1972-1987.
F. W. BAUTZ-T. BAUTZ (eds.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon,* Hamm 1975 ss.
H. JEDIN-K. S. LATOURETTE-J. MARTIN, *Atlas d'histoire de l'Église,* Turnhout 1990.
A. DI BERARDINO (ed.), *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana,* 2 vols., trad. esp., Salamanca 1991-1992.
C. VIDAL MANZANARES, *Diccionario de patrística,* Estella 1993.
S. HORNBLOWER-A. SPAWFORTH, *Oxford Classical Dictionary,* Oxford ^{3}1996.
E. FERGUSON y otros (eds.), *Encyclopedia of Early Christianity,* New York-London ^{2}1997.
F. L. CROSS (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church,* Oxford 1997.
R. SIERRA BRAVO, *Diccionario social de los Padres de la Iglesia,* Madrid 1997.
A. DUÉ-J. M.ª LABOA, *Atlas histórico del cristianismo,* Madrid 1998.
H. CANCIK-H. VON GEERLINGS (eds.), *Der neue Pauly Enzyklopädie der Antike,* Stuttgart 1997 ss.
S. DÖPP-W. GEERLINGS (eds.), *Lexikon der antiken Literatur,* Freiburg ^{3}2002.
L. CASTELFRANCHI-M. A. CRIPPA (dir.), *Dizionari San Paolo. Iconografia e arte cristiana,* 2 vols., Cinisello Balsamo 2004.
J. PAREDES-M. BARRIO-D. RAMOS-LISSÓN-L. SUÁREZ, *Diccionario de los papas y concilios,* Barcelona ^{3}2005.

V. MANUALES Y OBRAS GENERALES

Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España,* 5 vols., Madrid 1929-1936.
J. WILPERT, *I sarcofagi cristiani antichi,* 3 vols., Roma-Città del Vaticano, 1929-1936.
P. DE LABRIOLLE, *La reaction païenne. Études sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle,* Paris 1948.
M. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia,* 2 vols., trad, esp., BAC 132 y 144, Madrid 1955-1956.
J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (IVe-Ve),* Paris 1958.
A. D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo,* Oxford 1965.
H. JEDIN (dir.), *Manual de historia de la Iglesia,* I-II, trad. esp., Barcelona 1966-1980.
H. CHADWICK, *The Early Church,* London 1967.
K. BIHLMEYER-H. TUECHLE, *Storia della Chiesa,* I, trad. it., Brescia 1969.
H. TEMPORINI y otros (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* Berlin 1972 ss.
M. SIMON-A. BENOIT, *El judaísmo y el cristianismo antiguo de Antíoco Epífanes a Constantino,* trad. esp., Barcelona 1972.
L. J. ROGIER-R. AUBERT-M-D. KNOWLES (eds.), *Nueva historia de la Iglesia,* trad. esp., 5 vols., Madrid 1977.
A. FLICHE-V. MARTIN (eds.), *Historia de la Iglesia,* trad. esp., 32 vols., Valencia 1978-1981.
L. HERTLING, *Historia de la Iglesia,* trad. esp., Barcelona 1981.
P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano,* Roma-Bari 1983.
F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *La Iglesia en la historia,* I, Madrid 1984.
W. H, C. FREND, *The Rise of Christianity,* London 1986.
J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Manual de historia de la Iglesia,* Madrid 1987.
J. GAUDEMET, *L'Église et l'empire au VIe siècle,* Genève 1989.
G. BARDY, *La conversion al cristianismo durante los primeros siglos,* trad. esp., Madrid 1990.
J. M. MAYEUR-CH. y L. PIETRI-A. VAUCHEZ-M. VERNARD (eds.), *Histoire du christianisme,* 13 vols., Paris 1995 ss.
F. PIERINI, *La Edad Antigua. Curso de historia de la Iglesia,* I, trad. esp., Madrid 1996.
P. MARAVAL, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe,* Paris 1997.
J. ORLANDIS, *Historia de la Iglesia. I. La Iglesia antigua y medieval,* Madrid ^{9}1998.
E. DASSMANN, *Kirchengeschichte* I-II/2, Stuttgart-Berlin-Köln 1991-1999.

P. F. ESLER, *The Early Christian World,* 2 vols., London 2000.
J. I. IÑIGUEZ HERRERO, *Arqueología cristiana,* Pamplona 2000.
J. PLAZAOLA, *Historia del arte cristiano,* BAC, Madrid 2001.
J. LORTZ, *Historia de la Iglesia en la perspectiva del pensamiento,* trad. esp., 2 vols., Madrid 2003.
J. M.ª DE LA TORRE, *Literatura cristiana antigua, entornos y contenidos. Desde su origen hasta la formación de la gran Iglesia,* 4 vols., Zamora 2003-2005.
B. LLORCA-R. GARCÍA VILLOSLADA-F. J. MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia católica,* I, *Edad Antigua,* BAC 54, 76, 104, 199, Madrid 2005.
C. MORESCHINI-E. NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina.* I. *Desde Pablo hasta la edad constantiniana,* trad. esp., BAC maior 83, Madrid 2006.
D. RAMOS-LISSÓN, *Patrología,* Pamplona ²2008.
F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *Iniciación a la historia de la Iglesia.* I. *Edad Antigua y Media,* Madrid 2008.

ÍNDICE ANALÍTICO

A

Abercio, 130
Abgar, rey, 124, 125
aborto, 162, 374
Abrahán, 55, 86, 368, 394
abstinencia, 416
Acacio de Constantinopla, patriarca, 286, 287, 289, 446
acción de gracias, 96, 156
Acilio Glabrión, cónsul, 80, 431
aclamaciones, 341
acólito, 377, 139; véase órdenes sagradas
Actas de los mártires, 67, 95, 133
Actas de Pilatos, 72
Actas de Tomás, 124
Actas proconsulares, 128
aculturación, 234
Adán, 178, 313, 320, 366
Addai, 124
Adriano, emperador, 122, 431
adulterio, 158, 162, 374
Adviento, 362; véase calendario litúrgico
Aecio, 224, 444
Afraates, 116, 365, 439
Agape, 323
ágapes, 166
Agapito, Papa, 248
Agatón, Papa, 297, 346, 347, 453
Agripa Cástor, 107
Agripa I, rey, 49
Agustín de Hipona, san, 20, 23, 95, 114-116, 118, 207, 242, 246, 304, 306-308, 309, 311-314, 316, 318, 320, 325, 360, 361, 364, 367, 373, 375, 383, 384, 387, 388, 390, 397, 399, 410, 411, 421, 440-444, 450
Agustín de Canterbury, san, 380
Ahrimán, 114
Aidán, obispo, 243
Akáthistos, 365
alamanes, 231, 440
alanos, 230, 443
Alarico, rey, 306, 312, 443, 447
Alarico I, rey, 230
Alarico II, rey, 231
Aldelmo de Malmesbury, obispo, 244
alegorismo tipológico, 127
Alejandro, obispo de Alejandría, 254, 255, 256, 259, 438
Alejandro Magno, 56, 104, 126
Alejandro Severo, emperador, 86
Alianza, 33; véae Biblia, Antiguo Testamento
alma, 64, 107, 148, 269, 270, 272, 313, 320, 421
Amando, san, 231
ambón, 372; véase culto, liturgia

