

# NUEVA HISTORIA DE LA IGLESIA



DESDE LOS ORIGENES  
A SAN GREGORIO MAGNO

# NUEVA HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO I

*DESDE LOS ORIGENES  
A SAN GREGORIO MAGNO*

PROFESOR J. DANIELOU

*DESDE LOS ORIGENES  
AL CONCILIO DE NICEA*

PROFESOR H. I. MARROU

*DESDE EL CONCILIO DE NICEA  
HASTA LA MUERTE DE SAN GREGORIO MAGNO*



EDICIONES CRISTIANDAD

*Lope de Rueda, 13*

MADRID

*Traducción del francés de*  
MARIANO HERRANZ MARCO  
y  
ALFONSO DE LA FUENTE ADÁNEZ

*CON CENSURA ECLESIASTICA*

Depósito Legal: M. 13.501 - 1964.—Núm. de Registro: 4.925 - 64

© Copyright para todos los países de lengua española en  
EDICIONES GUADARRAMA, S. L. - MADRID, 1964

World - Copyright by  
Uitgeverij Paul Brand, N. V., Hilversum  
Darton, Longman & Todd Ltd., Londres  
Les Editions du Seuil, S. A., París  
Benziger Verlag, Einsiedeln  
Ediciones Guadarrama, S. L., Madrid

*Impreso en España por*  
Talleres Gráficos de EDICIONES CASTILLA, S. A. - Madrid

*CONTENIDO*

## INTRODUCCION GENERAL

Teología de la Iglesia .....	20
El laico en la Iglesia .....	22
Historia de la Iglesia externa o interna .....	24
La Iglesia, realidad divino-humana .....	26
Unidad de la Iglesia .....	28

### PRIMERA PARTE

#### DESDE LOS ORIGENES AL CONCILIO DE NICEA

por el profesor  
JEAN DANIELOU

<i>Prólogo</i> .....	41
CAPITULO I.— <i>La Iglesia primitiva</i> .....	43
1. Pentecostés .....	44
2. Las sectas judías .....	47
3. La vida de la comunidad .....	52
CAPITULO II.— <i>La Iglesia fuera de Jerusalén</i> .....	57
1. La misión judeo-cristiana .....	58
2. Sectas baptistas .....	60
3. Centros cristianos fuera de Jerusalén .....	62
4. Pablo, Bernabé y la evangelización de los paganos .....	66
CAPITULO III.— <i>La crisis del judeo-cristianismo</i> .....	71
1. El concilio de Jerusalén y el incidente de Antioquía .....	71
2. Expansión del judeo-cristianismo .....	74
3. Oposición a Pablo .....	75
CAPITULO IV.— <i>Efeso, Edesa, Roma</i> .....	83
1. El cristianismo en Asia Menor .....	83
2. La misión palestinense .....	88
3. La misión de Pedro .....	92

CAPITULO V. <i>Los orígenes del gnosticismo</i> .....	
1. Ebionismo .....	
2. Elksaísmo .....	99
3. Los nicolaítas .....	100
4. Cerinto .....	101
5. Los simonianos .....	102
6. Menandro .....	103
7. Saturnil .....	104
8. Los barbelognósticos .....	104
9. Los setianos .....	105
10. Carpócrates .....	106
11. Basíldes .....	106
CAPITULO VI.— <i>Costumbres e imágenes judeo-cristianas</i> .....	109
1. La iniciación cristiana .....	109
2. Los tiempos litúrgicos .....	114
3. Las doctrinas .....	117
CAPITULO VII.— <i>La Iglesia y el Imperio</i> .....	121
1. Las primeras persecuciones .....	121
2. La Iglesia bajo los Antoninos .....	125
3. Las apologías .....	130
4. Retórica y filosofía .....	133
CAPITULO VIII.— <i>Heterodoxia y ortodoxia</i> .....	137
1. Marción .....	137
2. Valentín .....	138
3. Montano .....	140
4. Taciano el Sirio .....	143
5. La cuestión pascual .....	145
6. Las escuelas heterodoxas romanas a fines del siglo II .....	146
7. Las grandes figuras episcopales .....	148
8. Ireneo de Lyon .....	150
CAPITULO IX.— <i>La comunidad cristiana</i> .....	153
1. La jerarquía .....	155
2. Los carismas espirituales .....	157
3. Virginidad y matrimonio .....	159
4. El martirio .....	162
CAPÍTULO X.— <i>Alejandría</i> .....	165
1. La herencia de Grecia .....	166
2. El mundo de la alegoría .....	169
3. Gnosticismo y helenismo .....	172

CAPITULO XI.— <i>Occidente bajo los Severos</i> ... ..	175
1. El Edicto de Severo ... ..	175
2. Hipólito y Calixto ... ..	182
3. Nacimiento del Africa cristiana ... ..	189
CAPITULO XII.— <i>La sociedad cristiana en el siglo III</i> ... ..	197
1. Organización de las comunidades ... ..	197
2. Los orígenes del arte cristiano ... ..	203
3. Los cristianos y la sociedad pagana ... ..	211
CAPITULO XIII.— <i>Orígenes, Mani, Cipriano</i> ... ..	219
1. Orígenes y Plotino ... ..	219
2. Berilo, Bardesano, Mani ... ..	225
3. El papa Cornelio y Cipriano de Cartago ... ..	232
CAPITULO XIV.— <i>El final del siglo III</i> ... ..	241
1. De Decio a Aureliano ... ..	241
2. La Iglesia de Oriente ... ..	244
3. Discusiones teológicas ... ..	250
4. La organización eclesiástica ... ..	255

## SEGUNDA PARTE

**DESDE EL CONCILIO DE NICEA HASTA LA  
MUERTE DE SAN GREGORIO MAGNO**

por el profesor

HENRI-IRÉNÉE MARROU

CAPITULO I.— <i>El cristianismo en vísperas de la gran persecución</i> ... ..	261
1. La reducida paz de la Iglesia ... ..	262
2. El bajo Imperio: Estado totalitario y nueva religiosidad ... ..	266
CAPITULO II.— <i>La última persecución y la paz de la Iglesia</i> ... ..	269
1. Los edictos de persecución y su aplicación ... ..	270
2. Política religiosa de Constantino ... ..	273
CAPITULO III.— <i>La Iglesia en la primera mitad del siglo IV</i> ... ..	277
1. Las instituciones eclesiásticas ... ..	277
2. El emperador cristiano ... ..	279
3. Los cismas nacidos de la persecución: el donatismo ... ..	282

CAPITULO IV.— <i>Arrio y el concilio de Nicea</i> ... ..	287
CAPITULO V.— <i>Las peripecias de la crisis arriana</i> ... ..	293
1. La reacción antinicena en Oriente ... ..	294
2. El frente común antisabeliano ... ..	296
3. El extremismo anomeo y la victoria del homeísmo ... ..	297
4. De Valente a Teodosio ... ..	300
CAPITULO VI.— <i>Orígenes y primera expansión del monacato</i> ... ..	307
1. San Antonio, el padre de los monjes ... ..	308
2. Las agrupaciones de anacoretas ... ..	311
3. El cenobitismo pacomiano ... ..	312
4. La comunidad de san Basilio ... ..	314
5. San Jerónimo y la propaganda ascética en el ambiente romano ...	315
6. Monasterios episcopales de Occidente ... ..	316
CAPITULO VII.— <i>La expansión del cristianismo fuera del mundo romano</i> ...	319
1. En el Imperio sasánida ... ..	320
2. Armenia ... ..	321
3. Los países del Cáucaso ... ..	323
4. Los países árabes ... ..	323
5. Etiopía ... ..	324
6. Los germanos y Wulfila ... ..	325
CAPITULO VIII.— <i>Los progresos del cristianismo en el interior del Imperio.</i>	329
1. El Occidente latino ... ..	330
2. La conversión de los campesinos ... ..	331
3. La aristocracia y la gente de letras ... ..	334
CAPITULO IX.— <i>La Edad de Oro de los Padres de la Iglesia</i> ... ..	337
CAPITULO X.— <i>La vida cristiana a finales del siglo IV</i> ... ..	345
1. La organización de la Iglesia ... ..	345
2. La liturgia y los sacramentos ... ..	347
3. Piedad popular ... ..	350
4. El culto de los mártires ... ..	351
5. Las peregrinaciones ... ..	355
CAPITULO XI.— <i>Christiana tempora</i> ... ..	357
1. Influencia cristiana en la legislación ... ..	358
2. Dificultad en la cristianización de las costumbres ... ..	359
3. Nacimiento de las instituciones caritativas ... ..	364

CAPITULO XII.— <i>El Oriente cristiano</i> ... ..	367
1. Crece la tirantez entre el Oriente y el Occidente cristianos ... ..	367
2. Las primeras polémicas cristológicas: de Apolinar a Nestorio ... ..	373
3. Los concilios de Efeso (431) y de Calcedonia (451) ... ..	378
4. La oposición anticalcedonense ... ..	387
5. Monofisitas y neocalcedonenses ... ..	393
CAPITULO XIII.— <i>La suerte de las Iglesias exteriores</i> ... ..	403
1. La Iglesia de Persia se hace nestoriana ... ..	403
2. Armenia y los países del Cáucaso disputados entre monofisismo y calcedonismo ... ..	406
3. La Iglesia de Etiopía se desarrolla en el marco del monofisismo. ... ..	408
4. Progresos del cristianismo (monofisita) en Nubia y Arabia del Sur. ... ..	409
CAPITULO XIV.— <i>La vida eclesiástica en el Imperio romano oriental</i> ... ..	411
1. El monacato oriental en los siglos quinto y sexto ... ..	411
2. El Imperio de Oriente como imperio cristiano ... ..	418
3. La Iglesia y la piedad bizantinas ... ..	426
CAPITULO XV.— <i>El Occidente latino</i> ... ..	437
1. El pelagianismo ... ..	437
2. La sacudida de las invasiones bárbaras ... ..	446
3. Fin de la era patrística en Occidente ... ..	457
4. Nacimiento de la Cristiandad medieval ... ..	473
5. Hacia la conversión de la Europa del Norte ... ..	487
Cronología ... ..	497
Tabla de siglas ... ..	507
<i>Bibliografía</i> ... ..	511
<i>Notas</i> ... ..	547
<i>Indice de ilustraciones</i> ... ..	569
<i>Indice de mapas</i> ... ..	577
<i>Indice analítico</i> ... ..	579

## *INTRODUCCION GENERAL*

Tal vez parezca a primera vista desconcertante presentar una *Historia de la Iglesia* apelando a consideraciones de naturaleza teológica, cuando el progreso de un siglo de estudios sobre esta materia ha consistido precisamente en distinguir cada vez mejor los diversos planos y métodos. Como reflexión sobre los datos de la Revelación, la teología supone fe, es decir, una actitud de espíritu que, siendo racional, pero de naturaleza no científica, implica una intervención sobrenatural a la que responde un compromiso personal con Dios. Por el contrario, la historia de la Iglesia, como todo trabajo histórico, intenta reconstruir por métodos rigurosamente científicos, lo más objetivos posible, el pasado de la sociedad eclesíástica, su evolución a través de los siglos y los rasgos particulares que la caracterizaron en cada época, según cabe llegar a ellos mediante las huellas que ese pasado ha dejado en los documentos escritos, en los monumentos arqueológicos y en otras fuentes sometidas al tamiz de la crítica histórica elaborada por generaciones de eruditos. El teólogo nos presenta el punto de vista de Dios sobre la naturaleza profunda de la Iglesia y su papel en el misterio de salvación de la humanidad. El historiador de la Iglesia nos describe las vicisitudes concretas de esa Iglesia, situándolas en el marco más general de los acontecimientos profanos, sin ninguna intención apologética o edificante, movido por el único afán de mostrar y explicar, según la fórmula de Ranke, *was geschehen ist*, lo que ha sucedido.

En este plano, lo mismo que no hay dos especies de matemáticas, una que fuera cristiana y la otra no, tampoco puede haber dos especies de historia de la Iglesia, una inspirada por la teología y la otra no: sólo hay una historia de la Iglesia, la verdadera, la misma para todos. Y ello porque no hay dos verdades, una científica y otra religiosa. Todo lo que es auténtica verdad científica es verdad *pura y simplemente*, imponiéndose como tal a católicos y no católicos, y no puede, por tanto, ser incompatible con la verdad religiosa, es decir, con los datos de la fe, si admitimos que esta verdad religiosa es también “la” verdad. De ahí que el historiador católico no haya de temer que las conclusiones ciertas a que llega mediante procedimientos científicos comprobados puedan hallarse en contradicción con lo que él mismo está obligado a admitir como creyente. Pero aquí es necesario evitar dos confusiones en que se cae con demasiada frecuencia. La

primera consiste en tomar apresuradamente como firme verdad científica lo que no pasa de ser una hipótesis más o menos seriamente fundada. La segunda, en tomar como datos de fe simples opiniones más o menos tradicionales en la Iglesia. Porque la verdad es una sola, tanto para el historiador como para cualquier otro científico, sus convicciones religiosas nunca podrán impedirle, incluso cuando escribe la historia de su Iglesia, formular conclusiones en el sentido a que le orienta el método histórico correctamente aplicado ni obligarle a desviar ciertas conclusiones sólidamente fundadas<sup>1</sup>.

#### TEOLOGIA DE LA IGLESIA

Siendo esto así, ¿qué lugar queda para unas consideraciones teológicas al comienzo de una *Historia de la Iglesia* que quiere ser rigurosamente científica? Queda un lugar realmente no despreciable, si se tiene en cuenta que es casi imposible estudiar y, sobre todo, exponer el pasado de una institución sea cual fuere sin tener nociones relativamente claras sobre su naturaleza y sobre la importancia relativa de los diferentes aspectos que presenta. Y, cuando se trata de una institución de naturaleza religiosa como la Iglesia, tales nociones dependen en gran parte de la teología, lo cual viene a significar que toda concepción de la historia de la Iglesia implica necesariamente, quierase o no, ciertas posiciones teológicas. ¿No será entonces preferible explicarlas de algún modo ya al principio, para que el lector comprenda mejor el punto de vista adoptado? Así lo han estimado oportuno los directores de esta *Nueva Historia de la Iglesia*.

La Iglesia aparece designada en la Escritura y en la Tradición patristica o litúrgica con una serie de imágenes complementarias, cada una de las cuales pone especialmente de relieve uno de los aspectos de esta realidad compleja, si bien siempre resulta necesario ir más lejos que la imagen para captar todo su alcance. Se la presenta como el *arca* que nos salva de la muerte, igual que en tiempos del diluvio; como un pueblo, el *Pueblo de Dios* reunido de los cuatro puntos cardinales para recibir sus dones en un marco comunitario aceptado libremente; como el *nuevo Israel*, heredero de la promesa hecha al primero, el cual no pasaba de ser su figura; como el *Reino de Dios* en la tierra, donde se encuentran ya realmente presentes, aunque en forma todavía velada, los bienes cuya posesión constituirá el gozo de la eternidad; como un templo hecho de piedras vivas, en el cual se ofrece a Dios el único culto de su agrado; como la *Esposa de Cristo*, animada por su Señor y unida a él por un amor recíproco; como

una *madre* que engendra a los cristianos para una nueva vida y les es anterior; como el *Cuerpo de Cristo*, que recibe toda su vida de su unión íntima con él y debe presentar, como todo cuerpo vivo, una estrecha unidad de miembros y órganos en la diversidad de las funciones. Ninguna de estas imágenes traduce de manera adecuada el misterio total de la Iglesia, pero sí evocan sus aspectos esenciales, que se han de comprender en función del plan de salvación concebido por Dios para la humanidad tal y como es, o sea, formada no por una multitud de espíritus puros, independientes unos de otros, sino por una multitud de espíritus encarnados, unidos entre sí por múltiples lazos de dependencia recíproca.

La Alianza de Dios con la humanidad, prometida a Abrahán, realizada en Cristo y explicada en los escritos apostólicos, tiene por objeto comunicar a los hombres una participación en la vida misma de Dios. Pero esta comunicación no se otorga a individuos aislados: se refiere, sí, a personas, cada una de las cuales conserva su independencia y su dignidad personal, pero llega hasta ellas de manera comunitaria, de acuerdo con la naturaleza social del hombre. En un libro que llegó a ser clásico en la literatura religiosa de entre las dos Guerras, *Das Wesen des Katholizismus*, el teólogo alemán Karl Adam desarrollaba este tema esencialmente bíblico, en el que se ha insistido después con bastante frecuencia, sobre todo después de que la Segunda Guerra Mundial tocó por última vez la campana del individualismo liberal <sup>2</sup>.

Al igual que los hombres se encontraron debilitados y mutilados cuando, en el origen, la humanidad se apartó de Dios, así en Cristo, por la encarnación redentora, la humanidad se encuentra nuevamente unida con el Dios vivo, capaz de vivir con su misma vida. Y gracias a su incorporación a Cristo, en lo sucesivo cada individuo formará parte de esa humanidad nueva, del Israel espiritual, del pueblo de Dios de la Nueva Alianza, heredero de las promesas.

Pero el hombre, ser social, es también un espíritu encarnado, y Dios ha tenido a bien adaptarse a las leyes de su creación para realizar concretamente esa incorporación de todos a su Hijo. La revelación, que nos esclarece en el plano divino, no se ha presentado como una iluminación divina inmediata, interior a cada uno de nosotros, sino que fue dirigida a un pueblo por el ministerio de unos hombres que desempeñaban el papel de intermediarios, de portavoces, siendo así un hecho constatable, objetivo, colectivo. Y lo mismo sucede con la Redención y su aplicación. Según la feliz expresión de otro maestro de la eclesiología contemporánea, el P. Congar, ésta "se opera en una encarnación en que Dios no sigue su propia lógica, ni tampoco una lógica de puros espíritus, sino una lógica

de hombres”; y esta “ley de Encarnación” rige toda la obra de divinización de la humanidad. Una ley que se aplica no sólo en la persona de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, sino también en la Iglesia, que prolonga la obra de Cristo en la tierra. Por eso, la incorporación de la humanidad a Cristo se verifica, por voluntad divina, gracias a medios sensibles y colectivos: es “sacramental y apostólica; eclesiástica, en una palabra”. Las realidades celestes nos son comunicadas en y por la Iglesia: “La fe nos será otorgada en términos humanos y mediante el ministerio de hombres: será dogma y magisterio. La vida de Cristo nos será otorgada en unos sacramentos sensibles y por medio de hombres: será sacramento y sacerdocio. En fin, la unidad de todos en un solo cuerpo se producirá en una vida propiamente eclesiástica y comunitaria, una vida de colaboración organizada, que implica unas leyes y un poder jurisdiccional”<sup>3</sup>.

La Iglesia, según está concebida por Dios para órgano de salvación de la humanidad, como prolongación de la obra redentora de su Hijo único, aparece así a los ojos del teólogo atento a la Palabra de Dios como un “gran sacramento”, donde todo significa sensiblemente y, a la vez, procura eficazmente la vida de la gracia.

No espere nadie que vayamos a desarrollar estos principios sacando todas sus conclusiones, pues el objeto de las presentes páginas no es en manera alguna presentar un bosquejo de tratado teológico sobre la Iglesia. Se trata únicamente de llamar la atención sobre ciertas particularidades de la naturaleza de la Iglesia que deben tener en cuenta los historiadores, si quieren superar el puro punto de vista sociológico y ofrecer una visión sintética de su historia situándose en la perspectiva que les impone la propia naturaleza del objeto estudiado.

#### EL LAICO EN LA IGLESIA

La Iglesia es el *Pueblo de Dios*. Esta imagen bíblica, que se repite constantemente en la liturgia, sugiere que la humanidad regenerada no es una polvareda de individuos, sino que está agrupada y estructurada en torno a unos dirigentes responsables que presiden los destinos de la comunidad. El papel de la jerarquía eclesiástica en todos sus grados, desde el soberano pontífice hasta los dirigentes de las comunidades locales, tiene una importancia que el historiador no puede descuidar, lo mismo que en un pueblo las decisiones de los jefes y consejeros le dan orientación y unidad de tarea; incluso tiene una importancia mayor, puesto que el católico ve en los miembros de esa jerarquía a los sucesores del colegio apostólico, repre-

sentantes de Dios en la tierra, ayudados en ciertas circunstancias por una especial asistencia del Espíritu Santo. Los obispos, en unión con el papa y bajo su dirección, como en otro tiempo los Apóstoles agrupados en el cenáculo alrededor de Pedro, han recibido de Dios la misión de enseñar a los fieles impidiéndoles toda desviación en sus creencias (poder de magisterio), de gobernar a la comunidad eclesial, tomando dentro de los límites fijados por Cristo, todas las medidas necesarias para la buena organización de la Iglesia visible (poder de jurisdicción) y de hacer a Cristo sacramentalmente presente y operante en la Iglesia consagrando su Cuerpo y su Sangre, preparando a los fieles para la recepción del misterio eucarístico y transmitiendo de generación en generación ese mismo poder a unos hombres especialmente elegidos (poder de orden).

Sin embargo, esta imagen del pueblo de Dios, que evoca el carácter estructurado y jerárquico de la Iglesia, indica asimismo que, al igual que un pueblo no se identifica con sus jefes, tampoco la Iglesia se reduce a su jerarquía. Una *Historia de la Iglesia* que se limitara a la actividad de los papas y los obispos —cosa frecuente en otros tiempos—, no encontraría realmente la historia del “pueblo de Dios”. Y tampoco basta que conceda gran amplitud a la actividad del clero diocesano, esa red capilar que plasma en el plano local la actividad de la jerarquía, así como a esas “corporaciones exentas” constituidas, bajo formas sumamente variadas, por los religiosos, desde los monjes del desierto hasta las grandes órdenes centralizadas. La historia de la Iglesia debe interesarse además —y en una generosa proporción— por el pueblo fiel en sí, por esos “laicos” cuyo nombre viene precisamente del término griego *laos*, que significa “pueblo”. Estos constituyen numéricamente la parte más importante de la Iglesia en su realidad concreta y se hallan muy lejos de haberse limitado en la vida de la misma Iglesia a un papel pasivo.

Los historiadores clásicos no han dejado de señalar las intervenciones de algunos laicos: se trataba de soberanos o jefes de Estado que, después de Constantino, actuaron como “obispos de fuera” y protectores de la Iglesia, considerándose responsables de sus destinos, con o sin su consentimiento, según los casos: Justiniano o Carlomagno, Metternich o García Moreno. Es éste, sin duda, uno de los aspectos —particularmente espectacular— de la intervención de los laicos en la vida de la Iglesia, pero no el único, ni a fin de cuentas, el más interesante. Pascal y Montalembert eran laicos; pero, en un nivel más modesto, hubo otros muchos laicos que, antes de que se hablase oficialmente de Acción Católica, ejercieron en el ámbito del pensamiento y de la acción un influjo fecundo, y no es exclusivo de nuestros días el hecho de que ciertas decisiones de la jerarquía

hayán sido preparadas y estimuladas por iniciativas nacidas de la base. Una *Historia de la Iglesia* que no tomara esto suficientemente en cuenta no sería una verdadera historia de la Iglesia. Además, aun cuando los fieles no tengan un papel particularmente activo en el desarrollo de su Iglesia, siempre serán unos miembros con entidad propia, que deben interesar por tal capítulo al historiador de esa institución. Y no es inútil precisar que, si el historiador debe interesarse más por mostrar cómo esos miembros anónimos vivieron en su vida de cada día la nueva vida traída por Cristo a la tierra, no ha de hacerlo solamente por concesión al espíritu democrático que lleva a los historiadores de hoy a interesarse cada vez más por el modo en que vivía antaño "el hombre de la calle", sino principalmente porque, en una concepción teológica correcta, la Iglesia no es tan sólo jerarquía o, mejor aún, porque la jerarquía sólo existe para los fieles, para servicio del pueblo de Dios, ya que su misión consiste precisamente en transmitir de manera fiel y auténtica las "palabras de vida" y los medios para vivir de ellas.

#### HISTORIA DE LA IGLESIA EXTERNA O INTERNA

Transmitir palabras de vida, comunicar una vida divina a la humanidad: tal es la misión de la Iglesia. Esta no es solamente un gran hecho sociológico, sino también y sobre todo un ámbito de vida sobrenatural, que le merece en justicia el título de *Templo del Espíritu Santo*. Según esto, al estudiar su historia, no cabe limitarse, como fue la tentación de no pocos historiadores, a los aspectos político-religiosos: naturaleza de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, intervenciones de la Iglesia en la vida pública, intervenciones del poder civil en la organización de la Iglesia. No cabe duda que tales aspectos no son despreciables, precisamente porque la Iglesia se encuentra encarnada en el mundo y debe ejercer parte de su actividad en el ámbito de lo que llamamos "cuestiones mixtas", es decir, cuestiones que afectan a la vez al orden temporal y al orden espiritual. Pero esto no pasa de ser un solo aspecto de su vida y, en definitiva, el más superficial, aunque a menudo el más espectacular. Lo esencial no está ahí. Y el historiador preocupado de describir las etapas de la vida de la Iglesia tal como ella es en sí misma, procurará mostrar en qué medida, a lo largo de los siglos, fue la Iglesia el origen de un nuevo conocimiento y un nuevo amor cuyo principio es divino, en tanto, evidentemente, en cuanto ese conocimiento y ese amor se hayan manifestado hacia afuera y caigan así bajo los métodos de observación histórica.

Si difícilmente puede la historia profana hacer abstracción de las corrientes filosóficas, que tan frecuente repercusión tienen en la evolución de las sociedades, con mayor razón debe el historiador de la Iglesia considerar como un aspecto esencial de su estudio todo lo que se refiere a la vida de fe: no sólo las luchas contra las herejías o las controversias teológicas con sus ruidosos aspectos polémicos y sus repercusiones en el buen orden de la sociedad cristiana, sino también y mucho más los progresos positivos —entorpecidos a veces durante un tiempo más o menos largo por ciertos oscurecimientos silenciosos, pero tanto más dañinos— en el camino de un conocimiento cada vez más profundo del misterio revelado, gracias a la reflexión de los doctores y alimentado por la fe del conjunto de los fieles. La historia del desarrollo del dogma no debe considerarse como un terreno reservado a los especialistas, sino como un elemento fundamental de la historia de la Iglesia, a condición, sin embargo, de no reducirla a la historia de las especulaciones de los teólogos ni a esos jalones esporádicos que son las intervenciones solemnes del magisterio; por el contrario, debe incluir el estudio de ciertos fenómenos como, por ejemplo, el lugar que ocupó la lectura de la Biblia en la vida corriente de los cristianos y en la formación de los clérigos, o la variación de las expresiones de la fe en las fórmulas oracionales en el curso de los siglos.

Es todavía más necesario, en esta misma perspectiva basada en la naturaleza auténtica de la Iglesia, empeñarse en hacer revivir, con los rasgos particulares que lo caracterizaron en cada época, el dinamismo espiritual de los cristianos en sus diversos aspectos: organización de la plegaria litúrgica, formas de la oración privada según aparecen en los escritos de los santos y en los manuales de piedad para uso de los simples fieles, florecimiento de las escuelas de espiritualidad, manifestaciones de la mística, así como obras de caridad y apostolado de todo tipo, encaminadas a aliviar los cuerpos, incrementar el espíritu, proteger las almas, difundir la buena nueva del Evangelio. Abrir generosamente las páginas de una *Historia de la Iglesia* a todas estas manifestaciones de la actividad cristiana no es desviar las eruditas investigaciones de los historiadores hacia una “piedad blandengue”, sino centrar de nuevo tales investigaciones en un aspecto fundamental de su objeto, sin olvidar por ello las vicisitudes de la organización institucional a través de la cual se inserta la vida divina en el mundo para llegar a los hombres.

En la Iglesia, templo del Espíritu Santo, vemos cómo la vida divina se manifiesta en medio de los hombres. Y, como queda dicho, Dios no ha querido que esa manifestación se mantenga al margen de las condiciones ordinarias de la humanidad. Los teólogos actuales insisten marcadamente en lo que ellos llaman el “carácter teándrico” de la Iglesia, es decir, el hecho de que la Iglesia, a imagen de Cristo, a un tiempo verdadero Dios y verdadero hombre, por su encarnación, es una realidad a la vez divina y humana. No es, evidentemente, el caso de desarrollar ahora todas las consecuencias que implica esta visión de la Iglesia teándrica desde el punto de vista teológico, como tampoco las perspectivas sobrenaturales que descubre a los ojos del creyente. Pero es importante, en todo caso, poner de relieve en qué medida debe tenerla en cuenta el historiador católico cuando intenta comprender las vicisitudes de la Iglesia a través de los siglos. Dado que la Iglesia, cuerpo de Cristo, es verdaderamente humana, constituida por hombres que conservan su personalidad humana y dirigida en nombre de Cristo por hombres que actúan con sus cualidades y sus defectos humanos, no tiene nada de extraño descubrir que en la Iglesia, tanto en la acción de su jerarquía como en la vida de sus miembros, hay lugar para el error y el pecado. Olvidarlo sería caer en una nueva forma de la vieja herejía “monofisita”.

Es, desde luego, indiscutiblemente exacto ver en la Iglesia, en la línea de la tradición patristica, un misterio de santidad: la Jerusalén celeste, el cuerpo inmaculado, sin manchas ni arrugas, animado por el *Pneuma* o Espíritu de Dios y unido indisolublemente a Cristo. Tal es la perspectiva en que se sitúa Dom Vonier en su hermoso libro sobre *El Espíritu y la Esposa*. Así considerada, en sus principios constitutivos, la Iglesia es impecable e infalible, con la santidad y la infalibilidad que Dios le confiere. Su fe no puede desviarse, sus sacramentos no pueden dejar de santificar, y no cabe hablar, respecto de éstos o de aquélla, no ya de error, sino tampoco de estrechez, inadaptación o envejecimiento.

Pero hay otro aspecto, bajo el cual precisamente pasa la Iglesia a ser de competencia del historiador. Por la misma voluntad de Dios, como hemos dicho, el descendimiento de las realidades celestes a la tierra no se verifica hoy por hoy de una manera apocalíptica y milagrosa, sino de acuerdo con la condición humana, y Dios, que había creado libremente al hombre libre, ha querido que la obra de salvación de la humanidad no

se realizara sino con la participación de ese hombre libre. En este sentido podemos decir con rigor que “Dios tiene necesidad de los hombres”. Pero desde el momento en que El ha confiado la suerte de su reino en la tierra a unos hombres que conservan su autonomía y su libertad de hombres, no es de extrañar que las acciones hechas por ellos, incluso bajo el influjo de la gracia, presenten, como toda acción humana, ciertas motivaciones humanas — a veces, demasiado humanas— susceptibles de análisis y también ciertas limitaciones humanas susceptibles de medida. Tales limitaciones pueden situarse en el orden de la inteligencia o del carácter: faltas de información, incomprendiones, rigideces, retrasos en adaptarse a la evolución de los hombres y de las situaciones, porque no se juzga necesario o se considera insuperable la amplitud de la obra que convendría realizar; en una palabra, todo lo incluido en la categoría de “faltas históricas”<sup>4</sup>, que no implican necesariamente una culpabilidad personal, pero que suelen tener consecuencias más gravosas y trágicas que los pecados individuales. Pero también puede haber —y, de hecho, las ha habido muy a menudo— otras limitaciones que se sitúan directamente en el orden moral: infidelidades que son verdaderos pecados, graves a veces, de las que no están exentos ni siquiera los santos —no todas sus acciones fueron siempre santas—, ni tampoco los pastores, comprendidos los más elevados en dignidad, pues no conviene confundir la infalibilidad con la impecabilidad.

Las debilidades de todo género a que está sometida la Iglesia terrestre son patrimonio no sólo de sus miembros ordinarios, de ese “pueblo fiel” tan a menudo infiel de hecho, sino también de sus dirigentes, de aquellos a quienes Dios ha confiado de manera especial unas responsabilidades pastorales sobre sus corderos y ovejas. Es un santo canonizado, san Vicente de Paúl, quien dijo: “Por culpa de los sacerdotes, han prevalecido los herejes, ha reinado el vicio, y la ignorancia ha establecido su trono entre el pueblo desgraciado”<sup>5</sup>. Y un cardenal, el cardenal de Lorena, declaraba en el momento de la clausura del Concilio de Trento, evocando el drama de la Reforma protestante: “Tenéis derecho a preguntarnos la causa de semejante tempestad. ¿A quién acusaremos, hermanos obispos...? Somos nosotros, ¡oh Padres!, la causa de que se haya levantado esta tempestad... Comience el Juicio por la casa del Señor (*1 Pe.*, 4, 17), purifíquense los que llevan los vasos del Señor (*Is.*, 52, 11)”<sup>6</sup>. Y un papa, Adriano VI, en el momento en que Lutero acababa de levantarse contra la Iglesia romana, daba la siguiente instrucción al legado que iba a representarle en la Dieta de Ratisbona: “Debes decir que nosotros reconocemos libremente que Dios ha permitido esta persecución de la Iglesia por causa de

los pecados de los hombres, y particularmente de los sacerdotes y de los preladados... Toda la Sagrada Escritura nos enseña que las faltas del pueblo tienen su fuente en las faltas del clero... Sabemos que incluso en la Santa Sede, desde hace muchos años, se vienen cometiendo numerosas abominaciones: abusos de las cosas santas, transgresiones de los mandamientos, de suerte que todo se ha traducido en escándalo”<sup>7</sup>. Estas confesiones, impresionantes en su brutalidad sin paliativos, no son sino la aplicación de una sana teología de la Iglesia. Iluminado por ella, el historiador católico no tiene inconveniente alguno en levantar acta de los defectos de los cristianos, de los hombres de Iglesia e incluso de los jefes de esa Iglesia, y en procurar determinar en qué medida se puede ver en ellos uno de los factores de explicación de las calamidades de la Ciudad de Dios.

Así, pues, la fe del historiador católico no pone límite alguno en este punto a su libertad de investigación. No le impide tampoco afirmar, llegada la ocasión, las buenas cualidades de los adversarios de la Iglesia o las virtudes de los no católicos, incluso sus aportaciones positivas. Aquí también, sólo una falsa teología podría llevar a decir o pensar lo contrario. Creer que la Iglesia católica es la única verdadera, la única que responde plenamente a lo que Cristo ha querido, no implica la negación de toda gracia fuera de esa Iglesia. Al ver cómo Cristo alabó a la cananea y confesó que hallaba más fe en algunos paganos que en Israel, el historiador católico se siente libre para reconocer a su vez los dones de Dios, incluso fuera de las fronteras de su Iglesia, y no se considera obligado a escribir la historia desde un punto de vista “confesional”, es decir, parcial.

La observación que precede nos lleva a una última consideración, particularmente importante para comprender la idea que ha presidido la elaboración de esta *Nueva Historia de la Iglesia*.

#### UNIDAD DE LA IGLESIA

Es un hecho que las obras tituladas *Historia de la Iglesia* y escritas por protestantes tratan paralelamente de las distintas confesiones cristianas: Iglesias luteranas y reformadas, Iglesia anglicana, Iglesia romana y —a menudo como pariente pobre— Iglesia ortodoxa. Por el contrario, la mayoría de las *Historias de la Iglesia* de origen católico se limitan estrictamente a la historia de la Iglesia católica romana, refiriendo, evidentemente, las circunstancias en que se produjeron los cismas y las herejías, pero prescindiendo, por lo demás, de la evolución propia de las comunidades cristianas nacidas de esas rupturas violentas; a lo sumo,

añaden a veces en forma de apéndice algunas indicaciones sumarias sobre la historia de dichas comunidades.

En el fondo de estas dos maneras de concebir el plan de una *Historia de la Iglesia*, hay dos tipos de eclesiología bastante distintos. Para los primeros, Cristo trajo al mundo un mensaje de salvación, que fue recogido y puesto en práctica de diferentes maneras por varios grupos distintos que se han organizado en Iglesias y que tienen títulos —tal vez no igualmente válidos, pero siempre reales— para considerarse y ser consideradas como los elementos dispersos de la Iglesia total: ésta es concebida como una realidad invisible de la que forman parte, por encima de todas las barreras confesionales, todos los que llevan el nombre de cristiano, o bien como una institución visible formada por varias ramas independientes y yuxtapuestas, o como una comunidad que debería estar, según la voluntad de Cristo, unificada visiblemente, pero de la que no existen en concreto, por culpa del pecado de los hombres, más que elementos fraccionados, incluso hostiles, cuyo conjunto constituye de momento, hecho lamentable, pero real, la Iglesia de Cristo. A esta manera de ver las cosas se opone la concepción católica romana de la *Una sancta*. Basándose en san Pablo y en los Padres de la Iglesia, el católico cree, por una parte, que es imposible dissociar una especie de puro cuerpo místico, comunidad espiritual o invisible de las almas, y la organización eclesiástica bajo la forma de sociedad visible; está convencido, por otra parte, de que esta Iglesia-sociedad, que no es sino el rostro humano del cuerpo de Jesucristo, por no tener otra razón de ser sino encarnar, expresar y servir a la unidad interior procedente de la Santísima Trinidad, debe ser necesariamente única. Lo mismo que en el Cenáculo, el día de Pentecostés, no había más que una comunidad agrupada en torno a los Apóstoles y a su guía, así a través de los siglos los discípulos de Cristo, para vivir con la vida de éste, deben, por voluntad suya formal, permanecer siempre unidos en un cuerpo único, en el sentido sociológico y jurídico del término, bajo la dirección de los sucesores de los Apóstoles, agrupados a su vez en torno al órgano central y moderador de la sociedad eclesiástica, el sucesor de san Pedro.

Tanto en los Evangelios como en el libro de los *Hechos*, los “Doce” forman siempre un colegio. Los fieles son “los que están con los Doce”, y los Apóstoles son con frecuencia denominados “los que están con Pedro”. Según una fórmula feliz, “en el seno de la Iglesia hay una estructura orgánica según la cual todos son piedras vivas del edificio; algunos, sus cimientos; todos, miembros del rebaño; algunos, sus pastores; todos, Casa de Dios; algunos, sus intendentes; pero entre los cimientos un apóstol es la roca; entre los pastores, uno ha recibido el cuidado universal del

rebaño; entre los intendentes, a uno le han sido encomendadas primero las llaves, que los demás han obtenido luego con él”<sup>8</sup>.

Es bastante fácil tomar a broma la concepción romana de la unidad diciendo que estaría bien representada por la analogía de un plato que llevara grabada la letra P y que sería irrompible porque, si se rompiese, la parte que tuviera la P sería el plato. De hecho, los católicos llegan a la conclusión de que, para permanecer fieles al mensaje bíblico, hay que concebir la unidad de la Iglesia de manera orgánica. Romper la unidad de la Iglesia-sociedad equivaldría, si ello fuera posible, a romper la unidad del cuerpo místico, porque precisamente no hay dos Iglesias yuxtapuestas, un cuerpo místico y una sociedad organizada, sino una Iglesia que es el Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, a la vez celeste y humano. De ahí que los grupos que se separan del centro apostólico no puedan ya ser considerados como parte plena de la Iglesia de Cristo, con el mismo título que los que permanecen en torno a Pedro. La sola comunidad que permanece a través de los siglos como la única Iglesia auténticamente heredera de la fundada por Jesucristo, siempre idéntica a sí misma a pesar de las variaciones de su extensión cuantitativa, es la comunidad organizada de los creyentes que descansa no sólo sobre el fundamento visible de los Apóstoles, sino además sobre la roca imperecedera constituida por la cabeza del colegio apostólico, sean cuales fueren las formas más o menos tenues que haya podido tomar en el curso de los siglos la unión de la periferia con el centro. La historia de la auténtica Iglesia de Jesucristo, de la *Una sancta* del símbolo, no puede, por tanto, reducirse para un católico a la historia paralela de las diferentes confesiones cristianas, sino que ha de centrarse en aquella confesión que se le presenta como la única legítima heredera de la Iglesia del Cenáculo, la que a través de los siglos ha reconocido siempre en el sucesor de Pedro al vicario de Jesucristo y centro visible de la unidad de los cristianos.

Hay, sin embargo, dos formas bastante diferentes de mantener esta concepción de la Iglesia y de su unidad. El punto de vista durante mucho tiempo preponderante puede ilustrarse por medio de un grabado “piadoso” que tuvo su época de éxito y que se encuentra todavía en las paredes de algunos conventos y casas parroquiales. La Iglesia aparece representada como un árbol majestuoso que se ha desarrollado con el paso de los siglos y del cual, a lo largo de su crecimiento, se han ido separando diversas ramas, a veces de dimensiones impresionantes. Esas ramas —unas yacen secas en tierra, otras caen en una hoguera atizada por demonios— llevan unas etiquetas donde se leen los nombres de Marción, Arrio, Eutiques, Focio, Miguel Cerulario, Lutero, Calvino, Enrique VIII, etc., es decir,

los personajes más significativos entre los que en diversas épocas se separaron de la Iglesia arrastrando consigo a grupos considerables de fieles. Las ramas que vivían en otro tiempo de la savia del árbol, una vez arrancadas, se marchitan, yacen en tierra estériles o desaparecen en el abismo reservado a los malvados. Pero, indiferente ante esas pérdidas sucesivas, el árbol vivo de la Iglesia sigue viendo cómo se desarrolla gloriosamente su follaje y cómo sus ramas vivas llevan cada vez más fruto. No se necesitan largos comentarios. Según la perspectiva en que se inspira el grabado en cuestión, las "sectas cismáticas y heréticas", dado que están separadas de la comunión romana, apenas si presentan interés, el menos desde el punto de vista de la historia de la Iglesia. Lo cual, evidentemente, no quita que el historiador curioso se interese por la historia de tales movimientos, como lo haría por la de cualquier grupo cultural o religioso; pero, al ser considerada esa historia como algo que se desarrolla totalmente al margen de la historia del catolicismo, se la estima tan desligada de esta última como lo estarían la descripción de la masonería o de alguna secta budista, y a lo sumo se las menciona de paso como a adversarios o competidores más o menos molestos.

Este punto de vista estrictamente confesional va siendo sustituido por otro más matizado: el punto de vista ecuménico. El término *ecumenismo* es una palabra reciente, y es sabido que una palabra nueva corresponde siempre a la aparición de una nueva realidad. En efecto: si siempre ha existido una preocupación más o menos activa por la unidad cristiana, desde hace una generación se ha revelado un nuevo punto de vista a quienes se preocupan de la reconstitución de la cristiandad: la idea de considerar las demás confesiones como la propia, de forma no ya puramente negativa, sino positiva, observando que cada una de ellas posee sus propios valores y tiene algo particular que decir y ofrecer a las demás.

El "movimiento ecuménico", que al principio se desarrolló preferentemente en el seno del protestantismo anglosajón, ha llevado a veces esta idea hasta afirmar que la verdadera Iglesia de Cristo no existe en ninguna parte: hasta el presente no habría sino elementos dispersos, siendo cada uno de ellos la realización de alguna de sus propiedades, y sólo la reunión de todas las confesiones, a la que cada una aportaría sus elementos positivos, permitiría formar en el futuro la Iglesia querida por Cristo; en otras palabras, todas las confesiones cristianas actualmente existentes, incluida la Iglesia católica, se hallarían en marcha hacia una verdad que aún no poseerían íntegramente. Pero la Iglesia católica romana considera inaceptable tal concepción. Según ella, la Iglesia querida por Cristo existe ya, nunca dejó de existir; por tanto, no cabe pensar que sea todavía un mero

sueño para el futuro. Y así la Santa Sede juzga deber suyo recordar esta verdad *opportune importune*, especialmente en una época en que corría el peligro de quedar oscurecida; por eso, siguiendo con un interés cada vez más vivo los esfuerzos del movimiento ecuménico, ha puesto en guardia repetidas veces contra un “irenismo imprudente” que, por afán de favorecer el acercamiento de los cristianos, pretendiera disimular ciertas verdades en las que resulta particularmente difícil el acuerdo entre los cristianos separados.

Pero, con esta salvedad, los católicos tienen perfecto derecho a asumir lo que hay de verdadero y fecundo en el punto de vista ecuménico, y lo hacen de dos maneras. En primer lugar, a propósito del origen de las divisiones: se van dando cuenta de que, como lo hizo notar el papa Juan XXIII en más de una ocasión, las responsabilidades han de compararse, y ciertas torpezas o faltas de caridad por parte de los que permanecieron fieles en la fe bien pudieron exacerbar las incomprensiones y atenuar ampliamente las responsabilidades de los que partieron, en la mayoría de los casos por deseos de fidelidad a lo que estimaban —erróneamente, pero sinceramente— ser la voluntad de Dios. Además, muchos católicos toman conciencia de que, si bien es verdad que la Iglesia de Cristo ha permanecido firme a pesar de las crisis dolorosas que han arrancado de su seno a pueblos enteros, no se siente ella menos perturbada y debilitada por tales pérdidas. Volviendo a la imagen que antes recordábamos, estos católicos deben reconocer que, cuando la tempestad desgaja de un árbol algunas de sus ramas principales, aunque éste no muera, sí queda particularmente afectado en su desarrollo ulterior y puede llegar a inclinarse de un lado a causa de la ruptura del equilibrio. No han sido los disidentes las únicas víctimas de los cismas y las herejías; también la *Una sancta* ha sufrido sus consecuencias, y profundamente. A esta primera serie de consideraciones se añade otra, a propósito de las Iglesias separadas tal como se han ido desarrollando después de su rompimiento con Roma. “Las partículas separadas de una roca aurífera son también auríferas”, decía Pío XI a este respecto. Ortodoxos, reformados, anglicanos, todos los que en otro tiempo abandonaron la *Una sancta*, se llevaron consigo parte de su herencia cristiana: la Biblia y el bautismo, esas dos riquezas inestimables, y en algunos casos todos los sacramentos e incluso un episcopado auténtico. Se trata de positivos valores cristianos que han seguido sirviéndoles de alimento. Incluso han podido a veces acentuar el valor de la parte restringida que habían conservado o ciertos elementos a los que concedían una importancia particular, de forma a menudo unilateral en su exclusivismo, pero justificada positivamente en lo que afirmaban. Y así llegamos a pen-

sar que la Iglesia romana, aunque ha conservado intacto a través de los siglos lo esencial del patrimonio sagrado que Cristo le confió, bien podría enriquecerse más aún —y en la misma línea de los tesoros cuya custodia había recibido— al contacto con los hermanos separados, quienes no dejarían de aportarle algo el día en que se realizase la reconciliación y todos nos reuniéramos de nuevo en torno a un mismo hogar. Y así, siguiendo a un teólogo romano cuya ortodoxia está por encima de toda sospecha, el P. Charles Boyer<sup>9</sup>, podríamos decir que, en cierto sentido, los luteranos podrían ayudar a los católicos a profundizar su fe en la gratuidad de la gracia, los calvinistas podrían prestarles un ansia de contacto más íntimo con la Biblia, los anglicanos el gusto por una piedad más sobria y más alimentada en las fuentes litúrgicas, los ortodoxos un sentimiento más vital de los aspectos místicos de la Iglesia.

Esta nueva actitud, que considera a los cristianos no unidos a Roma, no ya como esbirros de Satanás, sino como “*hermanos separados*”, desborda el plan de la teología y tiene aplicaciones inmediatas en el campo que aquí nos interesa.

Es evidente, en primer lugar, que la exposición de las crisis que originaron las separaciones debe hacerse no sólo en términos corteses y moderados, sino también con un espíritu irénico que procure explicar cómo ciertas incomprendiones se fueron transformando en desconfianza y luego en hostilidad, cómo determinadas oposiciones psicológicas se fueron convirtiendo en antagonismos dogmáticos, en los que algunas tradiciones que habrían podido coexistir legítimamente eran elevadas, por una y otra parte a la categoría de absolutos incompatibles, cómo también ciertos hombres, con frecuencia piadosos y virtuosos, sinceramente ávidos de obedecer a la Palabra de Dios, pudieron llegar a tomar iniciativas fatales, de consecuencias trágicas y duraderas para la cristiandad. Abordada bajo esta perspectiva, la historia de los “*antecedentes*” concretos saca a la luz diversos aspectos de la situación, que han llevado, con toda naturalidad, a un papa historiador como Juan XXIII a reconocer en otros términos lo que ya había afirmado su predecesor Adriano VI. Para apreciar el camino recorrido en una sola generación por los historiadores católicos, basta examinar los recientes trabajos de un Dvornik sobre el cisma de Oriente o comparar el *Lutero* de Denifle, tan apasionado a pesar de su erudición, con la obra de Lortz, *Die Reformation in Deutschland*; pero todavía se pueden hacer bastantes progresos en este campo, siempre sin caer en la ingenuidad que consistiría, por reacción, en sólo ver culpas por parte de la Iglesia romana: el espíritu que más de una vez llevó a proclamar: “¡Antes turco que papista!” fue, por desgracia, una realidad histórica.

Por otra parte, si esos hermanos con quienes quedaron rotas las relaciones eran realmente de la misma familia y con frecuencia se alejaron definitivamente muy a pesar suyo, ¿qué tiene de extraño que durante largo tiempo se mantuvieran unos contactos a veces bastante estrechos en la esperanza mutua de que las incomprensiones sólo fueran pasajeras? Semejantes contactos nada tienen de escandalosos; son, por el contrario, conmovedores y, lejos de disimularlos como una debilidad vergonzosa, conviene que el historiador los saque a plena luz. No ha de tener miedo en mostrar la fraternal acogida durante mucho tiempo dispensada en Constantinopla a los peregrinos latinos que marchaban hacia Tierra Santa, lo mismo que en Italia a los peregrinos griegos y rusos que acudían a venerar el sepulcro de los Apóstoles en Roma o la tumba de san Nicolás de Bari; o la coexistencia sin roces, en la Sicilia normanda, de los cristianos sometidos al patriarca de Bizancio con los sometidos al papa de Roma: o la persistencia hasta comienzos del siglo xix de prácticas de intercomuni6n entre cat6licos, ortodoxos y coptos en el Pr6ximo Oriente. Asimismo procura mostrar, paralelamente a las excomuniones recíprocas y a las ásperas controversias que se mantenían entre los jefes responsables, cómo en numerosas regiones, a lo largo del siglo xvi y en ocasiones bien entrado el xvii, vivieron codo con codo cat6licos y reformados, como en otro tiempo cristianos y musulmanes en la España mozárabe, discutiendo a menudo de teología, pero influenciándose también mutuamente dentro de una emulaci6n espiritual, en un momento en que, incluso desde el Concilio de Trento, las fronteras entre los dos mundos cristianos de Roma y de la Reforma eran todavía fluidas y, sobre todo, no estaban todavía cuajadas de aquellas fortificaciones canónicas y legales que ratificaron y confirmaron más tarde la separaci6n definitiva.

Incluso entonces, cuando cada uno se replegó a sus posiciones, ya bien delimitadas en "ghettos" confesionales de netos contornos, ¿puede hablarse realmente de n6madas impermeables y de desarrollos paralelos que dejen de influenciarse de alguna manera? El historiador debe, por el contrario, poner de relieve una serie de fenómenos característicos: las inspiraciones que el pensamiento, la piedad y el arte religioso de Occidente bebieron durante la Edad Media en los contactos con el mundo bizantino, así como la importancia de los sabios originarios de Constantinopla en la difusi6n del platonismo cristiano en tiempos del Renacimiento; la impresi6n producida por la seriedad ética y religiosa de los calvinistas sobre los promotores, en Francia y en los Países Bajos, de una espiritualidad de tipo agustiniano en reacci6n contra cierto tipo de humanismo cristiano; la influencia del movimiento pietista del siglo xvii sobre la renovaci6n de la

literatura espiritual en la Alemania católica de principios del siglo XIX; el influjo ejercido por la vida intelectual de la Prusia protestante sobre los promotores de la *Aufklärung* católica en Renania, lo mismo que sobre el renovador de la eclesiología católica, Johann Adam Möhler; el espíritu nuevo infundido por los reclutas llegados del anglicanismo en virtud del movimiento de Oxford, no sólo al catolicismo inglés, sino al pensamiento católico mundial, gracias a la influencia retardada de una personalidad como Newman, que no se comprendería independientemente de su medio de origen; las inspiraciones recibidas de su contacto con la ortodoxia por los pioneros del movimiento litúrgico del siglo XX; el sentido de tolerancia y de libertad cívica, así como el afán de una práctica más intensa de las virtudes activas entre los católicos americanos que vivían en un medio impregnado por la atmósfera típica del protestantismo anglosajón. No sería difícil multiplicar los ejemplos de semejantes influencias ejercidas por las confesiones separadas sobre la Iglesia romana.

A pesar de las inevitables exageraciones e incluso de las desviaciones contra las que hubo de poner en guardia la autoridad, tales influencias resultaron en conjunto bienhechoras y fecundas para el desarrollo de la vida católica. Y la afirmación de los hechos apenas si plantea problemas en el plano teológico, si se tiene en cuenta que el Espíritu de Dios actúa también en el seno de las Iglesias separadas, las cuales, aunque no son la verdadera Iglesia de Cristo, conservan un valor real de Iglesia. El adagio patrístico: "Fuera de la Iglesia no hay salvación" no significa que Dios nunca conceda su gracia fuera de las fronteras visibles de la Iglesia romana, sino simplemente que quien, con plena conciencia, busca salvarse a su manera abandonando voluntariamente la Iglesia, terminará en la ruina espiritual.

Por último, una observación que prolonga lo dicho hasta aquí. Si, con cierta frecuencia, los historiadores católicos han minimizado la parte correspondiente a las influencias positivas procedentes de los hermanos separados, la razón no ha de buscarse tan sólo en una perspectiva teológica inexacta, que los obligaba a mostrarse excesivamente desconfiados a este respecto y los llevaba a echar un velo de pudor sobre lo que consideraban una especie de molesto escollo en las reglas normales del juego. También hay que tener en cuenta, al parecer, una visión que predominó durante largo tiempo y que consistía en conceder, dentro de la historia de la Iglesia, la parte del león a los países mediterráneos o, más exactamente, al cuadrilátero Viena-Bruselas-Cádiz-Nápoles, es decir, a la parte de la Iglesia que no se vio grandemente afectada por la Reforma y donde la Contrarreforma tridentina pudo surtir de lleno sus efectos en Estados oficialmente

católicos. Evidentemente, las influencias venidas del mundo exterior se hicieron sentir menos en esta parte limitada del mundo, pero parece un tanto discutible el hecho de identificar prácticamente los destinos de la Iglesia de Cristo con su historia en estas regiones, tanto más cuanto que resulta problemático llamarlas privilegiadas, pues la vitalidad profunda del catolicismo español, y más aún del austríaco o del italiano, es con mucho inferior a la ortodoxia de sus creencias y a su fidelidad católica —fidelidad que iba acompañada con harta frecuencia de una gran independencia práctica frente a las directrices románas—. Podríamos preguntarnos si ese exclusivismo geográfico de tantos historiadores de la Iglesia católica no se explica en parte —decimos en parte, porque también hay que tener en cuenta otros elementos, concretamente la excesiva preponderancia concedida en otros tiempos al aspecto político-religioso— por la idea más o menos inconsciente de que las poblaciones católicas que no estuvieron en contacto inmediato y cotidiano con la Reforma o con la ortodoxia son más católicas que las demás y, por constituir la “mejor parte”, merecen asimismo la mejor atención de los historiadores.

Sea lo que fuere de tal explicación, esta *Historia de la Iglesia* católica, que, de acuerdo con la tradición, se centra en la historia de la Iglesia romana, pretende —a la vez que procura relatar esa historia con el espíritu ecuménico que acabamos de definir— conceder un notable espacio a los grupos nacionales católicos que se han desarrollado fuera del famoso cuadrilátero y cuyo peso se deja sentir cada vez con mayor fuerza en los destinos actuales del catolicismo: mundo germánico y mundo anglosajón, en primer lugar; pero sin olvidar el mundo eslavo y el mundo oriental, como tampoco las “jóvenes Iglesias” que llegan a su edad adulta precisamente en este momento central del siglo xx, cuando por doquier triunfa la descolonización. Nuestra *Historia de la Iglesia* se situará así en una perspectiva verdaderamente “católica”, ya que esta nota de la Iglesia significa exactamente “universal” y se opone a la idea de una Iglesia que intentara reducirse a una sola región de la tierra, aunque sólo fuera por el espíritu en que se inspirase.

Así ha querido ser esta *Nueva Historia de la Iglesia*: una historia de la única Iglesia de Jesucristo que no olvida el puesto que ocuparon y que siguen ocupando en esa historia las demás Iglesias; una historia de la Iglesia santa que no disimula las numerosas debilidades que son patrimonio de sus miembros y de sus pastores; una historia de la Iglesia católica que toma en serio esta catolicidad y quiere extender realmente sus

investigaciones a la Iglesia universal; una historia de la Iglesia edificada sobre el fundamento de los Apóstoles, pero que sabe que los Apóstoles y sus sucesores no tienen otra misión que el servicio del pueblo cristiano en su totalidad y que su verdadero objeto es la vida de este pueblo. Historia de una institución humana que es, al mismo tiempo, el Cuerpo de Jesucristo y el Templo del Espíritu Santo y que abordamos con el respeto que se impone a quien pisa una tierra santa, pero que, por ser una historia con afán de rigurosa fidelidad a las leyes de la investigación de la verdad histórica, no teme inspirarse en el adagio ciceroniano propuesto por León XIII como divisa del historiador católico: *Ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat* <sup>10</sup>.