Ambrosio de Milán, san, 70, 207, 219, 220, 222, 223, 326, 330, 355, 360, 363, 364, 368, 372, 374, 377
385, 396, 441, 442
Amiano Marcelino, 216, 217, 225, 361, 443
amnanesis, 372, 373; véase Liturgia, eucaristía
amnistía, 357
amor, 59, 108, 149, 202, 412; véase caridad
anacoretismo, 186, 187, 406; véase monacato
anáfora, 352, 353, 372, 373; véase eucaristía
Ananías, 37, 45
Anás, sumo sacerdote, 31
Anastasio I, emperador, 116, 288, 289
anatematismos, 275, 278, 295, 327, 328, 345
Anatolio de Constantinopla, obispo, 341
Andrés, san, 34, 363
ángel, 418, 110, 111, 148, 161, 240, 274, 354
anglos, 240, 241, 445
anglosajones, 242, 243
Aniceto, Papa, 105
anomeos, 263; véase arrianos
Antienkyklion, 286
Antifonario de Bangor, 356
antifonarios, 354; véase liturgia
Antiguo Testamento, 55, 66, 70, 95, 104, 108, 111, 127, 154, 172, 178, 368, 372, 397; véase Biblia, Escrituras, Sagradas Escrituras
Antonino Pío, emperador, 82, 96, 432
Antonio abad, san, 179, 180, 181, 436, 440
año litúrgico, 360; véase calendario litúrgico, liturgia
apartamiento del mundo, 413, 420; véase monacato, eremitismo, cenobitismo
Apocalipsis, 47, 50, 80, 103, 145, 431; véase Biblia, Nuevo Testamento, Sagradas Escrituras
apocatástasis, 293
Apócrifo de Juan, 104
apócrifos, 103, 325
apocrisarios, 346
Apocryphon Ioannis, 111
Apolinar de Laodicea, 269-271, 293, 440, 441
apolinarismo, 225, 269, 270, 279
Apolo, 403
apologistas, 66, 68, 95, 123, 150
Apolonio de Tiana, 86
Apóstoles, 26, 31-35, 38, 41, 43, 49, 57, 88, 103, 107, 108, 112, 113, 119, 121, 131, 136, 138, 141, 142, 144, 145, 148, 178, 206, 221, 276, 317, 319, 320, 324, 344, 360, 362, 372, 393, 418, 430
Arbogasto, 220, 442
Arcadio, emperador, 223, 224, 225, 442, 443
Arístides de Atenas, 60, 96
Aristón de Pella, 50, 128
aristotelismo, 253
Arnobio, 69, 293
arrianismo, 204, 216, 221, 232, 234, 248, 253, 254, 256, 259, 261, 263-266, 267, 269, 338, 355
Arrio, 214, 254-256, 258, 259, 260, 261, 338, 438
Arsácidas, 113, 125
arte, 172, 173, 175
ascesis, 182, 191, 412, 417
ascetas, 145, 150, 177, 189, 311, 324, 362, 399, 401
ascetismo, 109, 188, 189, 391, 417, 420
asdingos, 230; véase vándalos
Astarté, 65
Atanasio de Alejandría, san, 179, 181, 214, 216-218, 259, 260, 262, 269, 271, 273, 337, 357, 362, 364, 397, 399, 414, 438-440
ateísmo, 68, 80, 96, 395
Atenágoras de Atenas, 57, 83, 146, 162, 433
Atila, 224, 341, 445
augures, 92
Augusto, emperador, 76, 213, 429

Aureliano, emperador, 90, 360, 436
Aurelio de Cartago, obispo, 304, 308, 314
Aurelio Prudencio, 94
avaricia, 193
Avito de Vienne, 320
ayunos, 123, 143, 154, 158, 183, 336, 358, 391, 392, 401, 371, 375, 376, 404, 416

B

Baddo, reina, 237
Bahram I, rey, 114
baptisterios, 354
Barbelo, 111
Bardesano, 124
Bartolomé, san, 34
basílica liberiana, 365
basílicas, 205, 354, 358, 365, 402, 406
Basílides, obispo, 107, 132, 133
Basilio de Cesarea, san, 190-193, 207, 262, 263, 353, 374, 393, 400, 418, 422, 441
Basilisco, emperador, 285, 286, 446
batalla del Puente Milvio, 207, 438
bautismo, 37, 41, 60, 63, 67, 121, 138, 139, 144, 153-155, 157, 168, 201, 243, 263, 267, 299, 300, 305, 310, 312-315, 317, 339, 359-361, 370, 371, 378, 379, 384, 389, 391, 439; véase catecumenado, liturgia, sacramento
— de los niños, 317
Beda el Venerable, san, 240, 244, 455
Belisario, 248, 290, 448
Benedicto Biscop, 244
Benedicto XVI, 19
Benedicto II, Papa, 240
Benito de Nursia, san, 402, 403, 447, 448
beneficiencia, 217; véase caridad
Bernardo de Claraval san, 428
Bernabé, 37, 41, 45, 73
Ps. Bernabé, 136
Berta, reina, 240
Biblia, 153, 167, 233, 353, 419, 421, 433, 439; véase Antiguo Testamento, Escritura, Sagradas Escrituras, Nuevo Testamento
Birkat ha-minim, 49
Bizancio, 296, 297, 365
Bonifacio II, Papa, 317, 320
Bonifacio, san, 244, 318, 454, 455
Braulio de Zaragoza, San, 238, 238
bretones, 240, 242
bretwalda, 241
Brígida, santa, 245
Brunequilda, reina, 241
budismo, 114
burgundios, 230, 235, 447

C

Caedwalla, rey, 243
Caifás, sumo sacerdote, 31, 32
calendario, 203, 243
– litúrgico, 356, 373; véase año litúrgico
Calígula, emperador, 429
Calixto, Papa, 130, 162, 434
Candidiano, conde, 275
canonización de los santos, 364; véase liturgia
Canon Muratoriano, 131
Canon romano, 354, 365, 372; véase plegaria eucarística
cántico del *Exultet*, 359; véase liturgia
canto gregoriano, 427
Capitolio, 199
Caracalla, emperador, 85
Cariberto, rey, 240
caridad, 53, 61, 140, 165, 166, 169, 192, 274, 342, 358, 402, 412, 418; véase amor
carismas, 23, 41, 56, 145, 192; véase gracia
carismatismo, 117, 136, 137
Carlomagno, 230, 428
Carpócrates, 126
Carrarico, rey, 235

Carta a los romanos, 43, 44, 57
cartas de paz, 88, 118, 159
castidad, 97, 145, 146, 147, 148, 149, 161, 396, 417; véase celibato, continencia, pureza, virginidad
catacumbas, 42, 174, 175, 437
catecumenado, 154, 370
catequesis, 154, 367, 370, 371
– bautismales 367, 369
– mistagógicas, 368, 369, 371
catequistas seglares, 367
catolicismo, 235, 409, 450
Ceciliano de Cartago, obispo, 299-301, 336
Ceferino, Papa, 118, 143
Celestino, Papa, 244, 274, 275, 289, 318, 320, 382
Celestio, 311, 312, 314, 315, 443
celibato, 145, 148, 185, 381, 382, 438; véase castidad, continencia, virginidad
celotes, 45, 48
Celso, 65
celtas, 242, 243
cementerios, 175, 180; véase necrópolis
cenobitismo, 179, 181, 183, 187, 191, 402, 407, 411; véase monacato
Cerdón, 142
Ceres, 65
Cesáreo de Arlés, san, 320, 356, 408, 410, 447, 448
cesaropapismo, 207, 214, 285, 286, 292, 334
Childerico, rey, 231, 446
Cipriano de Cartago, san, 59, 88, 89, 118, 129, 132, 138, 140, 144, 147, 150, 158, 159, 168, 170, 171, 435, 436
circo, 213
circunceliones, 300, 302, 303, 305, 307
circuncisión, 36, 40, 41
Cirilo de Alejandría, san, 226, 272-276, 278, 279, 281, 289, 345, 353, 416, 444
Cirilo de Jerusalén, san, 273, 357, 369, 439
cisma, 136, 288, 300, 305, 307, 338, 353, 374
– acaciano, 288, 289, 447
– de Melecio, 258
– monofisita, 352; véase monofisismo
Claudio, emperador, 43, 75, 429, 436
Clemente de Alejandría, 103, 148, 155, 166, 169, 171, 173, 174, 362, 433, 434
Clemente Romano, san, 43, 44, 47, 57, 74, 80, 127, 130, 136, 138, 140, 431
Clodoveo, rey, 230, 231, 232, 446, 447
Clotilde, reina, 231
Codex Theodosianus, 226
codicia, 393; véase concupiscencias
Código de Justiniano, 290
colecta, 46
Colegio apostólico, 47
Columbano, san, 231, 450, 451
communio, 239, 327; véase comunión, *koinonía*
Comodiano, 359
Cómodo, emperador, 84
competentes, 367, 384; véase bautismo, catecumenado
compunción, 421
comunión, 33, 88, 112, 136, 143, 145, 159, 166, 237, 254, 314, 315, 318, 335, 339, 340, 373-375
conciencia, 55, 166, 302, 333
Concilio, 40, 41, 239, 281, 304, 330, 334, 337, 340, 438; véase sínodo
– de Antioquía (341), 332
– de Arlés, 337, 438
– I de Braga (561), 409, 449
– II de Braga, (572), 409, 449
– de Caesaraugusta (380), 324
– de Calcedonia (451), 172, 226, 236, 280, 283, 286, 288, 289, 291, 329, 333, 334, 340, 343, 345, 347, 352, 353, 445
– de Cartago (252), 159
– de Cartago (256), 144
– de Cartago (484), 246