ROGER AUBERT

PRIMERA PARTE  
*DESDE LOS ORIGENES  
AL CONCILIO DE NICEA*

por el profesor  
JEAN DANIÉLOU

## PROLOGO

*El problema de los orígenes es siempre difícil en la historia. Para determinar los hechos con rigor científico, se requieren documentos de archivos y monumentos arqueológicos. Pero éstos suponen que un movimiento ha desembocado ya en la vida pública. Además, los primeros protagonistas están más preocupados por hacer historia que por escribirla. Ello es cierto del cristianismo como de cualquier otro dato histórico y constituye precisamente la dificultad de los primeros capítulos de este libro. Los documentos deben ser utilizados con prudencia. Su datación suele ser difícil, su autenticidad discutida, su interpretación ambigua.*

*Cabría una solución: contentarse con los detalles ciertamente establecidos. Habría elementos suficientes para escribir una historia de las primeras décadas del cristianismo. De hecho, así se ha procedido muchas veces. Los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas de Pablo, las alusiones de los historiadores latinos, los documentos reunidos por Eusebio de Cesarea permiten alcanzar datos indiscutibles e indiscutidos. Pero es innegable que así obtendríamos de los primeros siglos cristianos una imagen falsa, pues sería sumamente parcial. Los Hechos y las Epístolas sólo se interesan por la obra de Pablo; los historiadores latinos sólo hablan de las relaciones entre los cristianos y el Imperio; Eusebio dispuso de una documentación que se refiere casi exclusivamente a Asia, Siria y Egipto.*

*Si se quiere obtener una imagen más completa —y, por tanto, más exacta—, será necesario emplear otro método que no se limite a los datos históricos indiscutiblemente atestiguados. Existen, en efecto, ciertos elementos que, a falta de pormenores precisos, permiten lograr perspectivas de conjunto. Y este método es rigurosamente científico, ya que se limita a lo que tiene derecho a afirmar. Pues bien: a falta de documentos que ofrezcan datos históricos concretos, los primeros siglos cristianos nos brindan una herencia literaria de una impresionante variedad.*

*El problema de su utilización para la historia de la Iglesia resultaba difícil. Existían considerables divergencias entre los críticos sobre la datación y la localización de la Didajé o de las Odas de Salomón, del mandeísmo*

## PROLOGO

o del gnosticismo. No había indicios. Pero el descubrimiento, en los últimos veinte años, del trasfondo judío en que surge originariamente el cristianismo y de su complejidad, añadido a una mejor comprensión del ambiente griego y romano por el que este cristianismo se difunde, permiten actualmente situar con más precisión los textos y así utilizarlos para la historia.

Lo cual no quiere decir que haya desaparecido todo margen de incertidumbre: éste irá disipándose poco a poco. Pero, al menos, el método existe. Y por lo mismo resulta posible presentar una imagen más viva y más real de los primeros pasos del cristianismo. Evidentemente, habrá que esbozar antes de fijar definitivamente los rasgos. Y con frecuencia no podremos aspirar a más. Pero, aunque podamos y debemos precisar todavía muchos pormenores, cabe decir que es posible una distribución de los principales volúmenes que nos permita formar una visión de conjunto.

## CAPITULO PRIMERO

### LA IGLESIA PRIMITIVA

El principal documento de que disponemos para conocer las primeras décadas de la Iglesia son los *Hechos de los Apóstoles*. Es innegable el valor histórico de este texto canónico. En su segunda parte, que se refiere a la misión de san Pablo, se apoya en testimonios directos. Pero también es cierto que su exposición sólo abarca una parte de la historia del cristianismo primitivo. Lo escribe un griego y para griegos. De ahí que se interese poco por el cristianismo de lengua aramea. Además, es hostil al judeo-cristianismo. Sin embargo, el cristianismo más primitivo es en gran parte de lengua aramea y permanece largo tiempo profundamente implicado en la sociedad judía.

Al parecer, podemos hoy completar un poco los datos referentes a este primer período del cristianismo gracias a la convergencia de numerosos descubrimientos. Los manuscritos del mar Muerto, al darnos a conocer con mayor precisión una parte del contexto judío de los orígenes cristianos, permiten clarificar en los documentos cristianos lo que presenta características más netamente judías. Los descubrimientos de Nag Hammadi, en particular el del *Evangelio de Tomás*, nos ponen tal vez en contacto con una tradición aramea de los "logia" de Jesús. Los escritos judeo-cristianos, *Didajé*, *Ascensión de Isaias* y tradiciones de los presbíteros, nos ayudan a descubrir una tradición paralela a los escritos del Nuevo Testamento y que es un eco directo de la comunidad judeo-cristiana. Las inscripciones halladas por los PP. Bagatti y Testa en los osarios de Jerusalén y Nazaret nos llevan quizá al conocimiento de los símbolos del ambiente judeo-cristiano original.

Esto no significa que restemos valor a los *Hechos*. Inmediatamente vamos a señalar los datos insustituibles que aportan desde el punto de vista de una concepción rigurosa de la historia de la Iglesia. Pero los nuevos elementos de que disponemos nos permiten corregir lo que de parcial tiene la perspectiva en que se sitúan los *Hechos* para presentarnos los acon-

tecimientos. Leyéndolos, cabría el peligro de ignorar la gran importancia que tuvo al principio la pertenencia sociológica del cristianismo a un medio judío notablemente vivo, variado y efervescente. De hecho, la Iglesia judeo-cristiana de Jerusalén desempeña un papel decisivo hasta la caída de la ciudad en el año 70. Esta verdad histórica aparece velada en los documentos oficiales, y conviene reafirmarla.

#### 1. PENTECOSTES

Tan imposible es escribir la historia de la Iglesia sin partir de la venida del Espíritu Santo el día de Pentecostés del año 30, como escribir la historia de Cristo sin partir de la Encarnación del Verbo el día de la Anunciación. En ambos casos nos hallamos ante unos acontecimientos que pertenecen a la historia de salvación al mismo tiempo que se insertan en la trama de la historia empírica. Considerarlos tan sólo bajo este segundo aspecto sería desnaturalizarlos por completo. Rudolf Bultmann ha señalado certeramente la vulgaridad de las biografías de Jesús. Lo mismo sucedería con las historias de la Iglesia que quisieran prescindir de su dimensión divina.

En este punto es capital el testimonio de los *Hechos de los Apóstoles*, que nos presenta la creación de la Iglesia como un acontecimiento de la historia de salvación<sup>1</sup>. Un testimonio que no tiene motivos para ser puesto en duda. Corresponde unánimemente a la tradición cristiana primitiva y no podría considerarse sospechoso sino en nombre de ciertos prejuicios racionalistas que rechazaran a priori la existencia de acontecimientos sobrenaturales. Los datos esenciales del hecho son los siguientes: por una parte, se trata de la misión del Espíritu (*Act.*, 2, 4) creador y santificador; por otra parte, el objeto de esta misión se refiere a la comunidad constituida por Cristo durante su vida pública: el Espíritu se difunde sobre los Doce reunidos (*Act.*, 2, 1); por último, los Doce quedan investidos por el Espíritu de una autoridad y un poder que los constituyen en predicadores y dispensadores de las riquezas de Cristo resucitado.

Si el acontecimiento en sí es de una historicidad indiscutible, la presentación que de él nos ofrece Lucas reclama ciertas aclaraciones. Es históricamente posible que tuviera lugar el último día de la fiesta de las Semanas del año 30 y en Jerusalén. Los Doce, aun cuando se hubieran dispersado tras el domingo después de Pascua, podían haber vuelto a Jerusalén para la peregrinación de Pentecostés<sup>2</sup>. Por lo demás, la existencia

de un fenómeno de glosolalia aparece como verosímil. Lo encontramos otras veces en la vida de la comunidad primera (*Act.*, 10, 46; 11, 15; *1 Cor.*, 14, 23). Lucas no habría tenido motivos para inventarlo. Por el contrario —como vamos a ver—, procura disimularlo.

En cambio, el discurso de Pedro (*Act.*, 2, 14-36) parece un esquema kerigmático arcaico<sup>3</sup>. La “lista de pueblos” recuerda la de *Gn.*, 10. Además, hay varios rasgos conservados por Lucas que subrayan el paralelismo entre la revelación del Sinaí y la del Cenáculo. Así la alusión al viento impetuoso y a las lenguas de fuego recuerda la descripción que hace Filón de la teofanía del Sinaí (*Dec.*, 9 y 11<sup>4</sup>). El milagro de las lenguas puede ser relacionado con una tradición rabínica referente a la revelación del Sinaí. Contrariamente a lo que piensa Trocmé, parece probable que es Lucas quien interpreta la glosolalia como un milagro de plurilingüismo.

Después de Pentecostés comienzan los Apóstoles el anuncio del Evangelio, y en particular Pedro, el cual habla en medio de ellos y en su nombre. Elegidos por Jesús durante su vida pública, investidos por él de un mandato oficial, los Apóstoles habían recibido plenos poderes para dar testimonio del acontecimiento salvífico de la resurrección y para tratar, en nombre de Dios, de las condiciones en que pueden los hombres recibir sus efectos. Pero no comienzan a ejercer tales poderes hasta después de Pentecostés, una vez llenos del Espíritu Santo. Las circunstancias del anuncio subrayan el carácter oficial de su misión. Los exegetas han señalado el tono solemne de la introducción del primer discurso de Pedro (2, 14). El segundo tiene lugar en el Templo (3, 11); el tercero, ante la asamblea regularmente constituida por los jefes del pueblo de Israel.

El objeto del kerigma es la resurrección de Jesús (2, 24; 2, 39; 3, 15; 4, 10). Este acontecimiento es una acción de Dios: “Dios le ha resucitado” (2, 24). En favor de información tan inaudita, los Apóstoles presentan una triple justificación. La primera es su propio testimonio (2, 32; 3, 15). Ellos se comprometen con toda su responsabilidad. Su testimonio recae esencialmente sobre el hecho de que han visto a Cristo resucitado. Las apariciones de Cristo resucitado entre Pascua y la Ascensión adquieren aquí todo su sentido. Tales apariciones tenían por objeto fundamentar la fe de los Apóstoles. San Pablo nos las presentará como uno de los puntos esenciales de la tradición recibida por él de los Apóstoles (*1 Cor.*, 15, 5-8). La condición para ser Apóstol es haber sido testigo de Cristo resucitado (1, 22). Pablo es agregado a los Doce precisamente por ser el último a quien se apareció Cristo resucitado (*1 Cor.*, 15, 9). Y la Iglesia transmitirá este testimonio de los Apóstoles: la tradición es “tradición de los Apóstoles”.

La segunda prueba en favor de la resurrección de Cristo son las obras extraordinarias realizadas por los Apóstoles: "Eran muchos los milagros y prodigios operados por los Apóstoles" (2, 43). Los *Hechos* refieren en particular la curación del paralítico. Estas obras extraordinarias sumen al pueblo en el estupor y el espanto, es decir, que los judíos reconocen en ellas una intervención de Dios (3, 10). Tales milagros son realizados en el nombre de Jesús (3, 16). Por la fe en él es curado el paralítico (3, 16). El milagro aparece así no sólo como un acto maravilloso operado en apoyo de una afirmación, sino también como la eficacia misma de la resurrección que empieza a manifestarse. El milagro demuestra en los Apóstoles la presencia de una virtud divina que realiza, en ellos y por ellos, unas obras divinas por medio de las cuales pueden los hombres reconocer una presencia de Dios y glorificarle.

Hay, en fin, otra prueba que apunta en especial a los judíos: el cumplimiento de las profecías. Y es que en el caso de los judíos el problema de la conversión a Cristo se plantea de una manera particular. Ellos no han de ser convertidos a Dios: ya creen en Él. Ni siquiera necesitan ser convertidos a la venida de Dios entre los hombres: ya lo esperan. El único paso que se les exigía era reconocer en Jesucristo el cumplimiento de esa expectación, y de ahí el afán de mostrar que en él se habían cumplido las profecías relativas al fin de los tiempos. Así se explica la considerable importancia de este argumento en los discursos de los *Hechos*. Se trata de hacer que los judíos reconozcan, en la resurrección de Jesús, el acontecimiento escatológico anunciado por los profetas. En este sentido lo entiende Pedro, puesto que, ya en el principio de su primer discurso, señala como cumplida en Pentecostés la efusión del Espíritu anunciada por los profetas para los "últimos días" (2, 17). Una expresión que debe tomarse a la letra.

La finalidad del kerigma es hacer reconocer a los judíos que lo que se ha cumplido en Jesús es una acción de Dios. Se trata, pues, ante todo de un cambio total de su actitud frente a Jesús, de una conversión. Y en un llamamiento a la conversión desembocan los discursos de Pedro (2, 38; 3, 19). Los judíos deben reconocer que se han equivocado al ignorar el carácter divino de Cristo y al condenarle como blasfemo porque reivindicaba esa dignidad divina. Por semejante comportamiento se han apartado de Dios, como se apartaron sus antepasados al perseguir a los profetas. Así, pues, reconocer la divinidad de Jesús es convertirse a Dios (3, 19). La resurrección ha puesto de manifiesto que lo realizado en Jesús era divino. La fe, por testimonio de los Apóstoles, en la resurrección es, al mismo tiempo, reconocimiento de la falta cometida al crucificarle.

## 2. LAS SECTAS JUDIAS

Esto nos lleva a encuadrar la comunidad primitiva en el contexto general del judaísmo de la época, cuya complejidad nos es conocida. Algunos medios le fueron hostiles. Hostilidad que es, ante todo, la de los sumos sacerdotes y de los saduceos, según indican los *Hechos de los Apóstoles* (4, 1-3). En realidad, se trata de dos grupos distintos. A partir del 6 d. C., los sumos sacerdotes pertenecen a la casa de Sethi. El año 30, el jefe de la familia es Anás; el sumo sacerdote en funciones, Caifás. Estos hombres son, sobre todo, hechura de los romanos. Por su lado, los saduceos son un partido a la vez político y religioso, fiel al ideal sacerdotal centrado en el Templo<sup>5</sup>. Los sumos sacerdotes se muestran especialmente celosos de su influencia sobre el pueblo (*Act.*, 5, 17); los saduceos son más hostiles a las innovaciones religiosas (*Act.*, 4, 2). De hecho, tienen intereses comunes.

Los *Hechos* nos describen tres manifestaciones sucesivas de hostilidad por parte suya frente a la comunidad cristiana. En un primer episodio, Pedro y Juan se ven sorprendidos por los sacerdotes, el oficial del Templo y los saduceos, con ocasión de que predicaban en el Templo (*Act.*, 4, 1-2). El oficial del Templo era el jefe de la milicia judía dependiente del sumo sacerdote para mantener el orden en el Templo (véase *Lc.*, 22, 52). Pedro y Juan son detenidos, citados ante el sanedrín y luego puestos en libertad (4, 3-23). En otra ocasión, el mismo oficial del Templo, por orden de los sumos sacerdotes (5, 17. 24), detiene a los Apóstoles, los cuales son de nuevo puestos en libertad después de una reunión del sanedrín. Esta doble puesta en libertad demuestra que el odio de los sumos sacerdotes y los saduceos contra los cristianos no era compartido por los demás partidos representados en el sanedrín.

Así nos lo confirma el mismo libro de los *Hechos*. Vemos, en efecto, durante la segunda sesión del sanedrín, cómo el fariseo Gamaliel interviene en favor de los Apóstoles. Pablo se aprovechará más tarde ante el sanedrín de esta oposición entre saduceos y fariseos (*Act.*, 23, 6, 8). El discurso de Gamaliel es evidentemente una creación de Lucas. Comete un error histórico manifiesto al aludir al levantamiento de Teudas (*Act.*, 5, 36), que tendrá lugar diez años más tarde. Pero el conjunto refleja la posición de los fariseos. Estos admiten un mesianismo y no tienen motivos para condenar a priori el movimiento originado por Jesús. En cambio los saduceos, por razones doctrinales, son hostiles a todo mesianismo. Y mucho más los sumos sacerdotes, que ven en ello una amenaza contra su

poder personal. Ahí está, al parecer, la fuente del odio que la casa de Anás no ha dejado de profesar contra Jesús y la comunidad cristiana <sup>6</sup>.

Una tercera persecución procede, sin duda, de la hostilidad de la casa de Anás. De ella fue víctima, antes de Pascua del 41, uno de los Apóstoles, Santiago el hermano de Juan, y en virtud de ella fue detenido Pedro. Se alude a los mismos hombres, y el origen debe ser el mismo. Según *Act.*, 12, 1, la iniciativa procedía de Herodes Agripa I. Este, después de haber desempeñado un importante papel en el advenimiento del emperador Claudio el año 41, obtuvo como recompensa la restauración, en su favor, del reino de Israel. Sabemos, por lo demás, que estaba relacionado con Alejandro el Alabarco, hermano de Filón el filósofo. Al subir al trono, había destituido al sumo sacerdote Teófilo, hijo de Anás, remplazándolo por Simón ben Kanthera, que pertenecía a la casa de Boeto, favorecida por su abuelo Herodes el Grande. Pero en el 42 sustituyó a este Simón por Jonatán, sustituido a su vez en el 43 por su hermano Matías, ambos hijos de Anás.

Parece que en este cambio ha de verse un esfuerzo de Agripa por granjearse el apoyo de la poderosa casa de Anás. Según esto, la coincidencia de la persecución contra los cristianos con el retorno de la casa de Anás a las funciones del sumo sacerdocio debe presentar una relación de causa a efecto. Agripa sacrificó a Santiago al odio de la casa de Anás. Los *Hechos* dicen que el motivo del arresto de Pedro fue su deseo de “agradar a los judíos” (12, 3). Por lo demás, Agripa no debía de albergar gran simpatía personal por los “hebreos”. Habría estado mucho más cerca de los “helenistas”. Añadamos que este episodio no nos interesa sólo por su contenido. Es el primero que podemos datar con absoluta certeza. Se sitúa, en efecto, el año que precede a la muerte de Agripa en Cesarea, cosa que nos recuerdan los *Hechos* (12, 20-23). Pero también Josefo nos refiere el episodio. Y pertenece ciertamente al 44. Por tanto, la fecha del 43 para el martirio de Santiago es absolutamente segura.

Frente a la total hostilidad de los sumos sacerdotes —y, en particular, de la casa de Anás— contra los cristianos, la posición de los fariseos es más compleja. Hemos visto cómo Gamaliel defendía a los Doce. En cambio, en la persecución contra los helenistas y Esteban (sept. del 36) son ellos quienes desempeñan el papel principal (*Act.*, 6, 12), y es el fariseo Saulo quien aprueba la lapidación (8, 1). Tal diferencia es significativa. Los fariseos eran favorables a los hebreos y hostiles a los helenistas. Lo importante a sus ojos era la diferencia de actitud política. El reproche que hacían a los helenistas era su desinterés respecto de la independencia judía, del Templo que era su símbolo y de la estructura legal de Israel

(Act., 6, 13-14). Con esto queda ya precisada la actitud de los hebreos. Había entre ellos fariseos convertidos (15, 5). Pero, por lo general, eran cristianos adictos a su patria judía, fieles al culto del Templo, estrictos observantes de las usanzas mosaicas. Ellos, sin duda, formaron el grupo más importante de la primera comunidad, y atraían las simpatías de los fariseos por su celo con respecto a la Ley.

A este medio pertenecen personalmente los Doce. Los vemos fieles al culto del Templo. Pero su misión los obliga a estar por encima de los partidos. En realidad, el jefe de los hebreos es Santiago, "el hermano del Señor" (Gál., 1, 19), a quien hay que distinguir de los dos Apóstoles de este nombre. Y es notable que los *Hechos* apenas aludan a él. Parece ser que Lucas ha utilizado unas tradiciones procedentes, por una parte, de los sadocitas convertidos y, por otra, de los helenistas y que ha dejado en penumbra lo que constituía la parte más importante de la Iglesia primitiva de Jerusalén. Ello se debe a que Lucas presenta el punto de vista de Pablo. Y es un hecho que Pablo siempre tuvo divergencias con el partido de Santiago (Gál., 2, 12). Como, además, este partido desapareció definitivamente después del año 70, no es extraño que su recuerdo terminara por borrarse. Pero semejante olvido falsea la historia de los orígenes cristianos. La influencia dominante durante las primeras décadas de la Iglesia corre a cargo de Santiago y de la Iglesia judeo-cristiana de Jerusalén.

¿Podemos, sin embargo, rastrear algún dato cierto? Por lo que se refiere a la persona de Santiago, la *Epístola a los Gálatas* nos permite entrever su importancia y sus tendencias. Algunos documentos posteriores no canónicos procedentes de los medios judeo-cristianos nos aportan ciertos elementos. Así, en el *Evangelio de los Hebreos*, que parece relacionado con una comunidad judeo-cristiana de Egipto a comienzos del siglo II<sup>7</sup>, Cristo resucitado se aparece en primer lugar a Santiago. En el *Evangelio de Tomás*, hallado en Nag Hammadi, se dice que los Apóstoles, después de la Ascensión, deben acudir a Santiago el Justo. Clemente, en las *Hipotiposis*, le menciona antes que a Juan y Pedro, como a receptor de la gnosis de Cristo resucitado. Los tres *Apocalipsis* de Santiago, hallados en Nag Hammadi, y que son gnósticos, reflejan las fuentes judeo-cristianas del gnosticismo. En los escritos pseudo-clementinos, que utilizan fuentes judeo-cristianas ebionitas, Santiago es presentado como el personaje más importante de la Iglesia (*Hom. Clem.* I, 1).

Por otra parte, Hegesipo, que según Eusebio (*H. E.*, IV, 22, 8) es un judío convertido<sup>8</sup>, nos dice que Santiago no bebía vino ni bebida alguna que embriagase, que nunca se rasuraba y que pasaba su vida en el Templo intercediendo por el pueblo (*H. E.*, II, 23, 4). Y añade que contaba con

la confianza de los escribas y fariseos (II, 23, 10). Así se confirma la relación de Santiago con el judaísmo rabínico. Lo mismo aparece en la *Epístola* que le atribuye la tradición. En torno a Santiago se agrupan cierto número de parientes del Señor, los "desposynoi", que ocupan un importante lugar en el ambiente de los hebreos. Es lo que Stauffer ha llamado el "khalifat". Constituían el centro de un poderoso partido. Por las protestas que formulan los helenistas, adivinamos su tendencia a monopolizar la Iglesia (*Act.*, 6, 1). Tras la dispersión de aquéllos, son los dueños de la Iglesia de Jerusalén.

De este cristianismo rabínico hallamos algunos indicios en los escritos del Nuevo Testamento, por más que éstos procedan de otro ambiente y tiendan a quitarles importancia. A él se remonta, sin duda, toda una literatura targúmica, de la cual encontramos indicios en san Pablo<sup>9</sup> y cuyos fragmentos nos han sido transmitidos por la *Epístola de Clemente*, la *Epístola de Bernabé* y otras obras posteriores. El targum es, en efecto, un género característico de los escribas fariseos. Algunas partes del *Targum de Jerusalén* son ciertamente anteriores a nuestra era. Los escribas convertidos emplearon el mismo género literario dándole un sentido cristiano. De igual modo, numerosas prescripciones morales o fórmulas litúrgicas, cuyo eco se percibe en los Evangelios, viene a ser una prolongación del judaísmo rabínico.

Por último, la cuestión de los esenios. Aquí los datos tienen un carácter singular. Por una parte, los documentos cristianos atestiguan ciertas semejanzas indiscutibles entre algunos aspectos de la comunidad cristiana de Jerusalén y lo que sabemos de dicho grupo por los manuscritos del mar Muerto y las noticias de Filón y Josefo<sup>10</sup>. Algunas de estas analogías son sorprendentes, pero no implican que la primera se sitúe en la prolongación de la comunidad sadocita. Por otra parte, a falta de documentos, no sabemos si tales prácticas, que sólo conocemos por lo que se refiere a Qumrán, se daban en otros ambientes del judaísmo. Había, desde luego, *haburoth* o cofradías en las que no era extraña la comunidad de bienes y los banquetes comunitarios. Tal parece ser la explicación más probable de las analogías que podemos advertir<sup>11</sup>.

Es innegable, por lo demás, que la comunidad cristiana compartió las esperanzas escatológicas que descubrimos en los escritos apocalípticos procedentes del medio sadocita. Pero ello no quiere decir que la comunidad cristiana reclutara sus miembros en ese medio sadocita. Sabemos por Filón que los esenios formaban un círculo restringido, lo mismo que los fariseos y saduceos. El conjunto del pueblo judío era ajeno a estos partidos. No obstante, experimentaba su influencia. Es seguro, a este respecto, que

la influencia sadocita desbordaba con mucho al pequeño grupo de los miembros de la secta, sobre todo por el hecho de ser un activo centro de creación literaria. Su influjo preparó, sin duda, los espíritus para una apertura a Cristo. Y es probable que muchos se convirtieran a Jesús precisamente en los medios por ellos influenciados, donde era más intensa la expectación escatológica.

Según esto, es muy posible que no faltaran esenios, en el sentido estricto de la palabra, entre los primeros convertidos al cristianismo. Tal vez el sabor esenio que presenta en los *Hechos* el cuadro de la comunidad primitiva se deba a que Lucas utilizó un documento procedente de un círculo cristiano de origen sadocita. Este cuadro no deja de recordarnos el que hace Filón, un poco antes, de la comunidad esenia. La semejanza es tan notable que Eusebio de Cesarea llegó a creer que la descripción de Filón se refería a la primitiva comunidad cristiana. Así se explicarían también otros rasgos de los primeros capítulos de los *Hechos*. Por ejemplo, la presentación de Pentecostés, donde hemos visto el afán de Lucas por sugerir una semejanza con la revelación del Sinaí. A este respecto sabemos que, para el medio sadocita, según indica en particular el *Libro de los Jubileos*, la fiesta de las Semanas, o Pentecostés, era la fiesta de la revelación y de la alianza. Más en concreto, el último domingo de la fiesta se conmemoraba la teofanía del Sinaí<sup>12</sup>. Se ha subrayado también que los discursos de los primeros capítulos de Lucas reflejan, en la elección de las citas (*Dt.*, 10, 16; 18, 15-19; *Am.*, 5, 25-27; 9, 11) y en el método de la exégesis, algunos contactos particulares con los manuscritos de Qumrán<sup>13</sup>. Estos discursos pertenecen al documento utilizado por Lucas y reflejan así, con toda seguridad, una catequesis de sabor sadocita.

Pero ¿tenemos, en el texto de los *Hechos*, alusiones más precisas a estos convertidos procedentes del esenismo en los días de la primera comunidad? Nos hallamos aquí ante un problema singular: por una parte, los primeros cristianos parecen presentar grandes afinidades con los esenios; por otra, éstos constituyen la única de las tres grandes sectas históricas no mencionada en el Nuevo Testamento. O. Cullmann ha propuesto ver en los helenistas a esenios convertidos<sup>14</sup>. Lo cierto es que estos helenistas son difíciles de identificar. H.-J. Schoeps ve en ellos una proyección, aplicada por Lucas a la Iglesia de Jerusalén, de una situación posterior al año 70<sup>15</sup>. Gaechter<sup>16</sup> y F. Trocmé<sup>17</sup> los consideran como judíos de Palestina que hablaban griego; M. Simon, como judíos de la Diáspora<sup>18</sup>. En realidad, parece tratarse de un grupo heterogéneo. Según las indicaciones de los *Hechos*, encontramos entre ellos judíos palestinos, como Esteban y Felipe, cuyos nombres griegos comprueban la helenización.

Podían pertenecer al círculo de los Herodes, como Manahem, hermano de leche de Herodes el Tetrarca (*Act.*, 13, 1). Algunos podían proceder de la Diáspora, como Bernabé, originario de Chipre (*Act.*, 4, 36). Había también entre ellos algunos prosélitos, es decir, paganos convertidos al judaísmo, como los recordados en *Act.*, 2, 11 y Nicolás, prosélito de Antioquía, expresamente designado como helenista (*Act.*, 6, 5). Tampoco hay que excluir que ciertos esenios, separados por su secesión del judaísmo oficial, se hubieran unido a este grupo. Estaban emparentados con él por su hostilidad al sacerdocio oficial, por sus afinidades con el helenismo.

### 3. LA VIDA DE LA COMUNIDAD

Los *Hechos*, al tiempo que nos describen el medio en que se desenvuelve la comunidad de Jerusalén, nos dejan ver algunos aspectos de su vida. Los primeros cristianos siguen tomando parte en la vida religiosa de su pueblo. “Los millares de judíos que han creído son celosos de la Ley” (*Act.*, 21, 20). Lo cual quiere decir que circuncidan a sus hijos, que observan lo prescrito acerca de las purificaciones, que practican el descanso del sábado. En particular, los cristianos de Jerusalén toman parte en las plegarias que tienen lugar diariamente en el Templo (*Act.*, 2, 46). Vemos a Pedro y Juan subir al Templo para la oración de la mañana (5, 21) y para la oración de nona (3, 1). Los cristianos aparecen así a los ojos del pueblo como judíos especialmente fervorosos, a quienes acompaña la bendición de Dios (*Act.*, 5, 13). Téngase en cuenta cómo los *Hechos* advierten que acuden todos juntos al Templo (2, 46). Así, pues, los cristianos constituyen un grupo particular en el seno de la comunidad de Israel.

Pero los cristianos tienen conciencia de formar a su vez una comunidad particular. Los *Hechos* los designan ya con el nombre de ἐκκλησία (*ecclesia*). La palabra significa en griego una asamblea oficial. Pero parece ser que su uso en los *Hechos* alude a su empleo en la traducción griega de la Biblia, donde el término designa al pueblo de Dios reunido en el desierto (*Act.*, 7, 38). La palabra significa, según esto, que los cristianos se consideraban no como una comunidad más, sino como el nuevo pueblo de Dios. El vocablo ἐκκλησία designó, en un principio, a la iglesia de Jerusalén. Más tarde será aplicado a las diversas iglesias locales que irán surgiendo a imitación de la Iglesia-madre. Así Pablo reunirá la iglesia de Antioquía (14, 27) y saludará a la iglesia de Cesarea (18, 22). En estos pasajes aparece el carácter concreto de la Iglesia. No obstante, los

cristianos tendrán conciencia de que se trata de una sola e idéntica Iglesia que está presente en diversos lugares, y la palabra tomará el significado de Iglesia universal.

De hecho, al mismo tiempo que toman parte en la vida de su pueblo, los cristianos tienen su vida propia. Se reúnen comunitariamente en casas particulares. Es el caso del cenáculo, donde se reunió la naciente comunidad. Pero pronto se multiplican estos lugares de reunión. Los *Hechos* nos dicen que los cristianos “partían el pan en sus casas” (2, 46). Una de éstas nos es bien conocida: la de María, madre de Juan Marcos, donde se hallaba reunida en oración una asamblea bastante numerosa, mientras Pedro permanece en la cárcel (12, 12). Asimismo, vemos a Pablo exhortando a los hermanos en casa de Lidia, en Filipos (16, 40), y celebrando la eucaristía en Tróade, en el tercer piso de una casa particular (20, 9). La “sala alta”, más amplia y normalmente no habitada, se acomodaba perfectamente para aquellas reuniones nocturnas. Es de notar el apoyo prestado así a la Iglesia por las familias que ponían sus casas a disposición de la comunidad. Pablo hablará de Aquila y Priscila y de “la iglesia que está en su casa” (1 Cor., 16, 19).

Los cristianos se reunían con frecuencia. Los *Hechos* hablan de reuniones diarias, que comprendían la fracción del pan, una comida y oraciones de alabanza (2, 46). Algunas de estas reuniones tenían lugar durante la noche. Precisamente de noche encuentra Pedro en casa de María, la madre de Juan Marcos, a una numerosa asamblea en oración (12, 12). Lo que parece cierto es la existencia de una asamblea en la noche del sábado al domingo. Así lo indican los *Hechos* (20, 7). Los cristianos tomaban parte en las plegarias comunes del sábado y después se reunían por su cuenta. Parece ser que a esta costumbre se debe la designación del domingo como octavo día. Tal expresión, que se encuentra ya en la *Epístola* del Pseudo-Bernabé, no se explica sino como referencia al séptimo día de la semana judía. La designación más corriente es la de *κυριακή*, (*kyriaké*), que corresponde a nuestro domingo. Pero no es cierto que las asambleas cristianas se celebraran siempre de noche. Es muy posible que pudieran tener lugar a otras horas. Tal es, en concreto, el caso en que la eucaristía iba acompañada de una comida, como aparece indicado en la *Primera Epístola a los Corintios* (11, 17-33).

Podemos formarnos una idea de semejantes asambleas por lo que dicen los *Hechos* (2, 42). Constan de instrucción, fracción del pan y oraciones. Si los *Hechos* nos ofrecen numerosos ejemplos de la predicación a los no creyentes (*kerigma*), no nos refieren la enseñanza impartida a la comunidad. No obstante, podemos vislumbrar algo a través de las

expresiones que la designan. Puede tratarse de una enseñanza propiamente dicha (didajé). Pero esta palabra se aplica sobre todo a la catequesis preparatoria del bautismo. En las asambleas ordinarias se trata más bien de exhortaciones (paraklesis) destinadas a fortalecer la fe y la caridad (14, 22; 15, 32) o de homilias (*Act.*, 20, 11), de charlas familiares. Las *Epístolas* de Pablo y las demás *Epístolas* canónicas pueden darnos una idea de estas charlas y exhortaciones, de las que, en gran parte, vienen a ser un eco.

Las instrucciones iban seguidas de la "fracción del pan". Expresión arcaica con que los *Hechos* designan la eucaristía (2, 42; 20, 7). Con ella se recuerda la acción de Cristo al distribuir el pan después de haber pronunciado sobre él las palabras consecratorias. Cristo había instituido la eucaristía durante un banquete pascual. La bendición del pan es la de los ácidos antes del banquete; la del vino corresponde a la copa que seguía al mismo banquete. Dos ritos que han conservado los cristianos, pero independientemente del banquete pascual, y que realizan bien a continuación de una comida, o bien sin acompañamiento de comida alguna. El que presidía la eucaristía, después de dar gracias, bendecía el pan y el vino extendiendo sobre ellos las manos y pronunciaba las palabras del Señor en la cena. La plegaria de bendición y la extensión de las manos correspondían a lo que hallamos en las *berakoth* judías y en los manuscritos de Qumrán.

La eucaristía iba seguida de "oraciones", nos dicen los *Hechos* (2, 42; 12, 5). Estas oraciones estaban reservadas a los Apóstoles o a los ancianos que presidían la asamblea (6, 4; 13, 3). Pero también podían hacerlo los miembros de la asamblea que habían recibido gracia para ello. Por ejemplo, los profetas de la comunidad de Antioquía (13, 3), o el profeta Agabo (11, 28). San Pablo se refiere en su *Primera Epístola a los Corintios* a tales profetas (12, 28). Las mujeres, que estaban excluidas de la enseñanza, podían hacer, sin embargo, la acción de gracias. San Pablo precisa que deben tener cubierta la cabeza (1 *Cor.*, 11, 7). El diácono Felipe tenía cuatro hijas que profetizaban (21, 9). Y no se olvide que la efusión del Espíritu Santo tuvo lugar principalmente en el curso de la asamblea cristiana (4, 31). Esta es el nuevo Templo en que Dios habita (1 *Pe.*, 2, 5) y que hace inútil el Templo antiguo, con el cual, sin embargo, sigue coexistiendo.

Otro aspecto de la vida de la comunidad de Jerusalén —aquel en que más insisten los *Hechos*— es su organización económica. Los *Hechos* hablan de una comunidad de bienes por parte de los hermanos: "Vendían sus propiedades y campos y dividían el precio entre todos de acuer-

do con las necesidades de cada uno" (2, 44; véase 4, 34). Los *Hechos* citan en particular el caso de Bernabé, que poseía un campo, y lo vendió, entregando el precio a los Apóstoles (4, 36-37). Por el contrario, Ananías y Safira, habiendo vendido un campo, se quedaron con parte del precio, engañando así a los Apóstoles (5, 1-2). El texto precisa que esta comunidad de bienes no era obligatoria. La falta de Safira consistió en haber engañado a la comunidad.

Es difícil la interpretación de esta comunidad de bienes. Puede suponerse la existencia de una caja común para remediar las necesidades de los indigentes, a la manera como existía ya en la sinagoga. A eso alude también el servicio de las viudas (6, 1). Sin embargo, Lucas parece referirse a algo más, a una verdadera comunidad de bienes. Esto nos parece hoy menos sorprendente, una vez que hemos descubierto que existía tal práctica entre los sadocitas. Además, hemos observado que el relato de Lucas parece tener cierto sabor esenio. Para su descripción pudo inspirarse en la comunidad del Qumrán. En concreto, el episodio de Ananías y Safira recuerda tan de cerca la disciplina de Qumrán que parece dar a entender que en este punto hay una influencia efectiva de las prácticas esenias en la comunidad de Jerusalén.

Los problemas de organización económica aparecen también a propósito de otra cuestión. Los *Hechos* nos dicen que, a consecuencia de las protestas de los helenistas, que veían descuidadas a sus viudas, los Apóstoles eligieron entre ellos a siete personajes, entre los cuales figuraba Esteban. Hemos visto, en efecto, que los cristianos, según el modelo de la Sinagoga, habían establecido un servicio para los pobres. Este era controlado por los Apóstoles. Y lo que hacen al elegir a los Siete es desprenderse de aquel control. Pero los Siete no son destinados únicamente a la gestión del servicio de los pobres. Los vemos predicar y bautizar. Los Apóstoles aprovechan la ocasión para proporcionarse unos colaboradores, a quienes comunican parte de sus propios poderes. Y se los confieren mediante una ordenación (*Act.*, 6, 6).

Pero entonces se plantea la cuestión de saber si esta institución afecta sólo a los helenistas. Dado que los Apóstoles sentían la necesidad de proporcionarse colaboradores, ¿no harían otro tanto entre los hebreos, como supone Gaechter<sup>19</sup>? El silencio de Lucas se explicaría por la falta de interés que muestra para con los hebreos. Colson parece estar más en lo cierto al ver en los Siete una institución propia de los helenistas<sup>20</sup>. Los hebreos tenían ya presbíteros o ancianos. Santiago el Justo era seguramente uno de ellos. Los *Hechos* nos presentan (11, 30) a los cristianos de Antioquía confiando a los ancianos (*πρεσβύτεροι*, *presbyteroi*) de Jerusalén

unas limosnas para los pobres. Estos ancianos tienen entre los hebreos la misma función que los Siete entre los helenistas.

Un hecho nuevo es la preeminencia que adquiere Santiago el Justo entre los presbíteros. Parece más plenamente asociado a los poderes apostólicos. Cuando vaya Pablo a Jerusalén el año 41 (*Gál.*, 1, 18), se encontrará con Pedro y con este mismo Santiago. En el concilio de Jerusalén, él es el único que habla además de Pedro. Santiago era, pues, ciertamente la cabeza de la comunidad de Jerusalén. Y parece incluso disponer de poderes semejantes a los de los Apóstoles. En este sentido podemos comprender a Eusebio cuando escribe que Pedro, Santiago y Juan no se reservaron la dirección de la iglesia local de Jerusalén, sino que eligieron a Santiago el Justo como obispo (*ἐπίσκοπος*, *episcopus*) (*H. E.*, II, 1, 4). A él toca en lo sucesivo, y no a Pedro y a los Apóstoles, lo que se refiere a la dirección de la iglesia local de Jerusalén (*Act.*, 12, 17). Aparece a la vez como presidente del colegio local de los presbíteros y como heredero de los poderes apostólicos.

La estructura de la iglesia de Jerusalén toma así una fisonomía propia. Los Apóstoles son los testigos de la resurrección y los depositarios de la plenitud de poderes. Pedro aparece como su jefe. Al principio presidieron ellos y administraron directamente la iglesia de Jerusalén. Pero pronto echaron mano de algunos colaboradores. Estos son, por una parte, los presbíteros, que se ocupan de los hebreos, formando un colegio presidido por Santiago, el cual participa de manera especial de los poderes apostólicos. Por otra parte, los Apóstoles establecen una organización similar para los helenistas. Los Siete corresponden a los presbíteros de los hebreos. Es difícil saber si Esteban era entre ellos el equivalente de Santiago. De todos modos, la marcha de los helenistas hará del colegio de los presbíteros la única jerarquía de Jerusalén.

## CAPITULO SEGUNDO

### LA IGLESIA FUERA DE JERUSALEN

Hasta aquí nos hemos fijado tan sólo en la iglesia de Jerusalén. En Jerusalén apareció originariamente el cristianismo, y casi exclusivamente de la iglesia de Jerusalén se ocupa nuestra fuente principal, los *Hechos*, en su primera parte. Sin embargo, durante los quince primeros años de su existencia, los cristianos se habían difundido ampliamente; Eusebio exagera, sin duda, cuando escribe que ya en el reinado de Tiberio, es decir, antes del 37, fecha del advenimiento de Calígula, “toda la tierra se estremeció a la voz de los evangelistas y de los Apóstoles” (*H. E.*, II, 3, 1). Pero esto es, al menos, tan cierto como lo que nos dicen los *Hechos*, que se limitan a indicar la expansión del cristianismo por el mundo judío fuera de Jerusalén. No obstante, hoy podemos tal vez esclarecer algunos sectores.

Por otra parte, el estudio de la iglesia primitiva de Jerusalén nos ha mostrado la complejidad del medio judío en que se desenvuelve la Iglesia y las diversidades que tal contexto introduce en ella. Hemos mencionado a los fariseos, saduceos, esenios y helenistas. También están los herodianos y los celotas. Pero Justino nombra además a “los genistas, los meristas, los galileos, los helenios, los baptistas”<sup>1</sup>. Conocemos también a los samaritanos. Sin embargo, no es fácil identificar a todos estos grupos<sup>2</sup>, que representan diversas corrientes al margen del judaísmo oficial. Una de estas corrientes son los samaritanos. Otra, las sectas baptistas jordanas<sup>3</sup>. Y hay personajes más inquietantes, los “magos”, llámense Simón o Teudas: judíos influenciados por el dualismo iranio. Encontraremos ramificaciones de tales corrientes en el cristianismo ortodoxo o heterodoxo.

Por último, el cristianismo, aunque al principio se desarrolla principalmente en los medios judíos de Palestina y de la Diáspora, no deja de abordar los medios paganos. Pero, una vez más, nuestros documentos, redactados en griego y para griegos, se muestran interesados preferentemente por el desarrollo de la Iglesia en el mundo pagano occidental. Sin embargo, la misión cristiana se desarrolla igualmente en el mundo pagano oriental, cuya lengua cultural era el arameo: Transjordania, Arabia, Fenicia, Celesiria, Adiabene y Osroene. Había precedido la misión judía. Elena, reina de los adiabenos, se había convertido del zoroastrismo al judaísmo hacia el 30 d. C.<sup>4</sup> Este cristianismo "sirio" fue de una importancia considerable durante los dos primeros siglos. Los *Hechos* nos presentan la misión como ligada principalmente a los helenistas. Pero también hay una misión aramea. Eusebio nos dice que Tomás evangelizó a los partos (III, 1, 2). Todo un ciclo de Tomás —*Evangelio de Tomás*, *Hechos de Tomás*, *Salmos de Tomás*— es el eco de esta misión.

De tal complejidad del judeo-cristianismo, durante los años 30 al 45, podemos sacar en limpio algunos elementos. Por lo que se refiere a Palestina, la cuestión del origen de la iglesia en Galilea sigue siendo un enigma<sup>5</sup>. Los *Hechos* atestiguan su existencia (9, 31). Podemos admitir tres datos. E. Lohmeyer cree distinguir en las fuentes de los Evangelios una tradición galilea, distinta de la tradición jerosolimitana, que sería un eco de la catequesis galilea. En segundo lugar, unas inscripciones judeo-cristianas arcaicas, descubiertas en Nazaret, son prueba de una evangelización muy antigua. De hecho, las relaciones entre Galilea y Judea pueden explicar que los *Hechos* no hagan mención de aquella<sup>6</sup>. Los lazos familiares de varios Apóstoles con Galilea hacen improbable que esta región no haya sido evangelizada en época muy temprana. Por último, entre las sectas judías, Justiniano y Hegesipo mencionan a los galileos. También los documentos de Wadi Muraba'at tienen noticia de ellos. Se trata, al parecer, de un grupo identificable con los celotas de Josefo, movimiento fundado el 6 d. C. por Judas el Galileo.

¿Tuvieron los primeros cristianos algún contacto con los celotas? Cullmann supone que varios Apóstoles —y, en todo caso, Simón el Celota— procedían de este círculo<sup>7</sup>. Ante los judíos de Jerusalén, saduceos y fariseos, los discípulos de Jesús podían pasar como tales. A ello contribuiría el hecho de que, en parte, eran galileos. Gamaliel asimila el mo-

vimiento originado por Jesús con el de Judas el Galileo. Y los trabajos de Brandon y de Reicke parecen demostrar que, si bien la comunidad cristiana no parece estar en relación con el movimiento, los elementos procedentes del celotismo eran en ella muy activos. Estos intentarán envolver a la comunidad cristiana en el intento de rebelión contra el dominio romano. Podemos preguntarnos si ese cristianismo celota no fue el de los campesinos y pescadores galileos, de lengua aramea, convertidos a Cristo, y si su pertenencia a un mundo que debía desaparecer por completo después del año 70 no explica el silencio de los escritos del Nuevo Testamento por lo que a ellos se refiere.

Los orígenes de la iglesia de Samaria aparecen, por el contrario, consignados en los *Hechos*. Estos la relacionan con la expulsión de los helenistas de Jerusalén en el 37. Uno de los Siete, Felipe, desciende de Samaria (8, 4). Como, acertadamente, ha hecho notar Cullmann<sup>8</sup>, los helenistas serían bien acogidos por los samaritanos, con quienes compartían la hostilidad frente a la teocracia del Templo y al sacerdocio de Jerusalén. Pero el medio samaritano presentaba ciertas características singulares que parecen haber provocado el fracaso de la misión. Tal es, sin duda, el sentido del episodio de Simón. Los *Hechos* nos indican que practicaba la magia, se hacía pasar por "el Gran Poder" y ejercía una considerable influencia (8, 9-10). Justino, también samaritano, dará más tarde nuevos detalles (1 *Apol.*, XVI, 1-3): presenta a Simón adorado por casi todos los samaritanos como el Primer Dios; junto a él, en este culto, aparece asociada como el Primer Pensamiento una mujer, Elena. Ireneo precisa que Simón enseñaba la creación del mundo por la obra de los ángeles, el mal gobierno del mundo a cuenta de éstos y su consiguiente desposeimiento por el Primer Poder (*Adv. Haer.*, I, 23, 3).

Es difícil precisar, en estas tradiciones, qué obedece a la doctrina propia de Simón y qué a la de sus discípulos, simonianos o helenianos. Parece posible considerar a Simón como representante de un mesianismo samaritano, análogo al del "profeta" cuyo movimiento cortó Pilato el año 36<sup>9</sup>. De hecho, Simón era discípulo de Dositeo, el cual se aplicaba el texto de *Dt.*, 18, 15 sobre el profeta anunciado por Moisés. Dositeo y Simón parecen representar una corriente ascética y escatológica paralela a la de Qumrán, con la que tiene algunos puntos de contacto<sup>10</sup>. Pero aquí se mezclan una serie de elementos mágicos y sincretistas, característicos de una heterodoxia judía. No es todavía el gnosticismo, pero sí el medio en que, después del 70, aparecerá el gnosticismo, el cual —como dice Grant a propósito de Simón<sup>11</sup>— será una reinterpretación de aquella corriente en el sentido de un dualismo más radical, consecuencia del

hundimiento de la expectación escatológica. En tal sentido, Simón es realmente el padre del gnosticismo, aunque él mismo no sea todavía gnóstico.

Por otra parte, Simón recibe el bautismo de manos de Felipe (*Act.*, 8, 13) y pretende que Pedro le haga partícipe de sus poderes (8, 18). Así habría venido a ser una especie de obispo de los samaritanos. Pero Pedro desenmascara su insinceridad y le rechaza. No obstante, Simón tendrá discípulos. Justino nos dice que eran numerosos. Es probable que formaran una buena parte de la comunidad cristiana de Samaria. Se trataba, pues, de una temprana manifestación de heterodoxia cristiana, que presentó primero un carácter escatológico para desembocar luego en el gnosticismo. Esta heterodoxia ofrece ya rasgos sincretistas, característicos del medio samaritano. Pero el dualismo no se desarrollará hasta después del año 70. Por su parte, Felipe se asentará en Cesarea (*Act.*, 21, 8). En el 49 encuentra Pablo comunidades ortodoxas en Samaria (*Act.*, 15, 3).

## 2. SECTAS BAPTISTAS

Entre los grupos religiosos situados al margen del judaísmo oficial, aún hemos de señalar otro: las sectas baptistas. A ellas se alude en las diversas noticias que poseemos sobre las sectas judías contemporáneas a los orígenes de la Iglesia. Hegesipo, al lado de los esenios, galileos, samaritanos, saduceos y fariseos, de que ya hemos hablado, menciona a los masboteos (*H. E.*, IV 22, 7). Justino habla de los baptistas<sup>12</sup>; Epifanio de los sabeos<sup>13</sup>. Sabeos y masboteos son sinónimos de baptistas<sup>14</sup>. Este grupo comparte con los judíos las creencias y las observaciones noáquicas. Por lo demás, su rito esencial es el baño en el Jordán, considerado como río sagrado. Corresponde a las poblaciones no judías, ribereñas del Jordán, emparentadas con los judíos, pero ajenas a la comunidad de Israel: son los antepasados de los mandeos.

Los contactos del cristianismo primitivo con este círculo son complejos. Por una parte, hubo realmente en el espíritu de los judíos de la época cierta confusión entre los cristianos y estas sectas baptistas, dado que primero Juan Bautista y luego la Iglesia cristiana adoptaron el bautismo en el Jordán. Pero, como ha demostrado Rudolf, sabeos y cristianos no tuvieron en común más que la importancia concedida al Jordán como río sagrado<sup>15</sup>. Pero hay otro dato que pudo contribuir a tal confusión. El término "nazareno". *Ναζωραῖος* (*nazôraïos*), que se aplica a Jesús en el

Evangelio (*Mt.*, 2, 23), es utilizado a la vez como la designación más antigua de los mandeos. Y en Epifanio, bajo la forma de *Ναζαραιῶς* (*nazaraios*), aparece para indicar una secta judía. Sabemos cuántas discusiones han surgido en torno a esa palabra. Es cierto que significa "observante". Además, parece ser que designaba a los baptistas. Sin duda, los judíos se la aplicaron a Cristo y a los cristianos por confusión voluntaria con aquéllos (*Act.*, 24, 5), lo mismo que el término "samaritano"<sup>16</sup>. Pero, en virtud de esos juegos de palabras tan familiares a los semitas, la expresión pudo ser considerada como título de gloria por los cristianos, en relación con *nézer*, vástago, que es un título mesiánico<sup>17</sup>.

Es curioso el hecho de que existiera una secta cristiana de nazarenos, situada precisamente en Transjordania. La menciona Epifanio<sup>18</sup>. Se trata de cristianos judaizantes. Su centro es Pella, en la Gaulanítide. Poseemos algunos fragmentos de un *Evangelio de los nazarenos*, escrito en arameo y que Jerónimo leyó en Transjordania. Epifanio los considera como judeo-cristianos expulsados de Palestina después del 70. Pero es probable que estos judeo-cristianos se incorporaran a una comunidad ya existente, denominada de los nazarenos; nombre que compartía con los demás grupos transjordánicos y que era el término común para designar a las sectas baptistas de la región. No obstante, ella presentaba otros rasgos concretos. La arqueología nos ha revelado la importancia que tuvieron en Transjordania algunos santuarios consagrados a los santos no judíos: Lot, Job, Melquisedec. Además, en este ambiente aparecerá el ebionismo, hostil a los sacrificios, entregado al uso frecuente de baños de purificación, fiel a los preceptos noáquicos.

Por último, la misión cristiana, sin salir de Palestina, iba a enfrentarse con otro ambiente, que le plantearía nuevos problemas: el paganismo greco-romano. Palestina comprendía, en efecto, algunas ciudades griegas, habitadas principalmente por paganos. Estas se hallaban, en gran parte, a orillas del Mediterráneo. Y los *Hechos* nos dicen que el apostolado de los helenistas se extendió también a esta región. Felipe aparece en Cesarea y en Joppe. Cerca de Gaza bautiza a un prosélito judío de origen etíope (8, 27). Obsérvese que Pedro llega a estos diversos sectores—Samaría, Cesarea, Gaza y Joppe— siempre detrás de Felipe. Lo cual parece subrayar la misión de control de que los Doce se sienten responsables con respecto al conjunto de la Iglesia. El carácter universal de la misión que tienen a su cargo afecta en particular a Pedro. Así se confirma el papel de árbitros que los Doce parecían desempeñar en Jerusalén.

La evangelización del litoral pondrá a la comunidad cristiana en contacto con el medio pagano, romano o griego. Los *Hechos* nos refieren

el caso del centurión Cornelio, de la cohorte itálica (10, 1). Es interesante, porque muestra hasta qué punto se sentían los Apóstoles incorporados a la comunidad religiosa judía. El texto observa, en efecto, que no es lícito a un judío tener contacto con un extranjero (10, 28). Sin embargo, Pedro declara que no se le puede rehusar el bautismo. Así, desde el principio los Apóstoles reconocieron que la comunidad cristiana estaba abierta a los paganos. Ya veremos que esto no tardará en plantear algunos problemas, dado que los judeo-cristianos se consideraban todavía ligados a las observancias judías.

### 3. CENTROS CRISTIANOS FUERA DE JERUSALEN

El balance final de los primeros pasos de la Iglesia en Palestina fuera de Jerusalén es, a pesar de todo, bastante exiguo. Según parece, Galilea, Samaria y Transjordania fueron centros de diversos grupos disidentes, simonianos, celotas o ebionitas, reflejos a su vez de formas marginales del judaísmo. Y esta sensibilidad ante la heterodoxia judía es también una prueba de la estrecha relación del cristianismo primitivo con el mundo judío. De hecho, el gran foco de expansión del cristianismo durante los quince primeros años fue Siria. Y Antioquía fue el primer centro cristiano después de Jerusalén. Pero, si Antioquía aparece con particular relieve en los *Hechos de los Apóstoles*, es porque la ciudad pertenecía al mundo helenístico más que al mundo arameo. Hay también una Siria aramea —en Fenicia con Damasco, en Osroene con Edesa—, que desempeña un importante papel, a pesar de que los documentos canónicos apenas la mencionen. Una vez más hemos de intentar reconstruir las perspectivas.

El primer centro que encontramos es Damasco. Los *Hechos* nos proporcionan dos indicaciones. Cuando Pablo se convierte, el año 38, ya hay una comunidad cristiana en Damasco, pues allá se dirige él para practicar detenciones. Por otra parte, *Hechos* 11, 19 relaciona la evangelización de Fenicia, de la que Damasco forma parte, con los helenistas expulsados de Jerusalén. Por tanto, la primera comunidad de Damasco se formó el 37. Estos cristianos de Damasco son judíos, ya que, de lo contrario, no dependerían de la jurisdicción del sumo sacerdote de Jerusalén. Además, se precisa que la palabra era anunciada sólo a los judíos (11, 19). Los cristianos son llamados “los hombres del camino”, lo cual es una designación propiamente judía para indicar una secta. Y se precisa asimismo que Pablo, después de su conversión, predica en las

sinagogas (9, 20). Explícitamente es nombrado Ananías, uno de los cristianos de Damasco: hombre piadoso “según la Ley”, estimado por los judíos (*Act.*, 22, 12).

¿Podemos determinar más exactamente cómo era la comunidad de Damasco? En primer lugar, fue fundada por los helenistas. La persecución que Pablo secunda va dirigida precisamente contra ellos. El corre a detener a los cristianos de Damasco en cuanto que son helenistas<sup>19</sup>. Aquí tenemos una primera indicación: la comunidad de Damasco estaba formada, al menos en parte, por helenistas. Pero hay más. Es sabido que poseemos las reglas de una comunidad judía emparentada con la de Qumrán y que se había asentado en Damasco. Pues bien, se han señalado varios rasgos comunes entre la primera comunidad cristiana de Damasco y aquella comunidad sadocita. El discurso de Esteban, que representa la teología de los helenistas, cita un versículo de *Amós* (5, 25-27), que se encuentra también en el *Documento de Damasco (esenio)* (IX, 11). La catequesis que Ananías hace a Pablo —y que aparece reproducida en *Act.*, 22, 13-15— presenta notables puntos de contacto con el *Documento sadocita*<sup>20</sup>. Es posible, por tanto, que la primera comunidad de Damasco estuviera formada, en parte, por sadocitas convertidos<sup>21</sup>.

Pero no era Damasco el centro principal de la comunidad sadocita. El *Documento sadocita* habla del “país de Damasco” (VIII, 21; XX, 12), lo cual parece más de acuerdo con las costumbres de la secta, de la que dice Filón que no habitaba en ciudades, sino en poblados<sup>22</sup>. Se ha pensado que podría tratarse de Kokba, a 15 kilómetros al suroeste de Damasco<sup>23</sup>. Pero es el caso que, al parecer, desde muy pronto hubo judeo-cristianos en Kokba<sup>24</sup>. Harnack recuerda una tradición que sitúa en Kokba la conversión de Pablo<sup>25</sup>. Las distancias hacen que ello sea posible. Sin embargo, todo puede considerarse más bien como reflejo de una relación entre Pablo y Kokba que tuvo un origen distinto: se dice que, al escapar de Damasco, Pablo se refugió en Arabia (*Gál.*, 1, 17). Y Arabia designa por esta época el reino nabateo, que va de Damasco a Petra. Así resulta posible que el poblado de Arabia, al que se retiró Pablo, fuera Kokba. Obsérvese que los *Hechos* (9, 23) no suponen que Pablo abandonara la región de Damasco.

De este modo se explicarían los rasgos sadocitas que presenta su pensamiento<sup>26</sup>. La breve catequesis de Ananías antes de su bautismo sería insuficiente para explicarlos. Pablo es fariseo y, por tanto, en el momento de su conversión, ajeno al esenismo. Todo se explica, por el contrario, si Pablo pasó los tres años que van desde su conversión a su viaje a Jerusalén (38-41) en un ambiente de sadocitas convertidos. Añadamos que

el mismo Pablo declara que, desde su estancia en Arabia, volvió a Damasco (*Gál.*, 1, 17). Luego no se había alejado de la ciudad. Con lo cual venimos a reconocer, en Damasco y en Kokba, ya en el año 37, la existencia de una comunidad cristiana procedente del esenismo. Este medio fue, sin duda, el foco principal del cristianismo esenizante. Yo me atrevería a relacionar con él los *Testamentos de los XII Patriarcas*, obra de un sadocita convertido al cristianismo<sup>27</sup>. La obra presenta notables contactos con el *Documento sadocita*. Ha sido objeto de refundiciones, pero su primer núcleo puede ser muy antiguo<sup>28</sup>.

El segundo centro —y el principal— de la expansión de la Iglesia en Siria es Antioquía. Una ciudad políticamente muy importante. Era la sede local de la Provincia de Oriente y un foco de cultura griega. Su población, principalmente siria, era muy cosmopolita, con muchos griegos y judíos. Su evangelización se remonta, como la de Damasco, a la llegada de los helenistas el año 37. Va dirigida primeramente a los judíos. Pero los *Hechos* precisan que algunos de estos helenistas, “hombres de Chipre y de Cirene”, procedentes de Jerusalén, pero de lengua griega, se dirigieron también a los griegos, es decir, a los paganos (11, 20). Se convirtieron en gran número. Antioquía se presenta así como el primer centro de una importante comunidad de pagano-cristianos. El año 42, ante el desarrollo de la comunidad, los Apóstoles le envían a Bernabé. El episodio es paralelo al del envío de Pedro a Samaria. Demuestra la voluntad de los Apóstoles de asegurar la unidad de las comunidades bajo su dirección colegial.

Es en Antioquía donde, por primera vez, se dio el nombre de “cristianos” a los miembros de la comunidad (11, 26). Como ha observado E. Peterson, la palabra tiene una resonancia política<sup>29</sup>. Designa a los partidarios de “Chrestos”. Una palabra que nos refleja la idea que los medios romanos podían hacerse de la comunidad cristiana, como de una secta mesiánica. Es el paralelo exacto de la primera mención que hará del cristianismo un escritor latino pagano: “*Judaei impulsore Chresto tumultuantes*”, dirá Suetonio. El hecho de que el grupo de los cristianos reciba ya un sobrenombre oficial indica que la comunidad tenía una consistencia lo suficientemente grande para aparecer en los círculos oficiales. Esta designación es, por tanto, el primer testimonio de la existencia de la Iglesia a los ojos del mundo romano. Téngase en cuenta, además, que la designación dada a los cristianos de Antioquía es situada por el autor de los *Hechos* bajo el reinado de Claudio (41-54), al principio del mismo. Y también bajo el reinado de Claudio menciona Suetonio a los cristianos.

Nada más nos dicen los *Hechos* sobre la comunidad local de Antioquía. Este escrito sólo se interesa por Antioquía en cuanto que ella va a ser el punto de partida de la misión de Asia. En cambio, la *Epístola a los Gálatas* nos permite conocer un dato. Hemos dicho que la iglesia de Antioquía fue la primera en presentar una importante comunidad de pagano-cristianos. Pero *Gál.*, 2, 12 nos indica que existía al tiempo una comunidad de judeo-cristianos. Antioquía era la primera ciudad en que se producía semejante yuxtaposición. Está claro, según el relato de *Gálatas*, que ambas comunidades se hallaban separadas. Los judíos convertidos al cristianismo seguían sometidos a las observancias judías, en particular a la prohibición de comer con los no judíos, es decir, con los paganos convertidos. Como la eucaristía tenía lugar con ocasión de una comida, resultaba imposible que los judeo-cristianos y los pagano-cristianos la celebraran juntos. Más adelante veremos el problema que esto plantea a Pedro. ¿Debía él, siendo judío, compartir la eucaristía de los pagano-cristianos? O, por ser Apóstol, ¿podía colocarse por encima de tales divisiones y asistir a la una y a la otra?

Así, muy pronto, Antioquía fue, frente a Jerusalén, el centro de la expansión del cristianismo en el medio helenista pagano. A partir de allí se proseguirá la obra misionera. También con Antioquía hay que relacionar algunos de los documentos más antiguos del cristianismo, que presentan rasgos comunes. El *Evangelio de Mateo*, aunque su redacción definitiva sea posterior, parece ser un eco de la catequesis en el ambiente antioqueno<sup>30</sup>. El relieve que adquiere Pedro habla en este sentido. El *Evangelio de Mateo* ha de situarse en un ambiente de intensas relaciones entre las comunidades judía y pagana. Lo mismo sucede con la *Didajé*. Es muy probable que sea de origen sirio. Este escrito presenta en su parte catequética una tradición paralela a la que descubrimos en *Mateo*. Las alusiones a los profetas nos ponen en un contexto muy próximo al que nos describen los *Hechos* en Antioquía. En su parte litúrgica tenemos un eco de la liturgia antioquena primitiva.

Con la evangelización de Antioquía hay que relacionar la de las regiones circundantes. En la *Epístola a los Gálatas* nos dice Pablo que está predicando en Siria y Cilicia —sin duda, en 43-44— el año que pasa en Antioquía con Bernabé. La evangelización de Chipre es más antigua. Los *Hechos* (11, 19) nos dicen que los helenistas llegaron allí ya en el 37, al mismo tiempo que a Antioquía. Cuando lleguen Pablo y Bernabé en el 45, encontrarán comunidades ya constituidas. Allí entrará Pablo en contacto con el procónsul Sergio Paulo, a quien conocemos por una ins-

cripción. Este se hallaba bajo la influencia de un profeta y mago judío: Barjesús. Tenemos aquí el primer testimonio de la competencia entre el proselitismo judío y el apostolado cristiano, punto sobre el que M. Simon ha insistido con acierto<sup>31</sup>. Poco después veremos en Antioquía de Pisidia a los judíos envidiosos de las conversiones operadas por Pablo y concitando contra él a unos prosélitos (*Act.*, 13, 50).

#### 4. PABLO, BERNABE Y LA EVANGELIZACION DE LOS PAGANOS

Las regiones sobre cuya evangelización estamos mejor informados son Asia, Macedonia y Acaya. Dos hombres desempeñaron aquí un papel decisivo: Pablo y Bernabé. De momento, nos referiremos al primero. Es el personaje del cristianismo apostólico que mejor conocemos, gracias a los *Hechos*, escritos por uno de sus compañeros, y a sus propias *Epístolas*. Perseguidor de los helenistas el año 36 y convertido el 38, pasó tres años en medio de sadocitas cristianos cerca de Damasco. En el 41 va a Jerusalén, donde encuentra a Pedro y a Santiago, el hermano del Señor (*Gál.*, 1, 18; *Act.*, 9, 27). Choca con los helenistas judíos (*Act.*, 9, 29) y vuelve a Tarso, su patria (*Act.*, 9, 30). Allí va a buscarle Bernabé el año 48. Bernabé le había conocido en Jerusalén el 41 y le había presentado a los Apóstoles. Pablo le lleva consigo a Antioquía, donde pasan juntos un año (42-43).

Conviene precisar su posición respecto de la iglesia de Antioquía. Los *Hechos* nos dicen que por entonces había en la iglesia de Antioquía "profetas y doctores" (*Act.*, 13, 1). Sus nombres son: Bernabé, Simeón llamado Níger, Lucio el Cirineo, Manahem, hermano de leche de Herodes el Tetrarca, y Saulo. Este grupo no parece formar parte de la comunidad local de Antioquía de que hemos hablado, sino que coincide, más bien, con los misioneros helenistas. Tal es el caso de Bernabé. Había entre los misioneros llegados a Antioquía hombres de Cirene (*Act.*, 11, 20). Así, Lucio es cirenense. Manahem procede del círculo herodiano. Este grupo admite a Saulo en su seno. Como misioneros, sitúan su actividad en un plano superior. Antioquía es tan sólo su centro de irradiación. De hecho, su misión prolonga la de los Doce. Por eso están en continuo contacto con ellos. Bernabé les presentó a Pablo el año 41. El 44, se dirigió de nuevo a Jerusalén con Pablo (*Act.*, 11, 30; 12, 25). Vuelven ambos

llevando consigo a Juan Marcos (*Act.*, 12, 25). Antes les habían enviado los Apóstoles un grupo de profetas; entre ellos, Agabo (*Act.*, 11, 27).

A nosotros nos parecen unos hombres directamente asociados a la obra de los Doce; sin duda, es así como debemos presentárnoslos. Los *Hechos* los designan con el nombre de profetas y de doctores (*Act.*, 13, 1). Estos dos títulos se repiten en *1 Cor.*, 12, 28, inmediatamente después de los Apóstoles. Parece, pues, imposible ver en ellos una simple expresión de dones carismáticos. Profetas y doctores aparecerán de nuevo en la *Didajé* (XV, 1 y 2). Parecen ser ministros eclesiásticos. Por oposición a los presbíteros, que constituían las jerarquías locales, tales títulos parecen expresar los ministerios misionales. La *Didajé* establece un paralelismo entre los dos (XV, 1). Los profetas y doctores tienen un carácter universal, como los Apóstoles, que les delegan todo o parte de su poder, igual que lo hacían con relación a las jerarquías locales. Por otra parte, cabe pasar de un grupo al otro. Los Siete, miembros de la jerarquía local de Jerusalén en un principio, se convierten en misioneros una vez que son expulsados.

En este grupo de misioneros destacados en Antioquía, Bernabé y Pablo constituyen dos casos particulares. Bernabé es nombrado el primero: desempeña un papel de jefe. Esto parece suponer que cuenta con una delegación más completa de los Apóstoles. El es, con relación a los demás misioneros, lo que Santiago con relación a los presbíteros de Jerusalén. Posee todo lo que es comunicable en el apostolado. Corresponde a los *ἄνδρες ἐλλόγιμοι* (*ándres ellógimoi*) de que hablará la *Epístola de Clemente* (XLIV, 1-3), los únicos que tienen autoridad para establecer ministros, es decir, para conferir la ordenación. El caso de Pablo es distinto. Se presenta como Apóstol en el pleno sentido de la palabra, esto es, como quien ha recibido sus poderes directamente del Señor, con vistas a una misión particular. Esta reivindicación ocasionará tal vez su ruptura con Bernabé.

Precisamente de este grupo partirá, en la primavera del 45, una misión para Asia, a la que el autor de los *Hechos* concede una importancia singular, pues señala el comienzo del ministerio de Pablo. Los *Hechos* nos describen las circunstancias de la partida. Durante una asamblea eucarística son separados Bernabé y Pablo, y los demás les imponen las manos. No se trata de ordenación. Bernabé y Pablo estaban ya investidos de los poderes apostólicos. Se trata más bien de un rito de misión. Bernabé y Pablo embarcan en Seleucia, el puerto de Antioquía. A partir de aquí, el relato de Lucas se basa en documentos procedentes de Pablo

y presenta algunas precisiones históricas y geográficas realmente notables, por las que conocemos la evangelización de Asia mejor que la de cualquier región entre las recorridas hasta aquí.

Geográficamente, esta misión es bastante limitada. Las ciudades evangelizadas son Perge y Atalia, en Panfilia; Antioquía, en Pisidia; Iconio, Listra y Derbe, en Licaonia. El apostolado de Pablo y Bernabé se centra primeramente en los medios judíos. Predicarán en las sinagogas (*Act.*, 13, 5; 13, 14; 14, 1) en día de sábado. Se presentan, pues, como pertenecientes a una secta judía. Pero también se dirigen a los paganos. En Antioquía de Pisidia, los paganos acuden en día de sábado a escucharles en la sinagoga (*Act.*, 13, 44); lo mismo sucede en Iconio (14, 1). En Listra, como Pablo y Bernabé habían hecho un milagro, la población los toma por Zeus y Hermes y quiere sacrificarles un buey adornado de guirnaldas (14, 11-12).

En estas dos regiones, Pablo y Bernabé consiguen conversiones tanto entre los judíos y prosélitos (13, 43; 14, 1) como entre los paganos (13, 48; 14, 1). Establecen comunidades locales y ordenan a los "ancianos" mediante la imposición de las manos (14, 23), para que las gobiernen, como era el caso de Jerusalén y Antioquía. Pero en todas partes encuentran una violenta hostilidad por parte de los ambientes judíos (13, 45). Estos soliviantan contra ellos a las poblaciones paganas. En Antioquía de Pisidia llegan los judíos a poner en movimiento a las autoridades de la ciudad (13, 50). En Iconio y en Listra excitan a la población (14, 2; 14, 19). De hecho, la acogida es más favorable entre los paganos que entre los judíos. Este nuevo fenómeno es de capital importancia para Pablo. A partir de entonces comienza a elaborar su teología de la repulsión de los judíos y la conversión de los paganos (13, 46-47). Además vemos aparecer un nuevo tipo de kerigma que no apela ya al cumplimiento de las profecías, sino a la alianza de Noé (14, 15-17). El rasgo característico de las comunidades de Licaonia y Pisidia será la importancia que adquieren los pagano-cristianos. Un resultado que Pablo no había pretendido y que le planteará graves problemas.

¿Es la misión de Pablo la única encaminada hacia Occidente? Los *Hechos* nos dicen que, el año 43, después de la muerte de Santiago, Pedro sale de Jerusalén hacia "otro lugar" (*Act.*, 12, 17). Ya no se aludirá a él antes del 49, año en que le encontraremos en el concilio de Jerusalén. Ningún texto canónico nos dice nada sobre su actividad misional durante este tiempo. Sin embargo, Eusebio escribe que fue a Roma al comienzo del reinado de Claudio, hacia el 44 (*H. E.*, II, 14, 6). Parece

cierto, por otra parte, que Roma es evangelizada durante el período que va del 43 al 49. Suetonio refiere que Claudio expulsó a los judíos el 49, porque se agitaban “bajo el impulso de Chrestos”. Lo cual indica la existencia de discusiones entre judíos y judeo-cristianos, desembocando en conflictos cuyo eco llega al emperador. Precisamente Pablo encuentra, el año 51, en Corinto a unos judíos convertidos expulsados de Roma por Claudio: Aquila y Priscila. Pablo se dirigirá el 57 a la comunidad de Roma, considerada como ya importante. El 60, hallará en Pozzuoli<sup>32</sup> y en Roma unas comunidades establecidas.

## CAPITULO TERCERO

### LA CRISIS DEL JUDEO-CRISTIANISMO

El período que va del 40 al 70 está señalado, en lo que a la comunidad cristiana se refiere, por dos hechos importantes. Por una parte, es el momento en que se exasperará el nacionalismo judío<sup>1</sup>: nacionalismo que ejercerá una fuerte presión sobre los judeo-cristianos. La caída de Jerusalén, el año 70, asestará un durísimo golpe al judaísmo en general y al judeo-cristianismo en particular. Por otra parte, durante este tiempo, gracias sobre todo al impulso de Pablo, el cristianismo va ganando terreno en los medios paganos, lo cual lleva progresivamente a los cristianos de esos medios a desligarse del contexto judío, aunque no sin una crisis difícil. Al final se llegará a un cambio de la situación. El judeo-cristianismo, triunfante en el 49, se hundirá, mientras que el cristianismo paulino iniciará su destino triunfal. En los umbrales de esta época tiene lugar el concilio de Jerusalén, que marca la pauta; al final, la caída de Jerusalén, que zanja las cuestiones.

#### I. EL CONCILIO DE JERUSALEN Y EL INCIDENTE DE ANTIOQUIA

El año 49 está señalado por dos episodios que indican una crisis entre judeo-cristianos y cristianos de la gentilidad: el concilio de Jerusalén y el incidente de Antioquía. La relación cronológica entre ambos acontecimientos es en la actualidad objeto de discusión<sup>2</sup>. La *Epístola a los Gálatas*, la única que menciona el incidente de Antioquía, lo hace en segundo lugar. Las dificultades opuestas a tal sucesión nos parecen proceder de construcciones a priori. Por tanto, nos atendremos a dicho orden. El 48, había vuelto Pablo a Antioquía con Bernabé. Había expuesto los resultados conseguidos entre los paganos de Asia (14, 27) y las nuevas perspectivas abiertas. Los gentiles convertidos no eran obligados a las

observancias judías ni, en particular, a la circuncisión. Tal era concretamente el caso de Tito, un asiático, que él había traído consigo.

Pero he aquí que "gente venida de Judea" turba en el 49 a la comunidad de Antioquía enseñando que la circuncisión es obligatoria para todos. Se ha pensado con frecuencia que esa gente sería un grupo de judeo-cristianos de la tendencia de Santiago, que se opondrían a Pablo como representante de los cristianos de la gentilidad. Gregory Dix ha criticado, con razón, semejante tesis<sup>3</sup>. Los judeo-cristianos, que son entonces casi toda la Iglesia, han admitido desde el principio que los paganos convertidos no están obligados a la circuncisión, cosa que Pedro recordará (*Act.*, 15, 10). La obligación de la circuncisión sería, por el contrario, una novedad. ¿Con qué relacionarla? Parece que se debe a la situación política del judaísmo. Este entra en un conflicto abierto con Roma. El hecho de que los cristianos, que todavía son considerados como parte de la comunidad judía, admitan a no circuncidados viene a ser una traición a los ojos del judaísmo. Por eso, bajo la presión de judíos nacionalistas, pretenden algunos judeo-cristianos mantener la pertenencia de los cristianos a la comunidad judía, signo de lo cual es la circuncisión.

Advertimos ya el verdadero meollo del problema. El peligro consistía en solidarizar al cristianismo con el destino temporal de Israel. Pablo y Bernabé lo comprenden perfectamente y se oponen con viveza a tales exigencias. Aparecen así como los representantes de la tradición de la comunidad judeo-cristiana en cuanto tal, y no como representantes de una tendencia. Sin embargo, ante la gravedad de la cuestión, la comunidad de Antioquía desea llevarla ante los Apóstoles, a Jerusalén (*Act.*, 15, 2). Se envía a Pablo y Bernabé junto con Tito (*Gál.*, 2, 1). Estos son recibidos por los Apóstoles y los ancianos. Se renueva la discusión. Algunos cristianos de la secta de los fariseos defienden la tesis de la circuncisión de los gentiles. Pedro, en nombre de los Apóstoles, y Santiago, en nombre de los ancianos, deciden la cuestión en favor de Pablo, precisando que los paganos sólo están obligados a los preceptos noáquicos: abstenerse de carnes inmoladas a los ídolos, de carnes ahogadas y de la fornicación<sup>4</sup>. Pablo y Bernabé, a quienes acompañarán Silas y Judas, llamado Barsabás, reciben el encargo de transmitir la decisión a Antioquía. Esta capital decisión señala la ruptura del cristianismo con la comunidad judía, ruptura que se irá acentuando en los años siguientes.

Si el concilio de Jerusalén es importante para la historia de las relaciones del cristianismo con el judaísmo, también lo es para el desarrollo de la comunidad cristiana. Es de notar, ante todo, la diversidad de quienes en él participan. Pedro y Juan representan a los Doce. Pedro había

abandonado Jerusalén el año 43. Su presencia en la ciudad es accidental, bien que haya venido para el concilio, bien que una relativa tregua por parte de los judíos le haya permitido volver. Santiago, rodeado de los ancianos, representa a la comunidad local de Jerusalén. Silas y Judas Barsabás parecen formar parte de los ancianos. Son llamados *higoumenoi*, término que parece sinónimo de presbíteros. Aparece en la *Epístola a los Hebreos* (13, 7.17.24) y en la *Epístola de Clemente* (1, 3)<sup>5</sup>. Además, el concilio comprende a Pablo y Bernabé, que son del mismo rango que Pedro y Santiago. Los acompaña Tito, que es en el plano misional del mismo rango que los ancianos.

En esta perspectiva se dibuja el conjunto de la organización jerárquica. Los Doce constituyen un orden aparte, puesto al frente de toda la Iglesia, ora fijos en un lugar, ora itinerantes, con los cuales deben estar en comunión todas las iglesias. Entre ellos Pedro tiene un rango especial. Pablo se les está asimilando. Al lado de ellos existen dos jerarquías paralelas. De un lado, la jerarquía local, compuesta del consejo de los ancianos, llamados también *episcopoi* o *higoumenoi*. A su cabeza figura un presidente. Este es a veces un hombre de primera fila, como Santiago en Jerusalén, el cual dispone de todos los poderes participables de los Apóstoles y es el único que tiene autoridad para constituir a los ancianos. Por otro lado, está la jerarquía misionera, *ἀποστόλοι* (*apóstoloi*), didáscalos o profetas. Esta jerarquía comprende también hombres de primera fila, como Bernabé, que participa de los poderes de los Apóstoles. El paso de una jerarquía a la otra —hecho que advertimos en los Siete helenistas, en los *higoumenoi* de Jerusalén y en los presbíteros de la *Didajé*— muestra su equivalencia.

El concilio de Jerusalén había zanjado definitivamente la cuestión de la circuncisión de los gentiles. Pero el nerviosismo de los medios judeo-cristianos, agitados por las preocupaciones nacionalistas, no se había quietado tan fácilmente. Pronto se vio, a fines del 49, con ocasión de un viaje de Pedro a Antioquía. Pedro se hallaba en Jerusalén para el concilio del 49. Pero la situación de la comunidad jerosolimitana era cada vez más difícil. El verdadero trabajo estaba en otros sitios. Y así, de camino hacia una nueva misión, Pedro se detiene en Antioquía. Al principio tenía que repartirse entre las dos comunidades, la judeo-cristiana y la pagano-cristiana. Pero, como habían acudido algunas personas del círculo de Santiago, se abstuvo de comer con los pagano-cristianos, y Bernabé le imitó. Pablo se lo reprochó vivamente. ¿Obró así Pedro por simple cobardía? Gaechter parece haber visto mejor las cosas cuando subraya que las preocupaciones de Pedro y de Pablo eran opuestas (*op. cit.*, pági-

nas 234-239). Para Pablo, que piensa en los pagano-cristianos, es esencial librar al cristianismo de sus ataduras judías. Por su parte, Pedro teme una defección de los judeo-cristianos, quienes, bajo la presión del nacionalismo judío, corren peligro de volver al judaísmo. Y pretende conservarlos demostrando que es posible ser a la vez fiel a la fe cristiana y a la Ley judía. Sin duda que los hombres de Santiago han acudido a pedirle un gesto de ese tipo.

Las dos posiciones eran igualmente legítimas, pero inconciliables. Pablo se resigna desde este momento a prescindir del judeo-cristianismo. Sólo piensa en el porvenir de la Iglesia en ambiente griego. Así se comprende la hostilidad de los judeo-cristianos contra él. Hostilidad que se expresará en los escritos pseudo-clementinos. Pedro, por el contrario, a pesar de la situación de la Iglesia en Judea, no parece haber perdido la esperanza de conservar una comunidad judeo-cristiana. Y tal vez su visión era correcta, tan correcta como la de Pablo. Pero, de hecho, sólo por éste estamos informados de los acontecimientos de Antioquía. Su visión es unilateral. Es un discurso de defensa. Sin acusarle de deformar los hechos, podemos pensar que sólo nos los presenta bajo un aspecto. En cualquier caso, el episodio tiene todo su sentido si lo situamos en el marco del doble movimiento en virtud del cual se difundirá el cristianismo en los ambientes griegos, mientras que la comunidad de Jerusalén se disolverá en el creciente nacionalismo judío.

## 2. EXPANSION DEL JUDEO-CRISTIANISMO

El primer movimiento, la expansión del pagano-cristianismo, está relacionada esencialmente con Pablo y sus colaboradores. Disponemos, para seguir su desarrollo, de una notable documentación, históricamente la más precisa de esta época: la segunda parte de los *Hechos*, donde Lucas, ya compañero de Pablo, emplea su diario de viaje. Disponemos asimismo del *corpus* de las *Epístolas* paulinas. Nos limitaremos a señalar las etapas principales. A comienzos del año 50 emprende Pablo un nuevo viaje. Atraviesa Siria y Cilicia. Pasa, sin duda, por Tarso, su ciudad natal. Luego visita a la cristianos de Derbe, Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia. A partir de allí penetra en regiones nuevas: Galacia, Frigia del Norte, Misia. Habiendo partido con Silas, uno de los *higoumenoi* profetas llegados a Antioquía con él desde Jerusalén, toma por compañero a Timoteo en Listra y a Lucas en Misia. Los dos primeros quedarán asociados a la obra misionera de Pablo y serán sus apoderados<sup>6</sup>.

Pero el acontecimiento que caracteriza esta misión es el paso de Pablo a Europa, del cual dependerá la fundación de las iglesias de Macedonia y Acaya (*1 Tes.*, 1, 7-8). En Macedonia, se detiene en Filipos. Allí convierte a numerosos paganos. Denunciado y apresado por las autoridades romanas, Pablo apela a su condición de ciudadano romano (*Act.*, 16, 37; *1 Tes.*, 2, 2). En Tesalónica, habla en la sinagoga y convierte a los judíos y también a algunos griegos (17, 4). Y lo mismo, en Berea. De allí pasa a Atenas (*Act.*, 17, 16-34; *1 Tes.*, 3, 1), donde predica en el Areópago, en presencia de estoicos y epicúreos (17, 19). Pero consigue poco fruto. Va, por fin, a Corinto, donde permanece año y medio (18, 11). Esta estancia puede datarse con certeza. Por una parte, encuentra a dos judíos, Aquila y Priscila, que tenían un taller de tejidos y con quienes Pablo trabajaba. Aquila y Priscila acaban de ser expulsados de Roma por Claudio en virtud de un edicto del año 49, mencionado por Suetonio. Por otra parte, el procónsul de Acaya es Galión (18, 12), del cual nos dice una inscripción de Delfos que desempeñaba tal cargo el año 52. Según esto, la estancia en Corinto se extiende desde principios del 51 al verano del 52. Desde allí escribe Pablo las dos *Epístolas a los Tesalonicenses*. Después vuelve a Antioquía pasando por Efeso y Jerusalén.

En la primavera del 53 emprende un nuevo viaje. Atraviesa por segunda vez la Galacia y Frigia. Pero en esta ocasión el objetivo de su misión es Efeso. Allí predica en la sinagoga; pero también en una escuela, para los paganos (19, 9). En Efeso permanece tres años (54-57). Allí también escribe la *Epístola a los Gálatas* y la *Primera Epístola a los Corintios*. Su proyecto era regresar a Jerusalén pasando por Corinto y Roma (19, 21). Pero, de hecho, se detiene en Macedonia (*1 Cor.*, 16, 5) y llega tan sólo a Corinto a fines del 57 (20, 2), después de reunírsele Tito (2 *Cor.*, 7, 6). Durante el invierno 57-58, escribe la *Epístola a los Romanos*. Más tarde llega a Filipos, se embarca para Tróade y arriba a Tiro, haciendo escala en Mileto. Se presenta en Jerusalén para Pentecostés del 58 (20, 16).

### 3. OPOSICION A PABLO

El balance de las misiones de Pablo era realmente positivo. Entre el 50 y el 53 fundó las iglesias de Macedonia (Filipos, Tesalónica) y de Acaya (Corinto). Pero lo que los *Hechos* nos dejan entrever y las *Epístolas* nos muestran de manera patética es la creciente oposición que durante este período encontró Pablo por parte de los judeo-cristianos, opo-

sición que montaba contra él el nacionalismo judío y que le llevará primero al arresto de Jerusalén, en el 58, y por fin al martirio en el 67. Como acertadamente han hecho notar Brandon y Reicke, todas las dificultades que encuentra Pablo proceden de ese único motivo. Estas comienzan con la misión del 49. Bernabé y Marcos se niegan a partir con él y se embarcan para Chipre (15, 39). Si recordamos que inmediatamente antes Bernabé, “por temor a la gente de la circuncisión”, había dejado de hacer causa común con Pablo (*Gál.*, 2, 14), resulta claro que es la misma razón lo que le lleva a separarse de él. En Listra, “por causa de los judíos” (16, 3), circuncida Pablo a Timoteo, lo cual era una concesión. En Tesalónica, los judíos, “por envidia”, soliviantan al pueblo contra él. Pero hay más. La Iglesia se ve turbada por “personas revoltosas” que no trabajan y “se ocupan de cosas vanas” (2 *Tes.*, 3, 11). Se trata de algunos miembros de la comunidad que anuncian una inminente venida del Día del Señor (2 *Tes.*, 2, 2). Es difícil no ver en esto una agitación política de orden mesiánico, hecho que nos recuerda lo que dice Josefo sobre los insurrectos judíos de esta época. Contra ellos precisamente escribe Pablo sus dos cartas.

En Efeso, Pablo es precedido por Apolo. Este es un judío de Alejandría, instruido en “el camino del Señor”, pero que “sólo conoce el bautismo de Juan” (*Act.*, 18, 25). A él se debe la fundación de una comunidad (*Act.*, 18, 26). Se traslada a Acaya alrededor del 54. Luego le vemos en Corinto. El parece ser el origen de las dificultades de que habla Pablo (1 *Cor.*, 1, 12). Apolo enseña que en Cristo está la Sabiduría (*sophia*) venida al mundo e ignorada de los arcontes (1 *Cor.*, 2, 6-11). Pablo no condena tales especulaciones, pero reprocha a Apolo que convierta el cristianismo en una gnosis. Y en esta época para un judío la gnosis no es sino la apocalíptica, que revela los secretos celestes, el nombre de los ángeles... Semejante gnosis se hallaba particularmente desarrollada en los medios esenios. Pero se la encuentra también en Egipto entre los terapeutas, que les están emparentados. Y es de ese medio de donde procede Apolo<sup>7</sup>. Convertido por Priscila y Aquila, conserva en el cristianismo el enfoque especulativo que encontraremos en algunas obras judeo-cristianas, como la *Ascensión de Isaías*.

Esto nos ilustra sobre el cristianismo asiático. Al tiempo que su segundo viaje, el Espíritu Santo había prohibido a Pablo dirigirse a Asia (*Act.*, 16, 6). Cuando por fin llega el Apóstol, del 54 al 57, encuentra allí algunos judeo-cristianos de la tendencia de Apolo. Choca con una viva oposición por parte de los círculos judaizantes (*Act.*, 19, 33). El mismo hablará de los adversarios que le salen al paso (1 *Cor.*, 16, 9). Parece ser,

según esto, que Pablo se halla ante una comunidad judeo-cristiana bastante poderosa, frente a la cual intenta fundar una comunidad de pagano-cristianos. A consecuencia de la hostilidad manifestada contra él por los judeo-cristianos, será entregado a las bestias (1 Cor., 15, 32). En el 61, chocará de nuevo con los judeo-cristianos de Efeso (1 Tim., 1, 3); más tarde, en el 63, se lamentará de que todos en Asia le han abandonado (2 Tim., 1, 15).

Al mismo tiempo que los corintios, después de los efesios, son influenciados por Apolo, en Galacia se registran ciertas agitaciones. Aquí la situación es más clara todavía. Los gálatas vuelven a las prácticas judías; liberados por Cristo, vuelven a la servidumbre (Gál., 5, 1). Y esta servidumbre es la observancia de la Ley impuesta como obligatoria a los pagano-cristianos (Gál., 5, 2). Más en concreto, conceden especial importancia "a los días, a los meses, a las estaciones y a los años" (Gál., 4, 10). Ahora bien, el estudio de la apocalíptica judía de la época nos muestra cuánta importancia se concedía al calendario como expresión de la determinación del tiempo por Dios<sup>8</sup>. Tal importancia está relacionada con la expectación del acontecimiento escatológico. No se podía dar una idea más exacta del espíritu que animaba al celotismo judío. Este comprendía dos elementos: fidelidad fanática a las prácticas legales y exasperación de la expectación escatológica. Precisamente las dos tendencias que agitan a los gálatas. Asistimos, pues, a una judaización del cristianismo.

Vemos hasta qué punto era dramática la situación en que se encuentra Pablo. La *Epístola a los Romanos*, en el invierno del 57, será su expresión suprema. El mundo judío se ve sacudido por una fuerte corriente de rebelión contra Roma, en la cual se hallan envueltos numerosos cristianos. El conflicto que los opone a Pablo no es dogmático. No se trata de dos cristianismos, sino de la situación de los cristianos respecto de la comunidad judía de que proceden. Renunciar a la circuncisión se presenta como una traición política, no como una infidelidad religiosa. Traicionar a la comunidad judía es poner a los cristianos de origen judío en una situación difícil, exponerlos de nuevo a las persecuciones de los judíos, inducirlos a la desesperación y a la apostasía. Se trata, en resumidas cuentas, del problema planteado en Antioquía, pero más agudo. Hombres doctos y eminentes, como Pedro, Bernabé y otros, piensan que conviene hacer concesiones para salvaguardar un judeo-cristianismo que es todavía mayor en número. Pablo está preocupado por la ausencia de Tito. Por lo demás, le persiguen también los paganos, en Filipos y en Efeso, y se burlan de él los filósofos de Atenas. Tal vez se pregunta si no estará

equivocado. Incluso está dispuesto a hacer concesiones. De hecho, aconseja a los corintios que eviten escandalizar comiendo de los idolotitos. Pero la certeza de la voz que le ha hablado le impide claudicar.

El conflicto desemboca, el 58, en una crisis dramática. Pablo sabe a lo que se expone regresando a Jerusalén (*Act.*, 20, 22). Allí es recibido por Santiago y los ancianos, los cuales le advierten de las acusaciones que los judíos hacen circular a su cargo: aparta a los judíos de la circuncisión y de sus costumbres (21, 21). Le aconsejan que haga un acto público de lealtad judía. Y Pablo va al Templo. Pero los judíos de Asia le reconocen y levantan contra él una sedición. Le acusan injustamente de haber profanado el Templo introduciendo en él a un pagano. Es detenido por los soldados de Roma, pero hace valer su título de ciudadano romano, evitando así ser objeto de malos tratos. Ante el sanedrín tiene lugar una discusión, seguida de un nuevo tumulto. Un grupo de judíos concibe el proyecto de asesinarle. Entonces el tribuno le envía a Cesarea, al procurador Félix, que desempeñó el cargo del 52 al 59. Félix se da cuenta de su inocencia, pero le retiene dos años en prisión. El 59, Félix es remplazado por Festo (24, 27). Los judíos reclaman que Pablo sea llevado a Jerusalén. Pero éste apela al César. Por lo cual, Festo decide enviarle a Roma. Pero antes es interrogado por Agripa II y su hermana Berenice, quienes se convencen de su inocencia.

A partir de este año 60, los acontecimientos van a precipitarse. En Roma, Pablo permanece en libertad vigilada del 61 al 63. Es entonces cuando escribe las *Epístolas a los Colosenses*, a los *Efesios* y a los *Filipenses*. La *Epístola a los Colosenses* alude a la actividad de los judeo-cristianos en Frigia: turban a la comunidad con las cuestiones que suscitan sobre prohibiciones alimenticias y problemas de calendario (2, 16). Pablo no condena tales observaciones como malas, sino porque obedecen a un orden caducado. Además pone en guardia a los colosenses contra las especulaciones sobre los ángeles, que son uno de los rasgos de la apocalíptica judía (2, 18). Cristo ha desposeído en la cruz a los principados y a las potestades (2, 10). Pablo precisa que lo que escribe se refiere también a las ciudades próximas de Laodicea y Hierápolis. Más adelante veremos que estas ciudades eran feudos judeo-cristianos. Pablo anuncia también una carta a los laodicenses (4, 16). Pero, probablemente, nunca la llegó a escribir.

Liberado en el 63, Pablo prosigue su actividad misionera. Sobre este último período estamos informados por las *Epístolas a Timoteo* y la *Epístola a Tito*. Aumenta el conflicto con los judeo-cristianos. Pablo se traslada a Creta. Poco después escribe a Tito, a quien dejó allí para que

estableciera ancianos en cada ciudad (1, 5). Le pone en guardia contra los judeo-cristianos (1, 10). Estos dan oídos a fábulas (*mythoi*) judaicas. Ya hemos visto que ésa era la expresión técnica para designar los sueños milenaristas. Insisten en las prescripciones alimenticias (1, 14-15). Tito debe dar de lado a las disputas relativas a genealogías, es decir, las especulaciones sobre los ángeles, y a la Ley, esto es, las observancias judías (3, 9).

Las dos *Epístolas a Timoteo* se refieren a la situación de Efeso. Pablo ha ido allá, probablemente después de su viaje a Creta. Tiene consigo a Timoteo, a quien ha confiado la iglesia de Efeso, al partir para Macedonia. Y desde Macedonia le envía instrucciones. Es la primera de las dos *Epístolas*. Ante todo se trata de combatir a los que enseñan fábulas y genealogías (1, 4), los cuales no hacen sino crear divisiones. Timoteo debe conservar el depósito doctrinal y huir de "una ciencia que no merece tal nombre (*pseudonymos*)" (6, 21). Este último término designa las especulaciones judeo-cristianas. Lo empleará luego Ireneo para designar el gnosticismo, que es una de sus ramas. Estos judeo-cristianos, además, proscriben el matrimonio y el uso de ciertos alimentos (4, 3). Timoteo ha debido de dejarse impresionar, pues Pablo le recomienda que beba vino (5, 3). Hallamos aquí un nuevo rasgo del judeo-cristianismo, el encratismo, que proscribe el matrimonio y prohíbe el vino. El encratismo afectó especialmente al judeo-cristianismo palestinese y mesopotamio. Esto indica en Efeso la persistencia de la actividad de los misioneros judeo-cristianos.

Otro rasgo importante de la *Primera Epístola a Timoteo* es que Pablo da instrucciones sobre la organización de la comunidad de Asia, paralelas a las que había dado a Tito para Creta. Hay un colegio de presbíteros. Este colegio tiene un presidente, que es uno de sus miembros. Se le da, más en concreto, el título de obispo (*episcopos*), que indica más la función que la dignidad<sup>9</sup>. Hay, además, diáconos, que dependen directamente del obispo. Nos hallamos ante dos jerarquías paralelas, la una más colegial, la otra más monárquica, cuyo lazo de unión es el obispo y que estarán a menudo en conflicto. La insistencia de Pablo, en las *Epístolas* pastorales, sobre la jerarquía institucional ha hecho dudar de la autenticidad de las mismas. Se ha opuesto la situación que describen a la que hallamos en las *Epístolas a los Corintios*. Sin embargo, la situación descrita parece corresponder a su momento histórico<sup>10</sup>. Lo único que encontramos es la sustitución de la jerarquía misionera por una jerarquía local ordinaria. En Siria, por la misma época, descubrimos la misma evolución en la *Didajé*.

Dos años más tarde, cuando Pablo envía a Timoteo una segunda carta, la situación se ha agravado más aún. Pablo se muestra hosco. Los hombres no soportan la sana doctrina: prestan oído a las fábulas (*mythoi*) (4, 3-4). Los falsos apóstoles se insinúan en las familias, seducen a las mujeres (3, 3). El papel desempeñado por las mujeres es un rasgo característico de las sectas judeo-cristianas. Aparecerá de nuevo en el gnosticismo. Tales pseudoapóstoles son semejantes a Jannes y Jambres, los adversarios de Moisés y Aarón en la tradición judía (3, 8). En particular, Himeneo y Fileto enseñan que la resurrección ya tuvo lugar. (2, 18). Afirmación que vemos más tarde en Cerinto: expresa la exasperación de la espera apocalíptica. Todo el mundo abandona a Pablo en Asia (1, 15). Nunca el judeo-cristianismo pareció tan triunfante como en esta hora. Sin embargo, se halla en vísperas de su ruina.

En Roma estallaba por entonces el drama. Julio del 64 es la fecha del incendio de Roma. Nerón reina desde el 54. Es él quien echa la culpa del incendio a los cristianos. La acusación podría tener como punto de mira la agitación mesiánica de ciertos círculos judeo-cristianos. Ello querría decir que se relaciona con el mismo clima de siempre. Pedro parece haber sido una de las víctimas de la persecución. Es cosa que hoy admiten casi todos los historiadores. Es posible que lo denunciaran algunos judeo-cristianos, como parece indicar un pasaje de *I Clemente* (V, 2)<sup>11</sup> y más aún el mismo relato de Tácito, que habla de una denuncia a cargo de los primeros cristianos detenidos contra sus correligionarios<sup>12</sup>. Pablo vuelve a estar preso en Roma. Todo hace pensar que lo está en las mismas condiciones de la primera vez. Entonces escribe la *Segunda Epistola a Timoteo*. Su muerte puede situarse el 67, sin duda después de haber sido denunciado a las autoridades romanas como sedicioso por algunos judeo-cristianos (2 *Tim.*, 4, 16; *I Clem.*, V, 4).

Durante este tiempo, las cosas se habían agravado también en Palestina. El 62, en Jerusalén, es lapidado Santiago, obispo de la ciudad. La fecha está atestiguada por Josefo, quien refiere el acontecimiento en dos ocasiones e indica el año en que el procurador Festo fue sustituido por Albino<sup>13</sup>. Tal fecha coincide con la subida al supremo pontificado de un miembro de la familia de Anás, Anás el Joven<sup>14</sup>. Hegesipo ofrece del martirio de Santiago un relato más detallado, que nos refiere Eusebio (*H. E.*, II, 23, 1-25). Aquí serán los fariseos quienes habrían temido la influencia de Santiago sobre el pueblo. Según esto tendríamos un testimonio de la creciente animosidad contra los cristianos, sin duda a causa de su oposición —lo mismo que entre los judíos-cristianos— a seguir el mesianismo antirromano.

En el 66, este nacionalismo llega al paroxismo. Comienza la guerra judía. La comunidad cristiana se retira entonces a Pella, en Transjordania, lo cual equivalía para ella a dejar de ser solidaria del destino nacional de Israel (*H. E.*, III, 5, 3). Esta comunidad estaba dirigida por Simeón, primo de Jesús, que había sucedido a Santiago (*H. E.*, III, 11). Ese gesto, más que ningún otro, señala la ruptura definitiva de la Iglesia con el judaísmo. La comunidad de Jerusalén había intentado hasta el final mantener su contacto con los judíos y trabajar en su conversión a Cristo. A pesar de esto, había sido perseguida por ellos. Y ahora deja a Israel marchar hacia su destino. El año 70, Tito se apodera de Jerusalén, asesina a la población judía y destruye el Templo.

## CAPITULO CUARTO

### EFESO, EDESA, ROMA

La caída de Jerusalén, al poner término al mesianismo judío, liberaba al cristianismo de la presión a que había estado sometido y lo separaba sociológicamente del judaísmo. Pablo conseguía una victoria póstuma. Pero la Iglesia había estado hondamente relacionada con el mundo judío para poder separarse de un solo golpe y lograr un nuevo puesto en el mundo helenista. El período que va del 70 al 140, aproximadamente, constituye en este sentido una etapa de búsqueda. Las formas del pensamiento judeo-cristiano sobreviven a sí mismas. El cristianismo helenista es todavía demasiado joven para suscitar grupos de selección que lo relaboren en sus propias categorías. Es también una época en que, en las fronteras del judaísmo y del cristianismo, van a pulular las sectas "gnósticas", que trasladarán a un mundo fantástico las esperanzas mesiánicas decepcionadas y condenarán el mundo presente. Se perfila, en fin, el primer enfrentamiento con el Imperio romano.

#### I. EL CRISTIANISMO EN ASIA MENOR

Al comienzo del libro III de su *Historia eclesiástica*<sup>1</sup>, después de describir la caída de Jerusalén, refiere Eusebio que "la tierra habitada" fue repartida entre los Apóstoles en zonas de influencia: Tomás entre los partos, Juan en Asia, Pedro en el Ponto y en Roma, Andrés en Escitia. Esta afirmación contiene una parte cierta de verdad histórica. Tal es el caso por lo que se refiere a Juan y Pedro. Pero es difícil de verificar para los demás. Hay, sin embargo, un dato que permite corroborarla. Los escritos apócrifos del Nuevo Testamento están distribuidos en ciclos: ciclo de Pedro, ciclo de Tomás, ciclo de Felipe, ciclo de Juan. Y estos ci-

los parecen referirse a determinados medios geográficos. En particular, parece ser que la misión judeo-cristiana presentó a comienzos del siglo segundo varios tipos distintos: el tipo mesopotamio, relacionado con Santiago y Tomás; el cristianismo asiático, en conexión con Felipe y Juan; el grupo petrino, que comprende Fenicia, el Ponto, Acaya y Roma.

Asia Menor es la región en que el cristianismo manifiesta en nuestro período la más extraordinaria vitalidad. Esta región parece dividida en zonas de influencia. La parte más oriental, Licaonia y Cilicia, nos es la menos conocida. De ella nos ha llegado el recuerdo de la predicación de Pablo, a que aludirán más tarde los *Hechos de Pablo*. En cambio, de Frigia tenemos más información. Contamos, en efecto, con un precioso testimonio: Papías. Papías fue obispo de Hierápolis, en esta región. Ireneo nos dice que fue compañero de Policarpo. Y el testimonio de Ireneo es excelente, pues él mismo conoció a Policarpo en su juventud. Ireneo declara también que Papías fue discípulo del apóstol Juan <sup>2</sup>. Es posible que sea el mismo apóstol Juan la persona a quien Papías designa como el presbítero del cual fue discípulo (*H. E.*, III, 39, 4).

Papías había escrito unas *Exégesis de las palabras del Señor*, en las que había reunido algunas tradiciones relativas a los Apóstoles y procedentes de aquellos a quienes él había tratado. Papías nos dice, en particular, que había oído hablar en Hierápolis incluso de las hijas del apóstol Felipe. Se puede, pues, tener por cierta la información que nos da acerca de que el apóstol Felipe vivió en Hierápolis. Más tarde afirmará el montanista Proclo que no se trata del apóstol Felipe, sino del diácono del mismo nombre, el personaje de quien nos dicen los *Hechos* que había vivido en Cesarea y cuyas cuatro hijas habían permanecido vírgenes y profetizaban (*H. E.*, III, 31, 4). Pero Polícrates de Efeso, a fines del siglo segundo, confirma la información de Papías. Es el apóstol Felipe quien murió en Hierápolis (*H. E.*, III, 31, 3). Dos de sus hijas habían permanecido vírgenes y murieron también en Hierápolis. Otra se había casado (*H. E.*, III, 3, 3) y murió en Efeso (III, 31, 3).

Hay otros datos que parecen confirmar la relación de Felipe con Frigia. Esta región está cerca de la del apóstol Juan. Y es de notar que Felipe desempeña un papel particularmente importante en el *Evangelio de Juan*, escrito a fines de este primer siglo. Por otra parte, se ha encontrado en Nag Hammadi un *Evangelio de Felipe*, de carácter gnóstico y ciertamente posterior, pero que presenta muy notables contactos con la teología asiática de Ireneo y con el gnosticismo asiático de Marcos el Mago. También poseemos unos *Hechos de Felipe* apócrifos, que exaltan la virginidad. Podemos indicar, en fin, que Hierápolis no es objeto de ninguna

carta de Pablo, ni de Juan, al contrario que las ciudades vecinas de Colosas y Laodicea: tal vez ello se deba a que Hierápolis era feudo de Felipe.

Frigia será a fines del período que estamos estudiando el punto de partida del montanismo. No carece de interés el advertir que Papías nos transmite, como procedentes de los presbíteros, algunas tradiciones relativas a las esperanzas milenaristas de un marcadísimo carácter apocalíptico. Una doctrina que Ireneo heredará de él. Ese entusiasmo apocalíptico parece haber sido uno de los rasgos del ambiente asiático. Lo hallaremos de nuevo en el hereje Cerinto. Incluso el *Apocalipsis de Juan* presenta algunas huellas. Así, pues, el judeo-cristianismo asiático ofrece un carácter muy particular, completamente distinto del judeo-cristianismo del ambiente palestinese de Santiago o del ambiente sirio de Pedro. Las esperanzas del mesianismo terrestre han sobrevivido aquí a la caída de Jerusalén sin degenerar en gnosticismo. Sin duda se debe a ese entusiasmo el hecho de que Asia Menor sea en esta época la región donde se cuenta mayor número de mártires, junto con las demás regiones que estuvieron en relación con ella, como la Galia de Ireneo o el Africa de Tertuliano<sup>3</sup>.

La Frigia occidental y el litoral asiático aparecen bajo Domiciano, Nerva y Trajano como la región de Juan. Ya hemos encontrado a este apóstol en Jerusalén, donde era, junto con Pedro, una de las columnas de la Iglesia (*Gál.*, 2, 9). Estaba presente en el concilio de Jerusalén, el año 49. Pero luego le perdemos la pista hasta su destierro en Patmos bajo Domiciano (*Ap.*, 1, 9). Es probable que estuviera ya en Efeso cuando fue desterrado. Pero lo cierto es que residió allí después de su destierro. Contamos en este punto con un testigo de primer orden, san Ireneo, también originario de Asia y que conoció a Policarpo, discípulo de Juan<sup>4</sup>. Pues bien, Ireneo recuerda repetidamente las enseñanzas de Juan en Efeso<sup>5</sup>. Precisa que vivió allí hasta el reinado de Trajano<sup>6</sup>. Clemente de Alejandría, por su parte, refiere que establecía obispos en las nuevas cristiandades<sup>7</sup>. Policarpo y Papías fueron discípulos suyos<sup>8</sup>.

Juan no es el primero en evangelizar esta región. Ya hemos visto que Pablo había residido en Efeso. Pero tampoco es Pablo quien llevó el Evangelio, sino que encontró una comunidad judeo-cristiana, la cual le procuró las dificultades que ya conocemos. Como ha subrayado P. Braun, este medio judeo-cristiano va a encontrar con Juan su línea propia: "Juan pertenecía al partido de los que pretendían renunciar lo menos posible al judaísmo auténtico"<sup>9</sup>. Tal actitud se refleja claramente en el *Apocalipsis*, donde se condena con violencia a los cristianos que consienten en comer los idolotitos (2, 14.20). Es conocida, por el contrario, la libertad de que Pablo da prueba en este punto. Juan está más bien en la línea de Apolo.

De ahí que Asia vea desarrollarse entonces una especie original de judeo-cristianismo. En él persistirán las esperanzas milenaristas. Y Asia seguirá celebrando la fiesta de Pascua el mismo día que los judíos. El *Apocalipsis* y el *Evangelio de Juan* están relacionados literariamente con este medio judeo-cristiano, donde parecen evidentes las influencias esenias. La primera de estas obras está marcada por el cataclismo provocado por la profanación del Templo el año 70. Ve en ese hecho el castigo de Israel. Pero mantiene los ojos fijos en Jerusalén, donde espera la aparición de la Jerusalén nueva. En el *Evangelio* también domina el tema del Templo, pero centrado en la persona del Verbo hecho carne.

Tenemos la contrapartida de este testimonio de Juan en las *Epístolas* de Ignacio de Antioquía. Este atravesó Asia a fines del reinado de Trajano. Las *Cartas* que dirige a las iglesias acreditan la persistencia de esas tendencias judaizantes. Pero Ignacio pretende precisamente reducir sus excesos. Tales tendencias se manifiestan en Efeso<sup>10</sup>. En Magnesia son más exactamente descritas: "las viejas fábulas"<sup>11</sup> de que habla Ignacio son la expresión clásica para designar las esperanzas milenarias<sup>12</sup>; los cristianos no observan el sábado, sino el día del Señor<sup>13</sup>; es absurdo hablar de Jesucristo y judaizar<sup>14</sup>. Estas tendencias impiden en Tralles la conversión de los gentiles<sup>15</sup>. Los judaizantes enseñan que Cristo no ha muerto realmente<sup>16</sup>, lo cual está en relación con la espera milenaria. En Filadelfia hay que desconfiar de los que interpretan la Escritura según el judaísmo<sup>17</sup>. Es de notar que esta oposición al judeo-cristianismo va acompañada en Ignacio de urgentes invitaciones a la unidad en torno al obispo. Podríamos preguntarnos si no se da, concretamente en Efeso, un resto de coexistencia de las dos comunidades judeo-cristiana y pagano-cristiana.

Tenemos una expresión de ese judeo-cristianismo asiático en los libros V, VI y VII de los *Oráculos Sibilinos*. El libro V tiene un carácter judío muy acusado. Pero sabemos que es cristiano por una alusión concreta al nacimiento de Cristo<sup>18</sup> Geffcken lo sitúa en tiempos de Domiciano. Las alusiones a Egipto podrían orientar en tal sentido. Pero hallamos también una enumeración de las ciudades de Asia: Pérgamo, Esmirna, Efeso, Sardes, Tralles, Laodicea, Hierápolis<sup>19</sup>. Y el espíritu es más asiático que egipcio. El libro VI tiene un marcadísimo carácter judeo-cristiano y presenta contactos con el milenarismo de Cerinto. Y lo mismo, el libro VII. El primero es de comienzos del siglo II; el segundo, algo más tardío.

Gracias al *Apocalipsis*, a las *Cartas* de Ignacio, a Papías y Policarpo, conocemos algunos datos de los diversos centros cristianos de Asia. El primero que hallamos es Efeso. En esta ciudad terminó Juan su vida y a

ella se dirige primeramente en el *Apocalipsis* (2, 1-8). Dice de ella que ha sufrido, lo cual parece ser una alusión a la persecución de Domiciano, de la que fue víctima el mismo Juan. Añade que la ciudad detesta a los nicolaítas, es decir, la heterodoxia judeo-cristiana que entonces se convierte en gnosticismo y rechaza por completo el Antiguo Testamento. Le reprocha, sin embargo, que ha perdido su fervor. Treinta años más tarde, Ignacio reconoce a la misma Efeso idéntica supremacía<sup>20</sup>. La alaba por hallarse limpia de toda herejía<sup>21</sup>. Nombra a su obispo Onésimo<sup>22</sup>. Hacia 190, el obispo de Efeso, Polícrates, dirá que siete miembros de su familia han sido obispos antes que él (*H. E.*, V, 24, 6). Hacia 196, Apolonio dará fe de la persistencia de las tradiciones johánicas en Efeso (*H. E.*, V, 18, 14).

La iglesia de Esmirna existía ya en la época en que Juan escribía el *Apocalipsis*; a ella va dirigida una de las cartas. Pero, a principios del siglo II, esta iglesia adquiere una importancia particular a causa de la personalidad de su obispo Policarpo. Este era obispo en 110, ya que Ignacio, durante su viaje hacia Roma, es huésped suyo en Esmirna<sup>23</sup>. El mismo le dirige una carta desde Tróade. Policarpo escribirá poco después a los filipenses para enviarles la colección de las cartas de Ignacio<sup>24</sup>. Por lo demás, conocemos bien a Policarpo gracias al testimonio de Ireneo, que vivió cerca de él en Esmirna durante su juventud y habla de él en su *Carta a Florino* (*H. E.*, V, 20, 4-8). Policarpo sería martirizado el año 155, bajo Antonino. Poseemos las *Actas* de su martirio.

Sobre las iglesias del interior disponemos de menos datos. El *Apocalipsis* menciona a Pérgamo. Allí, dice, se encuentra el trono de Satán. Tal vez esto aluda a que la ciudad es por entonces el centro del culto imperial. En Pérgamo tiene lugar el martirio de un cristiano, Antipas. Además, los nicolaítas cuentan allí con adeptos (*Ap.*, 2, 12-16). Lo mismo sucede en Tiatira, donde ejerce su actividad una profetisa nicolaíta, designada simbólicamente con el nombre de Jezabel (*Ap.*, 2, 20). Más importante es la iglesia de Sardes, antigua ciudad real. Sardes tendrá un obispo célebre, Melitón, en la segunda mitad del siglo II. Más en el interior se encuentra Filadelfia. Tanto Juan como Ignacio atestiguan la existencia de una iglesia. El primero pone a la ciudad en guardia contra los miembros de la sinagoga de Satán que usurpan el título de judíos (*Ap.*, 3, 9). Se trata, al parecer, del movimiento gnóstico. Ignacio, por el contrario, pone en guardia contra los judaizantes, que introducen la división: La última carta de Juan va dirigida a Laodicea, ciudad próxima a Hierápolis.

Las *Cartas* de Ignacio nos muestran que en su época la Iglesia se ha desarrollado al sur de Efeso, en el valle del Meandro. Hay una iglesia en

Magnesia, cuyo obispo se llama Damasco<sup>25</sup>, y otra en Tralles, cuyo obispo es Polibio<sup>26</sup>. De nuevo Ignacio pone en guardia a los magnesios contra los judaizantes. Es de notar que las *Cartas* de Ignacio centran su polémica en dos puntos. Por una parte, insisten en la unidad en torno al obispo; por otra, en la lucha contra los judaizantes. Se trata, seguramente, de la misma cuestión. En todo caso parece ser que, en este momento, la corriente judaizante es muy fuerte en Asia. El estado de cosas es semejante al que hemos encontrado en Papías.

## 2. LA MISION PALESTINENSE

Después de la caída de Jerusalén, la comunidad cristiana, que se había retirado a Pella en el 67, vuelve en parte a Palestina, probablemente a Jerusalén. Eusebio refiere que, hasta el asedio de los judíos en tiempos de Adriano, hubo en Jerusalén quince sucesiones de obispos, de todos los cuales se dice que fueron hebreos de vieja estirpe (*H. E.*, IV, 5, 2). Eran todos de la circuncisión. Se ha suscitado la pregunta de cómo tal número de obispos habían podido sucederse durante un período tan breve. Carrington ha propuesto que se vea en la lista de Eusebio la de los presbíteros de Jerusalén, entre los cuales era elegido el obispo<sup>27</sup>. El número dado por Eusebio haría pensar que aquellos presbíteros eran exactamente doce. Y es posible que la iglesia de Jerusalén fuera gobernada por un consejo de doce presbíteros, uno de los cuales tendría preeminencia; lo cual representaría una concepción arcaica de la comunidad. En Antioquía, Ignacio compara a los presbíteros con el "Senado de los Apóstoles", hecho que haría pensar que también ellos eran doce<sup>28</sup>.