– I de Constantinopla (381), 225, 253, 254, 265, 266, 271, 333, 340, 343, 441, 453
– II de Constantinopla (553), 291, 292, 295, 344
– III de Constantinopla (Trullano) (680-681), 296, 346, 453
– de Éfeso (431), 272, 277, 278, 318, 365, 444
– de Éfeso («latrocinio»), 445
– de Elvira, 175, 213, 360, 375, 381, 384
– de Frankfurt, 29
– de Gangra, 190
– de Hipona (393), 392
– de Jerusalén, 40, 43, 429
– de Nicea (325), 123, 207, 232, 236, 257, 259, 260, 289, 332, 334, 343, 380, 382, 438
– de Orange (441), 320, 382
– de Orleans, 232
– Quinisexto (692), 382
– de Rímini (359), 220, 440
– de Sárdica (Sofía) (343), 337, 439
– I de Toledo (400), 327, 382
– III de Toledo (589), 236, 238, 410, 450
– VI de Toledo (638), 239
– del Vaticano II, 22-24, 27
– de Zaragoza (380), 325, 362, 409, 441
concubinato, 384
concupiscencia, 171, 317; véase codicia
confesión, 158, 335, 374; véase penitencia
confesores de la fe, 88, 158, 362
confirmación, 155, 371
Consencio, 325
constancia, 406
Constancio II, emperador, 196, 198, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 254, 266, 324, 337, 363, 439
Constancio Cloro, emperador, 91, 93, 94, 199, 437
Constancio III, emperador, 224
Constante, emperador, 211, 212, 303, 324, 337, 439
Constante II, emperador, 297, 453
Constantina, emperatriz, 341
constantinismo, 208
Constantino, emperador, 195, 197, 198, 200-202, 205-207, 211, 212, 214-216, 218, 226, 253, 254, 256-258, 260, 290, 300, 301, 302, 329, 334, 336, 347, 356, 362, 382, 438, 439
Constantino II, emperador, 211, 260, 439, 452
Constantino IV Pogonato, emperador, 297, 346, 453
Constitutum, primero y segundo, 345
consubstancial, 256, 282, 438; véase *homousios*, Hijo de Dios, *Logos*, Verbo,
consubstancialidad, 263, 267, 439; véase Trinidad
contemplación, 404, 419-421; véase oración, monacato
continencia, 381, 382, 399; véase castidad, celibato, virginidad
contrición, 374; véase penitencia
conversión, 45, 97, 121, 187, 190, 195, 199, 207, 229, 232, 233, 235, 236, 240, 241, 244, 358, 372, 409, 450, 451
– de Etelberto de Kent, 450
– de los francos, 447
– de san Pablo, 429
corepíscopos, 331
Cornelio, centurión, 36, 39, 88, 160
Cornelio, Papa, 89. 158
Cosroes, rey, 296, 449
creación, 71, 108, 261, 366
crióforos, 175
Crisafio, 226, 279, 280
crisma, 168, 330; véase bautismo, confirmación
crismón, 203, 212
cristianismo, 22, 40, 42-44, 48, 53, 54, 58, 61, 66, 69, 70, 74-77, 80, 86, 87, 90, 91, 93, 95, 114, 121, 123-126, 128, 129, 131-133, 136, 145, 146, 153, 160, 161, 173, 177, 190, 195, 197, 199, 200, 203, 207, 212, 213, 220, 229, 233, 234, 240, 242, 243, 245, 370, 405; véase catolicismo

Cristo, 22, 23, 25, 26, 27, 33, 35, 40, 43, 44, 49, 50, 55, 58, 59, 72, 75, 79, 86, 97, 105, 106, 108, 109, 112, 130, 132, 135, 136, 145-148, 150, 161, 169-171, 175, 178, 188, 191, 199, 253, 255, 262, 269-271, 274, 277, 282, 296, 316, 339, 340, 345, 347, 348, 355, 360, 368-370, 373, 391, 392, 396, 402; véase Jesucristo, Jesús, Mesías, *Logos,* Verbo
Cronógrafo, 360
cruz, 109, 181; véase *Vera crux*
Cuadrato, 96, 431
Cuaresma, 186, 357, 358, 371, 392, 416; véase calendario litúrgico
culto, 200, 204, 205, 217, 219, 220, 242, 246, 354, 358, 364, 440; véase liturgia
– a la Virgen María, 364
– al emperador, 87, 93
– a los mártires, 362, 363
– a los santos, 362
– al Sol, 90
– cristiano, 173, 174
Cutberto de Lindisfarne, obispo, 244
Cuthwulf, rey, 449

D

Dalmacio, 211, 212
Dámaso, Papa, 221, 325, 326, 338, 381, 440, 441
Decencio de Gubio, obispo, 379
Decio, emperador, 77, 86-89, 125, 139, 158, 435
Decreto de Graciano, 238
Decreto *Iudicatum,* 248
Decretum Gelasianum, 339
demiurgo, 105, 108, 255
democracia, 195
démones, 70
demonios, 90, 170, 180, 295, 414, 420
derecho, 77
– consuetudinario, 337
– de apelación, 338
– romano, 161, 162, 290
– romano justinianeo, 427
desierto, 178, 180, 181, 188, 192, 260, 408, 414; véase monacato
destierro, 189, 259, 297, 325
diablo, 85, 157, 317, 391; véase demonios, Satanás
diaconisas, 139, 167, 378
diáconos, 35, 89, 115, 138, 139, 145, 155, 166, 168, 171, 205, 254, 330, 337, 358, 367, 372, 376, 378, 379, 381, 382, 384, 408; véase órdenes sagradas
día del Señor, 204; véase calendario litúrgico
día del Sol, 203, 357
Diadoco de Fótice, 414
Diálogo entre Jasón y Papisco sobre Cristo, 128
Diana, 65
Diáspora, 38, 40, 41, 55, 74, 76, 135, 168
Dictinio, obispo, 327
Didaché, 55, 123, 136, 137, 153, 168, 431
Didascalía de los Apóstoles, 67, 123, 139, 167, 168
Dídimo el Ciego, 116, 273
Digesto, 290; véase derecho justinianeo
Diocleciano, emperador, 54, 91, 92, 116, 174, 195, 196, 198, 211, 254, 332, 437
Diodoro de Tarso, obispo, 188, 271
Dion Casio, 80, 434
Dionisio de Alejandría, obispo, 171
Dionisio de Corinto, obispo, 130, 140
Dionisio el Exiguo, 242, 448
Dionysiana, colección canónica, 238
Dios, 45, 58, 60, 61, 70, 76, 88, 93, 96, 105-109, 111, 127, 135, 148, 154, 155, 158, 171, 173, 184
– creador,, 107, 192, 366
– Hijo de,, 37, 110, 140, 170, 221, 255, 258, 261, 263, 264, 265, 267, 269, 277, 282, 327, 348, 368, 421, 441; véase Hijo del Hombre, Jesús, *Logos,* Verbo

– Madre de,, 273, 275, 278; véase María, Madre de Cristo, *Theotókos*
– Omnipotente, 257
– Padre, 23, 140, 154, 155, 161, 221, 258, 261, 263, 264, 265, 267, 282, 370, 393, 441
– Reino de,, 32, 33; véase Reino de los cielos
Dióscoro de Alejandría, obispo, 280, 281, 285, 289, 445
dioses, 65, 67, 70, 77, 87, 89, 92, 93, 108, 109, 159, 217, 233
dípticos, 335; véase liturgia
dirección espiritual, 191, 239, 401, 403
disciplina del arcano, 157
discípulos, 24, 32, 34, 35, 37, 38, 41, 47, 130, 181, 271, 313, 319, 403, 406, 412; véase Apóstoles
Discurso de la verdad, 69
Disputa de Jasón y Papisco, 50
divinización, 261
docetismo, 101, 431
Domiciano, emperador, 43, 47, 80, 81, 430
Domno, Papa, 346
donatismo, 26, 204, 299, 306, 309, 310, 373, 438
Donato, 299, 301, 302, 304, 440
Donato de Bagai, 303
doxologías, 355; véase liturgia
druidas, 245
dualismo, 71, 104, 106, 114, 272

E

Eadbaldo, rey, 242
Eadberto, rey, 455
eclecticismo, 126
eclesiología, 21
economía, 196, 226
Edicto de Milán (313), 200, 202, 351, 253, 400, 438
Edicto de Tesalónica (380), 221, 441
Edicto de Galerio (311), 90
Edwin, rey, 242, 243
Efrén de Nísibe, san, 116, 185, 364, 441
Egeria, 358, 359, 371, 400, 441
ejemplaridad, 60, 169, 189
ejército, 182, 196, 199, 202, 204, 217, 219, 222, 223, 405
ekecheiria, 357; véase excomunión
ekklesía, 33, 37; véase Iglesia
ekporeusis, 264
Ekthesis, 296, 297, 452
Elena, santa, 199, 205, 438
Eleuterio, Papa, 102, 138
Elías, profeta, 178, 397
Eliseo, profeta, 178
encarnación, 262, 269, 271, 275, 277, 347
encratitas, 146
enfermedad, 378
enfermos, 159, 166, 167, 185, 395
Enkyklion, 286
eones, 109
eparquías, 332
epíclesis, 353, 372, 373; véase eucaristía
Epifanía, fiesta de la, 360-362; véase calendario litúrgico
Epifanio de Salamina, san, 103, 255, 270, 273, 292, 338, 359, 364
episcopalis audientia, 204, 208, 329, 383, 438
Epístola a Diogneto, 63, 64, 433
Epístola de Bernabé, 50
eremitismo, 179, 185, 191, 407; véase monacato
esclavas, 401
esclavos, 162, 166, 203, 212, 244,
Escolástica, santa, 403
Escrituras, 182, 183, 192, 324, 383, 417; véase Antiguo Testamento, Biblia, Nuevo Testamento, Sagrada Escritura
escuela de Alejandría, 148
escuela de Antioquía, 256
Esculapio, 65
esenios, 48, 177, 185
espectáculos, 213
esperanza, 24, 175, 289

Espíritu Santo, 36, 37, 59, 60, 101, 117, 154-156, 188, 221, 261, 263-267, 348, 353, 354, 360, 370, 373, 422, 439, 441; véase consubstancialidad, Dios, Trinidad
esponsales, 161, 385; véase matrimonio
Esteban, Papa, 39, 49, 73, 133, 144, 172, 429
Estilicón, 223
estilismo, 186; véase monacato
estoicismo, 44, 105
Etelberto de Kent, rey, 240-242, 449
eucaristía, 33, 57, 135, 138, 154-156, 168, 204, 325, 335, 357, 358, 362, 369, 372, 373, 379, 380, 385, 388, 392
Eucologio, 353; véase liturgia
Eudoxia, emperatriz, 224, 225, 365, 274
Eufemio de Constantinopla, patriarca, 288
Eugenio, san, 238
Eulogio de Cesarea, 314
Eulogio, patriarca de Alejandría, 342, 343
Eunomio de Cizico 263, 265, 338
Euquerio de Lyon, obispo, 407
Eusebio de Cesarea, obispo, 48, 84, 90, 107, 122, 124, 126, 174, 197, 199, 205-207, 255-258, 263, 337, 438, 445
Eusebio de Dorilea, 279, 281
Eusebio de Emesa, obispo, 396
Eusebio de Nicomedia, obispo, 233, 254, 256, 259
Eusebio de Vercelli, san, 364
Eustacio de Antioquía, obispo, 257, 259
Eustacio de Sebaste, obispo, 189, 190, 191, 441
Eustoquio, 401
Eutiques, 279, 280, 281, 283, 287, 289, 445; véase monofisismo
Eutiquio de Constantinopla, patriarca, 345
Eutropio de Valencia, obispo, 236, 410
Evagrio de Antioquía, 400
Evagrio Póntico, 294, 313, 400, 401, 408, 415, 419, 420, 422
Evangelio, 32, 35, 36, 38, 39, 42, 47, 49, 54, 70, 103, 107, 128, 138, 190, 229, 241, 372, 393, 418, 419
Evangelio copto de Tomás, 104
Evangelio de la verdad, 104
Evangelio de los egipcios, 126
Evangelio de los hebreos, 126
evangelios apócrifos, 126
evergetismo, 205, 206
excomunión, 145, 316
exorcismos, 155, 371
exorcistas, 139, 377 véase liturgia

F

Fabián, Papa, 87
familia, 40, 167, 357, 367, 396; véase matrimonio
fanatismo, 300, 302
fariseos, 48
Fausto de Riez, 407
fe, 25, 32, 35, 37, 39, 42, 56, 59, 71, 76, 78, 88, 89, 96, 106, 112, 121, 127, 129, 130, 132, 140, 142, 143, 153, 154, 168, 171, 174, 199, 202, 214, 218, 235, 237, 241, 249, 256, 258, 260, 262, 264-266, 275, 278, 282, 285, 286, 289, 305, 319, 334, 335, 362, 369, 371, 377
– *initium fidei*, 319
Felicidad, mártir 85
Felicísimo, 88, 159
Felipe, san, 34, 39, 143
Felipe el Árabe, emperador, 86, 435
Félix de Aptungi, obispo, 299, 301
Félix de Thibiuca, obispo, 9
Félix, Papa, 287
fidelidad, 161, 236
– conyugal, 162
Filastrio de Brescia, 103
Filemón, 57
Filipo, tetrarca, 31
Filón, 127, 265

filosofía, 59, 127, 130, 215, 292
Filostorgio, 255
Filoxeno de Mabburg, 179
Finiano, obispo-abad, 245
fiscus iudaicus, 81
san Fabián, 87
Flaviano, obispo de Constantinopla, 279, 281, 347
Flavio Clemente, 80
Flavio Marcelino, el comisionado 313
Flavio Sabino, 80
Focas, emperador, 342, 451
Focio, 344
forma sustancial, 271
fortaleza, 186
Francisco de Asís, san, 428
francos, 230, 231, 241, 440, 444, 446, 447
fraternidad, 55, 61; véase caridad
Frontón de Cirta, 69
Fructuoso de Tarragona, san, 89, 133, 436
Fructuoso de Braga, san, 238, 410
Fulgencio de Ruspe, obispo, 247, 413

G

Gala Placidia, emperatriz, 224, 445
Galba, emperador, 48, 80
Galerio, emperador, 91, 93, 196, 198, 437, 438
Galieno, emperador, 90, 436
Galión, cónsul, 46, 73
Galo, emperador, 159, 215, 430, 451
Gamaliel, 38, 44, 49
Gaudencio, obispo, 57, 301
Gelasio, higúmeno, 294
Gelasio I, Papa, 289, 330
Gelimer, rey, 247
Genadio, 407
Genserico, rey, 246, 341, 444, 445
gentiles, 36, 39, 41, 42
genuflexiones, 371; véase *proskynesis*
gépidos, 226, 392
Germán de Auxerre, san, 245
giróvagos, monjes, 186, 404; véase monacato
gloria, 267
gnosis, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 155, 423
gnosticismo, 101-104, 106, 110, 113, 123, 432
Gordiano, emperador, 86
gracia, 36, 311-313, 315, 316, 319, 320, 408
Graciano, emperador, 219, 220, 221, 325, 440, 441
Grato de Cartago, obispo, 303
gregoriano, canto, 354
Gregorio de Nacianzo, san, 190, 191, 193, 259, 262, 263, 266, 270, 359, 362, 422, 441
Gregorio de Nisa, san, 190, 193, 207, 262, 264, 270, 369, 396, 422, 423, 440, 442
Gregorio de Tours, san, 231, 232, 356, 362, 448
Gregorio el Iluminador, 335, 437
Gregorio el Taumaturgo, 271, 435
Gregorio Magno, san, 29, 236, 237, 239-242, 341, 343, 362, 380, 403, 449, 450, 451
Guntamundo, rey, 247