Eusebio pone de relieve que la comunidad de Jerusalén estaba compuesta enteramente de fieles hebreos (*H. E.*, IV, 5, 2). Comprendía algunos miembros de la familia de Cristo, en particular descendientes de Judas (*H. E.*, III, 19 y 20), que vivieron hasta el reinado de Trajano<sup>29</sup>. Sin duda que la *Epístola de Judas*, de un acentuado carácter judeo-cristiano, está relacionada con ese medio. La iglesia de Jerusalén aparece así como una supervivencia de la primerísima iglesia judeo-cristiana presidida por Santiago. Este medio se caracteriza por una estricta fidelidad a las prácticas judías. Justino indica, todavía a mediados del siglo II, la existencia de judeo-cristianos de este tipo<sup>30</sup>. Pero tal grupo no parece haber conseguido el favor de los judíos, pues Bar Koseba los perseguirá como a malos judíos. Según Epifanio, Aquila, el traductor de la Biblia, encontrará cristianos en Jerusalén hacia el 120. Y Hegesipo, a quien

debemos todas nuestras informaciones sobre este medio, había salido del mismo. También procede de aquí, hacia el 135, el *Evangelio de Santiago*, con sus tendencias asceticistas.

Los orígenes de la iglesia de Egipto están ligados a la iglesia de Jerusalén. Sería totalmente improbable que Egipto no hubiera tenido misioneros cristianos. La razón de nuestra ignorancia es, sin duda, que Egipto no entraba en la esfera de acción de Pablo, casi la única de que estamos informados, sino que tenía relación con la misión palestinese<sup>31</sup>. Los primeros misioneros pudieron ser helenistas. La *Epístola a los Hebreos*, que es casi ciertamente egipcia, presenta varios puntos de contacto con los discursos de Esteban. Además, se nos han conservado los fragmentos de dos Evangelios apócrifos de procedencia egipcia. Clemente de Alejandría cita el *Evangelio de los Egipcios*, y Clemente y Orígenes, el *Evangelio de los Hebreos*. Al parecer, se trata de los Evangelios de dos comunidades egipcias, la una compuesta de judíos convertidos, la otra de egipcios convertidos<sup>32</sup>.

Las características judeo-cristianas de estos dos Evangelios son sorprendentes. El *Evangelio de los Egipcios* presenta, en concreto, rasgos asceticistas, como la condenación del matrimonio, que hallamos en otras regiones de la misión jerosolimitana. El papel desempeñado por algunas mujeres del *Evangelio*, como Salomé o María Magdalena, también parece en conexión con el medio de Jerusalén. Es de notar que la única mención de Alejandría en el Nuevo Testamento se refiere a Apolo, cuyo bautismo es de origen palestinese<sup>33</sup>. Asimismo parece ser que Panteno, el primer doctor alejandrino, era un judeo-cristiano emparentado con el medio palestinese. Panteno conoce el hebreo, y de él, sin duda, ha heredado Clemente algunas tradiciones judeo-cristianas referentes a Santiago, así como ciertas doctrinas apocalípticas. A fines del siglo II, la respuesta de los alejandrinos, con ocasión de la disputa pascual, es enviada a Roma precisamente por medio del obispo de Jerusalén, Narciso.

Hay otro rasgo que parece relacionar a Egipto con la misión judeo-cristiana: la estructura que allí presenta la jerarquía. Varios autores del siglo IV, en particular Jerónimo y el Ambrosiaster, indican que en Egipto el obispo era simplemente el jefe de la comunidad de los presbíteros, uno de ellos y elegido por ellos. Tal es el tipo judeo-cristiano del presbiterado, cuyo colegio es presidido por el obispo: la misma organización que hemos hallado en Jerusalén. En Asia Menor esta organización se combinaba con el tipo helenista: el del obispo al que están subordinados los diáconos. La organización egipcia, sin embargo, no significa necesariamente, como sugiere Jerónimo, que el episcopado no sea de un orden diferente al del

presbiterado. La designación del obispo por los presbíteros no quiere decir que no haya de recibir luego la consagración de manos de otros obispos<sup>34</sup>.

También a la misión palestinense se remonta la cristiandad que sería más tarde la única superviviente entre los cristianos arameos: la de Osroene y Adiabene. Por lo que se refiere a la primera, Eusebio, cuenta, según la *Crónica de Addai*, que el rey de Edesa, Abgar, escribió a Jesús y que éste le envió a Tadeo (*H. E.*, I, 13, 1-22). Esta leyenda anticipa unos acontecimientos que son posteriores en un siglo: el primer rey cristiano de Edesa fue Abgar IX, que reinó de 179 a 186. Pero parece razonable pensar que, ya a fines del siglo I, fueron a Osroene algunos cristianos arameos de Palestina y predicaron a las comunidades judías allí establecidas. Tenemos un indicio de esto en el hecho de que fue el judío Tobías quien recibió a Addai, el misionero judeo-cristiano<sup>35</sup>. Es de notar también que los cristianos de Osroene celebran la Pascua como los cristianos de Palestina y no como los asiáticos (*H. E.*, V, 23, 4).

Parece, por otra parte, que algo de verdad hay en la información de Orígenes, transmitida por Eusebio (*H. E.*, III, 1, 1), según la cual Tomás fue el apóstol de los partos, quienes dominan por aquella época la Siria oriental<sup>36</sup>. El recuerdo de Tomás está unido a Edesa, donde era venerado su cuerpo en el siglo IV. En Edesa se formó el ciclo de Tomás, lo mismo que en la Frigia oriental tomó cuerpo el ciclo de Felipe o en Asia el de Juan. Tal es el caso de los *Hechos de Tomás*, que son del siglo III. Los *Salmos de Tomás*, adoptados más tarde por los maniqueos, son en parte (14 y siguientes)<sup>37</sup> composiciones judeo-cristianas en relación con Edesa y escritas en el siglo II. El *Evangelio de Tomás*, hallado en Nag Hammadi, parece a su vez relacionado con el medio judeo-cristiano de Edesa<sup>38</sup>. Téngase en cuenta el papel eminente que en él se concede a Santiago y que prueba el origen jerosolimitano de la iglesia de Edesa.

El *Evangelio de Tomás* es de mediados del siglo II. Pero tenemos otra obra que es, sin duda, anterior y que procede de Edesa: las *Odas de Salomón*. Su carácter judeo-cristiano es cierto. La obra parece de fines del siglo I<sup>39</sup>, y su forma es esenia<sup>40</sup>. Los contactos de estos poemas litúrgicos con las *Hodayoth* de Qumrán son sorprendentes. Se trata de obras que bien pudieron escribir algunos misioneros judeo-cristianos llegados de Palestina o, más concretamente, esenios. La obra llamada *Evangelio de Verdad*, que algunos consideran como una homilía litúrgica, presenta singulares semejanzas de estilo con las *Odas*<sup>41</sup>. No habría gran inconveniente en relacionarlo también con Edesa<sup>42</sup>. No obstante, aun cuando no parezca posible identificarlo con el *Evangelio de Verdad* que menciona Ireneo como obra de Valentín, sus contactos con el pensamiento de éste hacen

muy probable un origen egipcio. También en este medio y en esta época se sitúa el *Canto de la Perla*, conservado en los *Hechos de Tomás* <sup>43</sup>.

También a fines del siglo I vemos al cristianismo extenderse más allá del Tigris, en Adiabene. Disponemos, en este caso, de un documento que parece digno de crédito <sup>44</sup>: la *Crónica de Arbela*, escrita en el siglo VI, en siríaco, por Mishihha Zkha. La evangelización de Adiabene, al final del siglo I, es obra de Addai. Kahle piensa que sólo Adiabene fue evangelizada por él en dicha época, mientras que la evangelización de Osroene sería posterior. Harnack, en cambio, parece estar en lo justo cuando cree que Addai bautizó a un tal Pekhidha, que será el primer obispo de Arbela. Su episcopado se extiende del 105 al 115. Al parecer, hubo entonces una interrupción. Es la época de la campaña de Trajano contra Cosroes, el año 116. El 121, es consagrado obispo Sansón, que será martirizado el 123.

Esta evangelización de Adiabene, en fecha tan tardía, no tiene por qué sorprendernos, si recordamos que la región fue objeto de una importante misión judía durante el siglo I. El rey de Adiabene, Izates, y su madre, la reina Elena, convertidos al judaísmo, fueron enterrados en Jerusalén, en una tumba todavía visible en la actualidad. En este medio judío se desarrolló la misión judeo-cristiana. Es notable que, durante el siglo II, todos los obispos de Adiabene llevan nombres judíos: Sansón, Isaac, Abrahán, Moisés, Abel. El obispo de Arbela, Noé, recibe a unos parientes llegados de Jerusalén. Precisamente de esta región vendrá Taciano, a fines del siglo II. El mismo se declara "asirio". El cristianismo de Adiabene registrará un notable influjo de las tendencias del judeo-cristianismo.

¿Llegó la misión judeo-cristiana hasta la India? Eusebio refiere que Panteno se hizo cargo de una misión por aquellas regiones y que allí encontró un *Evangelio de Mateo* escrito en caracteres hebreos (*H. E.*, V, 10, 3). ¿Habría que suponer que el cristianismo llegó a penetrar en la India por mediación de los misioneros judeo-cristianos, en la primera mitad del siglo II? Desde luego, no es imposible. La tradición posterior relacionó esta evangelización de la India con la figura de Bartolomé. Es posible que Bartolomé se ocupara de la evangelización de Arabia y que el Evangelio llegase a la India como una prolongación de aquella misión. Por lo demás, el hecho de que Panteno fuera un misionero judeo-cristiano procedente de Egipto confirmaría lo que hemos dicho más arriba sobre el carácter esencialmente palestinese de la comunidad primitiva de Egipto.

### 3. LA MISION DE PEDRO

Hay un tercer ámbito en el cristianismo de la época que podríamos llamar petrino. Comprende principalmente el litoral mediterráneo de Palestina, de Siria y de Cilicia. Las ciudades de Cesarea, Joppe, Tiro y Sidón se hallan particularmente vinculadas al apostolado de Pedro. Los *Kerigmas* de Pedro, incorporados a los escritos pseudo-clementinos del siglo III, pueden remontarse a comienzos del II. Tienen carácter ebionita, y lo que nos dicen de la predicación de Pedro en Cesarea, en Tiro y en Sidón carece de valor histórico; no obstante, demuestran al menos la persistencia del recuerdo de Pedro en aquella región.

De la misma región pueden proceder las obras del ciclo de Pedro propiamente dicho. Tal sería el caso de la *Segunda Epístola de Pedro*<sup>45</sup>. Y del *Evangelio de Pedro*. Los testimonios más antiguos sobre esta obra —los de Serapión de Antioquía, a fines del siglo II, y de la *Didascalia*, en el III— son sirios. En ella encontramos los temas, tan estimados por la teología siria, del descendimiento de Cristo a los infiernos y de su exaltación por encima de los ángeles. El *Apocalipsis de Pedro* es de la misma época y de la misma región. Es mencionado por el Canon de Muratori y citado por Clemente de Alejandría en las *Eclogae propheticae*. También a comienzos del siglo II se sitúa la *Predicación de Pedro*, citada por Clemente de Alejandría. Estas dos últimas obras son también citadas por Teófilo de Antioquía, hacia el 170, lo cual confirma su origen sirio-fenicio<sup>46</sup>. Los primeros elementos de los *Hechos de Pedro* están, asimismo, relacionados con la región. En cambio, la obra que conocemos bajo ese nombre y los escritos pseudo-clementinos que los utilizan son posteriores.

La situación de Antioquía es un tanto particular. Desde su origen aparece singularmente compleja. Aquella iglesia fue fundada por los hebreos. Pero, además, contó muy pronto con cristianos de la tendencia de Santiago y pagano-cristianos convertidos por Pablo. Las obras relacionadas con esta iglesia durante el período que estudiamos parecen ser el eco de un judeo-cristianismo distinto a la vez del de Palestina y del de Asia. La *Epístola de Bernabé* lleva en su mismo nombre el sello de un origen antioqueno. Este escrito forma parte del mismo cuerpo que la *Didajé* y, en su parte doctrinal, refleja una exégesis típicamente judeo-cristiana. Lo mismo sucede con la *Ascensión de Isaías*, donde aparece el tema del *descensus* y del *ascensus*, que se halla en la prolongación de la apocalíptica judía. Las dos obras son de la época de Domiciano. También tienen

relación con este grupo el *Apócrifo de Santiago*, descubierto en Nag Hammadi<sup>47</sup>, y la *Epístola de los Doce Apóstoles*, emparentada con el anterior<sup>48</sup>.

Las mismas tendencias teológicas aparecen en las *Cartas* de Ignacio, obispo de Antioquía a comienzos del siglo II. Estas presentan a la vez algunos contactos con las obras de la Siria oriental, *Odas de Salomón* o *Evangelio de Verdad*<sup>49</sup>. Existe, pues, en esta época una floreciente teología siria. Por lo demás, las *Cartas* de Ignacio demuestran la importancia que se daba en Antioquía a la institución de los diáconos. Son nombrados junto con los presbíteros dentro de la jerarquía. Pero también colaboran estrechamente con Ignacio en su viaje a través de Asia. Esto nos indica una vez más que, a diferencia de los presbíteros, que representaban una concepción colegial de la jerarquía, los diáconos eran los colaboradores del obispo. Los dos grupos se hallaban en oposición. Y ésa es tal vez la razón por la que Ignacio insiste en su unión en torno al único obispo.

De esto se sigue que la iglesia de Antioquía, aunque no es típicamente petrina, tiene varios vínculos con Pedro. Hemos visto que el apóstol residió allí en época temprana. Los apócrifos petrinus son particularmente leídos en Antioquía, como lo indican Teófilo y Serapión. La *Ascensión de Isaias* es la primera obra que menciona el martirio de Pedro. El judeo-cristianismo antioqueno aparece, pues, como representante de la tendencia petrina. También hemos observado su relación con el ámbito fenicio, particularmente ligado a Pedro. Esta misma relación aparece en las demás regiones que entran en la esfera petrina y que se hallan en comunicación con Antioquía.

Eusebio nos dice que el Ponto y las vecinas regiones de Bitinia, Capadocia y Galacia tienen cierta vinculación a Pedro. Y lo confirman otros datos. La *Primera Epístola de Pedro* va dirigida a los cristianos de estas regiones. Este hecho es tal vez la fuente de la información de Eusebio, pero la cosa no es menos cierta, pues poseemos otros testimonios sobre tal vinculación. El Ponto y Capadocia se hallan geográficamente en la prolongación de la Siria del Norte y constituyen su zona normal de expansión. Por una carta de Dionisio, obispo de Corinto a mediados del siglo II, conocemos los lazos existentes entre Corinto y el Ponto. Y Corinto contaba con comunidades petrinus (1 *Cor.*, 1, 12). En la controversia pascual, los obispos del Ponto están de acuerdo con el obispo de Roma y en desacuerdo con los obispos asiáticos.

Sobre el cristianismo de Bitinia durante el reinado de Trajano (98-117) tenemos un documento excepcional en una *Carta* de Plinio el Joven (X, 96). Los cristianos son numerosos en las ciudades, pero también en los

campos. Pertenecen a todas las clases sociales. Y hay un rasgo que merece particular atención. Plinio menciona a dos diaconisas (*ministrae*). La palabra se aplica a Febe, que es de Cencres, cerca de Corinto (*Rom.*, 16, 1). Sin duda, no señala todavía una función jerárquica, como sucederá en el siglo iv. Pero sí subraya la participación activa de las mujeres en la evangelización y quizá ya en algunos actos litúrgicos, como la unción de las mujeres antes del bautismo, según nos dirá muy pronto Clemente de Alejandría. Conviene tener en cuenta que en las comunidades de Marción, que era del Ponto, las mujeres enseñaban, exorcizaban y bautizaban, según el testimonio de Tertuliano.

Grecia fue el gran foco del apostolado paulino. A Pablo se remontan las iglesias de Macedonia, Tesalia y Atenas. Fue, sin duda, en Grecia donde Lucas, intérprete de Pablo, escribió su *Evangelio* y sus *Hechos*. Atenas es, a comienzos del siglo ii, un gran centro de renovación cultural, en filosofía con Tauro y Atico, en retórica con Herodes Atico. Allí es donde Cuadrado presenta a Adriano la primera apología, tal vez con ocasión del paso del emperador por la ciudad en el año 124. Cuadrado nos dice que en su tiempo vivían aún algunas personas curadas por Cristo (*H. E.*, IV, 3, 2), lo cual indica una fecha bastante antigua. Pero en Corinto el recuerdo de Pedro está estrechamente ligado al de Pablo por el obispo Dionisio. Por la *Carta* que Clemente de Roma escribe a los miembros de la iglesia a principios del siglo ii, sabemos que existían ciertos vínculos entre Corinto y Roma, donde también son asociados Pedro y Pablo. La *Carta* atestigua que la ciudad se ve desgarrada por las divisiones que oponen a los presbíteros con otro partido, quizá con el de los diáconos.

Sobre la iglesia de Roma nos hallamos faltos de noticias por lo que se refiere al período siguiente a la persecución de Nerón. Probablemente, es entonces cuando Marcos pone por escrito la catequesis de Pedro. La lista de los obispos de Roma que nos da Ireneo señala para este período a Lino y Cleto, de los cuales no conocemos más que el nombre. Las cosas cambian, sin embargo, a partir del año 88, aproximadamente, fecha en que Clemente toma la dirección de la Iglesia. Clemente nos es conocido ante todo por la *Epístola* que escribe a los corintios hacia el año 100. Habla en nombre de la iglesia de Roma. Su escrito demuestra la existencia en esta iglesia de presbíteros o "episcopos" (XLII, 4-5; XLIV, 4-5). Menciona a los diáconos dos veces (XL, 5; XLII, 5). La estructura de la comunidad romana aparece así muy semejante a la de la iglesia de Antioquía. El obispo es a la vez el primero de los presbíteros y el jefe de los diáconos. Clemente representa para Roma el mismo tipo de personalidad que Policarpo en Asia. Ireneo nos dice que Clemente había conocido a los Após-

toles. Se trata, sin duda, principalmente de Pedro y Pablo. Algo podemos admitir, en este sentido, de lo que nos dicen los escritos pseudo-clementinos acerca de sus relaciones con Pedro. Por lo demás, la *Carta* alude al martirio de Pedro y Pablo en Roma. Clemente es el heredero de la tradición de éstos.

Es de notar, por otra parte, el carácter judeo-cristiano de la *Epístola* <sup>50</sup>. Se ve por la importancia que concede a los personajes del Antiguo Testamento a la manera de la *haggadá* judía. Clemente llama a Cristo "el Amado", igual que la *Ascensión de Isaías* y utiliza algunos "midrashim" judeo-cristianos arcaicos. Estos rasgos hacen pensar en el judeo-cristianismo de Fenicia y parecen remontarse a la tradición petrina, cuyos dos polos son el litoral mediterráneo de Siria y Roma. Es de notar asimismo que las palabras de Cristo referidas en la *Epístola* no parecen proceder de los *Evangelios* escritos, sino de la tradición oral <sup>51</sup>. Lo mismo se observa en la *Didajé* y en la *Epístola de Bernabé*. Lo cual no significa que los *Evangelios* escritos fueran desconocidos para nuestros autores, sino que la enseñanza de Cristo era transmitida a la vez por los escritos y por la tradición catequética.

En esta misma época nos es conocida otra personalidad romana: la de Hermas, quien nos asegura haber escrito por orden de Clemente sus primeras revelaciones. Vivió en Roma hasta los días del papa Pío, hacia el 140, época en que publicó el texto definitivo de sus revelaciones, según nos informa el Canon de Muratori. Algunas alusiones se refieren ciertamente al estado de la comunidad romana en tiempos de Clemente. La persona misma de Hermas comprueba la existencia de profetas, lo cual corresponde a un estado arcaico de la comunidad. La *Ascensión de Isaías* se lamentaba de su desaparición en Siria. Por lo demás, alguien ha puesto de relieve las notables semejanzas del *Pastor* con la doctrina esenia: doctrina de los dos espíritus, ascetismo acentuado, importancia de la angelología <sup>52</sup>. Nos hallamos en un medio romano influido por el ascetismo judeo-cristiano. Nótese la hostilidad de Hermas contra los diáconos, dato que habla en el mismo sentido.

Poco sabemos sobre las dos primeras décadas del siglo II. La lista de Ireneo señala entonces como obispos a Evaristo y Alejandro. Bajo el pontificado de este último, hacia el 115, escribe Ignacio a los romanos ensalzando la dignidad de su iglesia. Bajo el pontificado de Sixto (115-125) tienen lugar en Roma ciertas discusiones, entre los cristianos de origen asiático y los demás, sobre la fecha de celebración de la Pascua. Es un dato más en torno a la complejidad de la iglesia de Roma en esta época. Quizá por entonces hay que situar la obra llamada *Segunda Epístola de*

*Clemente*, que es en realidad una homilía, donde se perfila una teología de la Iglesia parecida a la de Hermas. Esta obra debió de formar parte de los escritos conservados en la Iglesia romana con la *Epístola de Clemente*. De ahí procedería su designación. Telesforo remplazó a Sixto el año 125 y murió mártir el 136.

Los datos arqueológicos vienen a completar nuestra información sobre la Iglesia romana en la época que nos ocupa. Las excavaciones llevadas a cabo bajo la confesión de san Pedro en el Vaticano han demostrado que hacia el año 120 ya se veneraba el recuerdo del apóstol Pedro en aquel lugar. Incluso es posible que haya sido encontrada su tumba. Pero, en todo caso, es cierto que existía allí un monumento dedicado a su memoria. El sacerdote Cayo, a finales del siglo, declara haber visto los trofeos *τροπαία* (*tropaia*) de los apóstoles Pedro y Pablo en el Vaticano y en el camino de Ostia (*H. E.*, II, 25, 7). El hecho de que este monumento se halle en un cementerio parece confirmar que se trata del recuerdo de Pedro en Roma. Los “grafitos” que aparecen en el muro a que está adosado el monumento dan testimonio de dicha veneración.

## CAPITULO QUINTO

### LOS ORIGENES DEL Gnosticismo

El período que va del 70 al 140, a la vez que una época de expansión, es una época de crisis interna para el judeo-cristianismo. Es entonces cuando aparece, bajo múltiples formas, una corriente dualista que recibirá el nombre de gnosticismo. Se trata de un hecho nuevo, ligado a una situación histórica. Conviene distinguirlo de la gnosis, que es, en líneas generales, la corriente apocalíptica judía y judeo-cristiana. El gnosticismo viene a ser una forma de su desarrollo. No se identifica tampoco con las tendencias dualistas propias de ciertas corrientes judías, como la de Qumrán, y que se remontan quizá a influencias iranianas. Si el gnosticismo toma algo de tales corrientes, es en un afán de radicalismo, rasgo característico de la actitud gnóstica.

El medio en que aparece esta nueva tendencia es el de las zonas marginales del judaísmo y del judeo-cristianismo. Ya hemos levantado acta de la existencia de esas zonas. Antes del 70 aparecen como formas aberrantes de la corriente mesiánica y de la expectación apocalíptica. Pero no parece ser que se trate todavía de gnosticismo en el sentido propio de la palabra. R. M. Grant ha demostrado que Simón el Samaritano, presentado por los heresiólogos como el padre de la gnosis, no era gnóstico: fueron sus discípulos quienes llegaron a serlo después del 70. El milenarismo asiático aparece ya en acción durante la época en que Pablo escribe a Timoteo, pero no pasa de ser una herejía gnóstica caracterizada hasta finales del siglo I, con Cerinto. H. J. Schoeps tiene, sin duda, razón de ver en el ebionismo una heterodoxia judeo-cristiana muy arcaica, para la cual Cristo es el profeta anunciado por Moisés, pero no el Hijo de Dios. Pero también O. Cullmann tiene razón al decir, de acuerdo con Epifanio, que es después del 70 cuando este grupo constituye una heterodoxia<sup>1</sup>.

Parece ser que en ese sentido hay que interpretar un texto de Hegesipo sobre el origen de las herejías (*H. E.*, V, 22, 5). Escribe Hegesipo que, durante el episcopado de Simeón, después de la muerte de Santiago, intro-

dujo Tebutis las herejías a partir de las siete sectas judías. Como iniciadores de tales herejías nombra a Simón, Cleobio, Dosíteo, Gorteyo y a los masboteos. Y añade: "De éstos proceden los menandrianistas, los marcionitas, los carpocracianos, los valentinianos, los basilidianos, los saturnilianos". Es claro que el texto no se puede tomar a la letra. De él se desprenden, sin embargo, dos ideas. La primera es la distinción de tres etapas en el movimiento que lleva al gnosticismo. Su medio originario es el judaísmo heterodoxo. A partir de ahí se desarrolla el cristianismo heterodoxo de Simón y de los nazarenos. Por fin, de ese cristianismo heterodoxo nace el gnosticismo propiamente dicho. Por lo demás, Hegesipo hace coincidir precisamente con el episcopado de Simeón, es decir, después de la ruina de Jerusalén, la aparición del gnosticismo. Su error consiste en situar en tal época a Simón y los masboteos, cuando se trata de la tercera etapa.

#### 1. EBIONISMO

Señalemos, en primer lugar, la existencia, después del año 70, de dos movimientos heterodoxos judeo-cristianos que no son propiamente gnósticos. Justino, en su *Diálogo*, poco después del 150, distingue dos categorías de judeo-cristianos: los que comparten la fe común, pero permanecen fieles a las prácticas judías y que son los descendientes de la comunidad de Santiago; y otros "que reconocen a Jesús como Cristo, pero diciendo que fue un hombre entre los hombres"<sup>2</sup>. Justino no pronuncia a propósito de este grupo la palabra ebionitas. Pero las noticias de Ireneo<sup>3</sup>, de Orígenes<sup>4</sup> y de Eusebio<sup>5</sup> ven unánimemente en tal afirmación que Cristo es un hombre como los demás, nacido de José y de María, rasgos característicos del ebionismo.

Esta concepción de Jesús como el profeta anunciado por Moisés, pero no como Hijo de Dios, fue común a varios grupos judeo-cristianos heterodoxos. Y es muy probable que existiera bastante antes del 70. Esto hay que concedérselo a H. J. Schoeps<sup>6</sup>. Pero es posible determinar con mayor precisión las coordenadas de la secta de los ebionitas en sentido estricto. Epifanio sitúa su origen después de la toma de Jerusalén, entre los judeo-cristianos refugiados en Pella<sup>7</sup>. Precisamente en esta región tuvo él en sus manos el evangelio de aquéllos. Un evangelio del que nos ha conservado algunos extractos y que viene a ser una transformación del *Evangelio de los Nazarenos* en sentido heterodoxo. Su redacción se remonta a principios del siglo II, es decir, durante el reinado de Trajano<sup>8</sup>. Las prácticas bautistas nos orientan asimismo hacia Transjordania<sup>9</sup>.

Epifanio enumera entre los libros santos de la secta los *Viajes de Pedro*<sup>10</sup>. Esta obra que constituye la base de las *Homilias* y de los *Reconocimientos Clementinos* se basa a su vez en los *Kerigmas de Pedro*, que son de la primera mitad del siglo II<sup>11</sup>. Estos últimos, por su parte, presentan notables contactos con la doctrina de los esenios, en particular por lo que se refiere al verdadero Profeta, a los dos espíritus y a la proscripción de sacrificios sangrientos. Con razón, pues, ha propuesto Cullmann que se considere a los ebionitas como un grupo de esenios convertidos a Cristo después del 70, en Transjordania, bien porque abandonaran Qumrán, bien porque formaran parte de la emigración de Kokba, junto a Damasco<sup>12</sup>. Se trataría de unos cristianos de lengua aramea, muy apegados a las prácticas judías, pero hostiles al Templo de Jerusalén y adictos a doctrinas esotéricas, como la transmigración. Nos hallamos ante una derivación normal del grupo de Qumrán. Los ebionitas comparten la concepción esenia de oposición de los dos principios. Pero Ireneo subraya expresamente que no enseñan que el mundo haya sido creado por otro ser fuera de Dios<sup>13</sup>. No son, por tanto, gnósticos en el sentido propio de la palabra.

## 2. ELKASAISMO

Otra secta aparece durante el reinado de Trajano. Su fundador, Elxai, recibió una revelación por medio de un libro que le fue entregado por un ángel. El libro contiene el anuncio de una remisión de los pecados cometidos después del bautismo. Elxai recibió su revelación en el país de los partos, el año tercero del reinado de Trajano, es decir, el año 100<sup>14</sup>. El dominio de los partos se extendía entonces a la Siria oriental. Contra ellos combatió Trajano. La presentación de la revelación recuerda el *Canto de la Perla* conservado en los *Hechos de Tomás*, que es de la misma época y manifiesta huellas de mitología parta<sup>15</sup>. Por otra parte, son claros los rasgos judíos: Elxai repite que los fieles están obligados a circuncidarse y a vivir según la Ley<sup>16</sup>. Los elksaítas oran vueltos a Jerusalén<sup>17</sup>. Elxai procedía del judaísmo y "pensaba en judío"<sup>18</sup>.

Además conocía a Cristo. Pero su cristianismo delata numerosos rasgos ebionitas. Cristo es un profeta. Son rechazadas las *Epístolas de Pablo* (*H. E.*, VI, 38). Los elksaítas son, en consecuencia, judeo-cristianos heterodoxos<sup>19</sup>, aunque relacionados también con el judaísmo heterodoxo. Rechazan los sacrificios<sup>20</sup>. Sólo admiten algunas partes del Antiguo Testamento (*H. E.*, VI, 38). También mantienen prácticas baptistas<sup>21</sup>. Peterson ha demostrado que se trataba de expulsar la concupiscencia, el mal "yé-

zer", considerado como un demonio<sup>22</sup>. Es de notar, en fin, la semejanza con Hermas, quien también recibe una revelación por medio de un libro cuyo contenido es el anuncio de una última remisión para los pecados cometidos después del bautismo. Y Hermas es un profeta judeo-cristiano. Podemos, pues, concluir de estos datos que el elkasaísmo es un movimiento judeo-cristiano heterodoxo, próximo al ebionismo, pero relacionado con la Siria oriental.

### 3. LOS NICOLAITAS

Las obras del Nuevo Testamento posteriores al año 70 nos describen un movimiento que presenta en todas partes análogas características. La *Epístola de Judas* emana de los judeo-cristianos que volvieron a Jerusalén después del 70. Su autor se nutre de apocalíptica judía. Denuncia a unos hombres que manchan su carne, desprecian la soberanía e injurian a las glorias (8), que murmuran y se lamentan de su suerte (16). Hombres mofadores, psíquicos, que no tienen el Espíritu (18-19). Las mismas expresiones aparecen en la *Segunda de Pedro*. Los falsos doctores (2, 1) desprecian la soberanía y se entregan a las concupiscencias de la carne (2, 10). Desprecian también la gloria (2, 10). Siguen el camino de Balaam (2, 15). Son mofadores (3, 3). Prometen la libertad, cuando ellos mismos son esclavos de la corrupción (2, 19).

El *Apocalipsis de Juan* nos describe en Asia Menor un grupo de tendencia semejante. A Pérgamo y a Tiatira les reprocha que hayan admitido a "gentes adictas a la doctrina de Balaam, que comen carnes inmoladas a los ídolos y se entregan a la deshonestidad" (2, 14.20) y pretenden conocer "las profundidades de Satán" (2, 25). Si reunimos los rasgos comunes a ambos textos, nos resultará una completa repulsión de las prácticas noáquicas, cosa que debía escandalizar a los judeo-cristianos. Pero hay más. Se injuria a la soberanía y a las glorias. Esto parece significar una condenación del Dios de la creación y del Antiguo Testamento. Tal doctrina aparece en relación con Balaam, el cual es, para el judaísmo contemporáneo, el antepasado de los magos y el padre del dualismo<sup>23</sup>. Descubrimos aquí algunos rasgos fundamentales de la rebelión gnóstica contra el Dios del Antiguo Testamento, al que se reprocha haber defraudado las esperanzas de la apocalíptica. Semejante doctrina profesa, por lo demás, una libertad total, que es la engañosa imitación de la libertad espiritual de las iglesias paulinas.

El *Apocalipsis* distingue, de este primer grupo, el de los nicolaítas. Se felicita a Efeso porque los odia (2, 6). Pérgamo, por el contrario, alberga a personas que forman parte del grupo (2, 15). Ireneo refiere que tenían por cabeza a un prosélito de Antioquía, mencionado por los *Hechos* entre los Siete<sup>24</sup>. Tal identificación ya le parecía sospechosa a Eusebio (*H. E.*, III, 29, 1). Pudo resultar de la interpretación de una anécdota, referida por Clemente de Alejandría, según la cual el aludido Nicolás habría ofrecido su mujer a otros<sup>25</sup>. Así, pues, nuestras noticias sobre los nicolaítas se reducen a muy poca cosa. Nicolás era un equivalente griego de Balaam<sup>26</sup>. Esta indicación, junto con la aproximación establecida en el *Apocalipsis* entre los nicolaítas y la secta precedente, nos induce a pensar que se trata de una misma corriente de condenación del Dios del Antiguo Testamento y de libertinaje moral.

#### 4. CERINTO

Como vemos, estos primeros movimientos gnósticos aparecen en los medios judeo-cristianos de Palestina y de Asia, en tiempos de Domiciano. Un segundo grupo es el de Cerinto<sup>27</sup>. Ireneo nos dice que este personaje era contemporáneo de Juan<sup>28</sup>. Se trata de un judeo-cristiano que mantiene la circuncisión y el sábado<sup>29</sup>. Espera, después de la resurrección, un reinado terrestre de Cristo, de carácter muy material, y la restauración del culto en Jerusalén (*H. E.*, III, 28, 2, 5). Además, enseña que el mundo no ha sido creado por Dios, sino por un poder lejanísimo que desconoce al Dios que está por encima de todo. Jesús nació de José y María y es tan sólo un hombre eminente. Cristo descendió sobre él en forma de paloma al tiempo de su bautismo. Ese Cristo anunció al Padre desconocido y luego volvió al Padre, antes de la Pasión<sup>30</sup>.

Si analizamos los distintos elementos de estas noticias, distinguiremos dos datos principales. Por una parte, Cerinto prolonga una corriente judeo-cristiana heterodoxa. Defiende, en efecto, un mesianismo de carácter muy material<sup>31</sup>. Mesianismo que le era común con muchos cristianos de Asia<sup>32</sup>. Pero Cerinto niega el nacimiento virginal de Jesús y de su naturaleza divina. Jesús es un gran profeta sobre el que descendió una potencia divina. Nos hallamos ante un judeo-cristianismo heterodoxo, tal como lo veíamos en el ebionismo<sup>33</sup>. Ya Epifanio relaciona a Cerinto con los ebionitas<sup>34</sup>. Cerinto, en fin, considera que el mundo no fue creado por Dios, sino por un demiurgo que desconoce al verdadero Dios. En eso con-

siste el gnosticismo propiamente dicho, que aparece aquí por primera vez en su formulación precisa. Mediante ese rasgo, característico de la época de Trajano, modifica Cerinto una corriente judeo-cristiana anterior. Este personaje se halla tanto en la heterodoxia judía como en la cristiana <sup>35</sup>.

### 5. LOS SIMONIANOS

Hegesipo está ciertamente en un error cuando presenta a Simón como discípulo de Tebutis, después del año 70. Pero lo que parece exacto, como preferentemente ha señalado R. M. Grant, es que el movimiento nacido de Simón, que en un principio fue un mesianismo samaritano, adquiere nuevos perfiles después del año 70 <sup>36</sup>. Podemos, sin duda, relacionar este fenómeno bien con Menandro, de quien hablaremos en seguida, o bien con Cleobio, a quien Hegesipo nombra como uno de los herejes derivados de Tebutis después del 70 y que aparece asociado a Simón en varios textos <sup>37</sup>. Nos hallamos ante una evolución análoga a la del mesianismo asiático, que adquiere con Cerinto rasgos más acusados después del 70. El primer autor que nos informa sobre este desarrollo del movimiento simoniano es Justino. Como él mismo es de origen samaritano, su testimonio resulta digno de fe. Ireneo dedica a Simón una larga referencia.

Justino afirma que casi todos los samaritanos adoran a Simón como al primer Dios y unen a su persona la de una tal Elena, que es su primer pensamiento (ἐννοια) <sup>38</sup>. Nos hallamos ante una evolución considerable con respecto a lo que nos dicen de Simón los *Hechos*. Como ha señalado Grant, Simón aparece como el primer Dios, por oposición a los ángeles que crearon el mundo e inspiraron el Antiguo Testamento, dato que precisará Ireneo <sup>39</sup>. El primer Dios viene a liberar a los hombres de manos de los ángeles que gobernaban mal la creación. Esto es ya gnosticismo, con la condenación de Dios del Antiguo Testamento y de la creación, que es su obra. Con razón señalaron los Padres de la Iglesia la doctrina simoniana como el principio de tal movimiento. Pero ese dualismo gnóstico no se remonta al propio Simón, sino que constituye una evolución de su doctrina después del año 70. Es entonces cuando el gnosticismo aparece simultáneamente en Asia y en Siria.

La asociación de la persona de Elena con Simón puede estar en relación con el culto de Elena en Samaria <sup>40</sup>, o simplemente con un afán de helenización, como opina Grant. En todo caso, descubrimos aquí desde el principio una huella del sincretismo característico del gnosticismo. Justino afirma igualmente la existencia, en la época que describe (hacia el

145), de una comunidad simoniana en Roma, sin duda entre los samaritanos. Justino relaciona la fundación de tal comunidad con un viaje de Simón a Roma en tiempos de Claudio (antes del 54), coincidiendo con Pedro. Los escritos pseudo-clementinos, por su parte, aluden a ciertas controversias romanas entre Pedro y Simón. En todo esto hemos de ver una expresión legendaria de la expansión del gnosticismo durante el presente período y de sus conflictos con las comunidades cristianas. Justino recuerda, en fin, la existencia de un altar dedicado a Simón en la Isla Tiberina. En realidad, se trata de un altar consagrado a una divinidad sabina de la fertilidad, Semo Sancus. Este altar fue descubierto en 1574. Pero es posible que los discípulos de Simón creyeran ver en él una expresión del culto a su fundador y dios.

## 6. MENANDRO

Hegesipo menciona a los menandrianistas en la segunda oleada de sectas nacidas de la heterodoxia judía. Por Justino sabemos que Menandro era samaritano, como Simón, y discípulo de éste<sup>41</sup>. Añade que se trasladó a Antioquía. Ello quiere decir que el gnosticismo se desarrolló gracias a su influjo en la Siria occidental, región que sería luego uno de sus principales focos. Justino nos dice, en primer lugar, que Menandro practicaba la magia, rasgo común de los gnósticos samaritanos. El gnosticismo no era sólo una teología, sino también una teurgia. Y Eusebio advierte que estos aires de magia contribuían a desacreditar a los cristianos en los medios paganos. De hecho, vemos cómo en el siglo II Luciano y Celso presentan a Cristo como un mago.

Por lo demás, según Justino, Menandro enseñaba que sus seguidores no morirían. Aquí tenemos, sin duda, una alusión a las esperanzas mesiánicas. Pablo ponía en guardia a los tesalonicenses contra "palabras proféticas, discursos o cartas presentadas como procedentes de nosotros y que os harían pensar que es inminente el Día del Señor" (2 Tes., 2, 2). En Efeso, Himeneo y Fileto enseñaban que la resurrección ya había tenido lugar (2 Tim., 2, 17). Con Menandro nos situamos en la prolongación del mesianismo de Simón y de Cerinto. Ireneo dice, además, que Menandro se presentaba como el Salvador enviado de lo alto, del mundo de los eones invisibles, para salvar a los hombres<sup>42</sup>. Gracias a su bautismo, se llegaba a ser superior a los ángeles de la creación. Tales doctrinas están muy cerca de las que Ireneo atribuye a Simón. Es posible que sea Menandro quien dio al mesianismo samaritano de Simón su carácter de teología gnóstica.

## 7. SATORNIL

Menandro señala el paso del mesianismo samaritano de Simón al gnosticismo. Ejerce su apostolado en Antioquía entre los años 70 y 100. Herejero suyo es Saturnil, según indica ya Justino. Saturnil es la primera gran figura del gnosticismo propiamente dicho. Su actividad se desarrolla en Antioquía aproximadamente entre los años 100 y 130. Durante el comienzo de su carrera, tiene por obispo a Ignacio. Su doctrina es una evolución de lo que hemos hallado en Menandro. Opone los siete ángeles creadores, cuyo jefe es el Dios de los judíos, al Dios escondido. Esos ángeles crean al hombre, pero éste se arrastra por la tierra hasta tanto que el Dios escondido no le dé una parte de la luz que emite<sup>43</sup>. Por lo demás, Saturnil condena el matrimonio, que hace proceder de Satán<sup>44</sup>; algunos de sus discípulos no toman carne.

Ireneo hace notar que Saturnil es el primero en distinguir dos razas de hombres, los que tienen parte en la luz celeste y los que no tienen parte. Esta doctrina es lo que constituye propiamente el dualismo gnóstico, el cual sustrae radicalmente a Dios lo que se deriva de la creación de los ángeles planetarios. Pero se ve, por otra parte, hasta qué punto el contexto de su pensamiento sigue siendo judío. Depende del relato de la creación del *Génesis*, que es uno de los temas de la especulación judía de su tiempo; su ascetismo depende del judaísmo marginal; su doctrina de los siete arcángeles es la de la apocalíptica judía. Pero, al mismo tiempo, presenta a Yahvé como el príncipe de los ángeles responsables de la creación. Se trata, pues, de una crisis en el seno del judeo-cristianismo, de una rebelión contra el Dios de Israel.

## 8. LOS BARBELOGNOSTICOS

Ireneo resume en el capítulo XIX del libro I del *Adversus haereses* la doctrina de una secta que denomina los barbelognósticos. Actualmente poseemos la obra cuya primera parte él resume. Se trata del *Apócrifo de Juan*. Un ejemplar de la misma se conserva en Berlín y otros tres han sido hallados en Nag Hammadi. Este importante número de ejemplares demuestra que se trata de una obra capital. Se presenta en forma de una revelación hecha por Cristo resucitado a san Juan en el Monte de los Olivos. La primera parte contiene una genealogía de los eones del pleroma. Después, a partir de 45, 5, viene a ser una especie de comentario al *Génesis*.

Los siete arcontes quieren formar un hombre a semejanza de Dios. Tal hombre es incapaz de moverse. Entonces la Sabiduría, *sophia*, le comunica una fuerza que le hace superior a los arcontes y suscita la envidia de éstos, en particular de su jefe Ialdabaoth, el Yahvé judío.

La obra está llena de alusiones a los apócrifos judíos. Nos hallamos, pues, en el ambiente que ya conocemos. Por lo demás, su doctrina es semejante a la que desarrolla la *Epístola de Eugnosto*, descubierta en Nag Hammadi. Más que la obra del propio Saturnil, podría serlo de un discípulo suyo. Parece claro que es de origen sirio. Por fin poseemos con ella un documento original del gnosticismo primitivo. H. Ch. Puech la data como perteneciente a la primera mitad del siglo II<sup>45</sup>. En ella están ya presentes todos los temas gnósticos, incluidos los eones del pleroma y el papel de la *sophia*. Al mismo tiempo, aparece la unidad de la doctrina gnóstica a través de la multiplicidad de sus expresiones y corrientes.

#### 9. LOS SETIANOS

El capítulo XXX del libro I de Ireneo nos presenta, después de la doctrina de los barbelognósticos, la de los setianos. La comparación de esta noticia con la segunda parte del *Apócrifo de Juan*, que Ireneo no había resumido en el capítulo precedente, nos indica que se trata de un desarrollo de la misma gnosis, con un carácter judeo-cristiano más acentuado. Los eones del pleroma son primero el Padre, luego el Hijo y el Espíritu Santo, después Cristo y la Iglesia. Los eones del pleroma producen a *sophia*. Esta engendra, de su unión con las aguas inferiores, siete hijos: Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Adonái, Elohim, Astaphain y Horaios (I, 30, 5). Y estos ángeles forman al hombre a su propia imagen. Cristo desciende a través de los siete cielos, ante el estupor de las potestades, tomando la forma de los ángeles de cada cielo (I, 30, 11).

Hallamos aquí los mismos temas fundamentales que en el *Apócrifo*. Es de notar que los siete ángeles llevan los diferentes nombres de Yahvé en el Antiguo Testamento. Además, aparecen los mismos temas de la teología judeo-cristiana, según hemos visto en la *Ascensión de Isaías*, la *Epístola de los Apóstoles* y el *Pastor* de Hermas: preexistencia de Cristo y de la Iglesia, descendimiento oculto de Cristo a través de las esferas de los ángeles, estupor de las potestades. Nos hallamos ante el más característico gnosticismo judeo-cristiano, contemporáneo de la teología judeo-cristiana. Su vinculación con Antioquía parece cierta. A este grupo se unirán varias de las obras halladas en Nag Hammadi, como el *Libro del Gran Set*.

## 10. CARPOCRATES

Desde Asia y Siria, el gnosticismo judeo-cristiano se difundió por Egipto, donde iba a adquirir un extraordinario desarrollo. Sabemos que Cerinto procedía de Alejandría. Hacia el 120 encontramos allí una doctrina que se presenta como una evolución de la suya, la de Carpócrates. También éste enseña que el mundo fue creado por los ángeles, que Jesucristo nació de José y que sobre él descendió una potestad o potencia<sup>46</sup>. Quien comparte esa potencia es igual a él, puede despreciar a los arcontes fabricantes del mundo y realizar los mismos prodigios que Jesús. Este último rasgo no se hallaba en Cerinto. Puede, en cambio, depender del gnosticismo asiático en su forma más acusada.

Carpócrates, en efecto, no presenta huellas del milenarismo mesiánico de Cerinto, que quedó circunscrito a Asia y al mundo occidental. En cambio, descubrimos en él la concepción según la cual el hombre no puede ser liberado de los arcontes sino después de haber sido esclavo de los vicios que ellos presiden. De lo contrario, habrá de reencarnarse para pagar su deuda. La doctrina de los demonios de los vicios y de la reencarnación proceden del judaísmo heterodoxo. Carpócrates añade un amoralismo que parece obedecer a la rebelión gnóstica no sólo contra el Dios judío, sino también contra la Ley. Por este detalle y por su desprecio a los ángeles, recuerda a los nicolaítas y aparece como expresión del gnosticismo en su estado puro, en su repulsión violenta de la creación.

## 11. BASILIDES

Basíledes es contemporáneo de Carpócrates y también alejandrino. Pero Epifanio nos lo presenta como discípulo de Menandro. Además, es claro que su gnosticismo se halla en la línea del de los sirios. Basíledes es el primero que organiza las doctrinas de los simonianos en una gran síntesis. Vemos en él la concepción de los ángeles creadores del mundo que se reparten su dominio. Uno de ellos es el Dios de los judíos, que intenta someter a los demás a su poder<sup>47</sup>. Basíledes no concede importancia al hecho de comer carnes inmoladas a los ídolos. Es el mismo reproche que hacía Juan a los nicolaítas en el *Apocalipsis*. Semejante liberación total de la Ley es un rasgo gnóstico, que representa una exageración total del paulinismo, en el extremo opuesto del judeo-cristianismo johánico.

El interés de Basílides reside en que la apocalíptica judía en su trasposición gnóstica aparece en él más que en ningún otro. R. M. Grant ha señalado cómo las especulaciones sobre el calendario sagrado, que eran una de las expresiones de la teología de la historia entre los apocalípticos judíos, han sido trasladadas a un plano cosmológico y proporcionan el marco a la doctrina de los eones. Así, para Basílides, hay trescientos sesenta y cinco cielos, a cada uno de los cuales corresponde un orden angélico. Basílides, por lo demás, se declara a sí mismo intermediario entre judíos y cristianos. También del judaísmo toma Basílides su doctrina sobre los vicios como demonios personales que moran en el alma. Esto lo acabamos de ver en Carpócrates.

La comparación de estos diversos movimientos no puede dejar duda alguna sobre su continuidad fundamental. Su elemento primordial es la oposición entre el Dios escondido, que se manifestará en Cristo, y los ángeles creadores del mundo, de los que forma parte Yahvé. Semejante concepción puede tener ciertas anticipaciones en la tradición judía con la importancia concedida a los ángeles en la creación del hombre y en la entrega de la Ley. Pero es después del año 70 cuando se convierte, para cierto número de judíos y judeo-cristianos, en expresión de su rebelión contra el Dios que los ha decepcionado en su expectación escatológica y contra la creación, que es su obra. El origen judío y judeo-cristiano del movimiento aparece con claridad en el hecho de que todos sus elementos—especulaciones sobre el *Génesis*, doctrina de los siete ángeles, calendario sagrado, ángeles de los vicios, descendimiento a través de las esferas— proceden de la apocalíptica.

No menos claras aparecen las líneas del desarrollo histórico del movimiento. Nace simultáneamente después del 70 en algunos círculos judeo-cristianos mesianistas de Asia, con Cerinto, y de Antioquía, con Menandro. La corriente asiática tiene un carácter más práctico. Subraya, sobre todo, la nota de rebelión contra la Ley. Viene a ser una exasperación de ciertas tendencias paulinas. Incluso adopta formas amoralistas. La corriente antioquena es más especulativa. De ella nace, con el *Apócrifo de Juan*, la primera gran obra gnóstica conocida. Las dos corrientes se desarrollan luego en Alejandría a finales del período que estamos estudiando. Pero, mientras la primera no tardará en extinguirse con las últimas llamaradas del mesianismo judío, la segunda hallará en el medio alejandrino las condiciones apropiadas para un extraordinario desarrollo.

## CAPITULO SEXTO

### *COSTUMBRES E IMAGENES JUDEO-CRISTIANAS*

A pesar de su característica diversidad de formas, la comunidad cristiana presenta, durante el período que va del 70 al 140, algunas formas comunes. Estas son interesantes por constituir una especie de transición entre el cristianismo original y su expresión en el ambiente greco-romano. De hecho, se hallan todavía muy marcadas por el judaísmo. Nos es posible reconstruirlas, en cierto modo, a base de algunas obras del Nuevo Testamento, que son un reflejo de la vida de la comunidad cristiana; a base de la literatura judeo-cristiana, cuyos principales monumentos quedan ya mencionados, y a base de algunos vestigios arqueológicos, todavía escasos. Trataremos de reunir aquí los datos principales. Nos proporcionan además algunas informaciones ciertos escritos heterodoxos, como los escritos pseudo-clementinos, o ciertas obras gnósticas.

#### 1. LA INICIACION CRISTIANA

Sobre la preparación al bautismo tenemos pocas noticias. La comparación con lo que hallamos en las comunidades judías de la época, especialmente en Qumrán, y lo que será más tarde la iniciación cristiana nos hace pensar, sin embargo, que ya en época muy arcaica debió de existir una organización de tal preparación. Justino nos lo permite entrever en su primera *Apología*. Explica, en efecto, que “los que están convencidos y creen verdaderas las verdades anunciadas y prometen vivir de tal modo, son enseñados a orar y a implorar de Dios, ayunando, el perdón de sus pecados” (LXI, 2). Hay, pues, dos etapas: durante la primera se instruye al que desea convertirse y se le enseña a vivir cristianamente; luego, cuando ya conoce la fe y ha demostrado ser capaz de vivir como cristiano, se le admite a una preparación inmediata de carácter litúrgico.

El contenido de estas dos etapas nos es conocido gracias a algunos

documentos de la época, en particular la *Didajé* y la *Epístola de Bernabé*. La catequesis dogmática era diferente, según se tratase de paganos o de judíos. Para los primeros debía incluir ante todo una instrucción sobre el Dios creador y sobre la resurrección. Un eco de tal instrucción lo hallamos en las *Apologías* de Justino. Para todos debía exponer entonces lo que se refiere a Cristo. Tenemos un resumen de esta catequesis en algunas fórmulas antiguas, que aparecen en san Pablo y en los más antiguos autores eclesiásticos y que son las primeras formas del símbolo. Nuestro *Símbolo de los Apóstoles* es el desarrollo del símbolo romano del siglo II. Es, pues, un eco de la tradición oral de fe, paralela a los *Evangelios* escritos.

La instrucción no consistía solamente en presentar los misterios de Cristo, sino que además mostraba en ellos la realización de las profecías del Antiguo Testamento. Ese es precisamente el objeto de la *Epístola de Bernabé*. Encontramos el mismo método un poco más tarde en la *Demostración de la Predicación apostólica* de san Ireneo, que utiliza un material antiguo. Se ha observado que los textos citados en tales documentos son prácticamente los mismos, unos textos que se hallan, en su mayoría, en el Nuevo Testamento. Parece, pues, cierto que los catequistas disponían ya de colecciones, análogas a la que hallamos en el siglo III en los escritos de Cipriano con el nombre de *Testimonia*. Ello es tanto más probable cuanto que ya entre los judíos parecen haber existido colecciones de ese tipo.

Tenemos, además, otra prueba de la existencia de estas colecciones de *Testimonia*. Y es que se hallan en los distintos autores con cierto número de modificaciones características, debidas a su adaptación a la catequesis. Sucede, en concreto, que aparecen citas combinadas donde se reúnen en una sola referencia varios pasajes del Antiguo Testamento. Tal era el caso en el judaísmo por lo que se refiere a *Dt.*, 6, 5 y *Lv.*, 19, 18. De igual modo, la *Primera Epístola de Pedro* combina tres textos acerca de la piedra: *Is.*, 8, 14; 28, 16; *Sal.* 117, 22. A veces las citas son modificadas intencionadamente: se cambia una palabra, se añade otra. El ejemplo más característico es la adición de las palabras ἀπό ξύλου (*apo xylou*) y ἐπὶ ξύλου (*epi xylou*) al *Sal.* 95, 10 y a *Dt.*, 28, 66, que son así referidas a la cruz.

Tenemos luego una catequesis moral, de la que nos ofrecen notables ejemplos la *Didajé* y la *Epístola de Bernabé*. Los elementos de esta catequesis son principalmente los dos mandamientos de amor a Dios y del prójimo (*Dt.*, 6, 5 y *Lv.*, 19, 18) y la regla de oro, después de una exposición de los dos caminos y por fin algunas prescripciones que incluyen,

en particular, las leyes formuladas por el concilio de Jerusalén. Este conjunto procede del judaísmo. La catequesis de los dos caminos presenta innegables semejanzas con la *Regla de la Comunidad* de Qumrán<sup>1</sup>. Las palabras de Cristo citadas en tales catequesis están muy cerca del Nuevo Testamento, pero con notables variantes. Parece ser, por tanto, que nos hallamos ante una tradición oral, independiente de los *Evangelios*, conservada en la enseñanza catequética<sup>2</sup>. La doctrina de los dos caminos vuelve a aparecer en otras obras de la época, como el *Pastor* de Hermas o los *Testamentos*. Existe, en fin, una tradición de la Oración dominical<sup>3</sup>.

Un segundo punto es el de los ritos bautismales. El bautismo va precedido por un ayuno del catecúmeno y también de otras personas<sup>4</sup>. Este ayuno parece tener valor de exorcismo<sup>5</sup>. Va precedido a su vez de una renuncia (*apotaxis*) a Satanás y de una adhesión a Cristo (*syntaxis*)<sup>6</sup>. Es un acto que se presenta como el término de la catequesis sobre los dos caminos y se encuentra ya al final de ésta en Qumrán<sup>7</sup>. Parece ser que a ello alude la *Carta* de Plinio a Trajano, cuando habla de renunciar por juramento a ciertos crímenes. Por último, junto con los ayunos, tenían lugar, sin duda, las imposiciones de manos. Las menciona Clemente de Alejandría<sup>8</sup>. El mismo rito del bautismo está relacionado remotamente con el bautismo jordánico; próximamente, con el bautismo de Juan y su significado escatológico; últimamente, con el bautismo de Cristo en el Jordán. No tiene ninguna relación con el bautismo judío de los prosélitos, el cual no tenía sentido para unos judíos convertidos.

El bautismo se verifica por inmersión, como lo atestiguan la *Didajé* (VII, 1, 3) y el *Pastor*<sup>9</sup>. Se hace normalmente en agua de fuente y comporta una triple inmersión, unida a la invocación de las tres Personas. Opera a la vez la remisión de los pecados y el don del Espíritu. Este último aspecto queda subrayado por las numerosas alusiones al agua viva, que parecen en relación con él<sup>10</sup>. El agua viva (ὕδωρ ζῶν) designa el agua que da la vida. Su simbolismo parece depender de *Ez.*, 47, 1-3, al que se refieren *Jn.*, 7, 18; *Ap.*, 22, 2; *Od. Salom.*, VII<sup>11</sup>. Tal es quizá también el origen del símbolo bautismal del pez<sup>12</sup>, que se encuentra ya tal vez en un osario judeo-cristiano del *Dominus flevit*<sup>13</sup>. Por otra parte, vemos en Hermas la comparación de la inmersión bautismal con el descendimiento a los infiernos, lo cual supone el simbolismo de las aguas de la muerte<sup>14</sup>.