H

Hannibaliano, 212
Hechos de los Apóstoles, 32-35, 43, 49, 107, 145, 412, 430
Hechos de Pablo y Tecla, 146
Hegel, 107
Hegemonio, 116
Hegesipo, 122, 130, 142
helenismo, 56
Heliogábalo, emperador, 86
Helvidio, 323, 365
Henotikón, 287, 446
Heraclio, emperador, 296, 451, 452
Heráclito, 97
Hércules, 196

herejía, 101, 114, 117, 123, 136, 219, 227, 237, 253, 267, 289, 292, 296, 305, 349, 360, 365, 374, 439
Hermanos largos, 293; véase monacato
Hermas, 136, 137, 157, 432
Hermenegildo, san, 235, 450
Herodes Antipas, rey, 31, 32
Herodes Agripa I, rey, 40, 48, 429
Heros de Arlés, obispo, 314
hérulos, 224
hesychía, 420; véase monacato
Hidacio de Mérida, obispo 327
Higinio de Córdoba, obispo, 324, 325
Hijo del Hombre, 37; véase Hijo de Dios, Cristo, Jesucristo
hijos de la Alianza, 185
Hilario de Arlés, obispo, 319, 340, 407
Hilario de Poitiers, san, 214, 362, 383, 405, 440
Hilarión, san, 364
Hilderico, rey, 247
hilemorfismo, 271
Hillel, 38
Himerio de Tarragona, obispo, 325, 339, 409
himnos, 390, 423
Hipólito de Roma, 86, 103, 107, 162, 435
Hispana, colección canónica, 238, 451
homeísmo, 219; véase arrianismo
homicidio, 158, 374
homilía, 372; véase eucaristía
homousios, 214, 256, 258, 264; véase consubstancial
Honorato, san, 407
Honorio, emperador, 223, 225, 305, 306, 309, 315, 340, 442-444
Honorio I, Papa, 239, 347, 451
Hormisdas, Papa, 289, 447
hospital, 394, 395
hospitalidad, 55, 168
huérfanos, 395
humanidad, 24
humildad, 404, 406
Hunerico, rey, 246
hunos, 224, 229, 233
hypóstasis, 263, 277, 282; véase persona

I

Ibas de Edesa, 280, 281, 291, 344, 345
idolatría, 374
Iglesia, 23-29, 31, 33-36, 40-43, 45, 47, 56, 60, 73, 74, 82, 84, 86, 88-90, 101-103, 106, 112, 113, 116, 119, 123, 128, 129, 133, 135, 137, 138, 140, 141, 144, 147, 148, 158-161, 165, 168, 188, 189, 197, 198, 200, 202, 203, 205, 207, 208, 214, 216, 229, 235, 239, 242, 243, 247, 249, 254, 257, 259, 267, 272, 275, 283, 288, 290, 296, 300, 307, 318, 320, 327, 329, 330, 333, 334, 338-341, 351, 356, 359, 367, 372, 384, 394, 411, 429
– católica, 26, 234, 237, 249, 276, 308, 310, 339, 392, 407
– donaciones a la, 203, 205, 208
– misterio, 240
– santidad, 37
– unidad 139, 236
Ignacio de Antioquía, san, 43, 44, 82, 130, 135, 136, 138, 140, 145, 146, 160, 165, 169, 170, 431
Ildefonso de Toledo, san, 238
imágenes, 174
impeccantia, 312, 315; véase pelagianismo
Imperio bizantino, 428
Imperio romano, 40, 42, 65, 76, 124, 125, 195, 230, 233, 283, 333, 335, 346, 356, 370
incendio de Roma, 78, 79
indolencia, 68
Inocencio I, Papa, 315, 339, 340 376, 443
Instancio, obispo, 325, 326, 327; véase priscilianismo
Institutum Neronianum, 78; véase persecuciones
invasiones germánicas, 229
invasión musulmana, 230
Ireneo de Lyon, san, 43, 47, 56, 82, 103, 105, 108, 110, 112, 113, 126, 130-132, 138, 141-143, 433

Isidoro gnostico, 107
Isidoro de Sevilla, san, 29, 131, 238, 355, 359, 410, 451, 452
Islam, 295
Israel, 22, 24, 32, 33, 34, 35, 36, 44, 45
Itacio de Ossonoba, obispo, 324-327
Itinerario de Antonino, 54
Iudicatum, 291
ius coërcitionis, 77
iustitium, 356; véase calendario

J

jacobitas, 352
Jacobo Bar Addai, 352
jaculatorias, 421
Jámblico, 265
Jerónimo, san, 127, 178, 183, 207, 293, 312, 313, 364, 394, 399-401, 410, 415, 421, 441-443
Jesucristo, 32, 36, 37, 44, 60, 83, 110, 114, 140, 154, 156, 170, 214, 258, 267, 276, 282, 289, 348, 349; véase Dios, Mesías, *Logos*, Verbo
Jesús, 23-25, 32, 33, 35, 36-39, 41, 42, 45, 50, 61, 71, 73, 95, 96, 108, 110, 114, 124, 145, 149, 165, 178, 206, 429; véase Cristo, Jesucristo, *Logos*, Verbo
Job, 55
Johanan ben Zakkay, 48
Jonás, profeta, 175
Jordanes, 233
Jorge de Constantinopla, patriarca, 346
Joviano, emperador, 217, 440
Joviniano, 313
Juan evangelista, san, 34, 38, 40, 47, 126, 143
Juan Bautista, san, 31, 32, 175, 178, 397, 429
Juan Casiano, 319, 320, 401, 404, 407, 444, 410, 415, 417, 419, 421, 422
Juan Crisóstomo, san, 187, 189, 207, 225, 271, 294, 340, 353, 361, 364, 367, 370, 372, 373, 387, 388, 391 395, 408, 414, 441-443
Juan Damasceno, san, 29
Juan de Antioquía, obispo, 276, 278, 279
Juan de Bíclaro, abad, 235, 238, 448
Juan de Jerusalén, obispo, 293, 313
Juan XII, Papa, 428
Juan el Ayunador, obispo, 341
Juan Pablo II, Papa, 23
judaísmo, 42, 44, 48, 49, 50, 55, 66, 75, 76, 79, 95, 112, 127, 135, 213, 216
Judas, san, 34
juegos, 213
Julián de Halicarnaso, obispo, 290
Julián de Toledo, san, 238, 240, 453
Juliano de Eclana, obispo, 316
Juliano el Apóstata, 165, 168, 198, 212, 213, 215, 217, 219, 260, 303, 316, 329, 361, 394, 440
Julio I, Papa, 260, 271, 337
Júpiter, 196
juramento, 184
jurisdicción, 334, 339; véase derecho, *episcopalis audientia*
justicia, 109, 201
Justina, emperatriz, 220
Justiniano I, emperador, 116, 206, 224, 230, 248, 290-294, 330, 333, 344, 354, 382, 385, 447, 448, 449
Justiniano II, emperador, 454
Justino, san, 47, 50, 56, 58, 59, 82, 83, 96, 110, 130, 142, 146, 155, 156, 432
Justino I, emperador, 116, 289, 447
Justino II, emperador, 248, 449
jutos, 240
Juvenal de Jerusalén, obispo, 281

K

katholicados, 352; véase patriarcados
katholikós, 335
koiné, 427
koinonía, 183, véase comunión

L

lábaro, 201, 213
Lactancio, 91, 197, 198, 200, 207, 438
laesa maiestas, 76
Lampridio, 86
lapsi, 87, 88, 143, 157, 159
«Latrocinio» de Éfeso (449), 226, 280, 281
Lázaro de Aix, obispo, 314
Leandro de Sevilla, san, 236, 237, 238, 411 410, 450
leccionarios, 354
lector, 139, 377; véase órdenes sagradas
León I, emperador, 285, 445, 446
León II, Papa, 239, 347
León III, Papa, 428
León IX, Papa, 344
León Magno, Papa, 224, 226, 280, 281, 283, 318, 333, 343, 359, 360, 388, 393, 402, 445, 448
Leovigildo, rey, 235, 450, 451
letanías de los santos, 380; véase liturgia
Ley de Moisés 36, 39, 41, 42, 44, 109, 136, 177; véase Torah
ley de lesa majestad, 77; véase persecuciones
libellatici, 87, 159; véase *lapsi*
liberación, 106
Liberio, Papa, 214, 398
Liber Pontificalis, 205
libertad, 46, 195, 200, 202, 204, 207, 216, 218-220, 241, 306, 318,351, 362, 393, 410
libertos, 162, 212
libre albedrío, 315, 317, 318
Libro de los Secretos de Juan, 104
Libros de Jehú, 103
Licinio, emperador, 200, 211, 256, 302, 438
limosna, 118, 358, 393, 417
Lino, Papa, 138, 430
Lisanias, rey, 31
liturgia, 145, 166, 336, 351, 352, 355, 370
– afrorromana, 355
– alejandrina, 353
– ambrosiana, 355
– armena, 353
– bizantina, 353, 385
– copta, 354
– de la palabra, 372-374
– de las horas, 192, 389, 404, 421
– *de los Apóstoles*, 352
– *de san Marcos*, 353
– *de Santiago*, 352
– etíope, 354
– de san Basilio, 353
– eucarística, 354
– galicana, 356
– hispánica, 238, 355
– maronita, 352
– romana, 353, 354, 365
– sacrificial, 372, 374
– sirio-antioquena, 352
logismoi, 415; véase ascesis
Logos, 95, 96, 262, 269, 436
Logos-ánthropos, 271
Logos-sarx, 269, 271, 277
Logos spermatikós, 96
longobardos, 230, 449, 453, 454
Lot, 55
Lucano, 430
Lucas, san, 31, 34, 37, 40, 46, 49, 108, 363
Luciano de Samosata, 69
Lucio Vero, emperador, 96