El bautismo va acompañado de varios ritos subsidiarios. En primer lugar, de una unción con aceite consagrado. Práctica a que alude Teófilo de Antioquía. El texto copto de la *Didajé* ofrece, después de la eucaris-

tía, una plegaria de consagración del aceite u óleo (μύρον) (*myron*) (X, 7) que parece auténtica<sup>15</sup>. La comparación con la liturgia valentiniana hace pensar que ese óleo servía también para la extremaunción<sup>16</sup>. En la liturgia valentiniana, la unción, que sigue al bautismo, es la señal del don del Espíritu<sup>17</sup>. Semejante concepción, que se repite en Tertuliano, debe ser vestigio de un ambiente judeo-cristiano, donde el bautismo de agua seguía siendo el de Juan y sólo concedía el perdón de los pecados<sup>18</sup>. De hecho, algunos grupos judeo-cristianos parecen no haber conocido más que este bautismo de penitencia. Tal es el caso de los ebionitas y elkasaitas. Así se explica que lo reiteraran. Tal es también el caso de Apolo antes de que encontrara a Aquila y Priscila y quizá el de los samaritanos de que hablan los *Hechos* (8, 16). En la *Tradición apostólica*, la unción acompaña al bautismo y forma con él un solo sacramento, a imitación de Cristo, a la vez bautizado y ungido en el Jordán.

A la unción está estrechamente asociada la signación con la señal de la cruz, la *sphragis*. Esta señal podía tener numerosas aplicaciones, pero ante todo está relacionada con la unción bautismal. El rito es tan importante que, en Hermas, él solo designa el bautismo. Parece ser que el signo + alude originariamente al *tav* hebreo, símbolo del nombre de Dios, cuya marca —según el *Apocalipsis* 7, 2, que refleja el texto de *Ezequiel* 9, 4— llevan los elegidos en sus frentes. El *Documento de Damasco* parece suponer que los esenios llevaban dicho signo (XIX, 12). Aparece, en fin, en las inscripciones judeo-cristianas de Palestina.

La entrega de una vestidura blanca parece implicada en los numerosos pasajes sobre la simbólica de la denudación y el revestimiento en relación con el bautismo. La encontramos en Pablo. Pero es de origen judío<sup>19</sup>. Las *Odas de Salomón* la mencionan con frecuencia<sup>20</sup>. El *Testamento de Leví* habla de un revestimiento<sup>21</sup>. Los escritos pseudo-clementinos llaman al bautismo vestidura (ἐνδυμα)<sup>22</sup>. Hermas habla de un vestido blanco en un contexto bautismal<sup>23</sup>. Parece ser que se entregaba también una corona de follaje, costumbre que aún subsiste en Siria<sup>24</sup>. Esta práctica aparece atestiguada por Hermas<sup>25</sup>, por las *Odas* (I, 1-2), por la *Ascensión de Isaías* (VII, 22) y por el *Testamento de Leví* (VIII, 2, 9). Contrariamente a lo que dice E. Goodenough<sup>26</sup>, es de origen judío. Parece tener relación con la fiesta de los Tabernáculos. También forma parte del ritual mandeo del bautismo<sup>27</sup>. Es posible, sin embargo, que la corona sólo fuera entregada a las vírgenes<sup>28</sup>. En la liturgia celeste está reservada a los mártires<sup>29</sup>.

El rito de la coronación parece tener aplicación principalmente en el judeo-cristianismo oriental o en comunidades con él emparentadas, como

la de Hermas en Roma. Lo mismo sucede con otro rito, el de beber agua bautismal. Hanssens ha señalado el empleo de una copa de agua pura que acompaña la comunión eucarística de los neófitos en la iglesia siria antigua<sup>30</sup>. Este rito, por lo demás, forma parte de las costumbres bautismales mandeas, cuyo origen, según Segelberg, ha de situarse en nuestra época<sup>31</sup>. Y hace notar este autor que el rito es puramente bautismal. Según eso, podemos pensar que las numerosas alusiones del Nuevo Testamento y de la literatura judeo-cristiana al hecho de beber agua viva se refieren a una práctica ritual. Tal sería, concretamente, el caso de *Jn.*, 4, 14 y *Od. Salom.*, VI, 10<sup>32</sup>. Por último, parece cierto que el bautismo iba seguido de una toma de leche y miel: así parecen sugerirlo *1 Pe.*, 2, 2; *Bernabé*, VI, 8-17; *Odas*, IV, 10. El rito tenía lugar entre los gnósticos<sup>33</sup> y entre los marcionitas, según dice Tertuliano<sup>34</sup>. Su origen judeo-cristiano es claro por su existencia entre los mandeos, como ha demostrado Segelberg<sup>35</sup>. Al parecer, el rito seguiría inmediatamente al bautismo, antes de la catequesis pascual.

El conjunto de los ritos bautismales iba seguido, según parece, de una catequesis postbautismal, que es el punto de arranque de las catequesis mistagógicas del siglo iv. Dado que el bautismo era administrado preferentemente en la noche de Pascua, esta catequesis tenía forma de homilía pascual. Más exactamente, venía a sustituir a la *haggadá* sobre la liberación del pueblo judío en tiempos del Exodo, la cual iniciaba el banquete pascual judío. Un notable ejemplo de esto lo tenemos probablemente en la *Primera Epístola de Pedro*, que parece ser una catequesis bautismal y que precisamente en su primera parte compara la liberación del cristiano mediante el bautismo con la liberación del Exodo (1, 13-2, 10)<sup>36</sup>. Lo mismo sucede con la *Homilía pascual* de Melitón de Sardes, que es algo posterior y refiere los acontecimientos de la salida de Egipto.

Esa homilía iba seguida de un banquete o comida, que remplazaba al banquete pascual judío. La *Didajé* presenta tres oraciones de acción de gracias: la primera sobre el vino, la segunda sobre el pan, la tercera al final de la comida; el conjunto se refiere seguramente a la iniciación y tiene lugar después del bautismo. Son indudables las resonancias eucarísticas de tales oraciones. Sin embargo, es posible que no fueran sino bendiciones referentes al ágape que precede a la eucaristía<sup>37</sup>. Tal comida sería un resto del banquete pascual judío, reducido a la segunda copa de vino y a los ácidos, precedido y seguido de una bendición. Además tenemos, sin duda, en un fragmento litúrgico de Melitón, la plegaria inaugural de la comida que sigue a la homilía pascual y precede a la eucaristía<sup>38</sup>. La *Didajé* presentaría aquí un estado de cosas muy arcaico, con

la yuxtaposición de un rito del banquete pascual al lado de la eucaristía.

La vigilia bautismal terminaba con la celebración de la eucaristía. Sobre el modo de celebrarla en esta época no poseemos noticia alguna fuera de las que nos proporciona el Nuevo Testamento. Parece ser que fue instituida por Cristo durante un banquete pascual y, por tanto, que se inspira en la liturgia judía de aquel banquete. La consagración del pan iba unida a la bendición de los ácidos, antes de la comida<sup>39</sup>. Tal bendición constituía un todo en sí misma; por ello podía ser separada del banquete. Es lo que constituía la "fracción del pan". Por otra parte, la consagración del vino corresponde, sin duda, a la bendición de la tercera de las cuatro copas, que iba inmediatamente después de la comida, antes del canto del Hallel. La plegaria eucarística parece, pues, haber sido originariamente la repetición de esas dos bendiciones, a la manera de las *berakoth* judías<sup>40</sup>.

No obstante, es posible que tengamos en la *Didajé* un dato ligado a la liturgia eucarística propiamente dicha. La última de las tres acciones de gracias, la que sigue a la comida, termina con estas palabras: "Hosanna al Hijo de David. Quien es santo, que se acerque; quien no lo es, que se convierta. *Marana tha!*" (IX, 6). El versículo Hosanna está tomado del *Sal.* 117, 25, que era uno de los salmos del Hallel, cantados después del banquete, con la última copa<sup>41</sup>. Kosmala hace notar que el objeto de esta última parte de la *haggadá* pascual es pedir a Yahvé que realice en el futuro las mismas obras de liberación que realizó en el pasado y que conmemoraba la *haggadá* pascual anterior al banquete<sup>42</sup>. Pero, para el cristiano, Dios realiza esa venida inmediatamente por medio de la eucaristía. El *Marana tha* puede ser así la plegaria inicial de la eucaristía propiamente dicha. En tal sentido, no falta razón para ver en ello un vestigio de la celebración aramea de la eucaristía<sup>43</sup>. La presencia de tales palabras al final del *Apocalipsis* es significativa en el mismo sentido.

## 2. LOS TIEMPOS LITURGICOS

Junto con las ceremonias de la iniciación, la institución cristiana mejor atestiguada durante este período es la asamblea dominical. El Nuevo Testamento alude a ella en varias ocasiones. La *Didajé* la menciona expresamente: "Reuníos el día del Señor para partir el pan y dar gracias" (XIV, 1). Y lo mismo la *Epístola de Bernabé* (XV, 9). Ignacio de Antioquía condena la observancia del sábado y le opone la del domingo<sup>44</sup>. La *Carta* de Plinio habla de reuniones "en día fijo" para cantar himnos al-

ternados a Cristo, “antes de la aurora” (*antelucanum*). Es de notar que la *Didajé* habla de una confesión previa a la sinaxis dominical<sup>45</sup>. Tal confesión es de orden litúrgico y colectiva. Se sitúa en la prolongación de una práctica judía y demuestra la existencia de una penitencia litúrgica ordinaria ligada a la asamblea dominical, que sería distinta de la reconciliación de los pecadores de que habla el *Pastor* de Hermas y que está reservada a casos excepcionales. La fórmula de tal penitencia podría ser la última petición de la *Oración dominical*<sup>46</sup>.

Justino nos ofrece más amplios pormenores sobre la asamblea dominical. Su *Apología*, que se remonta al 140, describe prácticas anteriores. La asamblea comienza con la lectura “de las memorias de los apóstoles” y de los “escritos de los profetas”<sup>47</sup>. La primera expresión parece indicar que los *Evangelios* fueron constituidos para la lectura litúrgica<sup>48</sup>. La segunda parece referirse a obras como las *Epístolas* de Pablo o de Clemente, o las profecías de Hermas. Tales lecturas van seguidas de una homilía. Luego vienen varias oraciones por las principales intenciones de la Iglesia<sup>49</sup> y el ósculo de paz. Entonces tiene lugar la oración eucarística. El pueblo responde *Amén*. Los diáconos distribuyen el pan y el vino consagrados. Finalmente, se reúnen limosnas para los necesitados.

Los diversos títulos que recibe el domingo pueden proporcionarnos algunas indicaciones sobre su origen. El más antiguo es el que hallamos en la *Didajé*, es decir, *κυριακή* (*kyriaké*). La palabra designó en un principio la Pascua cristiana. En el *Apocalipsis* (1, 10), que sitúa la Pascua el 14 de nisán, la palabra no alude tal vez al domingo. Pero fuera de Asia sucede lo contrario. La *Epístola de Bernabé* habla del octavo día (XV, 9). Esta expresión está encuadrada en un contexto judeo-cristiano, en el que los fieles, después de haber celebrado el séptimo día judío, lo prolongaban al amanecer con su propia celebración. Ello supone una atención a las particularidades del calendario característico del medio judío y judeo-cristiano de la época. Por fin, Justino habla del “primer día”, poniéndolo en relación con la creación del mundo<sup>50</sup>. Sin embargo, en algunos calendarios, próximos al de Qumrán, el primer día de la fiesta de las Semanas era el domingo después de Pascua; día en que tendría lugar la ofrenda de la gavilla o primicias (*aparché*) y que estaba relacionado con el tema de la creación. Es conocida, además, la importancia que tiene en san Pablo el tema de la “*aparché*” en relación con la resurrección de Cristo. Por tanto, la designación del domingo como primer día puede situarse en esa línea. Si todos los domingos reciben el nombre de primer día, ello se debe a una extensión del primer día por excelencia, el de la resurrección<sup>51</sup>.

Al margen del domingo, la *Didajé* indica que el miércoles y el viernes eran días de ayuno cristiano por oposición a los días de ayuno judío (VIII). Y es notable que esos dos días, en particular el miércoles, tuvieran una singular importancia en el calendario de Qumrán. Tal vez tengamos ahí un vestigio de tal calendario. Conviene indicar, por último, que muchas comunidades judeo-cristianas seguían observando el sábado, lo mismo que la circuncisión. Tal es, seguramente, el caso de los ebionitas y también de los judeo-cristianos relacionados con la Gran Iglesia que mencionan Justino y Epifanio. Asimismo la polémica de Ignacio contra la observancia del sábado comprueba que, a principios del siglo II, había en Antioquía algunos cristianos que seguían celebrándolo.

Más compleja es la cuestión sobre la actitud de los primeros cristianos con respecto a la observancia de las fiestas. En primer lugar, es cierto que las comunidades judeo-cristianas propiamente dichas seguían observando las fiestas judías. Pero sabemos que en el judaísmo de la época había una gran diversidad de calendarios. De ahí que las comunidades cristianas reflejen ciertas diversidades. Parece ser, por otra parte, que la mayoría de las fiestas cristianas eran transformaciones de determinadas fiestas judías. ¿Podemos pensar que esto sucedía a principios del siglo II? Hay un dato cierto: la celebración, entre los cristianos de Asia, del 14 de nisán, es decir, el día de la pascua judía. Esta observancia se extendía, además, a los amplios círculos de Palestina, Siria y Roma. Quienes así celebraban la pascua recibían el nombre de "cuartodecimanos". Pero, en cuanto a la determinación del día, había entre ellos divergencias, que reflejan las de los judíos. Algunos, en concreto, siguiendo en esto a los esenios, la fijaban el 14.º día del séptimo mes solar, práctica que persiste entre los montanistas. La cuestión fue debatida en Laodicea hacia el 162 (*H. E.*, IV, 26, 3)<sup>52</sup>.

Tenemos, por otra parte, noticia de la competencia con el 14 de nisán de una fiesta que se celebraba el domingo siguiente. Esta fiesta del domingo después del 14 de nisán está relacionada con el recuerdo histórico de la resurrección, lo mismo que la del 14 de nisán con el de la pasión. Pero el hecho es que coincide también, como hemos dicho, con el primer día de la fiesta de las Semanas. Lo demuestra la presencia del tema de la "aparché" en san Pablo. Pero ese día, en los medios sacerdotales próximos a Qumrán, era domingo. Luego podríamos pensar que la fiesta se desarrolló, en un principio, en los círculos cristianos procedentes del esenismo. Y lo confirmaría un último hecho. Sabemos que, según el calendario esenio, en la vigilia del domingo inaugural de la fiesta de las Semanas se celebraba el paso del mar Rojo: acontecimiento que persiste

como tema esencial de la vigilia pascual cristiana; por ejemplo, en el *Exultet* ambrosiano<sup>53</sup>. Es todo un conjunto de hechos que se sobrepuso al fin sobre los cuartodecimanos.

¿Comprendía el año cristiano otras fiestas a principios del siglo II? Si los judeo-cristianos celebraban las fiestas judías, tal práctica debió persistir. Por eso, a pesar de la tendencia alejandrina a interpretar el culto judío en sentido alegórico, algunas fiestas judías reaparecieron con un sentido cristiano. Así sucede con la celebración del quincuagésimo día de la fiesta de las Semanas, o Pentecostés, en el siglo III; con la del cuadragésimo día, en el que ciertas tradiciones judías ponían la ascensión de Moisés al Sinaí<sup>54</sup>; con la fiesta de los Tabernáculos, que reaparece en el siglo IV bajo la forma de fiesta de la Dedicación. Al parecer, Lucas relaciona la efusión del Espíritu Santo con el quincuagésimo día de la fiesta de las Semanas<sup>55</sup>, y Juan, el nacimiento de Jesús con la fiesta de los Tabernáculos<sup>56</sup>. Pero esto no nos autoriza a concluir que existiese una celebración litúrgica de tales misterios en las comunidades a que ellos pertenecían. No obstante, la observancia de los cincuenta días de la fiesta de las semanas fue conservada tal vez como una práctica festiva en las comunidades que celebraban la fiesta del primer domingo<sup>57</sup>.

### 3. LAS DOCTRINAS

Hasta aquí hemos examinado las estructuras elementales del judeo-cristianismo. Pasamos ahora a sus formas más desarrolladas. Estas se expresan ante todo en el orden del conocimiento. Es en ese ámbito donde surge la gnosis cristiana, que deriva, en gran dosis, de la cultura del bajo judaísmo. Por una parte, comprende la exégesis de diversos pasajes del Antiguo Testamento, a la manera de los *targumim* judíos. Se nos han conservado fragmentos referentes a los profetas, en especial a Jeremías y Ezequiel. Uno de los hechos más salientes es la importancia de las especulaciones sobre los tres primeros capítulos del *Génesis*. Hallamos un eco de todo esto en Teófilo de Antioquía y en las *Eclogae prophetae* de Clemente de Alejandría. Según Anastasio el Sinaíta, Papías había interpretado todo el *hexámeron* refiriéndolo a Cristo y a la Iglesia.

Por otra parte, los judeo-cristianos tomaron algunas obras judías, en particular de origen arameo, y las re-escribieron parcialmente o les añadieron interpolaciones. Tal es, por ejemplo, el caso de los *Testamentos de los XII Patriarcas* o de la *Ascensión de Isaías*, parte de cuyas obras es judía y parte cristiana. Lo mismo sucede con la *Oración de José*. El

*Libro V de los Oráculos sibilinos* también parece una obra judía reelaborada por un cristiano. Y es posible que "El Libro de las Parábolas", en el *I de Henoc*, donde se trata del Hijo del Hombre, sea cristiano: de él no se ha encontrado huella en Qumrán, mientras que han aparecido fragmentos importantes de las otras partes. Asimismo los libros *II de Henoc* y *IV de Esdras* presentan elementos probablemente cristianos.

Junto a esto, los judeo-cristianos escribieron los *Apocalipsis*, que se inspiran directamente en la apocalíptica judía de la época. Algunos se presentan como revelaciones hechas por Cristo resucitado a los Apóstoles: así el *Apocalipsis de Pedro*, la *Carta de los XII Apóstoles*, el *Evangelio de Verdad*, la *Homilía de Clemente* y el *Apócrifo de Santiago*. Este género será ampliamente cultivado por los gnósticos. El *Apocalipsis de Juan* y el *Pastor de Hermas* son revelaciones de carácter apocalíptico. Ignacio de Antioquía, Papias y el *Evangelio de Pedro* nos han conservado fragmentos de apocalipsis cristianos.

Sea cual fuere el género literario de tales obras, obedecen todas a una misma actitud de espíritu, que es precisamente la apocalíptica. Los secretos del mundo celeste quedan de manifiesto mediante la apertura del firmamento, que permite al vidente penetrar en el mundo superior y contemplar lo que allí sucede, o bien recibir un mensaje que le explique aquellas realidades. Tales escritos son la cosmología sagrada, las mansiones de Dios, de los ángeles, de los demonios, de los muertos, y a la vez la historia sagrada, es decir, los tiempos determinados eternamente por Dios en los libros celestes y que son comunicados al vidente. El conocimiento de los secretos a que aludimos constituye la gnosis, *da'at*<sup>58</sup>. Gnosis significa principalmente conocimiento apocalíptico. Cuando la apocalíptica derive en gnosticismo, la falsa gnosis será el conocimiento del mundo preexistente de los eones. Esta falsa gnosis será una deformación de la gnosis apocalíptica<sup>59</sup>.

Podemos subrayar algunos de los temas preferidos de la gnosis judeo-cristiana. Esta comprende fundamentalmente diversas especulaciones sobre la Trinidad a partir de categorías tomadas de la angelología. El Hijo, que en la *Ascensión de Isaías* recibe ordinariamente el nombre de Amado, aparece en *Hermas* como el Ángel glorioso<sup>60</sup>. El Hijo es el jefe de los seis arcángeles<sup>61</sup>, lo cual aparece ya en *Ez.*, 9, 2-11, y viene a sustituir a Miguel, como indica *Hermas*<sup>62</sup> y como se puede concluir de la comparación de *Ap.*, 12, 10 con la Regla de la Guerra (esenia) XVII, 8. El Espíritu Santo es introducido bajo la forma de Gabriel en *Ascens. Is.*, IX, 27, 36. Asimismo los dos serafines de *Is.*, 6 son una representación del Hijo y del Espíritu, según una tradición que encontramos en Ireneo<sup>63</sup>

y que Orígenes atribuye explícitamente a un judeo-cristiano. Concepción que conocerá Jerónimo en el siglo iv.

El Verbo es designado por diversas expresiones de origen veterotestamentario y relacionadas directamente con las especulaciones del judaísmo. Las principales son: el Nombre, como aparece especialmente en el *Evangelio de Verdad* (37, 37-41, 3); la Ley, la Torah, como lo afirman explícitamente Hermas<sup>64</sup> y el *Kerigma de Pedro*<sup>65</sup>; la Alianza, aludiendo a *Is.*, 42, 6, como refiere Justino<sup>66</sup>; el Principio, según una exégesis judeo-cristiana de *bereshith*, ἐν ἀρχῇ (*en arché*), del versículo 1 del *Génesis*, interpretado en el sentido de "en el primero (=en el primogénito)": origen atestiguado, por lo que a esta época se refiere, en el *Diálogo de Jasón y Papiscos*, citado por san Jerónimo<sup>67</sup>; el Día, como indican Clemente de Alejandría<sup>68</sup> y Justino<sup>69</sup>, en relación con *Gn.*, 1, 5: es de notar a este respecto la importancia de las especulaciones sobre el comienzo del Génesis.

El misterio de Cristo es presentado, en relación también con la angelología, como un descendimiento del Amado a través de los siete cielos habitados por los ángeles y luego como una ascensión a través de esos mismos cielos. El esquema aparece en *Ef.*, 4, 9 y es desarrollado en la *Ascensión de Isaias*. Téngase en cuenta que el descendimiento del Amado permanece oculto a los ángeles<sup>70</sup>: es la tesis del Hijo que adopta las diversas formas de los ángeles a medida que llega a cada esfera. Por el contrario, cuando sube en el esplendor de su gloria, los ángeles le adoran<sup>71</sup>. Pero encontramos también, a partir de Justino, la idea de que, al tiempo de su Ascensión, los ángeles no reconocen al Hijo a causa de la naturaleza humana que ha asumido<sup>72</sup>. Este segundo aspecto subraya el alcance teológico de representaciones como éstas: el misterio del descendimiento consiste en que la divinidad ha descendido por debajo de los ángeles; el de la Ascensión, en que la humanidad es exaltada por encima de ellos. Tales temas aparecen relacionados, a partir del *Apocalipsis de Pedro*, con el *Salmo 24*.

Otra forma de expresión de los misterios de Cristo en la teología judeo-cristiana es el simbolismo concedido a la cruz. Para el *Evangelio de Pedro* y los *Oráculos sibilinos* (VI, 26-28), la cruz es una realidad viviente que acompaña a Cristo en el Descendimiento a los infiernos y en la Ascensión. La cruz precederá a la *Parusía*<sup>73</sup>, ya que es expresión del poder irresistible de Cristo, de su eficacia divina. En tal sentido se descubre su figura en diversos pasajes del Antiguo Testamento, como la plegaria de Moisés con los brazos en cruz<sup>74</sup>, o el cuerno del unicornio<sup>75</sup>. Y hay que añadir los símbolos judeo-cristianos mencionados por Justino,

como el mástil y el arado, hallados en los osarios judeo-cristianos. El madero de la cruz, unido al agua, señala la eficacia saludable comunicada al agua bautismal<sup>76</sup>. Por último, las cuatro dimensiones de la cruz representan el carácter universal de la acción redentora, como señala Ireneo<sup>77</sup>, refiriéndose a las tradiciones de los presbíteros.

Es de notar también, entre los temas principales de la teología judeo-cristiana, el del descendimiento a los infiernos, que aparece ante todo relacionado con el problema de la salvación de los justos del Antiguo Testamento, según indica un antiguo *targum* de Jeremías, reproducido por Justino<sup>78</sup>. Hermas añade el extraño tema del descendimiento de los Apóstoles a los infiernos para bautizar a los muertos<sup>79</sup>. Pero, en general, el descendimiento a los infiernos es la expresión de la victoria de Cristo sobre la muerte<sup>80</sup>. Aspecto que aparece particularmente desarrollado por las *Odas de Salomón*<sup>81</sup>. Este descendimiento de Cristo a la región de los muertos se distingue de su victoria sobre el demonio, cuya cárcel es el firmamento, según la *Ascensión de Isaías*, o el aire, según *Col.*, 2, 15.

La teología de la Iglesia comprende también el uso de varios símbolos nacidos del judaísmo de la época: el de la plantación<sup>82</sup> es debido a los esenios<sup>83</sup>; el del navío se encuentra en los osarios y alude a Noé; el del edificio<sup>84</sup> se halla en *Ef.*, 8, 20. Pero el dato más notable en este aspecto es el de la Iglesia preexistente. Se encuentra en el *Pastor* bajo el símbolo de la mujer anciana "porque fue creada la primera, antes de todas las cosas"<sup>85</sup>, junto con el de la torre edificada sobre el agua, que se refiere a ciertas especulaciones sobre el comienzo del Génesis<sup>86</sup>, y el del hombre y la mujer, inspirado en una exégesis apocalíptica de *Gn.*, 2, 24, que aparece en *Ef.*, 5, 25-32 y luego en *II Clem.*, XIV, 1-2.

Un último elemento se refiere a la escatología: la expectación del retorno de Cristo y el establecimiento de su reino en la tierra. Tal escatología comprende varios datos: la venida de Cristo, que aparece en todos los autores; la resurrección de los justos o primera resurrección (*Ap.*, 20, 4; *I Cor.*, 15, 23)<sup>87</sup>; la transfiguración de los santos todavía en vida (*I Tes.*, 4, 17)<sup>88</sup>; el reino mesiánico (*Ap.*, 20, 4)<sup>89</sup>. Este reino durará mil años. La expresión del *Apocalipsis* (20, 4) simboliza la vida paradisíaca en que habría vivido el hombre durante mil años. Tal simbolismo se encuentra ya en el judaísmo (*Jub.*, IV, 2; XXIII, 27), de donde lo toman los judeo-cristianos. Por ejemplo, Papías. La concepción del reino es muy material en las corrientes heterodoxas, como la de Cerinto. Pero, en cuanto expresión de la Parusía, se encuentra en numerosos autores, particularmente en Asia, en la esfera de Juan y de Felipe.

## CAPITULO SEPTIMO

### *LA IGLESIA Y EL IMPERIO*

Durante las primeras décadas de su historia, la Iglesia no constituía una realidad sociológica de suficiente amplitud para plantear problemas al Imperio romano. La primera vez que los funcionarios romanos tuvieron que ocuparse de los cristianos fue con ocasión de la cuestión judía. Ya hemos aludido a esos primeros contactos. El título de "cristianos" dado en Antioquía hacia el año 42 a los discípulos de Cristo, parece un sobrenombre romano. En el 45, Pablo se entrevista en Chipre con el procurador Sergio Paulo. Suetonio menciona la presencia de cristianos en la comunidad judía de Roma, el año 49<sup>1</sup>. En el 59, el procurador Festo envía a Pablo a Jerusalén con un informe sobre su caso. En todo esto no aparece ninguna hostilidad frente a los cristianos por parte de los funcionarios romanos. Estos intervienen en los conflictos entre judíos y cristianos, pero más bien para proteger a estos últimos, en los que no ven un peligro político.

#### 1. LAS PRIMERAS PERSECUCIONES

Las primeras medidas contra los cristianos aparecen durante el reinado de Nerón, en el 64. A ellas alude Suetonio: "Nerón afligió con suplicios a los cristianos, raza entregada a una superstición nueva y maléfica"<sup>2</sup>. El relato de Tácito es más extenso: "Para acallar los rumores sobre el incendio de Roma, Nerón señaló como culpables a unos individuos odiosos por sus abominaciones, a los que el vulgo llama cristianos. Este nombre les venía de Chrestos, el cual, durante el reinado de Tiberio, fue condenado al suplicio por el procurador Poncio Pilato. Reprimida de momento, aquella execrable superstición desbordaba de nuevo, no sólo en Judea, cuna de tal calamidad, sino en Roma, adonde afluye de todas partes toda atrocidad o infamia conocida. Fueron detenidos primero los que con-

fesaban su fe; luego, por indicación suya, otros muchos, acusados no tanto de haber incendiado la ciudad cuanto de odio contra el género humano”<sup>3</sup>.

Este texto exige varias observaciones. Encontramos en él los nombres de *chrestos* y *chrestiani*, que aparecían ya en Suetonio. Son un dato bien garantizado por la oposición entre el nombre de cristiano y la acusación de abominación, lo cual supone un juego de palabras entre *χριστός* (*christós*) y *χρήστος* (*chréstos*), bueno<sup>4</sup>. La alusión a Poncio Pilato es interesante desde el punto de vista de las relaciones del Imperio con los cristianos. Pero lo más importante es el motivo de la acusación. Al lado del reproche de actividad sediciosa, ligado al mesianismo, vemos aparecer el de *odium humani generis*. La expresión latina traduce la palabra griega *misanthropia*. Acusación que ya había sido lanzada contra los judíos<sup>5</sup>. Apunta esencialmente al hecho de que una comunidad aparezca sospechosa en sus propias costumbres. Era fácil pasar de la idea de costumbres diferentes a la de costumbres inhumanas, desde el momento que la civilización greco-romana era considerada como la norma de la *philanthropia*, del humanismo. De ahí las acusaciones, formuladas primero contra los judíos y renovadas contra los cristianos, de adoración de un asno, de homicidio ritual<sup>6</sup>, de incesto. Tenemos aquí un primer estadio de la opinión de los paganos sobre los cristianos<sup>7</sup>. Los cristianos comienzan a ser distinguidos de los judíos, pero las acusaciones lanzadas contra ellos se inspiran todavía en las que se hacían contra estos últimos.

Durante los reinados de Galba, Otón y Vitelio, que se suceden en el 68, no tenemos noticia de ninguna persecución. Lo mismo sucede bajo el imperio de Vespasiano (68-79) y de Tito (79-81). La atención del poder romano se concentra en la rebelión judía, y los cristianos parecen olvidados. Pero, en tiempos de Domiciano (81-96), la persecución es un hecho, según nos informa Melitón (*H. E.*, II, 6, 9. Véase también III, 17). Esta actividad persecutoria parece relacionada con hechos bastante dispares. En Palestina, después de la ruina de Jerusalén, volvieron sin duda a la ciudad parte de los judeo-cristianos refugiados en Pella. Eusebio refiere que se reunían en torno a algunos parientes del Señor (*H. E.*, III, 11). Santiago había sido sucedido por Simeón, un primo de Jesús. Por otra parte, Hegesipo recuerda que Domiciano hizo comparecer ante sí a los descendientes de Judas, otro primo del Señor, los cuales le habían sido denunciados como descendientes de David (*H. E.*, III, 20, 1-6). Un poco antes Eusebio nos dice que Vespasiano había mandado buscar a todos los descendientes de David, después de la toma de Jerusalén (*H. E.*, III, 12). Se trata, pues, de la represión del mesianismo judío. Los parientes de Cristo

se hallaban implicados por el hecho de la descendencia davídica de Jesús proclamada en el kerigma.

En Roma el problema es distinto. Domiciano "castiga sin piedad toda resistencia en la aristocracia y entre los intelectuales"<sup>8</sup>. Es posible que, entre los personajes afectados, hubiera cristianos. Tal sería el caso de Manio Acilio Glabrión, cónsul en el 91, ejecutado junto con otros dos aristócratas como "ateo" e "innovador" (*Domit.*, 10). Más tarde, una de las propiedades de los Acilii Glabriones sirvió de cementerio para los cristianos<sup>9</sup>. Pero más exacta es la tradición que considera cristianos a Flavio Clemente, primo de Tito y de Domiciano, y sobre todo a su mujer Flavia Domitila. El primero fue condenado a muerte el año 95 por ateísmo y "costumbres judías" (*Domit.*, 15), ella fue desterrada a la isla Poncia en el 96 (*H. E.*, III, 18, 4). El cementerio de Domitila podría ser una de sus propiedades, destinada a sepultura de los cristianos. Tal vez Clemente se refiere a estas persecuciones cuando alude en su *Epístola* (1, 1) a ciertas calamidades acaecidas a la iglesia de Roma.

Todos estos hechos, sin embargo, tienen un carácter problemático<sup>10</sup>. Pero hay una región de la que nos consta con certeza el hecho de una persecución contra los cristianos por obra de Domiciano: Asia Menor. Poseemos, en efecto, un documento capital en el *Apocalipsis*. Este libro nos informa sobre un grupo de iglesias de Asia, Lidia y Frigia. Y parece cierto que por entonces hay persecuciones en esta región. El mismo Juan ha sido desterrado de Efeso a Patmos (1, 9). La iglesia de Efeso ha sufrido "por el Nombre" de Cristo (2, 3). En Pérgamo, Antipas ha sido ejecutado (2, 13), y ello en relación con el "trono de Satán", que designa probablemente el templo de Roma, y por tanto con el culto imperial. Tertuliano alude al martirio de Antipas durante el reinado de Domiciano (*Scorpiace*, XII, 7). Además, Juan anuncia a la iglesia de Esmirna que serán encarcelados varios de sus miembros (2, 10). Y no olvidemos que el objeto del *Apocalipsis* es llevar un mensaje de esperanza a unos fieles que se hallan en dificultad; por tanto supone persecución.

Pero si el *Apocalipsis* es importante con respecto a las persecuciones contra los cristianos de Asia durante el reinado de Domiciano, lo es más todavía por el cambio de actitud que refleja en los cristianos frente al Imperio. La comparación con las *Epístolas* de Pablo es sorprendente. Para éste el peligro consistía en que la Iglesia se dejara arrastrar por los judíos en su oposición a Roma. Por eso multiplica los llamamientos a la sumisión frente al poder imperial. Pero ahora la situación ha cambiado radicalmente. A partir de Nerón, el Imperio es considerado como perseguidor de los cristianos. Juan lo describe bajo el símbolo de la bestia que sube del mar.

Sus diez cuernos y siete cabezas representan la serie de emperadores (13, 1). Son explícitas las alusiones al culto imperial (2, 10; 3, 10; 13, 3-8). Roma es designada con el nombre de Babilonia, como símbolo del paganismo perseguidor (14, 8). La misma hostilidad frente a Roma aparece en Asia, por la misma época, en el libro V de los *Oráculos sibílinos*.

Este tema del Imperio perseguidor cristaliza principalmente en torno a la persona de Nerón. A él probablemente se refiere el número 666 (13, 18). Por lo demás, a raíz de su muerte había aparecido en los medios paganos la creencia en su supervivencia y en su retorno futuro<sup>11</sup>. En ella insiste el *Apocalipsis* (13, 12-14; 17, 8). Pero el *Apocalipsis* no es la única obra cristiana de la época de Domiciano en que aparece ese tema. A la misma época pertenece la *Ascensión de Isaías*, relacionada probablemente con la comunidad cristiana de Siria, y en ella encontramos también el tema del retorno de Nerón (IV, 2, 4). Se alude al culto del emperador (IV, 11). Es perseguida la Iglesia, a la que se designa como "la plantación plantada por los Doce Apóstoles del Amado", rasgo típicamente judeo-cristiano (IV, 3). Recibe muerte uno de los Doce, alusión cierta al martirio de Pedro bajo el imperio de Nerón (IV, 3). Es de notar, por último, que aparece el mismo tema en los apocalipsis judíos de la época, el *IV de Esdras* (V, 6) y el libro IV de los *Oráculos sibílinos* (119-120; 137-139), el primero palestinese, el segundo asiático.

Podemos preguntarnos a qué se debió este endurecimiento del poder imperial contra los cristianos y de los cristianos contra Roma. Parece ser, por el lado romano, que nos hallamos ante un aspecto del conflicto del Imperio con los judíos. Si los Flavios persiguen a los cristianos, es sólo en la medida en que se los confunde todavía con los judíos. Y así los miembros de la aristocracia romana son perseguidos por costumbres judías, lo mismo que los parientes de Jesús son arrestados en Palestina como descendientes de David. De este modo se explica por qué la atención recae particularmente sobre las iglesias de Asia. El cristianismo de esta región está animado por corrientes mesiánicas. Aquí es donde aparece el milenarismo, es decir, la expectación de que Cristo establezca su reino universal centrado en Jerusalén. Papías relaciona tal doctrina con los presbíteros de Asia, discípulos de los Apóstoles (*H. E.*, III, 39, 12). El mismo Juan alude a semejante actitud en el *Apocalipsis*. Y Cerinto le da una forma heterodoxa (*H. E.*, III, 28, 1-6).

Es natural que las autoridades romanas confundieran el milenarismo asiático con el celotismo judío. Una confusión, desde luego, sin fundamento. Pero es un hecho que el medio influido por Juan permanecía profundamente ligado al judaísmo. Así se comprende que lo alcanzara la

persecución romana contra los judíos, considerándolo como solidario de éstos. En realidad, durante el reinado de Domiciano en Asia y en Palestina, la literatura judía y la cristiana muestran un sorprendente paralelismo. El *IV de Esdrás* y el libro IV de los *Oráculos sibilinos*, por un lado, y el *Apocalipsis*, por otro, son la expresión de una misma hostilidad contra Roma.

## 2. LA IGLESIA BAJO LOS ANTONINOS

El advenimiento de los Antoninos inaugura una etapa de distensión, a partir del reinado de Nerva. Eusebio nos dice que Juan regresó de Patmos para establecerse en Efeso (*H. E.*, III, 20, 9; 23, 1). Referencia que ya aparece en Clemente de Alejandría (*Quis dives*, 43). También, sin duda, durante el reinado de Nerva se puede situar la *Epístola* de Clemente de Roma. El autor escribe, en nombre de la iglesia de Roma, a la iglesia de Corinto, donde se han producido ciertos disturbios. Declara que no ha podido intervenir antes a causa de los incidentes y desgracias que han tenido lugar. Estas desgracias parecen ser las persecuciones romanas de tiempos de Domiciano. Clemente aprovecha la tregua que supone el advenimiento de Nerva para cumplir con su misión. La iglesia de Roma aparece entonces gobernada por un colegio de presbíteros cuyo portavoz es Clemente.

A Nerva le sucede Trajano (98-117). Su reinado nos pone en conocimiento de un notable documento que prueba la existencia de medidas contra los cristianos, pero precisando su modalidad: la *Carta* de Plinio el Joven. Este, gobernador de Bitinia, escribe a Trajano pidiéndole instrucciones con ocasión del proceso entablado contra los cristianos (*Epist.*, X, 96). “¿Se ha de castigar el nombre a falta de pruebas o los crímenes inseparables del nombre?” Plinio ha tomado como línea de conducta mandar ejecutar a los que, interrogados repetidamente, se niegan a abjurar. Y señala que “es imposible obligar a los que son verdaderamente cristianos”. Señala igualmente que los cristianos son numerosos. Trajano responde que no se ha de buscar a los cristianos; pero, si son denunciados y se niegan a abjurar, conviene condenarlos; sin embargo, no hay que admitir denuncias anónimas, “que no son ya de nuestra época”.

El texto es capital, pues parece contener la jurisprudencia que perdurará durante todo el siglo y que será objeto de atención por parte de los apologistas. Es de notar que no existe ninguna proscripción de los cristianos emanada del poder central, ni, por tanto, ninguna persecución de con-

junto. Pero sí tienen lugar ataques locales, procedentes de las poblaciones y que serán sometidos al magistrado romano. Es el caso de la Pasión de Cristo. Además, el motivo de la acusación no se centra en crímenes concretos, sino solamente en el "nombre" cristiano. Hasta el punto de que la investigación hecha por Plinio parece concluir la inocencia de los cristianos. Todo esto viene a indicar que el gobierno no da por buenas las calumnias lanzadas contra ellos. Pero, en último término, el nombre cristiano constituye como tal un motivo de condenación. Ese es el punto esencial, el punto en que los apologistas centrarán el peso de su acción.

La cuestión del fundamento jurídico de tal motivo de condenación ha sido muy controvertida. Se ha pensado con frecuencia que se basaba en una ley positiva proscribiendo el cristianismo, ley que se hacía remontar a Nerón sobre la base de una afirmación de Tertuliano referente a un *institutum neronianum*. Pero, como hemos visto, tal interpretación no parece fundada. Nerón es simplemente el primero que tomó medidas contra los cristianos, pero fundándose en motivos de derecho común, como reos de actos criminales. Lo que expone a los cristianos, en el caso de Plinio, a una condenación legal en cuanto tales no es una ley contra ellos, sino la pertenencia a una secta a la que se atribuyen costumbres contrarias a la moral (*flagitia*). Por otra parte, aun en el caso de resultar inocentes, se les podían exigir ciertos actos culturales imposibles de practicar para un cristiano, lo cual justificaba su condenación por *pertinacia*<sup>12</sup>. Conviene añadir que la decisión de Nerón y sus motivaciones pudieron constituir la jurisprudencia en que se basarán las acusaciones ulteriores<sup>13</sup>. Tal jurisprudencia es lo que Tertuliano designa acertadamente con el nombre de *institutum*.

Así, pues, lo que caracteriza la situación de los cristianos durante todo este período es su estado precario. Se hallan continuamente bajo la amenaza de una denuncia. Y, de hecho, no faltaban razones de hostilidad procedentes de las poblaciones paganas. Pero esto modifica la idea que solemos tener de las persecuciones. Eusebio y Lactancio, apologistas de Constantino, hacen caer el peso de las persecuciones sobre los emperadores paganos. Pero éstos, en general, fueron tolerantes. La hostilidad procedía de las poblaciones, paganas o judías. Y tal situación durará durante todo el siglo II. Al siglo siguiente, con el advenimiento de los Severos, surgirán nuevos problemas. Encontraremos actos legislativos emanados del poder central. Pero no hay que confundir ambas situaciones.

¿Podemos hacernos una idea de la extensión que tuvieron esas condenas durante el reinado de Trajano? Por lo que se refiere a Bitinia, contamos con el testimonio de Plinio. En Palestina, fue condenado a muerte

Simeón, segundo obispo de Jerusalén, hijo de Cleofás (*H. E.*, III, 32). Pero uno de los motivos parece haber sido su pertenencia al linaje de David. El mártir más célebre de la época es Ignacio, obispo de Antioquía, martirizado en Roma (*H. E.*, III, 36). El escritor griego Epicteto, expulsado de Roma el año 89 y que murió en Nicópolis el 140, habla del fanatismo de los galileos, que los lleva a resistir a las amenazas (*Entret.*, IV, 7, 6).

El reinado de Adriano (117-138) parece haber sido notablemente apacible para los cristianos. Poseemos, a este respecto, un precioso documento, conservado por Justino (*I Apol.*, LXVIII, 6-10), que es paralelo a la carta de Trajano. Adriano lo dirige a Minucio Fundano, procónsul de Asia. Es una confirmación de la jurisprudencia anterior, precisando que no se ha de condenar por simple acusación, sino que se ha de instruir un proceso y condenar con severidad a los que acusen injustamente. Pero ello no implica, como pretende Justino, que cita el texto, un cambio en la legislación<sup>14</sup>.

Durante el reinado de Antonino, se opera un cambio progresivo en las relaciones del cristianismo con el mundo greco-romano. Antes, el cristianismo aparecía ligado al judaísmo. Las primeras persecuciones están relacionadas con el conflicto entre el judaísmo y el Imperio a fines del siglo I. Parece ser que todavía el martirio de Telesforo en Roma, el año 137, es una consecuencia de la guerra judía. Por otra parte, los cristianos están animados por el espíritu de la apocalíptica judía. Roma es para ellos la ciudad de Satanás, y creen que la intervención divina pondrá próximamente fin a su conflicto con la ciudad de Dios. Tal espíritu persiste durante el siglo II. Aparece especialmente en el montanismo. Y Celso sigue considerando el cristianismo como una herejía judía. Poco a poco, sin embargo, los cristianos van apareciendo a los ojos de los paganos en una perspectiva distinta. Se reconoce su originalidad. Pero, al mismo tiempo, no se sabe cómo clasificarlos.

Los cristianos aparecen como seres singulares, al margen de la sociedad. Esta es la imagen que se perfila a través de los testimonios que poseemos de tiempos de Antonino y Marco Aurelio. Para los intelectuales de la época, los cristianos forman parte del mundo de los mistagogos orientales, a la vez inquietantes por sus poderes mágicos y despreciables por sus costumbres dudosas. El testimonio más antiguo es el de Frontón, maestro de Antonino y Marco Aurelio, cónsul en el 143, durante el reinado de Adriano. Las acusaciones que formulaba contra los cristianos nos son conocidas por Minucio Félix: adorar una cabeza de asno, inmolar y devorar a un niño en las ceremonias de iniciación, unirse incestuosamente después de un banquete los días de fiesta<sup>15</sup>.

Ya en su primera *Apología*, hacia el 155, Justino hacía alusión a esas mismas acusaciones. Se trata de los gnósticos. “¿Son culpables de las infamias que se atribuyen a los cristianos, como las extinciones de luz, las promiscuidades, los banquetes de carne humana? No lo sabemos”<sup>16</sup>. Justino debió utilizar el texto de Frontón, pues su exposición sigue exactamente a la de Minucio Félix. Por tanto, el ataque de Frontón se remonta a principios del reinado de Antonino. Obsérvese que Justino da a entender que las acusaciones formuladas contra los cristianos son tal vez ciertas por lo que se refiere a los gnósticos. No cabe duda que los paganos confundían a los cristianos de la Gran Iglesia, a los montanistas y a los gnósticos. Ya veremos en Celso la misma identificación. Una confusión que, sin duda, perjudicó mucho a los cristianos.

Tenemos otro testimonio debido a la pluma de Luciano. Nacido el año 125, se estableció en Atenas el 165. Su obra pertenece a los reinados de Antonino, Marco Aurelio y Cómodo. En su *Vida de Peregrino* refiere cómo este personaje, a quien presenta como un charlatán, se convirtió al cristianismo en Palestina<sup>17</sup>. Una vez dentro de la Iglesia, obtiene con facilidad los primeros cargos; es “profeta”, “tiasarca”, “jefe de asamblea”, “interpreta los libros”, “compone libros”. Tenemos en esta obra el cuadro de una comunidad palestinese de mediados del siglo II descrita por un pagano. Peregrino fue profeta, presbítero, didáscalo. Apresado por su fe en Cristo, encarcelado y aureolado con la gloria de los confesores, recibe la visita de los cristianos, que le colman de presentes. De ese modo consigue una fortuna. Pero, al salir de la cárcel, se hace excluir de la comunidad por haber comido idolotitos: un rasgo muy en su lugar dentro de una comunidad judeo-cristiana. Peregrino continúa entonces sus peregrinaciones. Luciano presenta a los cristianos bajo distinta luz que Frontón: no son criminales, sino ingenuos, engañados por el primer impostor<sup>18</sup>.

También en tiempos de Antonino, el filósofo cínico Crescente difunde en Roma, hacia 152-153, contra los cristianos una serie de “infames calumnias”, al decir de Justino: una segunda edición, sin duda, de los temas de Frontón. En cambio, Galiano, que residió en Roma entre 162 y 166, tiene un juicio más moderado. Reconoce el valor de los cristianos ante la muerte y admite que son capaces de llevar una vida filosófica. Pero les reprocha su credulidad. Reproche que aparecía ya en Luciano y que se repetirá en Celso. El cristianismo, para estos hombres, es inocente, pero está lleno de supersticiones sin fundamento. Siempre el mismo tono de desprecio. Marco Aurelio sólo les dedica una palabra: alude a su espíritu de oposición, que los lleva a entregarse a la muerte. El dato es interesante y caracteriza a determinados círculos, como el montanismo. Rústico, pre-

fecto de Roma, que condenó a Justino el año 165, es amigo del emperador.

Pero todo esto no constituía un ataque a fondo. La primera gran requisitoria contra el cristianismo es la de Celso. Marca una nueva etapa. El cristianismo no aparece ya como un fanatismo o una superstición sin importancia y de tipo anecdótico. Semejante endurecimiento de los intelectuales paganos, bajo el reinado de Marco Aurelio, supone la existencia de intelectuales cristianos. Y es posible, en efecto, que el *Discurso verdadero* de Celso sea una respuesta a Justino<sup>19</sup>. Celso presenta a Cristo, a los Apóstoles y a los cristianos como personas sin escrúpulos, engreídas de su propia importancia. Y no ve en sus doctrinas más que plagios mal asimilados del saber tradicional. Pérfidamente subraya que tal actitud es peligrosa para la ciudad.

Despreciados y calumniados por la opinión, los cristianos se encontraban en una situación difícil. A veces todo se reducía, como en el caso de Crescente. Pero había un hecho particularmente temible. Y es que formaba parte de las costumbres romanas, con ocasión de ciertas solemnidades, ofrecer al pueblo unos espectáculos que exigían bastantes víctimas destinadas a los combates del circo. Si estudiamos las circunstancias de los martirios de cristianos durante los reinados de Adriano y Marco Aurelio, veremos que los principales mártires están relacionados con fiestas paganas. Así sucede con el martirio de Policarpo, que tuvo lugar en Esmirna con ocasión de las fiestas ofrecidas por el asiarca Felipe. Y lo mismo, con los mártires de Lyon en el 177: son arrojados a las fieras con ocasión de la fiesta que reunía anualmente en Lyon a los delegados de las tres Galias.

Este es, sin duda, el punto en que la persecución contra los cristianos adquiere su significado más profundo. No se trata solamente de incompatibilidad ideológica. En concreto, resulta sorprendente que emperadores liberales y filósofos como los Antoninos cuenten con mártires en sus reinados. Pero es que la civilización greco-romana como tal escondía, bajo su barniz humanista, un fondo de crueldad<sup>20</sup>. Esto lo suelen ignorar los historiadores racionalistas en su intento de reducir las persecuciones a problemas sociológicos. Justino o Tertuliano son mejores historiadores, pues se muestran más fieles a la totalidad de la realidad. Toda la argumentación de Justino se centrará precisamente en mostrar a los emperadores filósofos la contradicción que en ellos constituye la persecución de los cristianos.

### 3. LAS APOLOGIAS

En tal situación, a los cristianos se les presentaba el problema de disipar los prejuicios que sobre ellos pesaban y ganar su proceso ante las autoridades y ante la opinión. Ese es el objeto de una serie de obras cuya aparición señala, por todos los conceptos, un hecho nuevo en el cristianismo. Obras griegas no sólo en el idioma, sino también en la forma de pensamiento y expresión. Inspiradas en su contenido por el afán de mostrar que el cristianismo está de acuerdo con el ideal del helenismo o, mejor aún, que es su verdadera realización. Algunas de ellas son gestiones oficiales encaminadas a justificar el "nombre" cristiano de las acusaciones lanzadas contra él. Pero su objeto principal y común es manifestar ante la opinión la verdadera naturaleza del cristianismo, y así no sólo conseguir el respeto, sino conseguir adhesiones.

La primera apología data del reinado de Adriano<sup>21</sup>. Según Eusebio, le fue presentada, con ocasión de su estancia en Atenas en 124-125, por Cuadrado. De ella sólo conservamos un fragmento. La segunda es la de Arístides. Eusebio pone la redacción durante el reinado de Adriano y la traducción siríaca durante el de Antonino. Pero no es absolutamente cierto que el texto que ha llegado hasta nosotros sea la obra de Arístides mencionada por Eusebio<sup>22</sup>. De todos modos, la actitud que acabamos de definir aparece propiamente con Justino, durante el reinado de Antonino. Justino es una personalidad de excepcional importancia. Nacido en Samaria, pero de familia griega y pagana, nos refiere él mismo, en el *Diálogo con Trifón*, cómo buscó la sabiduría en las diversas escuelas filosóficas hasta el día en que se convirtió. Le encontramos en Efeso, poco después de la guerra judía, discutiendo con el judío Trifón. Viene a Roma en tiempos de Antonino, hacia el 150. Allí funda una escuela a la manera de las de los filósofos paganos. Tiene discusiones con el filósofo cínico Crescente. Y es martirizado hacia el 165. Justino representa un nuevo tipo de cristiano: es un filósofo griego que, una vez convertido, conserva sus hábitos de pensamiento y su estilo de vida.

De su obra se nos ha conservado tan sólo una pequeña parte. La enumeración que hace Eusebio, el cual pudo conocer en la biblioteca de Cesarea sus libros hoy perdidos, indica su carácter filosófico. Figura un *Discurso a los griegos*, donde responde a las preguntas de los filósofos y diserta sobre la naturaleza de los demonios. Otra obra dirigida a los griegos se titula *Refutación (elenchos)*. Una obra *Sobre la monarquía de Dios*

trata la cuestión no sólo según la Biblia, sino también según los libros de los griegos. Otra *Sobre el alma* recuerda las opiniones de los filósofos griegos. Todos estos problemas aparecen en la filosofía de la época, en Plutarco, en Albino, en Galiano. Andresen ha demostrado que Justino estaba ligado a la escuela del platonismo medio<sup>23</sup>. Esto lo veremos reflejado también en su teología.

Al lado de estas obras filosóficas hallamos obras de controversia. Se nos ha conservado el *Diálogo con Trifón*, que es un documento capital sobre la interpretación de la Biblia en el siglo II. Ireneo cita una obra *Contra Marción*, que se ha perdido. El mismo Justino menciona su *Tratado (syntagma) contra todas las herejías*. Por último, las dos *Apologías*, que se sitúan entre 150 y 165. La primera parece una respuesta a las calumnias de Frontón y va dirigida a Antonino. La segunda va quizá destinada a Marco Aurelio. Justino apela a los sentimientos filosóficos de los emperadores, a su piedad y a su virtud. Su objetivo es ante todo demostrar que los cristianos representan la verdadera piedad y que su doctrina está de acuerdo con la de los griegos más distinguidos, Sócrates, Heráclito, Platón. Luego aborda el tema moral, señalando las virtudes de los cristianos e insistiendo en su observancia de las leyes. A lo cual opone el paganismo: denuncia su teología, describe su inmoralidad. Estos temas serán repetidos en toda la literatura subsiguiente.

Tenemos otro grupo de obras relacionado con la persecución de Marco Aurelio, entre 176 y 180. Melitón dirige una apología al emperador. Tal vez se la presentó él mismo, el año 176, con ocasión del paso de éste por Asia Menor. Alude a nuevos edictos contra los cristianos. Edictos de los que no tenemos noticia, pero que responden perfectamente al recrudecimiento de la hostilidad frente a los cristianos experimentada al final del reinado de Marco Aurelio. Eusebio nos ha conservado algunos fragmentos de esta *Apología*. Melitón explica que la "filosofía" cristiana, después de florecer entre los bárbaros, se ha desarrollado en el Imperio. Señala que ese desarrollo coincide con el incremento del poder romano. Recuerda que Antonino prohibió renovar nada en lo que se refiere a los cristianos (*H. E.*, IV, 13, 6).

Eusebio relaciona con la *Apología* de Melitón la de Apolinar de Hierápolis. Esta pudo ser presentada a Marco Aurelio en la misma época y en las mismas circunstancias. Apolinar, según Eusebio, escribió también cinco libros *A los griegos* y dos *Sobre la Verdad*. Por la misma época, entre 177 y 180, Atenágoras presenta en Atenas su *Apología* a Marco Aurelio y a Cómodo, a quien el emperador acaba de asociar y que le sucederá en 180. Este texto ha llegado hasta nosotros. Su espíritu es el mismo que el

de las obras de Justino. A los mismos emperadores dirige Milciades, en Asia, su *Apología*, obra que no conservamos. Había escrito también unos tratados *Contra los judíos* y *Contra los griegos* (*H. E.*, V, 17, 5).

Las obras que acabamos de enumerar se caracterizan por ser actos oficiales, súplicas dirigidas a los emperadores. Junto a ellas encontramos en la misma época otras obras cuyo espíritu es idéntico, pero que van dirigidas a personas particulares o a los griegos en general. Teófilo, obispo de Antioquía durante el reinado de Marco Aurelio, intervino en las controversias de su tiempo. Escribió contra Marción y contra Hermógenes. Eusebio vio algunas obras de catequesis del mismo autor. Aquí nos interesa por su obra *A Autólico*. Teófilo es muy diferente del asiático Melitón y del filósofo Justino. Está todavía muy metido en el judeo-cristianismo de Siria. Procura probar la verdad del cristianismo sobre todo por medio de la historia. Su obra muestra el interés que tenía por las cuestiones históricas. Por lo demás, remite a un libro *Sobre las historias*, que no poseemos. Su cronología termina con la muerte de Marco Aurelio. La obra *A Autólico* es aproximadamente del 180.

Debemos recordar a Taciano, discípulo de Justino, que luego se hizo encratita. Taciano publicó un *Discurso a los griegos*. Se trata de un género literario distinto del de las *Súplicas*. Su objeto exclusivo es refutar los errores griegos. Tal era, sin duda, el tema de las obras, de título análogo y hoy perdidas, de Justino, Milciades y Apolinar. El tratado de Taciano se caracteriza por la violencia de sus ataques contra los filósofos, los cultos y los misterios griegos. Al igual que Justino, identifica el cristianismo con la verdadera filosofía<sup>24</sup>. Pero, a diferencia de Justino, no encuentra en los griegos huella alguna de esa filosofía y se fija sólo en sus deformaciones. Por último, la *Epístola a Diogneto*, cuyo autor no ha podido hasta el presente ser identificado, ofrece una notable presentación del cristianismo frente a las objeciones de un intelectual pagano<sup>25</sup>.

Vemos por estos ejemplos que el objetivo de las Apologías no es simplemente reclamar para los cristianos un estatuto legal. Su ambición es mucho mayor: nada menos que presentarlos como los únicos herederos de la civilización greco-romana. Los apologistas descienden al terreno de los adversarios. Estos los acusan de ser insensatos en su doctrina e inmorales en sus costumbres. Y ellos, aceptando este llamamiento a la razón y a la moral, se esfuerzan por demostrar que quienes ofenden a la razón y a la moral son sus adversarios, mientras que ellos mismos la representan. De ahí, el doble aspecto de su obra: por una parte, denuncian las diversas formas del paganismo, la mitología, los misterios, el culto al emperador, y condenan las costumbres paganas; por otra, exponen la doctrina cristiana,

insistiendo sobre todo en el monoteísmo y en la resurrección, y describen las costumbres cristianas.

Esta actitud implica una notable interpretación de la continuidad entre el cristianismo y el helenismo. La verdad es una, y fue comunicada primero a los bárbaros, es decir, a los judíos. De ahí la importancia que tiene para Taciano o Teófilo la argumentación histórica. Dicha verdad ha sido deformada por los griegos por influjo de los demonios. Estos se hicieron adorar en lugar del verdadero Dios; se apropiaron los misterios anunciados por los profetas y los convirtieron en las fábulas de la mitología. Justino no duda, pues, en comparar la ascensión de Perseo con la de Jesús o la concepción de Dánae con la de María: las primeras no son para él sino deformación de las segundas. Además, el Logos siempre estuvo presente entre los hombres: un Sócrates o un Heráclito le fueron dóciles y condenaron el paganismo. Ese mismo Logos fue el que, en la persona de Cristo se manifestó plenamente, mientras que hasta entonces los hombres no habían tenido de él sino un conocimiento parcial <sup>26</sup>.

Como vemos, este acento es nuevo. Los apologistas no se limitan a reclamar tolerancia, sino que reclaman la alianza del cristianismo con la filosofía, de la Iglesia con el Imperio. Los apologistas aceptan sinceramente el mundo en que viven. La *Epístola a Diogneto* subraya que los cristianos no se diferencian en nada de los demás hombres: ni por la vivienda, ni por el vestido, ni por el lenguaje. Justino los presenta como los mejores ciudadanos. Melitón pone de relieve que el cristianismo ha contribuido a la grandeza del Imperio. Y no se trata simplemente de un argumento contra los adversarios. Justino, Atenágoras, el autor de la *Epístola a Diogneto* pertenecen al helenismo por su origen, su cultura y su modo de vivir, y están convencidos de no haber renunciado a todo esto al hacerse cristianos, sino, por el contrario, de haber hallado su verdadera significación.

#### 4. RETORICA Y FILOSOFIA

Este helenismo cristiano comienza a florecer bajo los reinados de Adriano y Marco Aurelio. El siglo II es, en el mundo helenista, el siglo de la retórica. Elio Aristides, Dión de Prusa y Herodes Atico cultivaron la prosa de arte en tiempos de Antonino. Máximo de Tiro es contemporáneo de Adriano. Los retóricos ofrecen en las salas de conferencias del mundo entero sus brillantes improvisaciones. Por otra parte, la diatriba es, en manos de los cínicos, un género literario en plena vitalidad. Luciano de Samosata escribe sus diálogos llenos de brío mordaz. Florecen las escue-

las filosóficas. Los escritos de Aristóteles constituyen la base de la enseñanza de la dialéctica. La moral estoica encuentra en Marco Aurelio una de sus más altas expresiones. Pero, sobre todo, el platonismo recobra su impulso original después del eclecticismo de la Nueva Academia. Gayo, Albino, Atico y Numenio se entregan al estudio del platonismo auténtico y preparan el camino al neoplatonismo.

Los escritores cristianos de la época están formados en las escuelas griegas y romanas. Su cultura es la de su ambiente y de su tiempo. Melitón es, sin duda, el más artista entre los escritores cristianos de la época. Eusebio nos dice que brillaba con notable esplendor. Apenas si podíamos sospecharlo por los escasos fragmentos que de él nos han conservado Eusebio o las "cadenas". No obstante, el fragmento de su *Apología* que nos ha transmitido Eusebio termina con una admirable aliteración. Otro fragmento nos describe el bautismo inspirándose en imágenes homéricas<sup>27</sup>. Actualmente disponemos del texto de su *Homilía sobre la Pasión* y un breve fragmento de liturgia pascual que la seguía. En la *Homilía* hallamos un continuo juego de antítesis, un gusto especial por las descripciones patéticas, una acertada musicalidad, que hacen de este texto un modelo característico de la retórica de la escuela asiática<sup>28</sup>. También a Asia y a la misma época pertenece el epitafio de Abercio.

Teófilo de Antioquía presenta curiosas analogías con Elio Arístides<sup>29</sup>. En él aparecen también los procedimientos de la retórica asiática. Justino es un aticista. Se inspira en los autores clásicos. El comienzo de su *Diálogo con Trifón* imita a todas luces el comienzo de los diálogos platónicos. Su estilo directo, escueto, es de una claridad admirable. También Taciano es aticista. Pero está más cerca de Luciano que de Platón. Comparte el gusto de su tiempo por las anécdotas curiosas. Se mofa de los dioses de la mitología y de sus aventuras a la manera de los cínicos. Se muestra curioso por la historia y se complace en la cronografía. Este rasgo se repite en Hegesipo, el primer historiador de la Iglesia, que recoge por donde pasa la lista de las sucesiones episcopales. Por su parte, Teófilo consulta a los historiadores griegos para estudiar los antecedentes de los hechos de la historia sagrada. Todos —Atenágoras, Teófilo, Justino— adornan sus apologías con citas de Homero y de los Trágicos, tomadas probablemente de las colecciones escolares.

Más todavía que a la forma literaria, el helenismo afecta al pensamiento. Lo cual, a fin de cuentas, no es de extrañar. ¿No afirma Justino que era el Logos quien habló a través de Sócrates y Platón? En Taciano y Atenágoras aparece cierta influencia de las obras juveniles de Aristóteles<sup>30</sup>. Y los apologistas emplean elementos de su psicología y de su lógica

que se habían integrado en la enseñanza escolar. Incluso presentan temas tomados de los estoicos. Justino relaciona la *ἐκπόρωσις* (*ekpyrōsis*), la destrucción del mundo por el fuego, con el juicio final. El vocabulario del conocimiento utilizado por Justino y Atenágoras es, en gran parte, estoico. Taciano se inspira en la psicología de la Stoa, Atenágoras reconoce en la naturaleza el encadenamiento (*ἀκολουθία*) estoico de las causas<sup>31</sup>. La *Epístola a Diogneto* parece aludir a la doctrina de la simpatía universal. Por último, Justino considera justos los principios de la moral estoica y presenta al cristiano como la realización del ideal del sabio estoico.

Pero, de hecho, los elementos estoicos y aristotélicos que hallamos en los apologistas son casi exclusivamente los que forman parte del eclecticismo de la cultura escolar y que habían pasado a ser lenguaje común de todas las escuelas. La única filosofía que realmente influyó sobre ellos es el platonismo medio. Justino<sup>32</sup>, en concreto, nos dice que se sintió decepcionado por las demás filosofías y prestó su adhesión al platonismo antes de ser cristiano. Una vez cristiano, sigue siendo filósofo, y su escuela de Roma es semejante a la de los representantes de las sectas filosóficas. Su discípulo Taciano<sup>33</sup> es también filósofo y muy representativo del platonismo medio. Lo mismo sucede con Atenágoras. Vemos, pues, que se perfila un tipo nuevo: el intelectual cristiano, que no tenía equivalente en el judeo-cristianismo y que constituye el elemento dinámico de la Iglesia frente a los grandes obispos, Melitón, Ireneo, Teófilo, que son ante todo testigos de la tradición.

## CAPITULO OCTAVO

### *HETERODOXIA Y ORTODOXIA*

Los años 70 al 140 han visto cómo el cristianismo se extendía en diversas regiones y según formas variadas. Las iglesias arameas, asiáticas, sirias y romanas tienen cada una sus propias tradiciones. Pero, además, en las fronteras del cristianismo y sin que sea siempre fácil distinguirlos de él, pululan distintos grupos heterodoxos; gnósticos, ebionitas y otros. Esto, necesariamente, debía provocar choques. A medida que tales tendencias se van afirmando con mayor fuerza, resulta inevitable una confrontación. Es lo que sucede en pleno siglo II. La confrontación establece un enfrentamiento entre la heterodoxia y la ortodoxia, pero también entre las diversas tradiciones ortodoxas. En estas luchas, Roma desempeña entonces un papel decisivo.

#### 1. MARCION

La personalidad de Marción nos pone en contacto con un medio del que todavía no hemos encontrado muchos datos. Según Hipólito, Marción es hijo del obispo de Sínope, en el Ponto. Las usanzas de la iglesia de Sínope, que Marción conservará, son ortodoxas. Por ejemplo, los ritos bautismales con la consignación, la unción con aceite, la leche y la miel<sup>1</sup>. Hay algunos rasgos notables: la plegaria hacia Oriente, ciertos salmos e himnos compuestos por los cristianos<sup>2</sup>. Existe para el día de Pascua una práctica que recuerda el calendario samaritano. La jerarquía se compone de obispos, diáconos, presbíteros y lectores. Parece haber diaconisas. Tertuliano reprochará a los marcionitas que permiten a las mujeres hacer exorcismos, imponer las manos a los enfermos, bautizar<sup>3</sup>. Marción hace de la continencia una obligación, lo cual obedece a influencias judeo-cristianas.

Pero el rasgo capital del cristianismo de Marción es su paulinismo. Reduce el canon al *Evangelio de Lucas* y las *Epístolas de Pablo*. Es posible que en el fondo de esto exista un rasgo de arcaísmo y que el *Evangelio de Lucas* fuera el de la comunidad de Sínope. En realidad, era el Evangelio de Grecia. Y ya hemos visto los contactos del Ponto con Corinto. Parece ser que Marción empezó a propagar en Asia Menor un paulinismo un tanto exagerado, rechazando el Antiguo Testamento. Hacia el 144 intentó que los presbíteros de Roma aceptaran tal actitud. Fue, sin duda, en esa ocasión cuando compuso sus *Antítesis*. Pero su posición no fue aprobada. La doctrina de Marción evolucionará entonces en un sentido más radical. Aquí hay que hacer intervenir seguramente la influencia de Cerdón, que había venido a Roma en tiempos de Higinio (136-140), según el testimonio de Ireneo<sup>4</sup>. Cerdón oponía el Dios "justo" del Antiguo Testamento al Dios "bueno" del Nuevo. Esto es, propiamente, el gnosticismo judeo-cristiano. Marción adopta esa teología, que confirmaba sus puntos de vista<sup>5</sup>.

Marción no era un gran teólogo. Pero daba al pesimismo paulino una forma radical, sencilla, y al mismo tiempo libraba a la rebelión gnóstica de sus formas apocalípticas. Esta doctrina tendría un éxito inmenso, dado que Marción era un notable organizador. Su secta formaba una verdadera Iglesia. Ya en el 150, en su *Primera Apología*, Justino señala su existencia<sup>6</sup> y la refuta en un tratado especial<sup>7</sup>. Ireneo le dedica sólo una breve noticia, en el *Adversus haereses*<sup>8</sup>, pero no deja de combatirla. Dionisio de Corinto escribe una carta contra Marción a los cristianos de Nicomedia (*H. E.*, IV, 23, 4), y Felipe, obispo de Gortina en Creta, compone una obra contra él<sup>9</sup>. Y otro tanto hace Rodón, el discípulo de Taciano (*H. E.*, V, 13, 1). Hasta nosotros ha llegado el tratado de Tertuliano *Adversus Marcionem*. Sabemos que las iglesias marcionitas eran poderosas en Mesopotamia, donde precedieron al maniqueísmo. Bardesano ataca a Marción a fines del siglo II<sup>10</sup>.

## 2. VALENTIN

Si Marción es fundador de una iglesia, Valentín es teólogo y místico. Originario de Egipto, según Epifanio<sup>11</sup>, llegó a Roma en tiempos de Higinio, como Cerdón. Parece haber intrigado para conseguir el puesto de obispo de Roma, según dice Tertuliano<sup>12</sup>. Se trata, sin duda, de la sucesión de Pío, en el 140. Hipólito refiere que Valentín tuvo una visión en que un recién nacido se le reveló como el Logos<sup>13</sup>. Este carácter visionario aparece también en un fragmento de salmo<sup>14</sup>. Valentín está relacionado,

en efecto, con el gnosticismo arcaico de los setianos. Lo vemos en un fragmento citado por Clemente de Alejandría, en el que aparecen los ángeles, después de haber formado a Adán, "llenos de estupor a causa del germen de la sustancia de lo alto"<sup>15</sup> que está en él. Son evidentes los elementos judíos de tal doctrina. Este origen judío lo vemos también en la idea de la habitación de los demonios en el alma<sup>16</sup>. Valentín depende, por lo demás, del judeo-cristianismo egipcio de tendencia encratita<sup>17</sup>.

El problema de cuál es la doctrina propia de Valentín resulta de difícil solución. La carta conservada por Epifanio no es seguramente suya<sup>18</sup>. El *Evangelio de Verdad* refleja su pensamiento, pero no parece ser la obra de ese título que le atribuye Ireneo<sup>19</sup>. Además, las noticias que dedica Ireneo a la gnosis valentiniana se fundan, sobre todo, en las obras de sus discípulos, Ptolomeo y Heracleón, por una parte, y Teodoto y Marco el Mago, por otra. Sin embargo, la doctrina de la escuela valentiniana es muy coherente en sus líneas generales y corresponde al genio de Valentín la paternidad de tal concepción. Gracias a él, la gnosis setiana, que era una forma más del gnosticismo judeo-cristiano, se convierte en una poderosa síntesis. Los elementos esenciales son éstos: trascendencia absoluta del Padre invisible y de su pensamiento (*ennoia*), producción del pleroma de los eones en número de treinta, el primero de los cuales es sophia; búsqueda del Padre por sophia; este deseo viene a ser el principio del mundo inferior, donde se hallan aprisionados los elementos espirituales; envío del Señor, portador de la gnosis, gracias a la cual se salvan los espirituales.

El sentimiento trágico del fracaso del apocalipsis, que es el punto de partida existencial del gnosticismo, encontraba aquí, por primera vez, una expresión especulativa y se hacía teológica. La seducción de esta doctrina fue inmensa. Valentín es un creador de escuela. Poseemos los extractos de su discípulo Teodoto, de Alejandría, conservados por Clemente, el cual los utilizó. Ireneo nos ha descrito el curioso gnosticismo aritmológico de Marco el Mago, en Asia; va acompañado de una práctica teúrgica que no es ajena a Valentín. Pero quien dará al gnosticismo valentiniano un carácter filosófico es, sobre todo, la escuela occidental. Heracleón escribirá el primer comentario sobre el *Evangelio de Juan*, provocando como respuesta el comentario de Orígenes. Y Ptolomeo, cuya doctrina nos ha conservado Ireneo en la gran referencia del principio del *Adversus haereses*, dará al sistema su forma más acabada. El descubrimiento de los manuscritos gnósticos de Nag Hammadi ha enriquecido nuestro conocimiento de la gnosis valentiniana. Varios tratados proceden de esta escuela; en particular, el *Tratado de las Tres Naturalezas*<sup>20</sup> y la *Carta a Regino* sobre la resurrección<sup>21</sup>.

Sin embargo, la escuela de Valentín no representa todo el gnosticismo en la segunda mitad del siglo II. Las noticias de Hipólito nos muestran que seguían desarrollándose otras ramas. Por ejemplo, la gnosis de Justino, cuyo *Libro de Baruc* nos ha resumido Hipólito. Los manuscritos de Nag Hammadi contienen numerosas obras pertenecientes a esta época que dependen de la gnosis setiana, pero no directamente de Valentín. Tal es el caso de la *Hipóstasis de los Arcontes*<sup>22</sup>, entre otras. En el siglo III, la *Pistis Sophia* será una prueba de la vitalidad del gnosticismo. El hipogeo de Viale Manzoni nos demostrará la existencia en Roma de una secta de setianos<sup>23</sup>. Porfirio cita, entre las obras gnósticas conocidas y refutadas por Plotino, el *Apocalipsis de Alógenes* y el *Apocalipsis de Zostriano*, hallado en Nag Hammadi. Pero lo que planteaba un problema a la Iglesia era la escuela de Valentín, ya que, por su naturaleza y moderación, constituía una tentación para los espíritus.

### 3. MONTANO

Marción y Valentín representan, a la vez, unas determinadas doctrinas gnósticas y el prolongamiento de ciertas corrientes eclesiales: Marción prolonga el paulinismo; Valentín, el judeo-cristianismo egipcio. Esta relación con las diversidades de la Iglesia a comienzos del siglo II es todavía más patente en Montano. Montano es un frigio que, al igual que dos mujeres, Maximila y Priscila, pretende haber recibido el carisma de profecía. Se discute la fecha en que inició su movimiento. Eusebio, en su *Crónica*, la fija en el 172. Epifanio asocia a Montano con Marción y Taciano en el 156<sup>24</sup>. Pero, por otra parte, señala el 172 como fecha del paso de Tiatura al montanismo, lo cual coincide en parte con la fecha dada por Eusebio. Al parecer, el origen del movimiento puede situarse en el 156, siendo el 172 la época en que alcanza su apogeo en Asia<sup>25</sup>. El caso será sometido a Roma el año 177. En tal ocasión intervienen ante Eleuterio los confesores de Lyon. Según parece, Maximila muere el 179. Trece años después (*H. E.*, V, 16, 19), el movimiento agita a toda Asia y en particular Ancira (*H. E.*, V, 16, 4) y Efeso (*H. E.*, V, 18, 9).

El montanismo es una explosión de profetismo. Su característica principal es la importancia que concede a las visiones y revelaciones. Las mujeres desempeñan a este respecto un papel eminente. En concreto, esas revelaciones tienen un contenido esencialmente escatológico. Los tiempos del Paráclito han comenzado con la venida de Montano. Va a ser inaugurada la nueva Jerusalén para un reinado de mil años. Para prepararse



Frigia y Lidia en la época del montanismo

a esto, hay que vivir en continencia. El montanismo, que aparece en Frigia, se extiende con gran rapidez por esta región, si bien encuentra vivas oposiciones, especialmente la de Apolinar, obispo de Hierápolis a partir del 171 (*H. E.*, V, 16, 1). Hacia 193-196, su extensión por toda Asia suscita nuevas refutaciones, en particular por parte de Apolonio (*H. E.*, V, 18, 1, 14). Eusebio nos ha conservado, además, un importante fragmento de un autor anónimo, dirigido a Avircio Marcelo, que es quizá el obispo de Hierápolis, sucesor de Apolinar, cuyo epitafio ha sido descubierto (*H. E.*, V, 16, 2-17, 5). El montanismo se extiende por otras regiones. Lo combate Serapión de Antioquía (*H. E.*, V, 19, 1). Lo descubrimos en Roma en tiempos de Eleuterio. Choca con violentas oposiciones en los medios romanos. No se trata solamente de una resistencia ante la herejía, sino de un conflicto de tendencias, de una oposición al espíritu de la Iglesia asiática. Es en Roma donde encontrará Tertuliano el montanismo y lo abrazará.

Alguien ha propuesto considerar el montanismo como un brote en el cristianismo del entusiasmo de los cultos frigios de Cibeles y Dionisos<sup>26</sup>. Pero, probablemente, no es ése el camino que deben seguir las investigaciones. En realidad, el montanismo aparece como una derivación del espíritu del cristianismo asiático<sup>27</sup>. En Hierápolis vivían a principios del siglo II dos hijas del apóstol Felipe, que eran profetisas y vírgenes. También de Hierápolis era obispo Papiás, y allí enseñaba el milenarismo. Ammia, una mujer de Filadelfia de Lidia, es considerada como profetisa en el siglo II (*H. E.*, V, 17, 2-6). El milenarismo se presenta como un rasgo general de la teología frigia y asiática. Se daba en Cerinto. Ireneo se encargará de transportarlo a las Galias.

El profetismo y la exaltación de la virginidad son elementos comunes a los montanistas y a Melitón. Más exactamente, tenemos aquí un desarrollo exagerado del cristianismo johanita. Este representa una rama de la observancia cuartodecimal, fundada en la cronología johánica de la Pasión. El término "Paráclito" para designar al Espíritu Santo es asiático y procede, sin duda, de Montano del *Evangelio de Juan*. El milenario se encuentra en el *Apocalipsis*. El ansia de martirio que caracteriza a los montanistas está en el espíritu del *Apocalipsis* y se relaciona con la visión heroica del conflicto entre Roma, la ciudad de Satán, y Jerusalén. La exaltación de la continencia se halla en el *Apocalipsis* y en los *Hechos de Juan* apócrifos. Y es de notar que uno de los adversarios romanos del montanismo, el sacerdote Cayo, rechaza el *Evangelio de Juan* y el *Apocalipsis*. En cambio, los confesores de Lvon, que están vinculados a la tradición asiática, se inspiran en el *Apocalipsis*, sin ser montanistas.

El montanismo no plantea problema de doctrina. Ninguno de sus acu-

sadores lo considera como herejía. Representa, por el contrario, la persistencia de tendencias arcaicas. Demuestra la existencia de comunidades que vivían demasiado separadas del conjunto de la Iglesia. El profetismo, en fin, desemboca en un iluminismo condenable. Maximila había anunciado guerras y cataclismos inminentes, que no se habían cumplido. La violencia antirromana y el afán de martirio constituían una provocación peligrosa para la paz de la Iglesia. Pero estos excesos no deben hacernos pasar por alto todo lo que el montanismo conservaba del espíritu de Asia en la gran época de Papias y Policarpo, y que llegó a seducir a un espíritu de la envergadura de Tertuliano.

#### 4. TACIANO EL SIRIO

La personalidad de Taciano presenta dos aspectos tan dispares que admite interpretaciones radicalmente opuestas. El autor del *Discurso a los griegos* y el del *Diatessaron* pertenecen a dos mundos distintos. Martin Elze explica toda su obra por medio del platonismo medio<sup>28</sup>. R. M. Grant<sup>29</sup> y A. Orbe<sup>30</sup> le consideran como un gnóstico valentiniano; F. Bolgiani<sup>31</sup> ve en él un judeo-cristiano. Pero, de hecho, nada nos permite considerarle como gnóstico. Ireneo, que le dedica una referencia, no ve en él nada semejante. Y las analogías que se han señalado entre él y los valentinianos se reducen a puntos comunes a la teología de la época y que se hallan en Teófilo y Atenágoras. Volveremos sobre esto. En todo caso, tales analogías están muy lejos de explicar todo. Tiene razón Ireneo cuando considera a Taciano fundamentalmente como un representante del encratismo. Tal es la conclusión que ratifica A. Vööbus<sup>32</sup>.

Esto nos sitúa ante una tradición particular. Taciano se presenta como asirio. Ello quiere decir que es de origen mesopotamio, sin duda de Adiabene. Ya hemos visto que esta región está relacionada con la misión palestinese y se caracteriza por sus tendencias ascéticas. Taciano, que era de origen pagano, parece haberse convertido durante un viaje a Roma. Sabemos que fue discípulo de Justino. Entonces precisamente escribió su *Discurso a los griegos*. Ireneo nos dice que durante ese tiempo no sostuvo doctrina alguna reprobable. Fue después del martirio de Justino, el año 165, cuando se convirtió en propagador del encratismo, condenando el matrimonio. Este es propiamente el objeto de la acusación de Ireneo. Es posible, como sugiere Vööbus, que encontrara en Roma algunos sirios del Este. ¿No era de Emesa el papa Aniceto (155-166)? La Iglesia romana de entonces estaba compuesta, en gran parte, de orientales. Y Ta-

ciano se sentía más cerca del radicalismo oriental. Una vez en su país, compuso el *Diatèssaron*, donde se manifiestan claramente sus tendencias encratitas.

El caso de Taciano es parecido al de Montano. No se trata de herejía en el sentido doctrinal de la palabra. Bolgiani ha señalado que el error que le reprocha Ireneo, la negación de la salvación de Adán, además de no hallarse en el *Discurso*, donde se alude frecuentemente a Adán, es grave a los ojos de Ireneo precisamente por las consecuencias que de él se siguen, pero Taciano no llegaba a sacarlas. En realidad, Taciano, representa un tipo de cristianismo radical, que en Siria oriental era corriente y del que ha persistido algo en el monacato; un cristianismo contrario a las tendencias romanas. Tampoco el Oriente sirio considera a Taciano como hereje. Ireneo le presenta como iniciador del encratismo. Pero es de notar que éste aparece en toda la esfera de la misión judeo-cristiana. Ya lo hemos encontrado en Egipto con Valentín. Y es posible que Marción experimentara, en este punto, la influencia siria, pues hallamos en él la práctica de no admitir al bautismo más que a las vírgenes y a los esposos que se separan. Por la correspondencia entre Dionisio de Corinto y Pinito de Cnosos, vemos que la cuestión estaba planteada en Creta. Sin duda, este encratismo presenta cierta influencia judía, influencia que se manifiesta por otros rasgos en Taciano.

Taciano no parece haber hecho escuela en Occidente. Se cita como discípulo suyo a Severo. Eusebio refiere, a propósito de éste, que interpretaba a su manera las Sagradas Escrituras, sin duda a base de modificaciones en la línea del encratismo, y que rechazaba las *Epístolas de Pablo* y los *Hechos de los Apóstoles*. Este último rasgo, exactamente opuesto al marcionismo, confirma la relación fundamental del grupo de Taciano con el medio judeo-cristiano influenciado por la Iglesia de Jerusalén. Es justamente lo que hallamos entre los ebionitas. Y es importante que en la época de Taciano comienzan a aparecer los *Hechos apócrifos*. Aquí se manifiestan por doquier las tendencias encratitas. Los contactos entre esta literatura y Taciano son posibles, pero no ciertos. Parece más bien que los *Hechos* surgieron en diversos sectores —en Osroene, los de Tomás; en Fenicia, los de Pedro; en Asia, los de Juan; en Licaonia, los de Pablo— y son exponente del vigor que alcanzó en esta época la corriente encratita dentro del cristianismo oriental.

## 5. LA CUESTION PASCUAL

Los conflictos surgidos en la segunda mitad del siglo II no opusieron tan sólo a determinados grupos extremistas con el conjunto de la Iglesia. En la cuestión de la Pascua se opusieron entre sí las iglesias nacidas de tradiciones diferentes<sup>33</sup>. La iglesia asiática en su conjunto, siguiendo la tradición johánica, celebraba la Pascua del Salvador el mismo día que los judíos, es decir, el día 14.º de la luna del mes de nisán. Es la práctica "cuartodecimal", vigente en ciertas comunidades judeo-cristianas, particularmente en Palestina y en la misión palestinense. Pero, fuera de Asia, la mayoría de los cristianos celebraban la fiesta el domingo siguiente al día 14.º de la luna. Por lo demás, ya hemos dicho que se trataba probablemente de la continuación de la fiesta judía de las primicias, la cual inauguraba la fiesta de las Semanas. La ideología pascual paulina parece conservar el recuerdo de esta coincidencia.

Tal diversidad de práctica se tradujo muy pronto en problema. Ya bajo el pontificado de Sixto, hacia el 120, había estallado en la comunidad de Roma un conflicto entre los romanos y los asiáticos, que terminó con un acuerdo de mutua tolerancia. El conflicto se renovó cuando Policarpo, obispo de Esmirna, visitó Roma en tiempos de Aniceto (155-166). De ello nos informa Ireneo en una carta conservada por Eusebio. Dice Ireneo que Aniceto no pudo convencer a Policarpo de no observar el día 14.º, ya que tal era la práctica "de Juan y de los demás Apóstoles con quienes él había vivido". Policarpo, por su parte, "no pudo conseguir que Aniceto abandonara la usanza de los presbíteros anteriores a él" (*H. E.*, V, 24, 16). No obstante, se separaron en paz. La cuestión debió de plantearse con frecuencia. Ireneo, en efecto, escribe a Víctor: "Los presbíteros anteriores a Sotero que dirigieron la Iglesia que tú hoy gobiernas, es decir, Aniceto, Pío, Higinio, Telesforo y Sixto, no observaron el día décimocuarto, pero tampoco prohibieron su práctica a los que procedían de las cristiandades en que se observaba" (*H. E.*, V, 24, 14).

Parece ser, según el texto de Ireneo, que la cuestión se agravó en tiempos de Sotero (166-174). Es por entonces cuando tiene lugar en Roma el cisma de Blasto con Eleuterio. En tiempos de Víctor (189-199) se reunieron varios sínodos en diversos lugares para examinar la cuestión y comunicaron su decisión por cartas a las demás iglesias. Eusebio pudo consultar en la biblioteca de Cesarea la carta de los obispos de Palestina,

otra del sínodo de Roma, presidido por Víctor, otra del sínodo de los obispos del Ponto, presidido por Palmas, otra de las cristiandades de Galia, otra de los obispos de Osroene y otra del obispo de Corinto (*H. E.*, V, 23, 3-4). Esta lista es preciosa porque nos demuestra que las iglesias orientales compartían en este punto la posición occidental. Tal es, en concreto, el caso de Alejandría (*H. E.*, V, 25). Todas estas iglesias afirmaban que la Pascua debía celebrarse en domingo.

Pero los obispos de Asia mantuvieron su posición. Polícrates de Efeso escribió a Víctor, recordando que la práctica cuartodecimana fue la de los Apóstoles Felipe y Juan, de Policarpo y Melitón. Este había escrito un tratado sobre la Pascua. Además, poseemos de él una *Homilía sobre la Pascua*, que corresponde a la práctica cuartodecimana. Víctor, según dice Eusebio, escribió a los obispos para declarar excluidas de la comunión a las iglesias de Asia. Pero tal decisión levantó gran revuelo entre los obispos. Entonces intervino Ireneo y, aun afirmando que él mantenía el domingo para la celebración pascual, invitó a Víctor a seguir la conducta de sus predecesores aceptando la duplicidad de costumbre.

#### 6. LAS ESCUELAS HETERODOXAS ROMANAS A FINES DEL SIGLO II

A las grandes corrientes marginales que hemos enumerado hemos de añadir, a fines del siglo II, otros grupos que no aparecen hasta este momento, pero que son también una prolongación del judeo-cristianismo. Se trata de tendencias teológicas arcaicas cuyo carácter heterodoxo va descubriéndose paulatinamente. Una de las más frecuentes a principios del siglo II es la que considera a Cristo como un hombre elegido por Dios de manera eminente. Así sucede con los ebionitas, Cerinto y Carpócrates. También profesa esta doctrina a fines del siglo II un curtidor de Bizancio, Teodoto, el cual la difundió en Roma, donde fue excluido de la comunidad por Víctor, hacia el 198. Sus discípulos siguieron propagándola en Roma.

Más importante es la doctrina monarquiana. Aparece como una continuación del monoteísmo judío: el Hijo y el Espíritu son tan sólo potencias del Dios único, como las entendía el judaísmo. Por tanto, en Jesucristo se manifestó la única persona divina. Algunos textos judeo-cristianos arcaicos, como el *Testamento de los XII Patriarcas*, presentan expresiones que podrían entenderse en ese sentido. Partidarios de tal doctrina los encontramos en Asia Menor. Tertuliano se la atribuye a Práxeas. Pero, tal vez, sin razón, pues Práxeas sufrió por la fe. Parece más bien

que éste fue representante de un grupo violentamente opuesto al montanismo. Tenemos en él un testimonio de la existencia de corrientes divergentes en Asia, pero su teología trinitaria no parece distinta de la de Melitón: únicamente presenta una formulación arcaica. Práxeas se trasladó a Roma y prosiguió allí su lucha contra el montanismo, logrando que el mismo Eleuterio la condenara. Pasó luego a Africa, donde su oposición al montanismo suscitó una violenta reacción por parte de Tertuliano. Este le presenta como padre del modalismo precisamente para desacreditarle<sup>34</sup>.

Hipólito, en sus *Elenchos*, nos describe otro grupo monarquiano, el de Noeto. Noeto era de Esmirna, donde, según dice Hipólito, fue excluido de la Iglesia por los presbíteros. Su discípulo Epígono se trasladó a Roma en tiempos de Víctor. Si hemos de creer a Hipólito, este personaje halló simpatías ante los obispos de Roma, Víctor y especialmente Ceferino, después del 199. En todo caso, parece cierto que la teología monarquiana encontró tanto más favor ante ellos cuanto que se oponía radicalmente al montanismo. De este modo pasaban a Roma los conflictos de las comunidades asiáticas. La querrela monarquiana se prolongaría mucho tiempo durante el siglo III. Hipólito y Tertuliano tomaron en ella una buena parte.

Del examen de estos diversos grupos resulta un hecho notable: que en Roma se fueron instalando representantes de todas las tendencias<sup>35</sup>. Allí hemos visto a Marción exponiendo su doctrina a los presbíteros en tiempos de Higinio. Allí se encuentra Valentín por la misma época. Allí coincide Cerdón con Marción. Allí difunde Marcelino la doctrina de Carpócrates en tiempos de Aniceto. Allí funda Justino su escuela hacia el 150, teniendo por discípulo al asirio Taciano. Hegesipo llega a Roma hacia el 160. A Roma se trasladan Práxeas, Epígono y Teodoto. A fines del siglo II tenemos en Roma una infinidad de escuelas. El asiático Rodón ha sucedido, en la escuela de Justino, a Taciano, al regresar éste a Asiria en ruptura con la Iglesia. Los marcionitas están divididos en tres grupos diferentes: Apeles reconoce un solo principio, Potito y Basílico admiten dos, Sinero supone tres (*H. E.*, V, 13, 3-4)<sup>36</sup>. Los valentinianos están representados por la tendencia de Ptolomeo y la de Heracleón. También hay carpocratianos, basilidianos, naasenos. Los montanistas tienen dos escuelas: la de Proclo y la de Esquines. El autor del *Adversus Artemonem* señala cuatro grupos de adopcionistas (*H. E.*, V, 28, 16-10). La mayoría de estos doctores proceden de Asia. Pero Roma es el ruedo en que se enfrentan.

Insistimos en que casi todos estos hombres son extranjeros. Vienen de

Asia, de Siria, de Egipto, de Mesopotamia. Esto es la imagen, en el plano eclesial, del extraordinario alcance de Roma en tiempos de los Antoninos. La urbe no es ya la de Augusto ni la de Nerón. Es una gran ciudad cosmopolita donde se dan cita todas las razas y todas las religiones. En ella se habla griego lo mismo que latín. También los cristianos forman parte de ese mundo cosmopolita. Es verdad que ellos tienen raíces más profundas en las familias propiamente romanas: entierran a sus muertos en propiedades pertenecientes a los Cecilios o a los Aurelios. Pero la mayoría de ellos son orientales. Roma es el centro donde se afirman asiáticos y sirios de todas las tendencias. El final del siglo II se caracteriza por esta importancia de Roma en la vida de la Iglesia. Está vinculada al influjo de la urbe en el plano de la civilización; pero también significa el lugar eminente de la sede romana en el conjunto del cristianismo.

#### 7. LAS GRANDES FIGURAS EPISCOPALES

Frente a la multiplicidad de escuelas que caracteriza la época que estudiamos, vemos cómo se va afirmando la autoridad de los obispos. Es otro rasgo característico del final del siglo II. Frente a las nuevas y múltiples doctrinas, ellos representan simultáneamente la tradición de la fe común y la unidad de esa fe. Los cincuenta años que van de Higinio a Víctor nos ofrecen, en este aspecto, algunas figuras notables. Palestina cuenta con obispos procedentes de la gentilidad. En tiempos de Marco Aurelio, Jerusalén tiene un gran obispo en la persona de Narciso. De él nos cuenta Eusebio el milagro de la transformación del agua en aceite con ocasión de una vigilia pascual. Perseguido y calumniado, abandona su sede y se oculta en los desiertos. Se le remplacea; pero, una vez hallado vuelve a tomar posesión de su cargo. Ya anciano, se le señala como sucesor, a Alejandro, con quien comparte el gobierno.

Antioquía tiene a Teófilo, que será conocido sobre todo por su obra de escritor y catequista. Eusebio le presenta como el sexto obispo de la ciudad. Después de Maximino, tendrá por sucesor a Serapión. Este desempeñará un importante papel en la lucha contra el montanismo (*H. E.*, V, 19). Intervendrá también en la cuestión de los apócrifos petrinus (*H. E.*, VI, 12, 2). Asia es el foco más intenso de la vida de la Iglesia. Allí se desarrollan las herejías. Pero también allí surgen los más notables obispos. En Hierápolis está Apolinar, cuyas numerosas intervenciones ya han sido objeto de nuestro examen; él condena al montanismo y dirige una apología a Marco Aurelio. En Sardes, Melitón es la gloria de la

Iglesia en Asia. Hemos hablado de su *Apología*, de su talento literario. El es la más pura expresión del cristianismo asiático<sup>37</sup>. Tertuliano exaltaré su don de profecía<sup>38</sup>. Es también fervoroso defensor de la práctica cuartodecimana. Polícrates de Efeso aparece como el metropolitano de Asia. El es quien representa a sus colegas en la discusión con el obispo de Roma.

En Grecia, Dionisio de Corinto ejerce su acción muy extensa por medio de sus cartas "católicas". Se halla en relación con las iglesias de Creta y del Ponto en particular. Gracias a él conocemos los nombres de varios obispos de estas regiones: Felipe, obispo de Gortina, que escribe contra Marción; Pinito, obispo de Cnosos, con quien discute sobre la cuestión de la continencia y del matrimonio; Palmas, obispo de Amasris, que intervendrá, en nombre de los obispos del Ponto, en la controversia pascual<sup>39</sup>. En Alejandría, Demetrio es obispo en tiempos de Cómodo. Por último, durante este período figuran sucesivamente a la cabeza de la Iglesia de Roma: Pío (140-155), Aniceto (155-166), Sotero (166-174), Eleuterio (174-189) y Víctor (189-199).

Por supuesto, la actividad de los obispos se centra fundamentalmente en las comunidades que dirigen. Pero es de notar el carácter más general que toma esa actividad. Lo vemos en numerosas ocasiones. Los obispos de una misma región se reúnen en sínodos locales. De ello tenemos un ejemplo a propósito de la disputa pascual: se reunieron sínodos en Palestina, en el Ponto y en Asia. Parece ser que cada región tuvo una especie de patriarca: Polícrates en Efeso, Víctor en Roma, Serapión en Jerusalén, Palmas en el Ponto. Esta actividad puede extenderse más allá de las circunscripciones eclesiásticas. Serapión de Antioquía recoge firmas de obispos contra el montanismo hasta su Tracia (*H. E.*, V, 19, 3). Parece, no obstante, que tales comunicaciones suponen la existencia de vínculos particulares entre algunas iglesias<sup>40</sup>.

No podemos por menos de sorprendernos ante la diferencia que presenta la actividad de los fundadores de sectas, con su carácter personal y semejante a la de los jefes de escuela, y la actividad de los obispos, que es esencialmente colectiva y procura defender la fe común. Ireneo no hará sino indicar la realidad histórica, cuando escriba: "Los (herejes) son todos posteriores a los obispos, a quienes los Apóstoles transmitieron las iglesias, y las manifestaciones de su doctrina son diferentes y forman una verdadera cacofonía. En cambio, el comportamiento de quienes son de la Iglesia, abarcando el mundo entero y conservando firme la tradición de los Apóstoles, nos muestra en todos una misma fe y una misma forma de organización"<sup>41</sup>.

En este conjunto, la Iglesia de Roma tiene una autoridad particular. A Roma acudió Policarpo, el 155, para tratar diversas cuestiones con Aniceto. Dionisio de Corinto escribe a la Iglesia de los Romanos y a Sotero. Polícrates de Efeso dirige al obispo de Roma su defensa de la práctica cuartodecimana en nombre de los obispos de Asia. Es difícil no reconocer en este conjunto de hechos más que la importancia política e intelectual de la capital del Imperio. En el plano eclesial, Roma no aparece solamente como representante de una de las tradiciones heredadas de los Apóstoles. Mejor dicho, representa una de esas tradiciones, la de Pedro. Pero tal tradición aparece revestida de una autoridad particular. Así lo reconocerá Ireneo, asiático de origen y galo de adopción, en el *Adversus haereses*.

#### 8. IRENEO DE LYON

Sobre este período crucial en que se enfrentan las escuelas con la Iglesia, nos informa un testigo de primer orden, mezclado directamente en tales conflictos: san Ireneo. Su obra nos ofrece a la vez la documentación más precisa y la interpretación más profunda. Ireneo está en el centro de la vida de la Iglesia. Nacido en Esmirna hacia el 115, conoció en su adolescencia al obispo Policarpo y heredó de él la tradición johánica. Parece haber residido en Roma. El año 177, es sacerdote de la iglesia de Lyon y acompaña a los confesores que intervienen ante Eleuterio en la cuestión de los montanistas. Precisamente durante el reinado de Eleuterio, escribe una gran obra contra los gnósticos, el *Adversus haereses*, donde estudia todas las escuelas heterodoxas. Ya obispo de Lyon, escribe a Blasto sobre la cuestión pascual. También procura librar a Florino del gnosticismo. Bajo el pontificado de Víctor, defiende ante éste la posición de los cuartodecimanos. Por último, resume su enseñanza catequética en la *Demostración de la predicación apostólica*<sup>42</sup>.

Ireneo fue testigo del conflicto que opuso a las diversas escuelas y al conjunto de los obispos. Y ha reflexionado sobre el sentido de tal oposición, que afecta tanto al origen como al contenido de la verdad cristiana. Ireneo comienza por negar la autoridad de los jefes de escuela. Su doctrina no tiene otro fundamento que su propia imaginación. Se predicán a sí mismos. Cuando pretenden ser testigos de una tradición esotérica, tal afirmación es falaz. En realidad, no representan ninguna tradición. Cada uno es el origen de su propia doctrina. Las ideas que presentan pueden ser seductoras, pero no tienen como tales ninguna autoridad di-

vina. Pertenecen al orden de las doctrinas humanas, son creaciones de la inteligencia.

A los doctores heréticos opone Ireneo los obispos. Estos no sacan su autoridad de su valía personal. Han sido instituidos, investidos de un cargo, que consiste en transmitir una doctrina que les es anterior. Y buscando a quién se remonta tal doctrina, se ve que finalmente procede de los Apóstoles, los cuales instituyeron a los primeros obispos. Ireneo afirma entonces que la sucesión episcopal se remonta asimismo a los Apóstoles. Repite la empresa que había intentado Hegesipo, pero enriqueciéndola con sus propios conocimientos. Y así establece la sucesión de tres iglesias que conoce bien: la de Esmirna, que se remonta a Juan a través de Policarpo; la de Efeso, que se remonta a Pablo, y la de Roma, que se remonta a Pedro y Pablo y de la cual únicamente nos ofrece la sucesión completa.

Lo que nos llega a través de las sucesiones episcopales es la tradición de los Apóstoles (*traditio ab apostolis*)<sup>43</sup>. Los gnósticos pretenden proceder también de los Apóstoles, pero su tradición carece de autoridad, pues no se basa en la institución y la transmisión legítimas de la autoridad; los obispos, por el contrario, son herederos de la autoridad de los Apóstoles. Ellos tienen la misma autoridad para transmitir que los Apóstoles para enseñar. Lo cual viene a ser una teología de la institución eclesial. La transmisión de la enseñanza de los Apóstoles no ha quedado a merced de la iniciativa de doctores privados. Los mismos Apóstoles constituyeron los órganos a través de los cuales querían que se transmitiera su enseñanza. Solamente esos órganos instituidos por los Apóstoles tienen la autoridad de los Apóstoles. Solamente ellos son criterios de las doctrinas y garantizan la conformidad de éstas con la revelación.

Ireneo ve una confirmación de todo esto en la unidad de la enseñanza de los obispos. Mientras las escuelas gnósticas están divididas y se contradicen, la enseñanza de los obispos es una sola en toda la faz de la tierra. Una vez más la reflexión de Ireneo es como el reflejo de la situación histórica, cuyo significado expresa esa misma reflexión. Lo que más llama la atención en el estudio que hemos hecho es la multiplicación de las sectas. De ahí, sin duda, que su estudio ocupe un lugar considerable, que podría ser ulteriormente desarrollado. Frente a ellas, se alza la enseñanza común de los obispos, la regla de fe contenida en el Símbolo, en su sencillez y unidad.

En cuanto a esa regla de fe, Ireneo no se limita a afirmar la existencia, sino que explica el contenido. Frente a las doctrinas que hemos des-

crito, despliega el contenido de la tradición. Su obra es esencialmente catequética. Tanto en el *Adversus haereses* como en la *Demostración*<sup>44</sup>, Ireneo no pretende ser un teólogo original. Se limita a exponer la doctrina común. Sus fuentes son ante todo la tradición catequética y las Escrituras<sup>45</sup>. Pero expresa esa doctrina con una profundidad que subraya su riqueza espiritual y lleva en sí misma como un testimonio de autenticidad divina. No en vano Ireneo procede de Asia, que fue la tierra de los carismas. Su enseñanza está animada por el Espíritu.

Hay un rasgo en Ireneo que da a su obra una coherencia extraordinaria y le sirve a él para poner de relieve en su exposición de la fe el mismo aspecto que en su estudio formal: la unidad. Lo mismo que la unidad caracteriza la enseñanza de los obispos frente a la de los gnósticos, así es la unidad lo que caracteriza el contenido de esa enseñanza. Los gnósticos rompen la unidad: oponen el Dios salvador al Dios creador, el mundo visible al pleroma de los eones, el Antiguo Testamento a la Nueva Alianza, el hombre Jesús al Cristo del pleroma, la carne al espíritu en el hombre. Frente a todo esto, Ireneo describe la unidad del plan de Dios. Es el mismo Dios el que modeló a Adán por medio de su Verbo y de su Espíritu y el que viene, en la plenitud de los tiempos, a tomar de nuevo ese hombre que le pertenece por llevarlo al cumplimiento de su plan.

El centro de esta teología es la "recapitulación" de todas las cosas en Cristo. Ireneo entiende con esto que el Verbo toma de nuevo al hombre en su totalidad, y al hombre en su totalidad le comunica el Espíritu el don de incorruptibilidad. Pero lo que toma de nuevo la acción del Verbo no es simplemente la naturaleza humana, sino el hombre con todo su pasado. La unidad del cristianismo es la unidad de un mismo plan de Dios. Un plan que comienza con la creación; el pecado lo falsea sin destruirlo; el Antiguo Testamento prepara a la humanidad para el don del Espíritu; en Cristo, el Verbo de Dios lleva a la humanidad hasta su coronamiento; el Espíritu infundido en el bautismo hace que quien cree participe de esa vida divina.

## CAPITULO NOVENO

### LA COMUNIDAD CRISTIANA

Durante el siglo II, la comunidad se afirma en su originalidad. Presenta una gran riqueza, que podemos considerar desde diversos puntos de vista. Presenta ante todo una estructura jerárquica y un pueblo laico. Encontramos, además, distintos carismas, que corresponden a vocaciones particulares. Se dan contrastes entre los que participan plenamente de la comunidad y los que viven de ella sólo parcialmente, catecúmenos y penitentes. Hay vírgenes y ascetas, que buscan la perfección de la ley evangélica, y esposos, que intentan realizar el ideal cristiano. Están, por último, los que figuran en la vanguardia del testimonio de la fe, los confesores y los mártires. Comenzaremos por presentar un cuadro global de la comunidad. Luego insistiremos en dos cuestiones particularmente importantes para el momento en que nos hallamos: la del matrimonio y la virginidad y la del martirio.

La mejor introducción a los diversos aspectos de la comunidad la tenemos en dos textos del *Pastor* de Hermas. El primero es la *Visión III*. Hermas se traslada a un campo, donde le ha citado para la hora quinta una mujer de avanzada edad, que es la Iglesia. Allí ve un banco de marfil, en el que está sentada la mujer en compañía de seis muchachos. Ella los despide y hace sentar a Hermas a su izquierda. Luego, alzando una varita resplandeciente, le dice: “¿Ves algo grande? —Señora, respondí yo, nada veo—. Entonces, continuó ella, mira: ¿no ves ante ti una gran torre que se construye en el agua con piedras cuadradas y refulgentes?” (I, 4). La mujer explica la visión: la Torre es la Iglesia; el agua, el bautismo; los seis jóvenes que construyen la torre son los ángeles. Las piedras de formas diversas corresponden a las diversas categorías de cristianos.

Las primeras piedras, “cuadradas y blancas”, son “los apóstoles,

obispos, doctores y diáconos". Cuatro grupos de que ya hemos hablado. "Las piedras sacadas del fondo del agua para formar parte de la construcción son los que han sufrido por el nombre del Señor"; es decir, los mártires. Luego vienen "los hombres en quienes Dios ha comprobado la fidelidad en marchar por el camino recto"; o sea, los fieles cristianos. Las piedras nuevas son los hombres nuevos en la fe, los neófitos. Las piedras desechadas son los que han pecado; si se arrepienten, podrán servir para la construcción: son los penitentes.

Al lado de estas piedras que sirven para la construcción, hay otras inservibles. Las piedras rotas son los hipócritas, que bajo apariencias de fe no han renunciado al mal. Las pulverizadas son los que no han perseverado. Las rajadas son los que albergan rencores en el fondo del corazón. Las piedras blancas y redondas que no pueden formar parte de la construcción son los que no han renunciado a las riquezas. Las piedras lanzadas en torno, a lugares inaccesibles, son los que han abandonado el camino de la verdad. Las que caen al fuego son los que han abandonado definitivamente al Dios vivo. Por último, las que se acercan al agua sin alcanzarla son los que no han tenido valor para llegar hasta la conversión.

En la *Semejanza IX*, que es la visión de las doce montañas de donde son sacadas las doce clases de piedras, Hermas presenta una clasificación muy parecida, pero esta vez comenzando por el final. Los creyentes venidos de la primera montaña son los apóstatas, para quienes ya no cabe penitencia; los de la segunda montaña son los hipócritas; los de la tercera, que está cubierta de espinos, son los ricos y los hombres metidos en los afanes del mundo; los de la cuarta son los indecisos, cuya fe no es firme y que traicionan en las persecuciones; la quinta montaña ofrece creyentes "impenetrables en sus doctrinas, presuntuosos, que quieren saber todo y no saben nada" (22, 1): son los gnósticos; la sexta montaña, resquebrajada, que da piedras rajadas, son los hombres que albergan resentimiento.

Siguen otros creyentes sacados de una montaña cubierta de alegre verdor: son "los que, llenos de compasión hacia los hombres, remediaron con el sudor de su frente las necesidades de sus semejantes" (24, 2). Corresponden a los cristianos que practican la caridad material. Los creyentes de la octava montaña son "los apóstoles y los doctores que predicaron en el mundo entero y enseñaron la palabra de Dios". Los creyentes de la novena montaña son los diáconos prevaricadores: "Ellos robaron los bienes de las viudas y los huérfanos y se enriquecieron con las funciones que habían recibido para socorrer las necesidades de los

demás son también los renegados y, en fin, los "táimados y maledicente".

Quedan las tres últimas montañas. "Los creyentes venidos de la décima montaña, sobre la que se elevan árboles que sirven de cobijo a las ovejas, son obispos y hombres hospitalarios, que profesaron siempre una gozosa y franca hospitalidad en recibir a los siervos de Dios. Estos obispos hicieron de su ministerio un perpetuo refugio para los indigentes y las viudas y llevaron en todo tiempo una vida santa" (27). Es de notar que lo que principalmente se alaba en los obispos es la hospitalidad y el cuidado de los pobres y de las viudas. Esto subraya que uno de los aspectos esenciales que pesaban sobre la jerarquía local era el cuidado material de los pobres involuntarios (indigentes) y voluntarios (viudas consagradas a la oración). Tal caridad manifiesta que la comunidad asumía el cuidado material de todos sus miembros, bajo la dirección de los jefes de la misma comunidad. Policarpo recomienda a los presbíteros que no descuiden a la viuda ni al huérfano.

Los creyentes de la undécima montaña son los "hombres que sufrieron por el nombre de Cristo". Es decir, los mártires, a los que Hermas señala aquí un lugar eminente, pues los pone por encima de los representantes de la jerarquía, diáconos y obispos. Y, en fin, los creyentes venidos de la duodécima montaña, "la montaña blanca", se asemejan a "los niños pequeños, que no tienen la menor idea del mal... Nunca violaron los mandamientos del Señor, antes bien conservaron, todos los días de su vida, la inocencia de su primera infancia. Estos gozan de una gloria mayor que todos los hasta aquí mencionados" (29). Esta exaltación del espíritu infantil y de la inocencia reaparecerá al comienzo del *Pedagogo* de Clemente.

## 1. LA JERARQUIA

En este complejo panorama podemos señalar primeramente lo que se refiere a los miembros de la jerarquía. Hermas distingue varias categorías. Están, por una parte, los presbíteros. Hermas los designa con el nombre de obispos. Están luego los misioneros itinerantes, apóstoles y doctores. Ya hemos aludido a estos grupos. Junto a los presbíteros encontramos a los diáconos, cuyas funciones son principalmente la gestión material de la Iglesia. Hermas no nos dice nada sobre la misión del obispo que preside la comunidad. Sin embargo, habla de Clemente, que desempeña tal función. Y la existencia de los diáconos la supone. En

todo caso, hemos de completar a Hermas con las *Cartas* de Ignacio de Antioquía. La misión del obispo consiste ante todo en asegurar la unidad de la comunidad. Por ejemplo, en la *Epístola a los Magnesios*: "Procurad hacer todas las cosas en una divina concordia, bajo la presidencia del obispo, que ocupa el lugar de Dios, de los presbíteros, que ocupan el lugar del senado de los Apóstoles, y de los diáconos, tan queridos para mí, a quienes ha sido confiado el servicio de Jesucristo. Adoptad, pues, las costumbres de Dios: amaos los unos a los otros en Jesucristo" (VI, 1-2).

Es el obispo, rodeado del "presbiterio", quien preside la Eucaristía, que es la reunión de la comunidad: "Sólo sea considerada como legítima la Eucaristía que se hace bajo la presidencia del obispo o de aquel a quien él encargare. Donde esté el obispo, que esté la comunidad" <sup>1</sup>. Lo mismo sucede con las demás reuniones de la comunidad: "No está permitido fuera del obispo bautizar ni celebrar el ágape" <sup>2</sup>. De modo general, el obispo debe prestar atención a las reuniones de la comunidad, litúrgicas o alitúrgicas: "Que las reuniones sean más frecuentes; invita a todos los hermanos por su nombre. No descuides a las viudas; después de Dios, eres tú quien debe preocuparse de ellas. No desprecies a los esclavos, hombres o mujeres" <sup>3</sup>. También el matrimonio requiere su aprobación: "Los hombres y las mujeres que se casan deben contraer su unión con el conocimiento del obispo" (*Polic.*, V, 2). Nada, pues, en la vida común de su pueblo ha de serle ajeno.

Para ello es necesario que el obispo envuelva en su caridad a todo su pueblo. Es la invitación que hace Ignacio a Policarpo en términos admirables: "Justifica tu dignidad episcopal por una entera solicitud de carne y de espíritu; preocúpate de la unión, que es el mejor de los bienes. Soporta con paciencia a todos los hermanos, como Cristo te soporta a ti; soporta a todos con caridad, como en verdad ya lo haces. Dedícate sin cesar a la oración: pide una prudencia mayor que la que tienes... Si te complaces en los buenos discípulos, no tienes mérito. Son especialmente los más contaminados los que has de someter con la dulzura... Te reclama el momento presente" <sup>4</sup>.

Otro punto importante que conviene señalar es la existencia de un orden de viudas. A ello alude ya la *Primera Epístola a Timoteo*: "Honra a las viudas que lo son de verdad... La que de verdad es viuda ha puesto su esperanza en Dios y persevera noche y día en las súplicas y oraciones... Una viuda, para ser inscrita en su orden (*καταλέγειν*), ha de tener al menos sesenta años, no haberse casado más de una vez, haber ejercido la hospitalidad, lavado los pies a los santos y practicado toda

clase de obras buenas" (5, 9-10). Se pone el acento más en el aspecto ascético y contemplativo de la vida de las viudas que en sus funciones dentro de la comunidad. Pero lo interesante es la inscripción en un registro con las condiciones que ello supone, pues quiere decir que no se trata de todas las viudas, sino de unas cuantas, las cuales constituyen una categoría de la comunidad.

La existencia de este orden de viudas la vemos confirmada por la literatura eclesiástica arcaica. Policarpo es el primero en llamarlas "el altar (*θυσιαστήριον*) de Dios"<sup>5</sup>, con una expresión que se repetirá frecuentemente y que prolonga la frase de Pablo sobre la intercesión espiritual. Ignacio, en una expresión extraña, habla de las "vírgenes llamadas viudas"<sup>6</sup>, lo cual viene a indicar que la palabra "viuda" pasó del sentido ordinario al de un orden eclesiástico. Estas simples alusiones no proporcionan datos sobre el ministerio de las viudas. Hermas, sin embargo, nos habla de una mujer, Grapté, encargada de dar a conocer a las viudas y a los huérfanos el contenido de la revelación por él recibida, mientras que él mismo la leerá ante los presbíteros<sup>7</sup>. Grapté pertenece probablemente al orden de las viudas. Ello confirma que la principal misión de éstas consistía en la enseñanza de las mujeres.

## 2. LOS CARISMAS ESPIRITUALES

Junto a estos ministerios institucionales, hallamos carismas espirituales. Estos tenían cierta importancia en las comunidades que nos describe san Pablo. La *Ascensión de Isaías* se lamenta de la disminución de los profetas (III, 27). En cambio, el *Diálogo con Trifón* indica una presencia persistente de los carismas en la comunidad. Las mujeres participan de ellos tanto como los hombres. El principal es el carisma de profecía, que se refiere principalmente a la acción de gracias en las asambleas litúrgicas, no a la presidencia o a la enseñanza. Hermas nos ofrece un retrato del profeta: "Cuando el hombre que tiene en sí el Espíritu de Dios entra en una asamblea de justos, animados por la fe en el Espíritu divino, y cuando esta asamblea se pone a rogar a Dios, entonces el ángel del Espíritu profético que asiste a ese hombre se apodera de él, y el hombre, lleno así del Espíritu Santo, dirige a la muchedumbre las palabras que Dios quiere"<sup>8</sup>.