M

Macario, san, 410; véase eremitismo, monacato
Macario de Antioquía, patriarca, 346, 347
macedonianismo, 225, 266, 439
Macedonio, 326, 338
Macrina la Joven, santa, 265
magia, 68, 71, 77, 101, 219, 324, 327
Magos, 31, 95, 361, 388
Mahoma, 296, 449, 451, 452
Majencio, emperador, 94, 198, 200, 300, 437

mal, 111, 114
maleficium, 326; véase magia
mandamientos, 88, 165, 171
Manes, 113, 116
maniqueísmo, 113, 115, 116, 317, 325, 435
Marcela, santa, 401
Marcelina, santa, 398
Marcelo de Ancira, 259, 260, 337
Marcial, obispo, 132
Marciano, emperador, 160, 226, 280, 341
Marción, 102, 108, 109, 112, 124, 130, 142, 432
marcionismo, 101
Marco Aurelio, emperador, 69, 83, 84, 96, 117, 128432
Marcos de Egipto, 323
Marcos evangelista, san, 122, 123, 343
Mari, 125
María, 34, 35, 273, 365, 444
– Anunciación, 365
– Madre de Dios, 278, 282; véase *Theotókos*
– Madre de Cristo, 273
– maternidad divina, 365
– virginidad perpetua de, 365
Mario Mercator, 312
Marón, san, 353
Martín de Dumio, san, 409, 449
Martín de Tours, san, 231, 232, 235, 326, 327, 364, 405, 406, 410, 440, 442
Martín I, Papa, 297
mártires, 47, 57, 81, 83, 87, 94, 95, 128, 130, 131, 149, 159, 167, 169, 171, 175, 179, 205, 206, 302, 327, 362, 364
martirio, 82, 118, 122, 128, 149, 150, 169, 170, 171, 179, 236, 362
Martirologio jeronimiano, 364
martyrion, 363
Martyrium Polycarpi, 433
Masona, 237, 451
Mateo evangelista, san, 31, 34, 123, 154, 180
materia prima, 271
Matías, san, 34
matrimonio, 115, 117, 147, 148, 160, 161, 190, 193, 231, 316, 317, 381, 382, 385, 397, 417
– mixto, 162
Mauricio, emperador, 342, 450
Maximiano, emperador, 91, 93, 94, 181, 196, 198, 214, 277, 278, 437
Maximiano de Bagai, 309
Maximiano, diácono, 304
Maximila, 117; véase montanismo
Maximino Daya, emperador, 93, 196, 200, 437, 438
Maximino, san, 365
Maximino de Tracia, emperador, 72, 86, 196, 200 435
Máximo, emperador, 220, 326, 407
Máximo el Confesor, san, 296, 297, 450, 453
Mayorino, emperador, 300, 301
mazdeísmo, 115
meditación, 422, véase oración
Melania la Vieja, 400, 402
Melecio de Antioquía, obispo, 266
Melitón de Sardes, obispo, 80, 83
melkitas, 353, 354
Melquisedec, 368
Memnón de Éfeso, obispo, 276
Menandro, 107, 123
Mesrop, san, 353
Mercurio, 65
merovingios, 232, 244
mesalianos, 411, 417
Mesías, 37, 41, 49, 95; véase Cristo, Jesucristo, Jesús
metempsícosis, 294
Metodio de Olimpo, san, 149, 150, 362, 438
metropolitano, 127, 330, 331, 334, 336, 380
Hidacio de Mérida, 324
Miguel Cerulario, 344
milagros, 59, 101, 235, 405
Milcíades, Papa, 301, 337, 364, 438
Minucio Félix, 65, 433
Minucio Fundano, procónsul, 82

misas de difuntos, 373
misericordia, 319; véase caridad
misioneros, 39, 55, 189, 233, 240, 241
misterio pascual, 388, 389
misterios de Eleusis, 76
mitología, 67
Moisés, 36, 41, 423, 429
monacato, 172, 177, 179, 185, 187, 189, 238, 243, 245, 262, 351, 381, 389, 396, 399, 400, 402, 405, 406, 409, 411, 413, 414, 417, 420, 427, 428
– copto, 400
– latino, 401, 408
– urbano, 407, 414
monasterio, 177, 182, 184, 186, 189, 238, 243, 245, 246, 288, 294, 318, 364, 382, 402, 403, 405, 412, 427
– dúplice, 238, 244
– familiar 411
– urbano, 399
monoenergismo, 453
monofisismo, 226, 270, 285, 288, 289, 291, 296, 346, 353, 354, 445
monoteísmo, 253, 254
monotelismo, 239, 296, 297, 346-348, 452, 453
montanismo, 101, 117, 118
Montano, 117
muerte, 368
mundo, 37, 58, 64, 65, 104, 131, 147, 158, 190, 192, 317, 400, 414
munus petrino, 144, 341
Museon, 126
musulmanes, 346, 353, 452, 453, 454, 455

N

Nag-Hammadi, 104
Narsés, 290, 448
Navidad, 360, 361, 398; véase liturgia
necrópolis, 205; véase cementerios
Nectario de Constantinopla, obispo, 266, 267
neocalcedonismo, 345
neófitos, 387, 442
Nerón, emperador, 43, 47, 48, 75, 78-80, 130, 429, 430
Nerva, emperador, 81, 431
nestorianismo, 272, 291, 408
Nestorio, obispo 272, 274-276, 278, 281, 283, 287, 289, 444, 445
Nicolás I, Papa, 344
Noeto de Esmirna, 143
Novaciano, 160, 435
Novae leges, 290; véase derecho romano justinianeo
Novellas, 290; véase *Novae leges*
nozrim, 49
Nuevo Testamento, 37, 71, 172, 174, 175, 178, 353; véase Biblia, Escrituras, Sagradas Escrituras
numen imperial, 70, 76, 81; véase persecuciones

O

obediencia, 117, 183, 405
obispo de Roma, 44, 57, 301, 337; véase Papa
obispos, 57, 89, 90, 112, 113, 115, 118, 122, 123, 125, 127, 132, 136, 139, 143, 155, 158-160, 166, 168, 188, 190, 191, 204, 205, 208, 214, 216-218, 225, 231, 236, 239, 241, 243, 245-249, 255-257, 264, 265, 273, 275, 276, 278, 281, 283, 287, 288, 303, 306, 308, 309, 312, 325, 327, 329, 330, 332-334, 338, 351, 352, 358, 362, 364, 367, 371, 372, 374, 376, 380, 381, 383, 395, 408, 412
– bendición 385; véase penitencia
– elección, 378
ocultismo, 325
Odas de Salomón, 124
Odoacro, rey, 224, 446
oficio divino, 417; véase Liturgia de las horas
oikumene, 55, 173, 221, 329, 334; véase Imperio romano
Optato de Milevi, obispo, 379, 442

Optato de Timgad, obispo, 305
oración, 37, 96, 154, 158, 177, 183, 191, 192, 202, 204, 238, 314, 315, 357, 371, 378, 380, 387-389, 401, 404, 406, 418, 419; véase meditación
– continua, 419
– de petición, 388
– litúrgica, 404
órdenes sagradas, 189, 300, 381, 404, véase liturgia, sacramentos
ordines romani, 354
Orfeo, 86
Orígenes, 70, 71, 85, 86, 103, 127, 142, 148, 149, 161, 167, 168, 170, 171, 265, 293, 294, 313, 422, 434, 435
origenismo, 292-294
Ormuzd, 114
Orosio, presbítero, 312-314, 443
ortodoxia, 172, 181, 190, 214, 226, 259, 263, 275, 294, 305, 324, 335, 445, 453
Osio de Córdoba, obispo, 203, 214, 256, 258, 338
ostiario, 377; véase órdenes sagradas
ostrogodos, 226, 230, 402, 443
Oswald, rey, 243
ousía, 263; véase Trinidad