Junto al profeta encontramos al falso profeta. "No todo hombre que habla en espíritu es un profeta, dice la *Didajé*, sino sólo aquel que tiene las maneras de ver del Señor. Por tanto, el verdadero y el falso profeta

se distinguen por su conducta" (XI, 8-10)<sup>9</sup>. Hermas indica los mismos principios. "Señor, pregunté, ¿cómo distinguir al verdadero profeta del falso? —Escucha las reglas que voy a darte para distinguir al verdadero profeta del falso: por su vida reconocerás al hombre que posee el Espíritu de Dios... El falso profeta se ensalza a sí mismo; quiere ocupar el primer puesto; hace pagar sus profecías; no profetiza sin salario. ¿Puede un espíritu procedente de Dios exigir paga por profetizar?... Cuando penetra en una asamblea de hombres justos, llenos del Espíritu de Dios, una vez que éstos se ponen a orar, él se encuentra vacío; el espíritu terrestre, presa de espanto, huye lejos de él, y nuestro hombre permanece mudo e incapaz de decir palabra"<sup>10</sup>.

Otro aspecto importante de la descripción de Hermas es lo que se refiere a los pecadores. Como hemos visto, Hermas distingue varios grupos. Figuran primeramente los que conocieron el Evangelio, pero rechazan el bautismo a causa del compromiso que supone. Por tanto, propiamente hablando, nunca formaron parte de la Iglesia. Es la categoría más externa. Se trata luego de los que, habiendo sido bautizados, se separaron definitivamente del Dios vivo: son los pecadores empedernidos. Siguen los herejes que, después de abrazar la fe, abandonaron el camino de la verdad. Más tarde hallamos a los cristianos que permanecen apegados a los bienes de este mundo: son las piedras redondas, inservibles para el edificio. Cuando surgen las persecuciones, sus riquezas los llevan a renegar de Cristo. Luego vienen las piedras truncadas, las piedras rajadas, las piedras mutiladas, las piedras quebradas.

Lo que caracteriza a todas estas categorías es que quienes las componen se hallan fuera de la salvación. Pueden, sin embargo, hacer penitencia. "Los que quieren hacer penitencia no son arrojados lejos de la torre, ya que, si se arrepienten, pueden servir para la construcción. Pero deben convertirse ahora, mientras la torre está todavía en construcción"<sup>11</sup>. Este pasaje es importante desde el punto de vista histórico, pues constituye la clave de la obra de Hermas. Su mensaje, la palabra inspirada que como profeta debe anunciar es que Dios concede sólo una vez la posibilidad de hacer penitencia.

¿Cuáles son las condiciones de esa penitencia? Parece ante todo que puede extenderse a todos los pecados. El único pasaje que parece aludir a pecados irremisibles es *Sim.*, IX, 19, 1, donde se habla de la primera montaña: "Estos son los apóstatas que blasfemaron contra el Señor y traicionaron a los siervos de Dios. Para ellos no hay penitencia; la muerte es su heredad". Pero este pasaje se halla en contradicción con otros, en los que muestra Hermas que la concesión hecha por Dios es suscepti-

ble de extenderse a todos los pecados. El plazo parece limitado a la predicación del propio Hermas: "Cuando les hayas dado a conocer estas palabras, obtendrán el perdón de sus faltas pasadas; pero, si siguen pecando, ya no habrá para ellos salvación" <sup>12</sup>. Por las cartas de Dionisio de Corinto se ve que estas mismas cuestiones eran objeto de discusión en el conjunto de la Iglesia.

Por otra parte, las condiciones de la penitencia son severas. Suponen ante todo la conversión, es decir, el cambio de vida. La palabra que más se repite en nuestro texto es *metanoia*: "Yo, el ángel del Señor, os lo repito: si os convertís al Señor de todo corazón, si practicáis la justicia todo el resto de vuestra vida, él os sanará de vuestros pecados pasados" <sup>13</sup>. Pero no basta la conversión; se requiere la expiación. Es lo que indica la *Semejanza VII*: "Te imaginas que los pecados de los penitentes son perdonados en el acto. De ningún modo. El penitente debe someter su alma al sufrimiento, practicar en toda su conducta una profunda humildad y sufrir toda suerte de tribulación" (VII, 4).

### 3. VIRGINIDAD Y MATRIMONIO

Conviene tratar aparte una cuestión que se plantea en nuestra época de manera muy aguda: las relaciones entre matrimonio y virginidad. En realidad, ya se planteó en los orígenes de la Iglesia. San Pablo la trató en la *Primera a los Corintios*. El punto de la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio nunca constituyó problema. Pero es cierto que, en los dos primeros siglos, algunos fueron mucho más lejos. Les parecía que la adhesión al cristianismo implicaba la virginidad. Las personas casadas que no se separasen, nunca podrían pasar de miembros imperfectos de la Iglesia. En las sectas heterodoxas, semejante doctrina venía a expresar la condenación total de la creación. Pero parece ser que incluso en el seno de la Iglesia hubo tendencias de ese tipo.

Este carácter "enkratita" del judeo-cristianismo ha sido señalado por los trabajos de E. Peterson y A. Vööbus. No se trata simplemente de sectas heterodoxas, como los ebionitas o los cerintianos, sino de una corriente mucho más general. Corriente que aparece sobre todo en la esfera del judeo-cristianismo relacionado con la misión palestinense, es decir, en Egipto con los *Evangelios de los Hebreos y de los Egipcios*, en Palestina con el *Evangelio de Santiago*, en Edesa con las *Odas de Salomón* y el *Evangelio de Tomás*, en Roma con el *Pastor de Hermas*. Por la *Primera a los Corintios* se ven las controversias surgidas en otros me-

dios. En la segunda parte del siglo II, tal corriente aparecerá condenada en el mundo occidental, donde será asociada a las sectas judaizantes de los montanistas, de los marcionitas y de Taciano. Pero persistirá en ciertos círculos de vírgenes y ascetas. Y la hallaremos de nuevo en el siglo IV mezclada con las desviaciones del eremitismo y del cenobitismo.

No existe problema sobre el valor eminente concedido a la virginidad. Es un dato que aparece ya en algunos pasajes del Nuevo Testamento. En la *Primera a los Corintios*, Pablo, aunque negándose a hacer de la virginidad una obligación, da como expresión de su propia enseñanza el consejo de guardarla (7, 25). Los *Hechos de los Apóstoles* hablan de las cuatro hijas del diácono Felipe, que habían permanecido vírgenes (21, 9). Más tarde Ignacio de Antioquía se dirige a las vírgenes llamadas viudas<sup>14</sup>, lo cual parece indicar un estatuto canónico. Y Justino, a mediados del siglo II, presentará como uno de los rasgos del cristianismo que “muchos hombres y mujeres, de cincuenta y sesenta años de edad, instruidos desde su infancia en la doctrina de Cristo, han guardado virginidad”<sup>15</sup>.

Esta estima de la virginidad es una característica general de toda la Iglesia. Sin embargo, adquiere rasgos más acentuados en los medios más marcados por el judeo-cristianismo. Algunas obras se proponen precisamente exaltar la virginidad. Tal es el caso del *Evangelio de Santiago*, que exalta la virginidad de María, no como expresión del milagro de la encarnación, sino como ideal de la virginidad. Inversamente encontramos una polémica contra el matrimonio. Es lo que nos muestran, en concreto, las *Odas de Salomón*. El matrimonio es la hierba amarga del Paraíso (XI, 18). Igualmente en el *Evangelio de los Egipcios* aparece la designación del matrimonio como “hierba amarga”<sup>16</sup>. El matrimonio es considerado del mismo orden que la mortalidad<sup>17</sup>.

Al parecer, en las regiones influenciadas por el judeo-cristianismo, existía la tendencia a considerar la plenitud del cristianismo como incompatible con el matrimonio. Los marcionitas no admitían al bautismo más que a las vírgenes o a los esposos que habían hecho voto de castidad<sup>18</sup>. Los montanistas enseñaban que la abstención sexual era una obligación para todos los cristianos (*H. E.*, V, 18, 2). Se aconseja al menos la separación de los esposos; por ejemplo, en los *Hechos de Juan* (63). Pero ya en el *Pastor* el ángel aconseja a Hermas que viva con su mujer como con una hermana<sup>19</sup>. El mismo ideal aparece en la *II Clem.* (XIII, 2-4) con referencia al *Evangelio de los Egipcios*.

Las huellas de esta tendencia persistirán largo tiempo. Vööbus ha puesto de relieve que en las comunidades de Osroene, en el siglo III, las

vírgenes eran bautizadas antes que los demás y tenían preeminencia en la comunidad<sup>20</sup>. Lo importante aquí es la relación de la virginidad con la estructura eclesial<sup>21</sup>. En los *Hechos de Tomás*, la corona que designa al bautismo está vinculada a la virginidad<sup>22</sup>. Y es posible que la alusión a la corona en las *Odas de Salomón* (IX, 8-9) se refiera al mismo tema<sup>23</sup>. Incluso en aquellos lugares donde todos eran admitidos al bautismo, la corona estaba reservada a las vírgenes. La adhesión completa a la vida cristiana parece inseparable de la abstención de la vida sexual. Por lo demás, la doctrina milenarista presenta un punto de vista semejante. Justino aplica al milenarismo aquella frase de Cristo: "No tomarán mujeres, sino que vivirán como ángeles"<sup>24</sup>. La misma idea aparecerá en Metodio<sup>25</sup>.

Es, sin duda, en esa perspectiva donde hay que situar la práctica de la vida común entre un asceta y una virgen. A ella alude quizá Pablo en *1 Cor.*, 7, 36-38. La *Didajé*, XI, 7 ve en tales matrimonios de profetas una figura de la unión de Cristo con la Iglesia<sup>26</sup>. Práctica que menciona la *Epístola sobre la virginidad* del Pseudo-Clemente y que será corriente todavía en el siglo IV. En todo caso, es muy arcaica. Aparece como la realización de la única forma de matrimonio compatible con la perfección de la vida cristiana. El hecho de que alcanzara un gran desarrollo obedece, sin duda, al consejo dado a los esposos cristianos de vivir en castidad. Este tipo de matrimonio persistirá entre los gnósticos<sup>27</sup>.

Tales tendencias aparecen ligadas al judeo-cristianismo. Las encontramos ante todo en los medios palestinos. El retrato de Santiago que nos ha transmitido Hegesipo le representa como un asceta, que se abstiene de vino y no se unge con óleo (*H. E.*, II, 23, 5). Los mismos rasgos se encuentran entre los ebionitas. Pero, por otra parte, tales tendencias no están de acuerdo con el judaísmo oficial. Una vez más hemos de reconocer cuánta importancia tuvieron en el cristianismo originario las tendencias marginales del judaísmo<sup>28</sup>. De hecho, el ascetismo caracterizaba a los esenios. Sabemos por Filón que aquellos hombres guardaban virginidad. Luego esta corriente parece característica del judaísmo esenizante. Por tanto no nos extrañará encontrarlo de modo particular en Egipto, en Edesa y en los escritos de Hermas: precisamente donde vemos una influencia esenia.

Como ha demostrado Peterson, esa corriente aparece relacionada con la identificación, en los círculos esenios, del "yézer" maligno, el espíritu del mal, con el instinto sexual<sup>29</sup>. La sexualidad como tal se presenta vinculada a un principio malo en el hombre. Así se comprenden otros aspectos del ascetismo judeo-cristiano. En concreto, el empleo de baños

de purificación, vigente entre los ebionitas y los elkasaítas —y tal vez en otras sectas—, obedece al mismo principio. Es una práctica que influyó la teología del bautismo en algunos autores cristianos<sup>30</sup>. El pasaje del decreto de Jerusalén sobre la “fornicación” podría apuntar a ciertas prohibiciones sexuales y en particular a la obligación de los baños de purificación<sup>31</sup>.

Estas tendencias encontraron oposiciones en la segunda mitad del siglo. Dionisio de Alejandría escribirá al obispo de Cnosos en Creta para “exhortarle a no imponer a los fieles la pesada carga de la continencia como obligación, teniendo más bien en cuenta la debilidad de la mayoría” (*H. E.*, IV, 23, 7). Pero Pinito le responderá aconsejándole “que dé un alimento más sólido al pueblo subalimentado que dirige” (23, 8). Dionisio intervendrá en el mismo sentido ante el obispo del Ponto, Palmas (23, 6). El hecho es que poco a poco la posición radical será patrimonio exclusivo de las sectas heréticas. Unicamente la Siria oriental mantendrá el encratismo judeo-cristiano. Clemente de Alejandría mostrará la plena compatibilidad del matrimonio con la vida cristiana.

Clemente consagra todo el tercer libro de los *Stromata* a defender el matrimonio, haciendo una crítica del encratismo en sus diversas formas: el de los valentinianos, el de Julio Casiano, el de Taciano. Es cierto que Cristo no se casó. Pero Clemente lo justifica con varias razones de una admirable profundidad: “Algunos dicen que el matrimonio es fornicación y fue comunicado por el diablo, y que ellos imitan al Señor, que no se casó. Pero ignoran la razón de esto. Y es que él tenía su propia esposa, la Iglesia; además, no era un hombre ordinario, que tuviera necesidad de una ayuda según la carne; no le era necesario tener hijos (que le continuaran), pues él permanece eternamente y es el Hijo único de Dios”<sup>32</sup>. La virginidad es santa cuando tiene su fuente en el amor de Dios<sup>33</sup>. Pero no es buena si procede de desprecio al matrimonio. El hombre debe amar a su mujer con un amor de caridad, no de simple deseo. La vida sexual no implica impureza alguna, y Clemente condena la práctica judía de las purificaciones después de la unión sexual.

#### 4. EL MARTIRIO

El martirio aparece como la forma más eminente de la santidad cristiana. El *Apocalipsis* está dedicado por entero a la gloria de “los que lavaron sus vestiduras y las blanquearon en la sangre del cordero. Por eso están ante el trono de Dios y le sirven día y noche en su santuario” (7,

13). Esta preeminencia del martirio se refleja en la veneración que envuelve al mártir: si muere, se piensa que entra inmediatamente en el Paraíso, mientras que los demás muertos aguardan la Parusía (7, 9). Sus restos son objeto de culto. Y así leemos en el *Martirio de Policarpo*: "Recogimos sus huesos, de mucho más valor que las piedras preciosas, para depositarlos en un lugar conveniente. Allí, en la medida de lo posible, nos reuniremos con gozo y alegría para celebrar, con la ayuda del Señor, el aniversario del día en que Policarpo nació a Dios por el martirio" (XVIII, 1-3). Tocamos aquí el origen del culto de los mártires. Sobre su tumba se celebrará la Eucaristía. Si sobreviven, la comunidad los hará objeto de una veneración particularísima.

El Martirio se presenta ante todo como una lucha suprema con Satanás. Los testimonios en este sentido son numerosos. Por ejemplo, Hermas: "Los que han sido coronados son los que lucharon contra el diablo y le vencieron: son los que sufrieron la muerte por la Ley"<sup>34</sup>. Y lo mismo en el *Martirio de Policarpo*: "El diablo desplegó contra los mártires todos sus artificios, pero no logró vencer a ninguno" (III, 1). Pero el testimonio más notable es el *Martirio de Perpetua*. En una visión se ve la mártir conducida al anfiteatro y enfrentada a "un egipcio, de terrible apariencia, con sus ayudantes. Por su parte, vienen hacia mí unos jóvenes hermosos, mis ayudantes y valedores (X, 6-7). El combate está presidido por un hombre de una estatura extraordinaria, cuya cabeza es más alta que el anfiteatro, con una banda de púrpura sobre el pecho y una rama verde con frutos de oro en la mano. Este hombre, dice: 'Si ella triunfa, recibirá esta rama' (9). Comienza la lucha. Perpetua se siente levantada en vilo por el egipcio, pero ella le toma por la cabeza: 'Entonces retrocedí y comprendí que debía combatir no con las bestias, sino con el diablo'" (14).

Además de victoria sobre Satanás, el martirio es configuración con la Pasión de Cristo. Pero también, transformación en Dios y configuración con la Resurrección. Esta aspiración al martirio como camino hacia la total transformación en Jesucristo, que aparece ya en san Pablo, ha encontrado su más alta expresión en la *Epístola a los Romanos* de Ignacio de Antioquía. En ningún texto aparece más claramente el martirio como participación mística en la muerte y en la resurrección de Cristo y como perfecta realización de su esencia por parte del cristiano: "Bueno es para mí morir para unirme a Cristo Jesús. A Aquel busco que murió por mí; a Aquel quiero que resucitó por nosotros. Mi parto se aproxima. Dejarme recibir la pura luz; cuando esté allí, seré hombre. Permitidme ser imitador de la Pasión de mi Dios... Ya no hay en mí fuego para amar la

inateria, sino agua viva que murmura y dice dentro de mí: Ven con el Padre”<sup>35</sup>. Son de notar las expresiones: “Mi parto se aproxima” y “cuando esté allí, seré hombre”. Por lo demás, ser mártir equivale a convertirse en “verdadero discípulo”<sup>36</sup>.

El martirio va acompañado de fenómenos místicos. Ya hemos visto las visiones que recibe Perpetua en la prisión. Asimismo Policarpo tiene una visión poco antes de su martirio (XII, 3). Felicidad responde a su guardián, sorprendido de oírla gemir con ocasión de su parto: “En este momento, soy yo quien sufre, pero entonces otro estará en mí y sufrirá por mí, porque también yo sufriré por él” (XV, 6). También Blandina “se llenó de una fuerza capaz de agotar y cansar a los verdugos” (H. E., V, 1, 18). Clemente de Alejandría da el nombre de mártir al gnóstico llegado a la unión ordinaria con Dios (*Strom.*, IV, 14, 96). En eso reside el valor demostrativo del martirio. Un valor demostrativo que no depende del heroísmo manifestado por los mártires. El martirio no prueba la verdad del cristianismo mostrando que es una causa suficientemente fuerte para suscitar héroes. También las causas humanas pueden suscitarlos. Por el contrario, el martirio prueba esa verdad afirmando la presencia del Espíritu que realiza unas obras superiores a la capacidad humana al hacer afrontar la muerte a unos seres frágiles que no son héroes.

Pero el martirio no sólo edifica la Iglesia por el testimonio, sino que tiene un valor redentor. Es una obra de caridad fraternal. El mártir da la vida por su pueblo: “Policarpo, como el mismo Señor, aguardó pacientemente hasta ser entregado, queriendo así, con este ejemplo, enseñarnos a no preocuparnos tan sólo de nuestros intereses, sino también de los del prójimo. Porque la señal de una verdadera y sólida caridad no consiste en buscar solamente la propia salvación, sino también la de los hermanos”. Este último aspecto de la teología del martirio encontrará su doctor en Clemente de Alejandría. Para él, el martirio es esencialmente la perfección del *ágape*, la plenitud de la caridad: “Los Apóstoles, a imitación del Señor, como verdaderos gnósticos y perfectos, dieron su vida por las iglesias que habían fundado. Así deben los gnósticos que caminan tras las huellas de los Apóstoles hallarse sin pecado y, a causa de su amor al Señor, amar también al prójimo para que, si se presentare alguna crisis, soportando las pruebas sin desfallecer, beban el cáliz por la Iglesia”. En eso consiste la plenitud de la caridad, que es la perfección misma: “Llamaremos al martirio perfección (*teleiotés*), no por ser el término (*telos*) de la vida del hombre, sino porque manifiesta la perfección de la caridad.”

## CAPITULO DECIMO

### ALEJANDRIA

La última parte del siglo II presencia el desarrollo del helenismo cristiano en Alejandría. Como hemos visto, la Iglesia comenzó a constituirse en Egipto dentro del medio judío. Pero muy pronto la misión cristiana hubo de dirigirse hacia los paganos. De ello da fe el *Evangelio de los Egipcios*. Sin embargo, este medio pagano presentaba dos aspectos. Por una parte, los campos, con su población campesina. A pesar de la helenización de Egipto, allí se seguía hablando el viejo egipcio demótico. Al parecer, el alfabeto copto, que emplea caracteres griegos para escribir una lengua que no es griega, fue creado en el siglo II. Precisamente en ese alfabeto se hallan escritas las obras gnósticas cristianas descubiertas en Nag Hammadi, algunas de las cuales datan del siglo II y parecen haber sido escritas directamente en copto. Ello haría suponer que hubo un cristianismo copto, ortodoxo y heterodoxo, en el siglo II y que tal vez la escritura copta fue creada en ese medio.

Pero sobre este cristianismo copto, que manifestará una sorprendente vitalidad en el siglo IV, no tenemos en nuestra época documento alguno. En cambio, hay otro medio sobre el que nuestra documentación es mucho más rica: el de los medios urbanos de Alejandría. Aquí la helenización del viejo paganismo egipcio había sido completa. Los dioses antiguos habían tomado nombres griegos. Horus había sido identificado con Apolo, Amón con Zeus, Ptah con Hefestos, Toth con Hermes, Osiris con Dionisos. Alejandría era el principal foco de la cultura helenística. La industria del papiro y la existencia de una célebre biblioteca daban a la vida cultural una sólida base económica y un incomparable bagaje intelectual. En virtud de su posición geográfica, la ciudad venía a ser una encrucijada de civilizaciones, lo cual daba lugar a un liberalismo religioso favorable a las propagandas y los proselitismos. El cristianismo hallaba, pues, un clima sumamente propicio.

Alejandría desempeñará así, a fines del siglo II y principios del III,

un importante papel en la historia de la Iglesia. Esta ciudad será la escuela donde el cristianismo, nacido en un medio semita, termine su educación griega, al mismo tiempo que el helenismo acabará su educación cristiana. Alejandría será el polo de la cultura cristiana, como Roma es el polo doctrinal. Por una parte, en cuanto a la vida cristiana ordinaria, Alejandría es el punto donde las costumbres cristianas, heredadas de la Iglesia primitiva, se desprenden de su expresión judía y asumen lo mejor del humanismo helenista. Por otra, y por lo que respecta a la cultura, en Alejandría es donde el cristianismo hace suya la herencia de la retórica y de la filosofía antigua, elaborando ese helenismo cristiano que será el milagro de la historia humana.

Un testigo eminente de este cristianismo helenizado lo tenemos en Clemente de Alejandría. Poco sabemos de su vida. La hipótesis de su nacimiento en Atenas se basa solamente en una tradición de Epifanio que él mismo considera dudosa. Su familiaridad con las corrientes de pensamiento y las formas de vida de Alejandría hacen más probable su origen alejandrino. No obstante, su nombre, Tito Flavio Clemente, es latino. Pero no es difícil encontrar por entonces nombres de ese tipo en el Oriente griego. En todo caso, había nacido de una familia pagana y se convirtió. Sabemos por el comienzo de los *Stromata* que viajó por la Magna Grecia, por Grecia, por Siria, por Palestina. Una vez de regreso en Alejandría, fue discípulo de Panteno, a quien sucedió en la enseñanza hacia el 190. Clemente era presbítero de la iglesia de Alejandría. De esta ciudad se trasladó a Jerusalén, donde le encontramos hacia el 215, al tiempo de instalarse el obispo Alejandro, el cual le encarga de una misión en la iglesia de Antioquía. Dos de sus obras, el *Pedagogo* y los *Stromata*, son nuestras fuentes principales por lo que se refiere al cristianismo alejandrino de esta época.

#### 1. LA HERENCIA DE GRECIA

La primera característica de la corriente alejandrina es la alianza del Evangelio con la cultura griega. Alianza que ya había sido realizada en el pasado, respecto del Antiguo Testamento, por los judíos de Alejandría y en particular por Filón. En realidad, Clemente no es el primero en utilizar la literatura del judaísmo helenista. Los pseudoepígrafes judíos son conocidos de los Apologistas. Estos citan los discursos órficos o los *Oráculos sibilinos*, el Pseudo-Eurípides, el Pseudo-Sófocles y el Pseudo-Homero. Pero no veo que se haya establecido en Justino o

en Ireneo una verdadera alusión a Filón. Por otra parte, el filonismo de la *Epístola a los Hebreos* es muy problemático, sabiendo como sabemos que Filón se hace eco de toda una literatura que hemos perdido. En cambio, Clemente sí utiliza a Filón, con citas explícitas, con la aplicación de un mismo método exegético.

Esto es importante desde el punto de vista de la escuela alejandrina: que hay una continuidad entre el cristianismo y el judaísmo alejandrinos. Filón nació, predicó y enseñó en Alejandría. Su espíritu es típicamente alejandrino. Y Clemente hace pasar ese espíritu a la tradición cristiana. Hasta Clemente, la exégesis cristiana se halla en la prolongación de la exégesis del judaísmo palestinese. Es una exégesis profética, apocalíptica, tipológica, que busca correspondencias entre las realidades del Antiguo Testamento y las de la Nueva Alianza. Es la exégesis que encontramos en Justino (*Diálogo con Trifón*), en Ireneo, en Melitón, y que se continúa en Hipólito y Tertuliano.

Filón es algo completamente distinto. El helenismo contemporáneo de Cristo había elaborado una exégesis de Homero y de Hesíodo que daba a los relatos de la mitología un valor simbólico<sup>1</sup>. En las historias de los dioses se descubrían las fuerzas de la naturaleza, o las potencias del alma, o los misterios de la metafísica. En esta línea poseemos la *Theologia Graeca* del estoico Cornuto, perteneciente al siglo I de nuestra era. Máximo de Tiro emplea abundantemente tales alegorías. Filón aplica el mismo método a los textos del *Pentateuco* y por la misma razón: para disipar el escándalo de una legislación caducada o de unos relatos escabrosos e ingenuos.

Sin embargo, Clemente utiliza el método con discreción. En su obra es fácil distinguir las diversas fuentes. Por ejemplo, toma de Filón una alegoría sobre Sara y Abimelec: entonces comienza por presentar la interpretación filoniana para elaborar luego otra más cristológica. Podemos decir que acude a Filón como a una de las riquezas de la cultura alejandrina. Pero su exégesis se halla ciertamente en la línea tipológica o gnóstica, es decir, en la prolongación de la tradición catequética o de la tradición de Panteno. Será Orígenes quien haga de la alegoría filoniana un elemento de su exégesis moralizante de la Escritura.

La influencia de Filón sobre Clemente no se reduce al empleo de la alegoría. El plan de Filón consistía en poner el conjunto de la cultura profana, la ἐγκύκλιος παιδεία (*enkyklios paideia*), al servicio de la inteligencia de la Biblia. En su tratado *De Congressu eruditionis gratia* había afirmado el principio de la necesidad de la cultura profana como preparación al conocimiento de la Escritura. Y de hecho utiliza para

su exégesis las diversas técnicas escolares del helenismo. Esto comienza con la gramática, con la importancia que se da a las etimologías. Luego está el uso de la amplificación retórica. Sigue el razonamiento dialéctico con vistas a desentrañar el pensamiento. También se utilizan frecuentemente las demás ciencias: aritmética, música, física, astronomía: en particular, la simbólica de los números.

Clemente, siguiendo sin duda las huellas de Panteno, reanuda la empresa de Filón. Empresa que continuará Orígenes en el *Didascaleo*. Es cierto que, como hemos visto, Justino abrió una escuela. Pero se trata simplemente de conferencias análogas a las que daban los filósofos de su tiempo. La empresa de Clemente es de una envergadura muy distinta: prolonga la de Filón. Cabría preguntarse en qué medida el judaísmo alejandrino de la época de Clemente conocía aún una enseñanza que continuara la de Filón y en qué medida pudo Clemente inspirarse en ella.

Entre las diversas disciplinas que pone Clemente al servicio del entendimiento de la Escritura, es claro que la más importante para él es la filosofía. Clemente enumera los diferentes servicios que puede prestar esta disciplina. Permite desenmascarar los errores de los filósofos y ayuda a precisar el contenido de la fe. Pero, sobre todo, hace pasar del conocimiento ingenuo al conocimiento científico (*epistemé*). En el plano filosófico, es lo que constituye la investigación (*zétesis*). Esta parte de datos comunes, pero, relacionándolos con principios ciertos, permite transformar la simple opinión en certeza (*gnosis*). Es lo que constituye, propiamente hablando, la demostración. Clemente expone tales principios en el libro VIII de los *Stromata*, que son un breve tratado sobre el método filosófico, inspirado en Antíoco de Ascalón.

Clemente aplica esos principios al dato de la fe. El punto de partida son los hechos que presenta la Escritura. En concreto, los primeros principios son las verdades reveladas esenciales. La investigación (*zétesis*) consistirá en relacionar con las verdades esenciales los diversos datos de la Escritura, los cuales pasarán a ser entonces objeto de ciencia teológica. Así se habrá pasado de la fe a la gnosis. Es lo que constituye la demostración (*apodeixis*) escriturística. Estos textos de Clemente son fundamentales. Podemos decir que plantean los fundamentos del método teológico. En Filón existía un peligro de reducción racional. En Clemente hallamos tan sólo la aplicación de un método a un dato puramente revelado.

Es de notar que Clemente llama gnosis al conocimiento científico resultante de la demostración. Llama también gnosis al conocimiento de

los secretos revelados por la apocalíptica. Paralelismo muy característico del momento que estudiamos. Podríamos decir que el rasgo principal del método es la equivalencia. Lo mismo que hay paralelismo entre el alegorismo estoico y la tipología bíblica, lo hay entre la gnosis filosófica y la gnosis apocalíptica. Y así veremos a Clemente establecer equivalencias entre los episodios bíblicos y los mitos de Homero. Buscará equivalencias tanto en el contenido como en el método. En Clemente, el avance científico del judeo-cristianismo va yuxtapuesto a su equivalente greco-latino. Todavía no hay trasposición.

## 2. EL MUNDO DE LA ALEGORIA

Clemente no es el primer cristiano que se planteó la cuestión de las relaciones de la filosofía con la revelación. Antes que él lo había hecho Justino. De éste toma Clemente algunos temas: participación de todo espíritu en la razón que es el Verbo, datos tomados de la revelación por los filósofos. Pero Clemente desarrolla una teoría, al parecer, original: la de una inspiración divina concedida a algunos hombres privilegiados entre los paganos. Es una comparación que repite con frecuencia. Existe una preparación evangélica en el mundo pagano.

Pero ¿quiénes son esos filósofos? Clemente critica a sus contemporáneos. ¿Hace en realidad una historia del desarrollo de la filosofía? Comienza por Orfeo, Lino y los más antiguos poetas. Entre los inspirados, menciona a Homero y Pitágoras. Y va más lejos aún. La filosofía no viene de los griegos. Los más antiguos filósofos fueron bárbaros de raza o estudiaron con los bárbaros. Por tanto, la filosofía floreció primeramente entre éstos, manifestándose según las razas: sus iniciadores fueron "los profetas de Egipto, los caldeos de Asiria, los druidas de Galia, los magos de los persas, los gimnosofistas de la India".

Nos hallamos ante una notable concepción de la historia del pensamiento<sup>2</sup>. Una concepción puramente tradicionalista y positiva. En el origen, Dios comunicó por medio de los ángeles a cada raza, por mediación de un inspirado, una determinada sabiduría. Y esa sabiduría primitiva se fue degradando progresivamente. La historia de la filosofía no es, por tanto, la historia de un progreso, sino de una decadencia. Las verdades en estado puro, tal como Dios las comunicó, han de buscarse en el origen. Por supuesto, entre todas las sabidurías Clemente pone particularmente de relieve la de los hebreos. Pero reconoce un valor paralelo

a las demás. Y esa sabiduría, esa filosofía verdadera, es la que Cristo vino a restaurar.

Tal concepción no es un hallazgo de Clemente, sino que responde a toda una corriente del pensamiento de su época. Después de Aristóteles, la concepción de un progreso de la filosofía es sustituida por la idea de una decadencia. Este punto de vista es desarrollado a principios del siglo I antes de nuestra era por el estoico Posidonio y el platónico Antíoco de Ascalón, cuya influencia sobre Clemente nos es ya conocida. Y reaparece en el siglo II de nuestra era entre los filósofos con quienes Clemente presenta claras afinidades, como son Máximo de Tiro y Numenio de Apamea. Y es de notar que estos filósofos son palestineses o sirios. Representan, en concreto, una corriente distinta del platonismo medio más escolar, de Albino o de Atico, a los cuales está vinculado Justino<sup>3</sup>.

Esta idea de una revelación, paralela a la de los judíos, hecha a los sabios de las naciones —idea que viene a sumarse a la teoría de los datos tomados de los judíos por los griegos— llevará a Clemente a acentuar con más intensidad que Justino el paralelismo entre la Biblia y los poetas griegos, en particular Homero y Hesíodo. Estos, en efecto, son para Clemente hombres divinos, inspirados por Dios, que enseñaron, en forma de historias, altas doctrinas. Podríamos multiplicar los ejemplos: la descripción del mundo sobre el escudo de Aquiles es paralela al relato de la creación del mundo en el Génesis; la historia de Tetis y el Océano corresponde a la separación de las aguas y la tierra según *Gn.*, I, 7-9; la creación de Eva es comparada con la de Pandora; el relato del diluvio tiene un paralelo en el de Deucalión, y la historia de la torre de Babel, en la de los gigantes que quisieron colocar el monte Pelión sobre el Osa. La caída de Fetón es relacionada con la caída de los ángeles según *Gn.*, 6, 1.

La comparación se extiende a los personajes de ambas historias: Jacob durmiendo con la cabeza apoyada en una piedra es comparado con Ulises consolidando su lecho con una piedra; las hijas de Jetró junto al pozo evocan a Nausicaa camino del lavadero; la mujer de Lot convertida en estatua de sal recuerda a Niobe convertida en piedra. Algunos temas aparecen particularmente subrayados con el paralelismo de Minos, el legislador de los cretenses y confidente de Zeus, con Moisés, el legislador de los judíos en la montaña del Sinaí. Al comienzo del *Protréptico*, David es relacionado con Orfeo, ambos citaristas. Y aquí la escena se ensancha, pues tanto Orfeo como David son figuras de Cristo. De este modo, las equivalencias se desarrollan en tres planos.

En estas sutiles equivalencias se manifiesta el temple artístico de Cle-

mente. Se trata de analogías entre actitudes y formas. David aparece bajo los rasgos de Orfeo, Cristo bajo los de Hércules. Con esto tocamos el movimiento que, en la misma época, suscita diversas obras de arte, judías y cristianas, que representan a los personajes del Antiguo y del Nuevo Testamento en relación con personajes de la mitología. Jonás durmiendo bajo el ricino presenta la actitud de Endimión bajo la encina, el Buen Pastor se parece a Orfeo llevando la oveja, David —en la sinagoga de Dura-Europos— tiene el aspecto de Orfeo.

Pero lo interesante en Clemente es que tales trasposiciones no son meras adaptaciones. Clemente da una justificación más profunda. Y es que el único Verbo ha distribuido a cada nación, por medio del ángel encargado de ella, la forma de sabiduría que le es característica. Esta sabiduría, una en su principio, es multiforme en su presentación. Si luego el Verbo se manifiesta de nuevo en Cristo, no por eso se anula ese estado de cosas. La revelación de Cristo se distribuye en las formas propias de las diversas culturas. Cuando el cristianismo se difunde por el mundo griego, debe despojarse de su forma semita para adoptar una forma helenística. Debe hablar la lengua de Platón y de Homero, debe tomar las actitudes de Hermes y de Ulises.

Esto, que es cierto por lo que se refiere a las imágenes y a los símbolos, lo es también respecto de las costumbres. El espíritu del Evangelio viene a animar las costumbres de la ciudad alejandrina. El espíritu es el del Evangelio, pero sus formas de expresión no son las de Palestina. El hecho es que se evangelizan las costumbres griegas, al tiempo que se heleniza el Evangelio. Lo cual no es sincretismo. El Evangelio sigue siendo Evangelio. Pero sus formas de expresión no son las mismas. Es lícito llevar alhajas; pero sus símbolos deben ser susceptibles de una interpretación en sentido cristiano: un barco, un pez, una paloma. Los baños son útiles, pero con mesura. Se recomienda el deporte a los hombres. Se aprueba el uso moderado del vino.

Estamos muy lejos de las tendencias encratitas del ambiente palestinese primitivo. Clemente lo sabe. Y ataca a Taciano por su severidad contra el matrimonio. Clemente no admite la condenación del uso del vino. Quiere crear un tipo de cristiano en relación con el ideal helenístico del hombre. No tiene ningún miramiento con los elementos judíos que pudiera llevar consigo el Evangelio. Hay que abandonar esa vieja vestidura. Es entonces cuando se realiza, precisamente en Alejandría, el proceso de desarraigo sociológico con respecto al judaísmo, tan laborioso en un principio y que estaba lejos de haberse consumado. Pero, exactamente, no se trata de desarraigar o arrancar. La vestidura judía cae

como una piel muerta. Y un cristiano nuevo se presenta semejante en todo su exterior a cualquier otro alejandrino: con la misma indumentaria, el mismo lenguaje, las mismas costumbres, como admirablemente decía la *Epístola de Diogneto*. La diferencia reside en que le anima otro espíritu.

Todo esto se resume en Clemente con una sola frase: el cristianismo es la verdadera filosofía, la sabiduría verdadera. En él se realiza el ideal prometido por los sabios de Grecia. Clemente los conoce. Ha leído a Epicteto y a Musonio. No ignora las virtudes del sabio: *apathéia, parrhesía*. Virtudes que, según él, se realizan en el cristiano. El cristiano ideal, cuyo retrato se perfila en los *Stromata*, está muy de acuerdo con el Evangelio, pero no se parece en nada a un profeta palestinese. Se parece en lo externo al sabio estoico. Pero le anima otro espíritu. El cristiano helenizado surge por primera vez en la obra del alejandrino, no tan sólo en su actitud exterior, sino sobre todo en su forma interior.

### 3. GNOSTICISMO Y HELENISMO

El paso de una expresión semita a una expresión helenística del cristianismo no es solamente obra de los representantes de la Gran Iglesia. Constituye, por el contrario, un hecho general en la época que ahora estudiamos, y así aparece también en las sectas heterodoxas. Todo el cristianismo, con la única excepción de la Siria oriental, pasa entonces a la cultura griega. Esto se cumple de manera eminente en el gnosticismo. Originariamente, esta corriente no contiene helenismo alguno. Son Valentín y Basíldes quienes inician en Alejandría el empleo de la filosofía. Con los discípulos occidentales de Valentín, Ptolomeo y Heracleón, se consuma la transformación, y el gnosticismo se convierte en sistema filosófico. El paso era fácil, pues el platonismo presentaba una tradición dualista, acentuando la trascendencia de Dios y oponiéndole el mundo sensible, y el gnosticismo va a expresar su dualismo, totalmente diferente en su origen, por medio de esas categorías.

Nos hallamos, como hemos dicho, ante un fenómeno general de la época. En la Alejandría cosmopolita, las grandes corrientes religiosas del mundo se encuentran con la cultura griega. Es la época en que aparece el hermetismo, que es una helenización de la antigua religión egipcia. Los *Oráculos caldeos* son un fenómeno análogo por lo que se refiere a las religiones de Caldea. Con la misma razón se puede decir que el Oriente invade al mundo greco-romano o que la cultura greco-romana

invade al Oriente. Claro que no se hallan en el mismo plano las dos afirmaciones. En el plano religioso, triunfan las religiones orientales; en el cultural, el helenismo. Lo mismo sucede con el gnosticismo. No es una helenización del cristianismo, como pensaba Harnack, ni tampoco una orientalización del helenismo, como quería Reitzenstein. Se trata de una determinada corriente religiosa, nacida en las fronteras con el judeo-cristianismo y que se heleniza al mismo tiempo que éste <sup>4</sup>.

El fondo filosófico de que echan mano los gnósticos es el mismo que emplean los apologistas cristianos o los autores hermetistas: el platonismo medio <sup>5</sup>. Es cosa hoy demostrada. Valentín, Clemente y el Pseudo-Hermes pertenecen a una misma corriente intelectual, que es platónica. Pero, en algunos puntos, los gnósticos son precursores. Ya Basílides sabe emplear la distinción aristotélica entre la privación y la negación <sup>6</sup>. Su hijo Isidoro da un sesgo más filosófico a la doctrina. Se ha señalado el uso que hace Heracleón de las categorías aristotélicas <sup>7</sup>, las cuales dan un notable rigor a su pensamiento. Los cristianos se mostrarán durante mucho tiempo reservados ante semejante "tecnología". Todavía a comienzos del siglo iv, la emplearán solamente los arrianos. Y no empezará a ser utilizada abiertamente hasta que llegue la renovación aristotélica de fines del siglo iv.

También en otro punto precedieron los gnósticos a los cristianos: el uso de Homero, según lo había interpretado la exégesis alegórica de los neopitagóricos y platónicos. Ireneo dice de los valentinianos que Homero es "su profeta propio" <sup>8</sup>. Hipólito acusa a los simonianos de tomar del poeta griego sus propias teorías <sup>9</sup>. Estos, en efecto, conceden gran importancia a Elena y se interesan por el simbolismo del  $\mu\acute{o}\lambda\upsilon$  (*mólū*) que atribuye Homero a Ulises. Pero justamente los dos episodios son comentados en el mismo sentido por Máximo de Tiro, y Elena aparece en los estucos de la basílica pitagórica de Porta Maggiore, como un símbolo del alma liberada <sup>10</sup>. Lo mismo sucede con los valentinianos. Ireneo nos ha conservado un centón de versos homéricos compuesto por ellos: los versos se refieren a Ulises y Hércules. Estos dos personajes aparecen igualmente asociados en Máximo de Tiro <sup>11</sup>. Por último, el uso de Homero adquirirá proporciones considerables entre los naasenianos, los peratos y el gnóstico Justino.

Una prueba indirecta del influjo de la filosofía griega sobre los gnósticos nos la dan los heresiólogos. Ireneo y, sobre todo, Hipólito buscan el origen de las diversas ramas del gnosticismo en las escuelas filosóficas griegas. Es curioso, en cambio, que Hegesipo las relacione con las diferentes sectas judías. La razón está más bien en favor de este último.

La afirmación de Ireneo e Hipólito, poco favorables ambos a la filosofía, tiene por objeto desacreditar las sectas gnósticas. Es una afirmación esencialmente polémica. Pero, para tener sentido, debía presentar cierta verosimilitud. Y así lo que indica directamente es que las sectas gnósticas por ellos enumeradas habían tomado algunos datos de las escuelas filosóficas griegas<sup>12</sup>. No obstante, bajo tal vestidura el gnosticismo seguía siendo el mismo. En el fondo, el helenismo no le afectó más que al cristianismo. Plotino, buen conocedor del asunto, tenía razón al ver en el gnosticismo una forma de pensamiento profundamente opuesta al helenismo.

Este proceso de helenización no afectó tan sólo al gnosticismo, sino también a las demás sectas marginales del cristianismo. Al profetismo de Montano ha sucedido el talento literario de Proclo, que suscita la admiración de Tertuliano. Los marcionitas discuten para saber si hay uno, dos o tres principios. Sus escuelas opuestas son didascaleos. Apeles, el jefe de la primera, había compuesto un libro de *Silogismos*, utilizado por Orígenes (*H. E.*, V, 13, 1-9). El monarquianismo popular de Noeto adopta una forma más filosófica en sus discípulos. Lo mismo sucede con el adopcianismo de Teodoto el curtidor. El autor del *Adversus Artemonem*, citado por Eusebio, acusa a sus discípulos, Asclepiodoto y Teodoto el banquero, de abandonar las Escrituras en busca de silogismos, de admirar a Aristóteles y Teofrasto y de abusar así de las artes profanas (28, 14-18). Aparecen nuevos tipos de herejías, como la de Hermógenes de Antioquía, que son propiamente filosóficas<sup>13</sup>.

El medio siglo que va del 150 al 200 marca un cambio decisivo del cristianismo. La situación jurídica de los cristianos sigue siendo precaria. Siguen persiguiéndolos las calumnias populares. Contra ellos se ensañarán nuevas persecuciones. Pero han salido del "ghetto" en que se les quería encerrar. Ya no es cuestión de considerarlos como una pequeña secta oriental. Como dirá Tertuliano, los cristianos llenan el foro, los baños, los mercados, las escuelas. No tienen por qué separarse de una civilización que les es querida. Sólo rechazan las perversiones. Las violencias de la apocalíptica judeo-cristiana, los excesos del encratismo no han desaparecido por completo. Pero resultan ya elementos arcaicos. Ha nacido un nuevo tipo de cristiano, que pretende unir los valores del helenismo con su fe cristiana. De aquí surgirán las grandes figuras de principios del siglo III.

## CAPITULO ONCE

### *OCCIDENTE BAJO LOS SEVEROS*

El último de los Antoninos, Cómodo, asesinado el año 193, dejaba el Imperio en un estado de pavorosa anarquía. Entonces toma las riendas del poder un africano, Septimio Severo. Había pasado el tiempo de los emperadores filósofos. Severo es un administrador que se encarga de restablecer el orden en el Imperio. Las relaciones entre el Imperio y la Iglesia van a tomar un nuevo cariz. Severo no alberga contra los cristianos la antipatía intelectual de un Marco Aurelio. Su matrimonio con Julia Domna, hija del sumo sacerdote de Emesa, abrirá el Imperio a las religiones orientales. Septimio Severo tendrá cristianos en su corte. Pero concibe el Imperio de manera autoritaria. Por eso, si algunos cristianos son favorables a un entendimiento con la ciudad romana, otros se muestran partidarios de una actitud más intransigente. De ahí surgirá un conflicto que señalará una etapa en la limitación recíproca de las esferas de la Iglesia y del Imperio <sup>1</sup>.

#### 1. EL EDICTO DE SEVERO

Los últimos años del siglo II y el comienzo del III presentan un sorprendente recrudescimiento de las esperanzas apocalípticas en el cristianismo. Es un nuevo sobresalto del mesianismo judeo-cristiano originario, con su orientación hacia el retorno inminente de Cristo y de su invitación a un ascetismo integral. Estas tendencias se expresan preferentemente en el montanismo. Durante el reinado de Severo, la propaganda montanista se difunde por Italia y Africa. Proclo, por quien Tertuliano siente veneración, ejerce su apostolado en Roma bajo el pontificado de Ceferino (199-217). Esquines representa allí otra corriente del movimiento. En Africa, Tertuliano será ganado para la causa del montanismo hacia el 207. El montanismo se presenta como el partido de los márti-

res. Es cierto que el movimiento tuvo sus mártires. Los montanistas veían en esto la prueba de la autenticidad de su inspiración. Sus mismos adversarios dan testimonio del hecho, pues no intentan negar la existencia de tales mártires, sino su valor como prueba. Por ejemplo, el anónimo antimontanista citado por Eusebio señala que también otras herejías, los marcionitas entre otros, tienen mártires en gran número (*H. E.*, V, 16, 20). Pero añade que, cuando los católicos son apresados junto con montanistas, se niegan a entrar en comunión con ellos, como sucedió en Apamea del Meandro (15, 21). Apolonio, por otra parte, no concede valor a algunos de esos mártires: un tal Alejandro, que se hacía pasar por mártir, había sido condenado en realidad como ladrón por el procónsul de Efeso, Emilio Frontino (18-19).

Pero esta corriente apocalíptica es mucho más amplia que el montanismo propiamente dicho. La corriente asiática había conservado algunos rasgos milenaristas<sup>2</sup>. En Africa, Tertuliano, a raíz de su conversión al cristianismo, mucho antes de su conversión al montanismo, da pruebas de un cristianismo exaltado<sup>3</sup>. Y esto, por cierto, inmediatamente antes del edicto de Severo. En su tratado *Ad Martyres* —que, por una alusión a la victoria de Septimio Severo sobre Clodio Albino, puede situarse con certeza en el 197—, Tertuliano exhorta a unos cristianos encarcelados mostrándoles que están empeñados en el combate contra las potencias demoníacas. Y el *Apologético*, que es de la misma época, refleja un cristianismo que no admite compromisos.

Es de notar, por otra parte, que el final del siglo II y el comienzo del III son la época en que florecen los *Hechos de los Apóstoles* apócrifos. El primer testimonio que poseemos sobre los *Hechos de Pablo* es el de Tertuliano. Este refiere, en su *Tratado sobre el Bautismo*, que la obra ha sido escrita recientemente por un sacerdote de Asia. El escrito de Tertuliano es de alrededor del 200. Por tanto, los *Hechos de Pablo* deben situarse en torno al 190. En ellos exaltan los combates de Tecla y de Pablo contra sus perseguidores. La idea central es el conflicto entre el culto de Cristo y el del emperador. Aquí, como en el montanismo, aparece el profetismo de las mujeres y la exaltación de la virginidad.

Los mismos rasgos se observan en los demás *Hechos*<sup>4</sup>. Los *Hechos de Pedro* predicán la separación de los esposos y terminan con el relato del martirio de Pedro, precedido del célebre episodio del "Quo vadis?" La Eucaristía se celebra con pan y agua. Estos *Hechos* deben ser de origen fenicio. Los *Hechos de Juan* y los *Hechos de Andrés* presentan las mismas tendencias: relato de martirios, exaltación de la virginidad, separación de los esposos. Toda esta literatura está emparentada con el

montanismo, pero representa otros ambientes distintos. En particular, es probable que tengan cierta influencia del ascetismo sirio<sup>5</sup>.

Otro rasgo es la proliferación de las *Actas de Mártires*<sup>6</sup>. Algunas son las mismas actas del proceso, conservadas por los cristianos y divulgadas por ellos. Tal es el caso de las *Actas de san Justino*, martirizado en Roma el año 165. Poseemos también las *Actas de los mártires escilitanos* en Africa. Su martirio tuvo lugar en tiempos de Cómodo, el 17 de julio del 180. Otras actas de mártires son relatos compuestos a base de los recuerdos de los testigos. En ellas se acentúa más la exaltación del martirio. A este género pertenece el *Martirio de Policarpo*. Es posible que la relación que actualmente poseemos pertenezca a la época de Septimio Severo y sea un eco de las discusiones en torno al montanismo<sup>7</sup>. Las *Actas de los mártires de Lyon*, conservadas por Eusebio, son del 178. Siempre glorificando a los mártires, reaccionan contra las tendencias montanistas y el encratismo. Se sujetan al mismo contexto<sup>8</sup>. Las *Actas de Perpetua y Felicidad* serán, por el contrario, un manifiesto del Tertuliano montanista.

Semejante literatura no podía por menos de influir en la sensibilidad cristiana. Tertuliano refiere el caso de cristianos que se presentaban en grupos ante el tribunal del procónsul de Asia, Anio Antonino, de modo que éste se veía obligado a dispersarlos. Esto sucedía en los años 184 ó 185. Las exageraciones que suscitaba tal mística hicieron necesaria la intervención de la Iglesia, la cual desautorizó a los cristianos que buscaban provocar a las autoridades contra sí mismos.

Esta exaltación del martirio está relacionada con la creencia en la inminencia de la Parusía, que aparece en diversos puntos en torno al año 200. Eusebio menciona a un escritor de esta época, Judas, de quien dice que escribió sobre las setenta semanas de Daniel, haciéndolas terminar el año último del reinado de Severo, es decir, el 203. "Pensaba él, añade Eusebio, que la parusía del Anticristo, de que todo el mundo hablaba, estaba llegando; hasta tal punto turbaba la violencia de la persecución a la mayoría de los espíritus" (*H. E.*, VI, 7). Hipólito refiere en su *Comentario sobre Daniel* la historia reciente de un obispo sirio que salió al desierto con su comunidad al encuentro del Señor, y la de un obispo del Ponto que anunciaba, como consecuencia de ciertas visiones, que el Juicio final tendría lugar al año siguiente<sup>9</sup>.

Varias obras de Hipólito se sitúan en el mismo contexto, si bien no llegan a tales excesos. El *Comentario sobre Daniel* es de los años 203 ó 204, es decir, inmediatamente posterior al edicto de Severo. Corresponde a las especulaciones cronológicas sobre las semanas de Daniel, que estaban vinculadas a la expectación de la Parusía<sup>10</sup>. El *Tratado sobre el*

*Anticristo*, que es algo anterior, hacia el 200, responde también a tales preocupaciones. Contra los que hacían coincidir la venida del Anticristo con la persecución de Severo, muestra que Roma no es sino la cuarta de las potencias anunciadas por Daniel y que, por tanto, no ha llegado el tiempo de la Parusía. El contexto de la obra es también escatológico.

Tampoco Alejandría parece libre de esa fiebre, que aparece en la actitud del joven Orígenes, según nos la describe Eusebio. Aun prescindiendo de lo que pertenece a la amplificación del historiador y teniendo en cuenta que Orígenes muestra su celo por el martirio precisamente durante la persecución, es indiscutible que tal comportamiento concuerda demasiado bien con el clima general de la época para no expresar una verdad. Baste recordar el texto de Eusebio: "Se apoderó del alma de Orígenes, todavía adolescente, tal pasión por el martirio, que ir al encuentro del peligro, animarse y lanzarse a la lucha, era para él un placer" (*H. E.*, VI, 2, 3). Y es conocido el episodio de su madre ocultando los vestidos del hijo para impedirle exponerse al peligro. Más tarde, con ocasión de la persecución de Maximino, el año 235, Orígenes exaltará el ideal del martirio en un escrito dirigido a su amigo Ambrosio.

Es de notar que Clemente, que vivía en Alejandría, adoptó una actitud distinta: abandonó la ciudad, como hicieron algunos otros. Orígenes pertenece a otro ambiente, de tendencias escatológicas más acentuadas. Y hay más rasgos que señalan la diferencia. Eusebio nos dice que Orígenes no bebió vino durante parte de su vida. Sabemos, además, que llevó su amor por la continencia hasta el punto de hacerse eunuco. Todo esto indica una actitud espiritual muy cercana a la del montanismo. Por otra parte, las posiciones de Orígenes recuerdan el rigorismo de Tertuliano y de Hipólito. En concreto, su posición frente al Imperio es muy semejante a la de ellos. Más tarde modificará tales posiciones y mantendrá una actitud más moderada. Pero su juventud se sitúa en el clima apocalíptico de los años 200.

Es importante que, en la misma época, aparezcan actitudes análogas en Africa, Asia, Roma y Alejandría. En ellas se expresa un mismo cristianismo escatológico. Orígenes, Tertuliano e Hipólito muestran la misma indiferencia ante el destino de la ciudad terrestre. Lo que ellos esperan es el martirio, que manifestará la incompatibilidad de aquella con la ciudad de Dios. La ciudad terrestre se les antoja ya condenada. Por tanto, es inútil asegurar la propia perpetuidad engendrando hijos, o asegurar la propia defensa alistándose en el ejército. Todo eso pertenece a un mundo caducado. La ciudad cristiana, ya presente y a punto ya de

manifestarse, exige la castidad de los ángeles y el amor universal. Ante todo hay que evitar cualquier concesión.

Hay que subrayar que este cristianismo no es todo el cristianismo de la época. En concreto, no es el de los obispos. En éstos encontramos una mayor preocupación por la salvación de la mayoría, la solicitud del pastor por su pueblo, la búsqueda de un cristianismo realista, el afán de un acuerdo con los poderes civiles. Pero Tertuliano romperá con la Iglesia para fundar una secta más; Hipólito atacará violentamente al episcopado romano, tanto a Ceferino como a Calixto, y le reprochará su laxismo y su mundanidad; Orígenes será rechazado por el obispo de Alejandría, Demetrio. Los motivos pueden parecer diferentes, pero el conflicto es el mismo: el de los intelectuales, seducidos por una Iglesia ideal, con unos pastores conscientes de las condiciones de la Iglesia real.

Aquí es donde va a surgir el problema de las relaciones con el Imperio. La situación de los cristianos en los últimos años de los Antoninos había mejorado en cierto modo. Su estatuto legal era el mismo, pero de hecho no se les molestaba. La última persecución había tenido lugar en tiempos de Marco Aurelio. Cómodo, que le sucede en el 180, tiene cristianos en su corte: entre ellos, su concubina Marcia, que interviene en favor de los confesores destinados a las minas de Cerdeña, obteniendo su liberación; también altos funcionarios, como el intendente del tesoro; Prosenes, cuya inscripción funeraria ha sido encontrada, o Carpóforo, que tendrá a Calixto como esclavo. Durante su reinado tienen lugar muy pocas condenas: la de los mártires escilitanos, en el 180; la del senador Apolonio, entre los años 183 y 185<sup>11</sup>.

Esta situación parece continuar en los comienzos del reinado de Severo. También él cuenta con cristianos entre sus íntimos. Recibe cuidados del cristiano Próculo. Mantiene a Prosenes en su cargo. Sabe que los cristianos le han apoyado en Asia en su lucha contra Pescenio Níger. No duda en proteger a unos cristianos de familia senatorial frente al furor de la plebe. Severo se muestra, en todo esto, realista. Los cristianos son ya una fuerza con la que hay que contar. La administración no debe privarse de hombres de valía por el hecho de que sean cristianos. En la medida en que los cristianos sirvan al Estado —y esto es lo único que él busca—, el emperador está dispuesto a protegerlos.

No obstante, en el 202, publica Severo un edicto prohibiendo el proselitismo de los cristianos, es decir, impidiendo prácticamente la difusión del cristianismo. Se trata del primer acto jurídico emanado directamente contra los cristianos. Severo procurará buscarle antecedentes. Su juriconsulto Ulpiano, coleccionará las decisiones anteriores referentes a los

cristianos. Estas decisiones tenían un significado más bien negativo: no reconocían al cristianismo un derecho de existencia legal. Pero no se oponían a su existencia y difusión. La detención de los cristianos podía obedecer únicamente a determinadas circunstancias particulares. Ahora, por el contrario, se trata de una medida general que obliga a los funcionarios del Estado a reprimir el avance del cristianismo.