P

Pablo, san, 38, 40, 42-47, 54, 57, 59, 71, 73-75, 108, 113, 121, 130, 131, 135, 141, 145,146, 172, 205, 293, 368, 391, 393
Pablo de Samosata, 90, 436
Pablo II de Constantinopla, patriarca 347
Paciano de Barcelona, obispo, 160
Pacomio, san, 181, 182, 183, 400, 410, 437, 439, 443; véase cenobitismo
padrenuestro, 371
Padres Apostólicos, 136
paganismo, 67, 89, 95, 97, 102, 130, 196, 213, 215-220, 223-225, 227, 242, 245, 388
paideia, 71
Paladio, 182, 244; véase monacato
Palut, obispo, 125
Pamaquio, 394, 401
Pandectas, 290; véase derecho romano justinianeo
Panteno, 127
Papa, 274, 281, 282, 289-291, 314, 337, 358, 378, 379
Papías de Hierápolis, 47, 432
parádosis, 24; véase tradición
Parmeniano de Cartago, 304, 310
parusía, 354
Pascua, 36, 47, 125, 143, 154, 201, 242, 258, 357-359, 370, 371; véase liturgia
Pasión de Perpetua y Felicidad, 170, 434
patriarcados, 332, 333, 351
patriarca ecuménico, 341
Patricio, san, 244, 245
patripasianismo, 101
patrón oro, 196, 197
Paula, santa, 401, 362, 400
Paulino de Antioquía, obispo, 338
Paulino de Nola, san, 316, 361, 330
pax christiana, 309
paz, 42, 80, 85, 91, 159, 175, 188, 217, 221, 272, 274, 278, 283, 290, 421
pecado, 42, 45, 97, 156, 157, 159, 171, 178, 276, 300, 312, 317, 320
– original, 312, 313, 315, 317, 320
Pedro, san, 34, 36, 38-40, 42, 43, 113, 129, 139, 141, 142, 144, 205, 221, 276, 338-341, 343, 370, 429
Pedro de Alejandría, obispo, 221, 254
Pedro Mongo de Alejandría, patriarca, 287
pelagianismo, 313-316, 318, 320, 373
Pelagio, 311-315, 443
Pelagio I, Papa, 346
Pelagio II, Papa, 341
pena de destierro, 327
– de muerte, 89, 306, 324, 327
– persa, 297
Penda, rey, 243

penitencia, 137, 157, 159, 183, 319, 339, 371, 374-376
– canónica, 374
– privada, 376
– pública, 158, 222, 374, 377
– «tarifada», 376
penitenciales, libros, 376
penitente, 374, 376, 379
pentarquía, 334
Pentecostés, 33, 34, 36, 43, 56, 127, 360
perdón, 45, 154, 157, 158, 300, 374; véase penitencia
Perpetua, mártir, 85
persecuciones, 39, 43, 47, 49, 50, 76-78, 80, 82, 87-89, 129, 131, 138, 146, 158, 171, 179, 200, 213, 214, 246, 254, 299, 316, 354, 362, 363, 377, 430, 431, 436, 437, 446
persona, 277, 355,
Personas divinas, 263, 265, 267 348
Petiliano de Constantina, donatista, 310
Petronio, 430
piedad, 61, 170, 171, 190, 387
– bautismal, 387
– litúrgica, 388
Pirro de Constaninopla, patriarca, 297, 347
Pistis Sophia, 103
Pitágoras, 105
Platón, 105, 149, 265, 270
platonismo, 70, 105, 112, 253
plegaria eucarística, 355, 372, 389; véase canon romano, eucaristía
pléroma, 111
Plinio el Joven, 77, 81, 123, 431
Plotino, 255, 265, 434
pneumatómacos, 266; véase macedonianos
pobres, 166, 167, 180, 392-395, 417
pobreza, 177, 406, 417
Policarpo de Esmirna, san, 47, 82, 112, 130, 138, 142, 167, 362, 431, 432
Polícrates de Éfeso, obispo, 143
politeísmo, 172
Ponciano, Papa, 86
Poncio Pilato, 31, 73, 74, 79, 429
pontifex maximus, 76, 202, 207, 213, 219
Popea, emperatriz, 75, 79
Porfirio, 72, 255, 265, 435-437
Posidio en Calama, obispo, 307, 309, 412
Posidonio, 265
Potino de Lyon, obispo, 131
Praxeas, 118, 143; véase patripasianismo
predicación, 39, 41-43, 45, 57, 61, 114, 146, 189, 241, 354, 373, 379, 388, 391, 393, 395
preexistencia de las almas, 293, 294
prefacios, 372; véase eucaristía, liturgia
presbiterio, 138
presbíteros, 89, 113, 115, 125, 127, 138, 155, 166, 168, 171, 191, 205, 280, 308, 330, 361, 367, 374, 376, 378, 379, 381, 382, 384, 403, 408, 412
presos, 396
primado, 144, 224, 341
– de honor, 343
– del obispo de Roma, 139, 283, 290, 336, 338, 340-342
primicias, 36
Principado, 195
priscilianismo, 235, 323, 324, 327, 328, 441, 443
Prisciliano, 323-327, 409
Proclo, 279, 446
profesión de fe, 289, 315, 327, 330, 347; véase símbolo de la fe
profetas, 37, 41, 59, 137, 267, 282, 324, 362
proskynesis, 91, 195
Próspero de Aquitania, 319, 244, 320
provincia eclesiástica, 331
prudencia, 137
Prudencio, Clemente Aurelio, 95
Pseudo Dionisio Areopagita, 422, 448
Pueblo de Dios, 22, 33, 36; véase Iglesia
Puente Milvio, 198, 199, 200
Pulqueria, emperatriz, 226, 274, 280, 365, 445
pureza, 188, 419; véase castidad, continencia

Q

Qumrán, 104, 177, 185
Quodvultdeus de Cartago, obispo, 246

R

Rabbí Eleazar, 48
rabí Eleazar ben Dama, 49
rabí Eliezer, 49
Raedwaldo, rey, 242
Rebeca, 55
Recaredo, rey, 235-237, 239, 409, 450, 451
reconciliación, 157-159, 222, 289, 307, 358, 375; véase penitencia
redención, 106, 270, 312
Reforma gregoriana, 238
Regla de Qumrán, 153; véase esenios
Regla de san Agustín, 408
Regla de san Benito, 243
Regla de S. Benito, 447
Regula Magistri, 403, 447
Regula monachorum, 403
Reino de los cielos, 184, 397
reliquias, 363; véase culto, liturgia
Remigio de Reims, san, 231, 447
Reparato de Cartago, obispo, 248
rescripto de Adriano a Minucio Fundano 431
rescripto de Trajano, 78, 431
resurrección, 37, 123, 139, 144, 147, 204, 354, 357, 364, 368
revelación, 71, 106, 324; véase fe, Biblia
Rómulo Augústulo, emperador, 224, 428, 446
Rufino de Aquileya 255, 293

S

sabelianismo, 101
sacerdotes, 38, 56, 158, 177, 188, 203, 219, 225, 242, 246, 249, 257, 263, 272, 274, 331, 364, 395, 402, 405, 407, 413
sacramentarios, 354; véase liturgia
Sacramentarium Leonianum, 448
sacramento, 154, 160, 310, 374, 376
– del matrimonio, 384; véase matrimonio
– universal, 23
sacramentos, 139, 153, 242, 299, 300, 330, 336, 368
sacrificati, 88, 89, 159; véase *lapsi*
Sacro Imperio Romano Germánico, 428
saduceos, 38, 48
Sagrada Escritura, 38, 44, 108, 172, 175, 360, 368, 371, 377, 387, 423; véase Antiguo Testamento, Biblia, Escrituras,
sajones, 240, 445
sal, 371
salmodia, 404, 417
salvación, 115, 161, 215, 319, 389, 413; véase redención
Salvador, 37, 127, 257, 339, 353; véase Cristo, Jesucristo, Mesías,
Salviano de Marsella, 325, 407, 444
Sanedrín, 38,
Santiago el Mayor, 40, 73, 429
santos, 37, 60
santos óleos, 330; véase sacramentos, liturgia
Sapor I, 125
sarcófagos, 175
Sasánidas, 114, 434, 437, 444, 448, 449, 451
Satanás, 45, 155; véase demonios, diablo
satisfacción penitencial, 158, 374; véase penitencia
Satornil, 107; véase Saturnino, gnosticismo
Saturnino, 107, 109, 123; véase gnosticismo
Scapula, procónsul, 85
scriptoria, 404, 427
segundas nupcias, 118, 162, 382; véase matrimonio
Semana Santa, 359; véase calendario litúrgico
semiarrianos, 219, 263

semipelagianismo, 318, 320; véase pelagianismo
Senado, 75, 81, 96, 199, 219
Séneca, 58, 430
Señor, 31, 118, 136, 146, 180, 257, 359; véase Dios, Cristo, Jesucristo, Jesús
Septimio Severo, emperador, 84, 85, 217, 434
Serapeo de Alejandría, 225
Serapión de Thmuis, obispo, 116, 353
Serapis, 76, 177, 225
Sergio de Constantinopla, patriarca, 296, 297, 347, 348, 452
Sergio Paulo, procónsul, 73
Severo, emperador, 93, 94, 198, 437
Severo de Antioquía, 290
Severo de Menorca, obispo, 409
Severo en Milevi, obispo, 412
Severo de Rávena, san, 364
Shenute de Atripé, 184
Shmone Esrel/Amida, 49
Sidonio Apolinar, 378, 446
Silas, 46
silingos, 230; véase vándalos
Silvestre, Papa, 259, 301, 337 327, 380, 385, 438, 439
símbolo de la fe, 113, 258, 267, 286, 287, 368, 371; véase profesión de fe
símbolo de Nicea, 258; véase símbolo de la fe
símbolo niceno-constantinopolitano, 266; véase símbolo de la fe
Simeón, obispo de Jerusalén, 82
Simeón el estilita, san, 186, 445
Simón- Bar Kochba, 50, 122, 432
Simón el Mago, 107
Simón el Celotes, san, 34
simonía, 330
Simposio de Astorga, obispo, 325
sinagoga, 38, 42, 48, 50, 135, 222, 409
sincretismo, 58, 103, 242
sínodo; véase concilio
– de Alejandría (323), 438
– de Alejandría (362), 260
– de Cartago (390), 382
– de Cartago (401), 309, 382
– de Cartago (403), 309
– de Cartago (404), 305
– de Lampsaco (368), 219
– de Laodicea (343), 331
– de Rímini (359), 338
– de Sárdica (342), 260
– de Burdeos (384), 326
– de Tiro (335), 260
– romano (369-370), 338
– romano (382), 338, 339, 343
sínodos nacionales, 338
Siricio, Papa, 325, 339, 381
sistema fiscal, 196
Sixto III, Papa, 278, 318, 365
soberbia, 342
Sócrates, 97
Sócrates Escolástico, 255, 272, 445
Sofronio de Jerusalén, obispo 296
Sol invictus, 90, 199
Sotero, Papa, 140
Sozomeno, 182, 254, 255, 256, 364, 444
Siricio, Papa, 327, 380, 385, 409, 441
stefanoma, 385
subdiáconos, 139, 377
sucesión apostólica de Pedro, 283, véase primado del obispo de Roma
Suetonio, 81, 129, 431
suevos, 230, 235, 409, 443
Sulpicio Severo, 323, 327, 405, 406
supplicatio, 87
synodica epistola, 335

T

Tabernáculos, fiesta, 36
Taciano, 83, 97, 130, 146
Tácito, 78, 129
Tajón, obispo, 238
«talasocracia», 53
Templo, 38, 48, 121, 122
Teodora, emperatriz, 291
Teodoreto de Ciro, 186, 187, 189, 246, 255, 279-281, 291, 344, 345, 444, 445

Teodoro de Mopsuestia, 271, 291, 316, 344, 345, 370
Teodoro de Tarso, 243
Teodosio I, emperador, 116, 200, 220, 222-225, 254, 265-267, 278, 304, 305, 441, 442
Teodosio II, emperador, 116, 226, 273, 275, 276, 278, 280, 333, 443-445
Teódoto de Bizancio, 142
Teófilo de Alejandría, obispo, 293, 340
Teófilo de Antioquía, obispo, 66, 123, 433
Teófilo de Gothia, obispo, 232
Teognás de Marmárica, obispo, 256, 258
teología, 21, 262, 272, 296, 300
– negativa («apofáctica»), 423
terapeutas, 177; véase esenios
Tertuliano, 74, 75, 77, 78, 85, 102, 103, 108, 117, 118, 128, 142, 147, 154, 157, 158, 162, 166, 293, 392, 433
tetrarquía, 94, 196, 198, 211, 437
Theotókos, 273, 275, 278, 279, 365, 444; véase María
thurificati, 87; véase *lapsi*
Tiberio, emperador, 31, 74, 79, 429
Ticonio, 304
Timoteo, san, 46, 289, 363, 393, 423, 424, 430
Tiridates III, rey, 335
Tito, san, 46, 48, 80, 121, 128, 430
título ecuménico, 342
tolerancia, 91, 93, 201, 213, 259, 288, 289, 302, 303, 306
Tomás, santo, 34, 124, 125
Tomás de Aquino, santo, 232, 428
Tomus ad Flavianum, 281, 280
Tomus Damasi, 338
tonsura monástica, 242; véase monacato
Torah, 76; véase Ley de Moisés
trabajo, 411, 417
tractoria del Papa Zósimo, 317
tradición, 24, 47, 141, 143, 144, 153, 319; véase *paradosis*
– apostólica, 138, 334
– litúrgica, 352, 355
Traditio Hippolyti, 67
traditor, 299, 301; véase donatismo
Trajano, emperador, 81, 82, 123, 167, 431
Trasamundo, rey, 247
Tres Capítulos, 248, 291, 295, 344, 345
Triboniano, 447
tributación, 197
Trinidad, 221, 237, 261, 263, 423
triteísmo, 265
Typós, 297, 452

U

Ulfilas o Wulfilas, obispo, 233, 439
Última Cena, 37; véase eucaristía
unión hipostática, 275, 345; véase *hypóstasis*, Hijo de Dios, *Logos*, Verbo, Espíritu Santo
usureros, 377

V

Valente, emperador, 218, 220, 233, 254, 260, 263-266, 440
Valentín, 58, 101, 102, 110, 130, 142
Valentiniano I, emperador, 116, 218, 220, 221, 357, 440
Valentiniano II, emperador, 219, 220, 326, 360, 440, 442
Valentiniano III, emperador, 224, 307, 318, 444, 445
valentinianos, 110; véase gnosticismo
Valeriano, emperador, 89, 125, 139, 158, 435
vanagloria, 193
vándalos, 230, 246, 249, 409, 410, 413, 443, 444, 445, 446
«velación» (*velatio*), 385, 397
Venancio Fortunato, 232
Vera Crux, 206
Verbo, 255, 258, 261, 262, 270, 272, 275, 277-279, 282, 345, 348, 369; véase *Logos*, Hijo de Dios, Cristo, Jesucristo

Veronense, sacramentario, 354, 448; véase liturgia
Vespasiano, emperador, 430
vestales, 219, 396
Vicente de Lerins, 320
Víctor, Papa, 142, 143
Víctor de Vita, 234, 247, 446
vida contemplativa, 189, 193, véase oración, monacato
Vigilia Pascual, 359, 371
vigilias, 358, 371, 391, 416
Vigilio, Papa, 248, 291, 295, 344, 345, 448
violencia, 307, 309
vírgenes, 145, 146, 150, 167, 172, 180, 362, 396, 398, 401, 406
– bendición, 330
Virgen María, 35, 149, 275, 277-279, 364, 366, 397, 440; véase María, *Theotókos*
virginidad, 115, 145, 146-150, 226, 382, 396, 397, 417, 440
visigodos, 230, 232, 233, 235, 237, 241, 312, 409, 441, 443-445, 447, 450, 451
Vitaliano, Papa, 288
Vitelio, 48, 80, 428
viudas, 147, 166, 167, 395; véase diaconisas

W

Wilfredo de York, obispo, 244
Wilibrordo, san, 244, 454

X

xeniteia o «expatriación», 414

Y

Yaaqob de Kephar-Sama, 49
Yaaqov Kephar-Siknin, 49

Z

Zenón emperador, 224, 285, 286, 288
Zoroastro, 114
Zósimo, Papa, 198, 315, 377, 382, 443