Es difícil no relacionar esta medida con el carácter apocalíptico de la corriente a que nos hemos referido. Y es preciso reconocer que Severo podía tener cierta razón para inquietarse. ¿Acaso no preocupaba este movimiento a los mismos jefes de la Iglesia? En él había, en efecto, ciertas tendencias que estaban en contradicción con el deseo del emperador de restablecer el Imperio. Mientras Severo reformaba las leyes sobre el matrimonio, procurando reforzar la familia, esos cristianos condenaban el matrimonio e invitaban a sus hermanos a la continencia. Mientras las fronteras del Imperio se veían amenazadas por los partos al este y los escotos al norte, y era preciso movilizar todas las fuerzas, los cristianos invitaban a abstenerse del servicio militar<sup>12</sup>.

La misma repartición de las persecuciones prueba que Severo se dirigía menos contra la Iglesia como tal que contra ciertas tendencias extremas. De hecho, los grupos afectados son los que se relacionan con las tendencias mesiánicas. Entre ellos hay católicos, pero también herejes. La persecución alcanza particularmente a los montanistas. Y a los marcionitas, cuyas tendencias ascéticas eran bien conocidas y que parecen haber experimentado en esta época la influencia del montanismo. En cambio, vemos a dos categorías, bien opuestas por cierto, que permanecen al abrigo de la persecución. Por una parte, los gnósticos, que eran notoriamente antimilenaristas y dirigían sus esperanzas al mundo celeste<sup>13</sup>. Por otra parte, no vemos que en esta época fueran, en general, molestados los obispos.

Podemos señalar, en fin, que las medidas de Severo iban dirigidas contra el proselitismo judío al mismo tiempo que contra el proselitismo cristiano. Fueron promulgadas durante un viaje por Palestina. Podríamos preguntarnos si el recrudecimiento del mesianismo cristiano no coincidió con una corriente de mesianismo judío, especialmente en Palestina y Mesopotamia<sup>14</sup>. Siempre los judíos soportaron con impaciencia el yugo romano. Las campañas de los partos durante el siglo II bien pudieron suscitar en ellos la esperanza de una liberación. En todo caso, la sinagoga de Dura-Europos, junto al Eufrates, fue adornada precisamente a principios del siglo III con una serie de pinturas hoy descubiertas. Pinturas que parecen expresar ciertas esperanzas mesiánicas<sup>15</sup>.

El edicto de Severo desencadena una persecución. Pero es cierto que, a pesar de todo, no fue muy violenta ni tardó en amainar. Los sucesores de Severo —Caracalla, Heliogábalo, Alejandro Severo— no parecen haber urgido el edicto. De hecho, los dos centros de donde poseemos noticias son Egipto y Africa. Sobre Egipto nos dice Eusebio que, el año 202, fueron enviados de todas partes a Alejandría numerosos cristianos para ser allí martirizados. Sabemos que fue decapitado Leónidas, padre de Orígenes. Entonces Orígenes, a pesar de su corta edad, fue encargado de la catequesis porque los demás habían partido.

Las persecuciones se prolongan durante los años siguientes, siendo prefecto de Egipto Serbaciano Aquila. Eusebio nos presenta a Orígenes asistiendo a los cristianos detenidos, tanto en la prisión como en el tribunal e incluso en el lugar de su martirio, suscitando contra sí mismo el furor de los paganos. Entre los que murieron después de haber sido instruidos por él, Eusebio nombra a Plutarco, hermano de Heracleón, que fue obispo de Alejandría; a Sereno, que fue quemado; a Heráclides y Herón, el primero catecúmeno y el segundo neófito; a otro Sereno, que fue decapitado. Entre las mujeres, Herais, catecúmena, “recibió el bautismo por el fuego” (*H. E.*, VI, 4, 3). Eusebio se extiende sobre todo en el martirio de Potamiana, que fue quemada, en compañía de su madre, con pez hirviendo. Un pagano, Basíldes, auditor de Orígenes, que acompañaba a Potamiana, se declaró cristiano, fue bautizado por los hermanos y decapitado (5, 5-6).

Es de notar que los mártires son principalmente neófitos y catecúmenos. Esto parece estar en relación con la naturaleza del decreto de Severo, que prohibía el proselitismo. El delito condenado era prepararse al bautismo o recibirlo. La medida era hábil, pues no afectaba a los viejos cristianos; por otra parte, exigía una especial circunspección para la admisión al catecumenado. Así se explica la peligrosidad del cargo de catequista. Era una violación directa de la ley. Se comprende que la mayoría lo declinaran y que se necesitara el ardor de un Orígenes para aceptarlo.

En Cartago aparece la misma situación. Aquí estamos informados por Tertuliano. Una primera persecución tuvo lugar el año 203, bajo el mandato del procurador Hilariano. Sus víctimas fueron el catequista Sáturo, un neófito, Perpetua con su esclava Felicidad y cuatro catecúmenos. La situación es singularmente paralela a la de Alejandría. Pero aquí es condenado también el catequista. Poseemos las *Actas* de estos mártires. Pero es difícil saber si están relacionados estos mártires con el edicto o si dependen de la legislación anterior. Por esta época sitúa el mar-

tirologio en la Galia el martirio de san Ireneo. En Capadocia es encarcelado un obispo, Alejandro, que más tarde será obispo de Jerusalén. Estando en la prisión, tiene noticia, el 211, de la elección de Asclepiades para la sede de Antioquía<sup>16</sup>. En Roma, Eusebio nos refiere la historia de un tal Natalio, a quien los adopcionistas ganaron a fuerza de plata; pero, porque había confesado su fe, Cristo no permite que permanezca en la herejía. El episodio parece pertenecer al 203; tal vez fuera neófito y tengamos aquí un caso de aplicación del edicto. Tertuliano nos dice, en fin, que en tiempos de Caracalla el procónsul de Africa, Scápula, dio muerte a algunos cristianos, a consecuencia de denuncias. Tal parece ser el procedimiento antiguo.

## 2. HIPOLITO Y CALIXTO

Ya hemos visto cómo vivía la iglesia de Roma en tiempos de Víctor (189-199). Se enfrentaban allí dos tendencias empeñadas en ganar para sí a las autoridades eclesiásticas. El montanismo desplegaba una ardorosa propaganda y obtenía numerosas simpatías. Incluso entre los que no eran miembros del grupo, éste expresaba el espíritu del cristianismo asiático. Los escritos de Juan, y en particular el *Apocalipsis*, fomentaban la imagen de la tensión entre el poder imperial y la Iglesia. Se esperaba como inminente el fin de los tiempos. El clima de persecución creado por Septimio Severo iba a renovar el vigor de esta corriente.

Pero el conjunto de la comunidad no es favorable al montanismo ni al milenarismo asiático. Incluso en la misma Asia chocó este movimiento con la oposición de los obispos. Práxeas parece haber sido enviado de Asia a Roma para poner en guardia contra la propaganda montanista. Eleuterio había escuchado la advertencia de Práxeas. El sucesor de Víctor, Ceferino (199-217), parece haberse mostrado más decididamente hostil a tal corriente. Tenía por diácono a Calixto, el cual debía sucederle (217-222). El sacerdote romano llegaba a rechazar el *Apocalipsis*, considerado, no sin razón, como una de las fuentes del montanismo. A la vez que al montanismo, estos ambientes eran hostiles a las especulaciones sobre el Verbo. Se fundaban en una teología arcaica, como la que encontramos en Práxeas y Calixto. Pero esta teología había sido desvirtuada en sentido modalista por Noeto. Tales ideas habían sido importadas a Roma por Epígono. Ceferino y Calixto se confiaron demasiado a este último, dando lugar a diversas críticas.

En ese clima aparece Hipólito. La historia de este gran hombre se

ha visto complicada por la confusión suscitada entre él y otros personajes que llevaban el mismo nombre. Hay que distinguirlo ante todo de un obispo oriental, a quien nombra Eusebio (*H. E.*, VI, 20, 2) sin indicar su sede<sup>17</sup>; después, de un mártir de Antioquía; en tercer lugar, de un oficial, testigo del martirio de san Lorenzo y martirizado con él, enterrado en el Campo Verano; por el contrario, me parece —en contra de lo que afirma Hanssens— que hemos de identificarle con un sacerdote romano, desterrado junto con el papa Ponciano a Cerdeña en el 235 y sepultado cerca de la vía Tiburtina<sup>18</sup>. Por fin, a pesar de las serias objeciones formuladas por P. Nautin en una serie de estudios<sup>19</sup>, parece que es suya una estatua hallada junto a la vía Tiburtina. Nautin hace valer contra la identificación el hecho de que la lista de las obras mencionadas en la estatua no coincide con la lista de las obras de Hipólito que ya poseíamos. Según él, la estatua representa al sacerdote romano Josipo, que sería también autor de la *Refutación de todas las herejías*. El escritor Hipólito sería un oriental.

Pero esta tesis no parece prevalecer contra la fuerza de los argumentos en favor de la identificación. En primer lugar, no es extraño que en la estatua no se mencione la mayoría de las obras de Hipólito, pues en la estatua falta el comienzo de la lista. Además, la lista termina con las obras publicadas hacia el 224, fecha de la erección de la estatua, inmediatamente posterior al cómputo pascual grabado en ella y que comienza el 222. Es de notar, en concreto, que la *Refutación*, atribuida por Nautin al personaje representado en la estatua, no figura en la lista. Tal era ciertamente el caso de otras obras. La lista sólo contiene las obras de Hipólito pertenecientes a los años 210-224 aproximadamente y sigue el orden cronológico.

En segundo lugar, los contactos entre las obras mencionadas en la estatua y las obras ciertamente hipolitanas son tan numerosos que difícilmente puede tratarse de las obras de dos personajes, de suerte que P. Nautin se ve obligado a explicarlos apelando a un influjo de Josipo sobre Hipólito. Algunos títulos son comunes: *Sobre los carismas*, la *Tradición apostólica*, la *Demostración de las fechas de la Pascua*, la *Tabla pascual*, el tratado *Sobre el Apocalipsis*. Por otra parte, hay una relación cierta entre las *Crónicas*, mencionadas en la estatua, y el *Comentario sobre Daniel*, que es seguramente de Hipólito; entre la *Refutación*, que es seguramente del autor representado en la estatua, y el *Contra Noeto*, que es de Hipólito. La mayor precisión de las *Crónicas* y de la *Refutación* muestra que la dependencia está de su parte. Y esa diferencia se explica

mejor por la evolución de un mismo autor que por la distinción de dos autores.

Así, pues, resulta posible proponer una reconstrucción de la vida de Hipólito. Debió de nacer hacia el 170. Sus primeras obras, *Sobre el Anticristo* y el *Comentario sobre Daniel*, datan, como hemos visto, de la persecución de Severo. También por esta época publica una gran parte de las obras exegéticas mencionadas por Eusebio y Jerónimo. Comienza su controversia contra Calixto, hacia el 217, con su *Resumen (syntagma) contra las herejías*, cuyo final es el fragmento *Contra Noeto*. De entonces datan las obras que figuran en la parte conservada en la lista de la estatua. Hallamos otras dos obras de exégesis, la continuación de la polémica contra Calixto con la defensa del *Apocalipsis*, la *Tradición apostólica*, la *Crónica*, el tratado *Sobre el Universo*, la *Exhortación a Severiana*. Esta lista corresponde al pontificado de Calixto (217-222). Hipólito está entonces en conflicto con el papa.

Pero, el año 222, Urbano sucede a Calixto. Hipólito recibe el encargo de establecer un cómputo pascual. La estatua que lo contiene fue erigida hacia el 224. En ella se enumeran las últimas obras escritas por Hipólito entre la fijación del cómputo y el levantamiento de la estatua, es decir, entre 222 y 224. Estas son la *Demostración de las fechas de la Pascua*, las *Odas*, un tratado *Sobre la resurrección* dirigido a Julia Mammea, madre de Alejandro Severo, que acaba de ser elegido emperador en el 222, y un tratado *Sobre el bien y el origen del mal*. Hasta su muerte, en 235, Hipólito publicará todavía varias obras, las cuales, por supuesto, no figuran en la estatua. Hipólito continúa su obra de exegeta. Además publica su *Refutación de las herejías*. Esta obra apunta en particular a la floración de sectas gnósticas que tiene lugar en Roma en tiempos de Alejandro Severo, como la de los naasenianos, cuya existencia nos es conocida por el hipogeo de Viale Manzoni. La obra concluye con los el-kasaítas, cuya propaganda es conocida de Orígenes por esta época. Hipólito aprovecha la ocasión para arreglar su vieja cuenta con Calixto, a quien ataca violentamente a propósito de la herejía de Noeto. Ataque facilitado por la reacción antimonarquiaca de tiempos del papa Ponciano (230-235). El 234, Hipólito reedita su *Crónica*, cuya primera edición figuraba en la estatua como anterior a 222, teniendo ahora en cuenta los cálculos de su cómputo pascual y prolongándola hasta el año 13.º de Alejandro Severo. El año 235, después del asesinato del emperador, Hipólito es enviado a las minas de Cerdeña junto con su amigo el papa Ponciano y allí muere.

La obra literaria de Hipólito permite descubrir su personalidad. He

mos hablado de sus primeras obras, inspiradas por la persecución de Severo. Produjo, además, una considerable obra exegética, de la cual conservamos gran parte: las *Bendiciones de Isaac y de Jacob*, las *Bendiciones de Moisés, David y Goliat*, el *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*, unas *Homilias sobre los Salmos 1 y 2*. La exégesis de Hipólito es eminentemente tradicional. No presenta la menor huella de alegoría alejandrina. Es ante todo un testimonio de la catequesis romana común. En ella aparecen los tipos de liberación: Daniel en medio de los leones, Jonás salvado del monstruo, los tres jóvenes en el horno, José salvado del pozo, Susana entre los viejos; tipos que, en esta misma época, comienzan a adornar las catacumbas romanas<sup>20</sup>.

Lo mismo sucede con algunos grandes símbolos que hallamos también en el arte romano de la época y que son un eco de la catequesis. Por ejemplo, la viña espiritual, cuyos sarmientos son los santos y cuyos racimos son los mártires; los viñadores son los ángeles, el lagar es la Iglesia, y el vino es la fuerza del espíritu<sup>21</sup>. Otro ejemplo es la nave, figura de la Iglesia, que atraviesa el mar del mundo, como el arca de Noé las aguas del Diluvio: sus remos son las iglesias, Cristo es el piloto, el mástil es la cruz. La imagen aparecía ya en Justino. Los pormenores se encuentran en la catequesis de las *Homilias clementinas*, que es de la misma época. O, en fin, al Paraíso de la Iglesia, cuyos árboles son los santos; o Cristo sol, rodeado de los Apóstoles como si fueran estrellas.

Son de notar las analogías de estos símbolos con los que encontramos en las *Homilias clementinas*, las cuales se presentan como el eco de la catequesis petrina. Se trata de una catequesis que no es la de Alejandría ni tampoco la de Asia. Parece típicamente romana. Sus orígenes judíos son evidentes. Los tipos de liberación son los que se encontraban ya en las oraciones de intercesión judías<sup>22</sup>. Los grandes símbolos son los de la literatura judeo-cristiana palestinese y siria: la nave de la Iglesia aparece en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*. El candelabro de siete brazos es uno de los símbolos preferidos del judaísmo contemporáneo, junto con la viña mística.

Esto plantea la cuestión de la *Tradición apostólica*. Hanssens ha propuesto ver en ella un eco de la liturgia de Alejandría. Pero Alejandría es el único ambiente con el que Hipólito no ha tenido ciertamente ningún contacto. Tampoco hay razón para buscarle un origen asiático. Además, en la obra de Hipólito, los elementos catequéticos y litúrgicos aparecen como típicamente romanos. Sería, pues, extraño que la *Tradición Apostólica* fuera una excepción. Se objetará su parentesco con la liturgia siria. Pero el hecho es que todas las liturgias fueron importadas de Oriente a

Occidente. Por tanto tenemos ahí más bien una confirmación. Porque precisamente los elementos catequéticos son en Hipólito de origen petriño, es decir, a fin de cuentas, sirio. Sus afinidades tienen relación con las *Homilias clementinas*. Sin duda que lo mismo sucede con la liturgia.

Pero, al mismo tiempo, Hipólito tiene contactos con la tradición asiática. Focio dice que, en su *Resumen contra las herejías*, hoy perdido, Hipólito se presentaba como discípulo de Ireneo. De hecho, hallamos en él una teología de las relaciones entre ambos Testamentos que es totalmente característica de Ireneo. Incluso repite, con palabras propias, la doctrina de la recapitulación de Adán por Cristo<sup>23</sup>. Hay otros rasgos que nos hacen pensar en Asia. La tipología de José es característica de Melitón y de Ireneo<sup>24</sup>. La *Homilía sobre la Pascua* se inspira en la de Melitón. Característica, en fin, es la estima en que tiene Hipólito el *Apocalipsis*. El defendió su autenticidad johánica. Además, comparte el milenarismo de los asiáticos. Cree en la inminencia del fin de los tiempos. Es de notar, por último, que su hostilidad frente a la filosofía en la *Refutación* y, en la medida en que lo ha utilizado, su preferencia por el estoicismo se hallan en el espíritu de Melitón.

Así queda perfilada la imagen de Hipólito. Es un hombre firme en la tradición romana. Su obra es típica de la catequesis. Con lo cual se confirma la tradición que le considera como un presbítero romano. Su interés por la liturgia apunta también en ese sentido. Hipólito es un precioso testigo de la liturgia romana. Pero, en este momento, la iglesia de Roma está dividida entre dos tendencias. Se ve agitada por una corriente apocalíptica que obedece a ciertas características antiguas de la Iglesia. Allí precisamente predicó el profeta Hermas. Se mantiene el culto de los mártires Pedro y Pablo. Y esas tendencias tradicionales son activadas por la propaganda montanista. Además, hay otra corriente igualmente tradicional, que se encuentra sobre todo en la jerarquía. Está inspirada en una actitud de moderación, intenta especialmente mantener los contactos entre los diversos grupos de la comunidad, se muestra inclinada a la indulgencia y se preocupa de las buenas relaciones con el poder imperial.

En esta perspectiva se han de leer las páginas de Hipólito consagradas a Ceferino y a Calixto en su *Refutación (elenchos) de todas las herejías*. Son de una extremada violencia. En ellas acusa a Ceferino de haber favorecido la propaganda de Cleomene, dejándose comprar, y de haber abrazado él mismo el monarquianismo. Más aún, hace una requisitoria contra Calixto. Este, esclavo cristiano del pagano Marco Aurelio Carpóforo, se lanzó a operaciones de banca, que terminaron en rotundo

fracaso. Encarcelado, liberado y condenado luego a las minas de Cerdeña, encuentra el medio de hacerse liberar poniéndose en una lista de confesores cristianos para los que Marcia, concubina de Cómodo, había conseguido el perdón. Gana la confianza de Ceferino, sacerdote de la iglesia romana. Y cuando éste sucede a Víctor, Calixto es encargado de los cementerios. Domina enteramente al papa y le anima en sus tendencias modalistas. A la muerte de Ceferino, le sucede. No sólo sigue entonces profesando el modalismo, sino que relaja la disciplina de la Iglesia. Hipólito interpreta las innovaciones penitenciales de Calixto en ese sentido. Le acusa de perdonar los pecados de la carne, con tal de lograr adictos para sus ideas, de admitir obispos, sacerdotes y diáconos casados dos o tres veces, de permitir el matrimonio de los sacerdotes, de tolerar el aborto.

El relato de Hipólito es, evidentemente, caricaturesco. La violencia era el tono habitual. La encontramos asimismo en Tertuliano. No obstante, bajo la caricatura, podemos descubrir el aspecto del ambiente atacado por Hipólito. Este ambiente es, en primer lugar, el de los cristianos que pertenecen a las clases dirigentes: su situación es delicada y tienen horror a las actitudes provocativas. Ya hemos mencionado a algunos de esos altos personajes. Podríamos añadir al abogado Minucio Félix, cuyo *Octavio* nos describe una discusión notablemente cortés con una personalidad pagana eminente junto al puerto de Ostia. La Iglesia tenía gran interés en estar a bien con tales ambientes, que podían servirle de mucho para evitar roces y allanar dificultades.

Este ambiente es también el de los dirigentes de la Iglesia. La responsabilidad de los obispos es, en gran parte, administrativa. Esto resulta particularmente cierto en Roma, donde las cargas son pesadas. Ya Hermas alababa a los obispos por su hospitalidad. Calixto, buen administrador, prestó magníficos servicios a Ceferino. Este le encomendó la gestión de los cementerios pertenecientes a la Iglesia. Es posible que ello constituyera una innovación y que hasta entonces los cristianos fueran enterrados en propiedades pertenecientes a personas privadas, como sucedía con los cementerios de Priscila y de Domitila<sup>25</sup>. El cargo suponía relaciones con los artistas que adornaban las tumbas. De hecho, el nombre de Calixto pasó al cementerio por él administrado. Con toda normalidad, este gran administrador sucederá a Ceferino.

Ceferino y Calixto no son intelectuales, sino hombres de acción. Bajo su pontificado, la Iglesia hizo enormes progresos. Se ganó las simpatías del poder imperial y se extendió considerablemente desde el punto de vista numérico. Este desarrollo implicaba una adaptación de la disciplina

a las nuevas circunstancias. Y eso es lo que rechaza Hipólito. El sueña con una Iglesia que sea un puñado de santos en conflicto con el mundo, pobres, sin bienes. Pero los pastores encargados de las almas no pueden aceptar semejante punto de vista. Un pueblo cristiano en crecimiento necesita instituciones.

Las diferencias teológicas son aquí meros pretextos. El pretendido monarquianismo de Ceferino y de Calixto no tiene otra base que las afirmaciones de Hipólito y de Tertuliano. Ceferino y Calixto no eran teólogos. Frente a la crisis apocalíptica, se apoyaron en los otros ambientes romanos, especialmente en los monarquianos. Es cierto que hubo abusos en semejante reacción. Cayo fue demasiado lejos al rechazar el *Apocalipsis*. Pero, cuando Calixto advirtió el peligro del monarquianismo, no dudó en condenar a Sabelio. Lo cual molestó no poco a Hipólito, quien vio en ello una simple maniobra de astucia<sup>26</sup>.

Éstos rasgos terminan de revelarnos la figura de Hipólito: un sacerdote romano en violenta oposición a Ceferino y Calixto. En ello aparece como representante del viejo presbiterado romano, conservándonos su tradición catequética y sus prácticas litúrgicas. Hipólito es hostil a esta concepción más monárquica del episcopado que es la de Ceferino y de Calixto y a la importancia concedida a los diáconos. El rencor del sacerdote Hipólito contra el diácono Calixto procede de un antiguo antagonismo a que ya hemos hecho referencia. En Hermas hallábamos la misma hostilidad frente a los diáconos. En resumidas cuentas, Hipólito permanece fiel a la concepción arcaica de una Iglesia mesiánica, heroica, en conflicto con el mundo.

Otro rasgo donde aparece su espíritu reaccionario es su fidelidad al griego. Hasta hace poco se pensaba que el griego seguía siendo en su época la lengua común de la iglesia de Roma. Pero Christine Mohrmann ha demostrado que, desde mediados del siglo II, los cristianos de Roma comenzaron a hablar el latín<sup>27</sup>. Se han señalado expresiones cristianas latinas en el *Pastor* de Hermas, escrito en Roma. Y parece ser que las más antiguas versiones latinas de la *Biblia* aparecieron en Roma al mismo tiempo que en Africa. También en Roma fueron traducidas, ya en esta época, algunas obras griegas particularmente importantes para los romanos: la *Epístola de Clemente de Roma* y, sin duda, el *Pastor* de Hermas y la *Didajé*. El fragmento de Muratori, sea un original latino o una traducción del griego, es de fines del siglo II. Hipólito, pues, adopta una actitud arcaizante al escribir en griego, cuando su contemporáneo Tertuliano, que sabía esta lengua, adopta el latín en Africa.

Hipólito se equivoca. No ve que el desarrollo del pueblo de Dios im-

plica situaciones nuevas, que el cristianismo no es una secta de gente pura, sino la ciudad de todos los hombres. Se burla de la admirable imagen de Calixto que considera a la Iglesia como el arca de Noé, donde hay animales de toda especie, que sólo el juicio separará. Después de esto, no hay razón alguna para ver en Hipólito un antagonista del papa, ni tampoco un cismático. Sus escritos respiran la más pura tradición. Su violencia procede, en gran parte, de un género literario. Hipólito fue el representante de un integrismo que la jerarquía hizo bien en no aceptar. Pero fue a la vez un gran doctor de la Iglesia. Y no hay motivo para no venerarle como a santo, lo mismo que a su adversario Calixto, como estarán más tarde unidos en la santidad Cornelio y Cipriano.

### 3. NACIMIENTO DEL AFRICA CRISTIANA

Septimio Severo era africano de origen. Había nacido en Leptis Magna. Su reinado y el de sus sucesores marcan en todos los ámbitos una promoción de Africa, es decir, del territorio que corresponde actualmente a Tunicia y a la región de Constantina. Entonces son construidas las ciudades de Leptis, Timgad y Djemila, cuyas ruinas conservan en la actualidad grabados los nombres de estos emperadores. En el plano intelectual, Cartago es un centro importante. A fines del siglo II, la ciudad fue ilustrada por Frontón y Apuleyo. Aunque abierta al influjo del helenismo en todas sus formas, es menos cosmopolita que Roma y aparece como el centro más importante de la literatura en lengua latina de la época. Su población de marinos, soldados y comerciantes se aparta de la gravedad romana por su viveza, turbulencia y pasión.

El cristianismo debió de implantarse en Cartago desde fines del siglo I. De otro modo, se explicaría difícilmente que la población cristiana de la ciudad fuera tan considerable en tiempos de Tertuliano. "Llenamos vuestras plazas, vuestros mercados, vuestros anfiteatros", escribe éste en el *Apologeticum*. El concilio de Cartago, en el año 216, reunirá a setenta y un obispos africanos. Pero no sabemos nada de las condiciones en que se llevó a cabo esa evangelización. Es probable que al principio hubiera conversiones en las comunidades judías, numerosas en Africa<sup>28</sup>. Acto seguido, el cristianismo se difundió en los medios de lengua griega, y las primeras liturgias se celebraron en esta lengua. Pero ya en el 180 poseemos un texto africano latino, las *Actas de los Mártires escilitanos*. Estos declaran que tienen en su poder *libri et epistulae Pauli*, lo que parece suponer la existencia de una traducción latina del Nuevo Testamen-

to. Tertuliano nos dice un poco más tarde que existe una traducción completa de la *Biblia* en latín.

Así, pues, el cristianismo africano se presenta, ya antes de Tertuliano, como numéricamente desarrollado, pero sin que se haya manifestado de manera original. De suerte que las corrientes que encontramos por entonces en Africa proceden todas de otra parte, principalmente de Asia, con frecuencia a través de Roma. Las herejías que combate Tertuliano son las que hemos encontrado antes en otros lugares y que llegan a Africa con cierto retraso. Tenemos un libro suyo contra los valentinianos. Y en el *De Praescriptione haereticorum* enumera las otras sectas gnósticas que ya conocemos. Tertuliano ataca a Marción y es el único que nombra a uno de sus discípulos, Lucano. Combate al sirio Hermógenes, que parece haber ido a Africa. Sus mayores adversarios son los monarquianos. Y él mismo se convertirá al montanismo. En todo lo cual no hay nada que nos presente nuevos problemas.

Lo mismo sucede con los autores católicos de quienes depende. Tras él no hay ninguna literatura cristiana africana. El mismo es bilingüe. Algunas de sus obras fueron escritas primeramente en griego: tal es el caso del *De Spectaculis*, del *De Baptismo*, del *De Virginibus velandis*, del *De Extasi*, del *Apologeticum*. Los modelos en que se inspira son los autores cristianos de lengua griega anteriores a él. El *Apologeticum* continúa los escritos de los apologetas. Tertuliano se inspira en Justino para el *Adversus Marcionem*. Sus catálogos de herejías proceden de Ireneo. En su tratado contra los valentinianos cita a Ireneo, Milcíades y Justino. Sin duda, ha utilizado el tratado de Teófilo de Antioquía contra Hermógenes. Sigue a Melitón en su teología de la historia. Su vocabulario trinitario depende de Taciano. En este sentido, como ha señalado exactamente Stephan Otto<sup>29</sup>, Tertuliano constituye un nexo capital entre el cristianismo griego y el cristianismo latino. Gracias a él aparece por primera vez en el ámbito latino todo un mundo de controversias elaboradas durante el siglo II en el ámbito griego. En este punto, constituye un notable contraste con Hipólito: éste permanece fiel al helenismo occidental; Tertuliano inaugura el latinismo africano, dando así un impulso a Africa sobre Roma.

Antes de Tertuliano, Africa presenta dos características: un pueblo cristiano de origen principalmente latino, numeroso y lleno de vigor; una cultura que es todavía casi exclusivamente griega. La obra de Tertuliano consistirá en dar a esa cristiandad su forma de expresión autóctona. Es difícil encontrar un caso en que la influencia creadora de un hombre haya desempeñado un papel tan evidente. Tertuliano dotará a la iglesia

de Africa —y, a través de ella, a la iglesia latina entera— de un vocabulario litúrgico, teológico y ascético. Y ello no a base de una trasposición artificial, como hizo a menudo Cicerón por lo que respecta a la trasposición de los términos filosóficos griegos, sino expresando en un lenguaje lleno de carácter las ideas que había bebido en otras fuentes.

Tertuliano nace hacia el 160. Cuando, en el 197, se nos presenta por vez primera, se encuentra en plena madurez. Era hijo de un centurión de la cohorte proconsular. Estudió derecho en Cartago, que era un vivero de abogados. Alcanzó fama como jurista en Roma. Es posible que debamos identificarlo con el autor del mismo nombre citado en el *Digesto*<sup>30</sup>. Esta estancia romana coincide, sin duda, con el advenimiento al poder de Septimio Severo, quien debió de atraer hacia Roma a los jóvenes africanos. Tras algunos años de vida fácil, Tertuliano se convirtió, influido por el testimonio de los mártires, hacia el 195. Volvió a Cartago, siendo encargado del catecumenado y ordenado sacerdote. Varias de sus primeras obras son un eco de su enseñanza: el *De Testimonio animae*, el *De Oratione*, el *De Baptismo*, el *De Paenitentia*, el *Ad uxorem*, el *Adversus Iudaeos*. Estos tratados pertenecen a los años 200-207.

Pero, sobre todo, interviene en todos los debates que afectan al cristianismo y lo hace con un extraordinario genio de polemista. Esos debates son principalmente los que enfrentan a los cristianos con el Imperio romano. Tertuliano exalta el valor de los mártires (*Ad martyres*). Dedicados tratados a exponer los temas de la defensa del cristianismo contra las acusaciones lanzadas por los paganos (*Ad nationes*, *Apologeticum*). Al mismo tiempo toma la ofensiva y ataca a las costumbres paganas (*De spectaculis*, *De cultu feminarum*). Interviene, en fin, contra el hereje Herógenes, quien difundía por entonces en Cartago su propaganda en favor de un cristianismo de tendencia demasiado platónica.

A partir de los años 206-207 se van afianzando sus simpatías por el montanismo. No se trata de algo nuevo. Tertuliano había conocido el montanismo en Roma, al tiempo de su conversión. Su naturaleza, sin concesiones, se acomodaba a su talante. Desde el primer momento de su retorno a Africa, es acogido por la Iglesia como un gran líder, defiende su tradición contra los herejes, la vengas de los ataques de los paganos. Pero, a partir de cierto momento, toma conciencia de un desacuerdo con los obispos, el mismo que hemos visto en Hipólito. Tertuliano es partidario de un cristianismo de combate, que se enfrenta al mundo pagano y no admite ninguna relación con él. Y arroja sin piedad fuera de la Iglesia a quienes no comparten su actitud. El episcopado, tanto en Cartago como

en Roma, se preocupa del conjunto del pueblo que tiene a su cargo y procura favorecer su extensión.

Tertuliano descubre entonces su acuerdo con los montanistas. Son ellos los que, a sus ojos, representan el verdadero cristianismo. Tal simpatía se afirma en las obras que van del 207 al 211: el *Adversus Marcionem*, el *Adversus Valentinianos*, el *De resurrectione carnis*. Una de sus obras más curiosas, el *De Pallio*, típicamente africana por su estilo truculento y su soflama, subraya su hostilidad contra la ciudad romana: como ha señalado J. Moreau, al cambiar la toga por el *pallium*, "Tertuliano lanza un desafío a Roma: quiere ridiculizar las consignas de la propaganda imperial y profiere un auténtico manifiesto contra la *Romanitas*"<sup>31</sup>. El *De exhortatione castitatis* exalta la virginidad como expresión de un cristianismo integral. Poco después del *De corona* invitará a los soldados cristianos a la desertión. Todo lo cual va directamente contra las consignas del poder imperial, que intenta restaurar la familia y exaltar el patriotismo.

Se comprende el peligro que semejantes actitudes hacían correr a la Iglesia. Por culpa de ellas había visto la luz el edicto de Severo. Los obispos, en cambio, se esforzaban por mostrar que la fe cristiana era compatible con un justo patriotismo. Tal posición había sido la de Pablo, la que había caracterizado la conducta de los obispos de Roma. En particular, era la posición de Ceferino. Pero Tertuliano permanece fiel a un cristianismo apocalíptico que opone sin distinción la Iglesia al Imperio. Oposición que desciende al nivel de la vida diaria. El cristiano no puede compartir la vida de la ciudad: ya el *Apologeticum* rechazaba la cultura pagana en bloque; el *De spectaculis* prohibía a los cristianos tomar parte en las manifestaciones de la vida colectiva; el *De cultu feminarum* quería impedir a las mujeres cristianas que siguieran la moda; el *De Virginitibus velandis* quiere ahora imponer a las jóvenes que salgan siempre con velo.

Un conflicto de tendencias, como el que enfrentaba a Tertuliano y sus amigos con la jerarquía, no es ajeno a la naturaleza de la Iglesia, donde se confrontan legítimamente corrientes diversas. En nuestro caso, se defendía el punto de vista de los obispos, pero también el de Tertuliano. De hecho, cabía el riesgo de llegar a la ruptura. Y llegó para Tertuliano el año 211. A partir de este momento rompe con la Iglesia e ingresa en la comunidad montanista. Es entonces cuando publica las *Actas de las mártires Perpetua y Felicidad*, para exaltar el ideal del martirio; el *Scorpiace*, donde refuta los argumentos de los gnósticos contra el valor del martirio y, al mismo tiempo, desacredita al episcopado, al que atribuye una posición análoga; el *De fuga in persecutione* toma partido contra la actitud

de los cristianos que procuran no exponerse al martirio, actitud que había sido aprobada por los obispos; el *Ad Scapulam* es un panfleto apasionado contra el procurador Scapula, con ocasión del arresto de varios cristianos en el 212.

Al mismo tiempo se acentúa su rigorismo moral. El *De idololatria* muestra la incompatibilidad de la profesión del cristianismo con numerosas actividades, incluida la enseñanza de las letras. Análoga enumeración se encuentra en Hipólito<sup>32</sup>. Podríamos preguntarnos si no es en éste una toma de posición igualmente polémica. El *De jejunio* quiere hacer obligatorios los ayunos de los miércoles y viernes; el *De monogamia* se opone a las segundas nupcias. Por último, su hostilidad aparece sin reservas en el *De paenitentia*, donde Tertuliano ataca violentamente el edicto del papa Calixto (217-222), que concedía la penitencia a todas las faltas sin excepción. También Hipólito, en la *Refutación*, había rechazado este edicto. Tertuliano le opone su teoría de los pecados irremisibles, como el adulterio, el homicidio y la apostasía. Acusa al obispo de Roma y al de Cartago de mundanizar al cristiano y transigir con el mal. Tertuliano nos da a conocer así la existencia de un conflicto de tendencias en Africa, análogo al que hemos encontrado en Roma. Pero este hombre nos interesa también por el cuño propio que va a tomar con él el cristianismo africano. En primer lugar, hallamos en él algunos rasgos característicos del mundo latino que no habíamos visto todavía en contacto con el cristianismo. Tertuliano es un escritor latino; heredero, por tanto, de la cultura y de la literatura latinas. Si la lengua que crea es original, como ya diremos, eso no quiere decir que no se alimente de los clásicos latinos. Se han señalado en él reminiscencias de Lucrecio, a quien además cita en el *De anima*; son una prueba del retorno a Lucrecio en la literatura de la época, pero también del gusto propio de Tertuliano, pues tal influencia no aparece en su contemporáneo Minucio Félix<sup>33</sup>.

En segundo lugar, Tertuliano es un jurista. Tal se muestra por su manera de argumentar en las polémicas, introduciendo así un elemento distinto de lo que hallamos en los apologistas y controversistas griegos. En el *Apologeticum* trata más a fondo el problema de la situación jurídica de los cristianos y de la ilegalidad de su situación concreta. Sobre todo en el *De praescriptione haereticorum*, emplea contra los gnósticos y contra los herejes en general una argumentación propiamente jurídica, la de la prescripción: el criterio de verdad es la autoridad de la Iglesia jerárquica, porque a ella le confió Cristo su mensaje, a ella le pertenecen originariamente las Escrituras y ella es heredera de los Apóstoles. Este tipo de argumentación será característico del mundo latino.

Por otra parte, Tertuliano introduce en la teología un vocabulario jurídico que será característico de la teología occidental, creando un foso entre ella y la teología oriental<sup>34</sup>. Y así representa a Dios, en sus relaciones con el hombre, como al legislador que establece su ley y al juez que la aplica. El pecado es una violación de esa ley, *culpa* o *reato*. Inversamente, la acción virtuosa satisface (*satisfacit*) a la ley de Dios y constituye una obra meritoria (*promereri*). En la ley de Dios hay que distinguir preceptos y consejos. Vemos surgir aquí unas categorías que serán incorporadas a la teología occidental, que están ligadas —por más que se olvide— a la cultura jurídica de Tertuliano y que son adoptadas por sus sucesores a causa del espíritu jurídico característico de los latinos.

Además de escritor y jurista, Tertuliano es filósofo. Es más riguroso que Orígenes, aunque menos profundo. Pero también aquí va a introducir un rasgo nuevo. Hemos visto que la filosofía de los apologistas griegos es el platonismo medio. Es cierto que encontramos en ellos algunas expresiones tomadas del estoicismo, pero son las que había adoptado el platonismo medio de su tiempo. También Tertuliano conocía el platonismo medio. En concreto, se ha señalado la influencia de Albino sobre su pensamiento<sup>35</sup>. Platón forma parte de su cultura literaria, como de la de todos sus contemporáneos. Pero, a diferencia de los alejandrinos, sus aficiones se centran en el estoicismo, que le irá influenciando cada vez más<sup>36</sup>. Tertuliano se opone radicalmente al medio alejandrino. Está más cerca de los asiáticos. Pero éstos no eran filósofos. Como ha dicho su último intérprete, "Tertuliano adopta la concepción de Ireneo sobre la economía, pero intenta también introducir la filosofía estoica contemporánea en el edificio de la teología"<sup>37</sup>.

Sobre esto se pueden citar numerosos ejemplos. En el *De testimonio animae*, Tertuliano declara que va a dar un nuevo argumento en lo que se refiere al conocimiento natural de Dios por todos los hombres. Con ello pretende distinguirse de los escritores que le han precedido, Justino y Clemente de Alejandría. De hecho, el argumento que aporta es el del conocimiento, por el cual el hombre adquiere un sentido que le permite formar una noción de Dios. Esta teoría viene de Crisipo; Tertuliano la recibe a través de Séneca: *Seneca noster*, como él le nombra<sup>38</sup>. La psicología de Tertuliano, según se expresa en el *De anima*, con la corporeidad del alma, está tomada del estoico Sorano, al cual se refiere explícitamente el mismo Tertuliano. Es una psicología opuesta radicalmente al platonismo. De manera más general, podemos decir que la clave de su teología era la noción de *natura*<sup>39</sup>, noción que preside el pensamiento estoico.

Pero, si bien introduce así una tradición nueva —latina, jurídica, es-

toica— en el cristianismo, Tertuliano no lo hace de manera servil, como Minucio Félix. En el orden del lenguaje no depende estrechamente de los modelos clásicos, aunque permanezca fiel a los preceptos del arte oratorio. Como acertadamente ha indicado Christine Mohrmann, “Tertuliano ha explotado las riquezas del lenguaje corriente de las comunidades cristianas, llegando a ser de esta forma no el creador del idioma cristiano, pero sí el gran iniciador que introdujo el idioma de los cristianos, tan revolucionario y tan poco tradicional, en la literatura latina”<sup>40</sup>. También esto viene a establecer una oposición entre el Occidente y el Oriente. El latín cristiano seguirá siendo una lengua viva, en contacto con el habla popular, mientras que el griego cristiano se quedará en la imitación de los modelos clásicos.

Lo mismo sucede en el plano del pensamiento. Tertuliano utiliza el fondo estoico, pero con libertad, rechazando las tesis estoicas que se oponen a la fe, incluso más radicalmente que Orígenes al rechazar las tesis platónicas. Proporcionará así, desde el principio, a la teología latina una solidez de bases a la que no llegará en mucho tiempo la teología griega por culpa del origenismo. Su vocabulario es con frecuencia jurídico, pero su pensamiento lo es muy poco (serán sus lectores quienes tomen demasiado materialmente sus imágenes). Lo que le preocupa es expresar con precisión el dogma cristiano. Para ello toma las palabras de donde las encuentra: de los estoicos, del lenguaje jurídico o del habla corriente.

## CAPITULO DOCE

### *LA SOCIEDAD CRISTIANA EN EL SIGLO III*

El siglo III marca una etapa en el desarrollo de la vida cristiana. Liberado ya del contexto judío, el cristianismo se difunde por el mundo greco-romano. Esto le origina una nueva situación, tanto por los obstáculos que encuentra como por los valores que asume. La Iglesia extiende considerablemente su esfera de influencia. Es un gran pueblo. Tal expansión supone un esfuerzo de organización que no era necesario en los primeros comienzos. Hay que tener en cuenta las importantes diversidades de nivel que se perfilan en la comunidad cristiana. Ahora, pues, examinaremos las principales características de esa transformación, la organización del catecumenado, la disciplina de la penitencia, la formación de la sociedad cristiana.

#### I. ORGANIZACION DE LAS COMUNIDADES

En las obras de Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes e Hipólito poseemos un conjunto de documentos que nos permite hacernos una idea exacta del desarrollo alcanzado en esta época por las instituciones eclesiásticas. El rasgo más saliente es la importancia que toma el catecumenado. En tiempos de Justino, los que deseaban prepararse para el bautismo se instruían como podían, con ayuda de los particulares o siguiendo una serie de conferencias, como las de Justino, o mediante la lectura. Pero no es así a principios del siglo III. Orígenes explica que, después de un primer período en que se examinan las disposiciones de quienes se vuelven al cristianismo, éstos entran en un primer estadio, durante el cual son instruidos y se ejercitan en la vida cristiana; luego, una vez que han demostrado la suficiencia de su preparación, pasan a un segundo estadio, el de la preparación inmediata al bautismo. Este segundo estadio es considerado como integrante de la iniciación bautismal. Orígenes añade

que hay algunos cristianos encargados de examinar a los que se presentan al comienzo de cada una de las etapas <sup>1</sup>.

La *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma nos ofrece una exposición detallada de esta institución. La obra existe en cuatro recensiones diferentes, pero es posible separar sus elementos primitivos. En ella se refleja la disciplina de Roma a comienzos del siglo III. El candidato al catecumenado es presentado por unos cristianos, que son los padrinos, y examinado por unos doctores, es decir, por los responsables del catecumenado. Se le pregunta por los motivos de su conversión, su situación legal y su profesión. Hipólito reproduce una interesante lista de oficios a los que el candidato está obligado a renunciar, como el de soldado y el de profesor de letras. Si el examen es favorable, el candidato es admitido al catecumenado, que dura tres años, aunque puede abreviarse. Durante ese tiempo hay instrucciones a cargo del catequista, que puede ser laico o clérigo, las cuales terminan con la plegaria, el ósculo de paz que los hombres dan a los hombres y las mujeres a las mujeres y la imposición de manos por obra del catequista.

Al término de esa etapa, los catecúmenos —en latín, *audientes*— pasan a ser “iluminados” (φωτισόμενοι) (*phôtizómēnoi*): los latinos dirán *electi* o *competentes*. Es la preparación inmediata al bautismo. No se nos dice cuánto dura. Comienza con un examen sobre la práctica de la vida cristiana durante el catecumenado. A partir de ese día hay una reunión diaria con exorcismo e imposición de manos. Los candidatos ayunan el viernes y el sábado precedentes al bautismo. El sábado tiene lugar un solemne exorcismo a cargo del obispo, acompañado de la *exsufflatio* en el rostro y de la *signatio* en la frente, los oídos y la nariz. Por la noche tiene lugar la vigilia, con lecturas e instrucciones, al término de la cual se administra el bautismo.

Si comparamos esta disciplina con la que encontrábamos en los textos judeo-cristianos, vemos que el elemento fundamental es la constitución de un orden de catecúmenos en sentido estricto, es decir, de un estadio intermedio entre el simple deseo de ser cristiano y la admisión a la preparación inmediata. Ese estadio intermedio es un tiempo de prueba en que se estudia la aptitud del candidato para llevar una vida cristiana y se examina el valor de su fe. Su duración podría sorprendernos. Pero, si leemos los textos de Orígenes o de Tertuliano, comprendemos que resultaba indispensable una prueba seria antes de ser admitido al bautismo. Quizá había habido admisiones demasiado rápidas. Tertuliano es testigo de la existencia del catecumenado en Africa; sobre Siria nos informan la *Didascalía de los Apóstoles* y los escritos pseudo-clementinos. Estas obras no

presentan la distinción explícita entre catecúmenos y *electi*. Pero Tertuliano habla de catecumenado y de preparación inmediata al bautismo<sup>2</sup>. Lo que no precisa es la duración de ambos estadios.

La administración del bautismo sigue en su conjunto la línea que hemos encontrado en el siglo anterior. El rito bautismal comprende una triple inmersión, acompañada de una triple profesión de fe. Lo integran otros ritos subsidiarios: unción, vestiduras, tomar leche y miel, beber agua. Además, en cuanto al orden del ceremonial, se dan numerosas precisiones que no aparecían en las breves indicaciones de los textos arcaicos o que son añadidas ahora. En este punto, nuestra fuente principal es la *Tradición apostólica* en sus diversas recensiones. Los niños son bautizados en primer lugar. Esta afirmación del bautismo de los niños aparece también en Orígenes. Es un hecho que se remonta a los tiempos apostólicos. Su práctica disminuye temporalmente en el siglo iv<sup>3</sup>. Tertuliano es el único que formula reservas. Pero, como ha demostrado Jeremías, se refería solamente al caso de niños de padres paganos.

Las mujeres deben soltarse el cabello y quitarse las joyas. Antes del bautismo, el obispo consagra una especie de óleo santo y pronuncia un exorcismo sobre otra. Dos diáconos llevan estos óleos a cada lado del sacerdote. El primer rito es la renuncia a Satanás. A él aluden Orígenes y Tertuliano, lo mismo que Hipólito. El candidato vuelve el rostro hacia Occidente. Luego viene la unción con el óleo consagrado. Entonces se pasa a la iglesia. El obispo impone la mano sobre el bautizado, derrama óleo consagrado sobre su cabeza y le signa en la frente con la señal de la cruz. Este rito, separado del bautismo, constituye un sacramento distinto. El bautizado reza entonces por primera vez en unión de los fieles y recibe el ósculo de paz.

Sigue la presentación de las ofrendas al obispo por los diáconos. El obispo consagra el pan y el vino. Bendice también la leche y la miel mezcladas, símbolo de la carne de Cristo, y, por otra parte, el agua, en señal de purificación. Distribuye entonces el pan consagrado. A continuación, los diáconos dan a beber de las tres copas de agua, de leche y de vino. Hallamos aquí el viejo rito judeo-cristiano de la leche y la miel, y el de la copa de agua. El sacerdote o el obispo acompaña estos ritos de una explicación, que es la homilía de que hemos hablado. Por el contrario, no existe huella del banquete que sobrevivía en el judeo-cristianismo. Tampoco existen coronas. El punto más interesante es la clara distinción de las dos especies de óleo y la distinción no menos clara de la unción crismal post-bautismal en todo el cuerpo y del sacramento de la unción distinto de los ritos bautismales.

Al lado de la iniciación, vemos la importancia que en el siglo III adquiere la reconciliación. Aquí se plantean dos problemas distintos: el primero se refiere a los ritos de reconciliación; el segundo, a los casos en que la reconciliación se debe conceder: un punto en que se enfrentan partidarios del rigorismo y partidarios de la moderación. Nuestras fuentes principales son Orígenes, Hipólito y Tertuliano. La reconciliación no es solamente un acto jurídico, sino un verdadero sacramento. Todo pecado grave, público o privado, es considerado como perteneciente a su ámbito. Si es privado, exige la confesión ante el sacerdote. Entonces tiene lugar la exclusión pública de la comunidad, durante la cual el culpable forma parte del grupo de los penitentes. La exclusión es más o menos larga, según la gravedad de las faltas. Puede abreviarse, si el penitente da muestras de una conversión más profunda. Entonces tiene lugar una readmisión pública, que es propiamente el sacramento y parece haber consistido en una imposición de manos y tal vez en una unción con óleo exorcizado<sup>4</sup>.

Es de notar que la disciplina de la penitencia fue concebida en esta época paralelamente a la del catecumenado y de manera muy análoga<sup>5</sup>. En ambos casos existe un grupo particular. En ambos casos se trata de un período de prueba, antes de la admisión o de la readmisión. Tertuliano ha subrayado en el *De paenitentia* el paralelismo entre ambas disciplinas. La reconciliación debió de hacerse, a partir de entonces, con ocasión de Pascua, lo mismo que la admisión al bautismo. Naturalmente, las exigencias son más duras para la reconciliación, pues el culpable ha demostrado que no era capaz de practicar la vida cristiana y hay que asegurarse de la seriedad de su conversión.

Sobre el problema de las condiciones para la reconciliación se empeñó, a comienzos del siglo III, un gran debate en el que tomaron parte Hipólito, Tertuliano, Orígenes y Calixto. El primer punto se refiere a las condiciones exigidas para la reconciliación. Tertuliano hace una descripción implacable de lo que debe ser un penitente para merecer ser reconciliado. Nadie llevó tan lejos las exigencias, sin que por ello pueda ser tachado de laxismo. Todo es cuestión de medida. Mucho más importante es saber si la penitencia puede ser reiterada. Tertuliano, Hipólito y Orígenes son unánimes en afirmar que no se puede conceder más de una vez. Y tal parece ser la práctica ordinaria de la época. Otro punto consiste en saber si todos los pecados son objeto de la penitencia o si hay algunos que la Iglesia no puede perdonar: ése es el punto esencial de oposición. Tertuliano considera como irremisibles el adulterio, el homicidio y la apostasía. Pero la mayoría de los obispos no piensan así. Un debate semejante había

opuesto, a fines del siglo II, a los obispos del Ponto, siendo zanjado por Dionisio de Corinto en el sentido de la indulgencia<sup>6</sup>.

La organización de la jerarquía presenta un aspecto más uniforme que antaño. Contamos aquí, aparte de la *Tradición apostólica* y de la *Didascalía de los Apóstoles*, con un ritual de ordenación incluido en los escritos pseudo-clementinos<sup>7</sup>. En todas partes hallamos los tres grados principales del episcopado, el presbiterado y el diaconado. El obispo es elegido por el pueblo y consagrado por los obispos presentes. Los sacerdotes son ordenados por el obispo, juntamente con los demás sacerdotes. El diácono es ordenado exclusivamente por el obispo, puesto que es ordenado para servicio del obispo y no del sacerdocio. Junto a estos tres órdenes principales aparecen en casi todos los *ordines* el lector (*anagnostes*)<sup>8</sup>. En la liturgia de los escritos pseudo-clementinos no se hace mención de él; en cambio, hay un orden de catequistas. Podríamos preguntarnos si no se trata de un mismo grupo y si el lector no solía actuar como catequista. Ordinariamente el lector no es ordenado mediante la imposición de manos, sino que recibe un libro. Por todas partes encontramos "curanderos" o exorcistas. Por último, ya en el 251, una carta del papa Cornelio, citada por Eusebio, alude en Roma a la existencia de porteros (*H. E.*, VI, 43, 11).

Un caso particular es el de los confesores, es decir, de los cristianos que han sido encarcelados por la fe. Estos forman un orden particular. Según Hipólito, sin necesidad de recibir la imposición de manos, han recibido la dignidad del sacerdocio; pero no sucede lo mismo con quien solamente ha sido "objeto de mofa": ése debe recibir la imposición de manos para llegar al presbiterado. Incluso en el primer caso, es probable, como ha señalado Dom Botte, que se trate de una dignidad igual a la de los presbíteros, no de sus poderes. Sea como fuere, en Africa se habla solamente de una intercesión de los confesores, no de un poder de absolución. En Roma, en la carta del papa Cornelio, no forman parte de la jerarquía.

Otra cuestión es la de los órdenes femeninos. El más antiguo es el de las viudas. A principios del siglo III, ocupa un puesto importante. La *Tradición apostólica* menciona a las viudas inmediatamente después de los diáconos. Pero precisa que sean instituidas, no ordenadas. Clemente de Alejandría y Orígenes incluyen a las viudas en la jerarquía<sup>9</sup>. Su función es la oración y la visita a los enfermos. Las viudas proceden de la estructura judeo-cristiana primitiva. En cambio, en esta época tiende a ganar una importancia mayor el orden de las vírgenes. Aparece mencionado en todas las recensiones de la *Tradición apostólica*. Los escritos pseudo-

clementinos no las nombran, pero es un rasgo de arcaísmo. Esta promoción de las vírgenes está relacionada con el puesto eminente concedido a la virginidad y, al mismo tiempo, con su carácter de vocación particular.

Por último, a mediados del siglo III, vemos aparecer las diaconisas. Encontramos un prelude ya en los tiempos apostólicos. Pero es en el siglo III cuando este orden adquiere importancia y sustituye al de las viudas. Está vinculado a los diáconos, más próximos al obispo, y se beneficia también de la preponderancia alcanzada por los diáconos frente a los presbíteros. El testimonio más notable de esta promoción de las diaconisas es la *Didascalía de los Apóstoles*. Las diaconisas aparecen en paralelo con los diáconos. Remplazan a éstos en los ministerios entre mujeres: visita de enfermas, unción bautismal. Además, la diaconisa debe ocuparse de las neófitas, de instruir las y ayudarlas. Parece ser que por esta época hubo una ordenación de diaconisas con imposición de manos.

La vida de la comunidad incluye cierto número de asambleas. La más importante es la eucaristía, que parece celebrarse sólo en domingo. La eucaristía va precedida de oraciones, que son intercesiones por la Iglesia, y del ósculo de paz. El pan y el vino son presentados por los diáconos al obispo. No se alude a una ofrenda hecha por los fieles en la liturgia propiamente tal. El celebrante impone las manos sobre los dones ofrecidos y comienza la oración consecratoria por el diálogo que se conserva hoy día en la liturgia romana. La oración que nos ha transmitido Hipólito incluye la acción de gracias por la Encarnación, las palabras de la institución, la conmemoración de la Pasión y de la Resurrección, la invocación al Espíritu Santo para que descienda sobre la comunidad y la doxología final. Se distribuye el pan eucarístico a los asistentes, los cuales lo reciben en un vaso y se lo llevan. Esto parece confirmado también por Orígenes<sup>10</sup>.

Pero, al margen de la asamblea eucarística dominical, hay otras asambleas encaminadas a la instrucción y que parecen diarias. Hipólito dice que los diáconos y sacerdotes deben reunirse cada día en el lugar designado por el obispo, instruir a los allí reunidos y orar. Sobre estas asambleas diarias de enseñanza, poseemos un documento incomparable en las *Homilias* de Orígenes, pronunciadas en Cesarea. La asamblea comenzaba por la lectura de un texto de la Escritura. Era una lectura seguida. Pero Orígenes se limita a comentar algunos pasajes. A él le interesa sacar una enseñanza moral del texto. De ahí, los abusos del alegorismo. Pero tales abusos no impiden que las *Homilias* estén llenas de enseñanza espiritual. El auditorio está compuesto de hombres, mujeres y niños; de bautizados y catecúmenos; es más o menos numeroso y está más o menos atento.

Orígenes reprende a los que se van antes del final, a los que charlan en los rincones <sup>11</sup>.

La *Tradición apostólica* habla también de otras asambleas. Está la asamblea de la tarde, a la hora en que se encienden las lámparas y en la que el obispo, o quien le remplaza, da gracias por los beneficios de la jornada. Están los banquetes presididos por el obispo, o ágapes, precedidos de una bendición y seguidos de salmos cantados y de bendiciones sobre la copa <sup>12</sup>. Ya hemos visto la huella de un banquete análogo en la noche pascual celebrada por los judeo-cristianos. Ahora ha desaparecido de la vigilia pascual y se halla totalmente separado de la eucaristía. Pero subsiste bajo una forma autónoma. Están también las comidas ofrecidas a las viudas, donde descubrimos de nuevo la huella de una práctica antiquísima, puesto que ya se encuentra en los *Hechos de los Apóstoles*.

Hemos de añadir que, con el desarrollo de la Iglesia, la organización de la comunidad planteaba nuevas cuestiones. A mediados del siglo, Orígenes nos ofrece un eco de tal evolución. Señala que ha aumentado considerablemente el número de cristianos, pero que ha bajado el nivel: "Verdaderamente, si juzgamos las cosas según la realidad y no según el número, según las disposiciones y no según el número de personas reunidas, veremos que ahora no somos creyentes" <sup>13</sup>. Orígenes es precisamente contemporáneo de esa evolución. Su juventud corresponde a la época que nos describe Tertuliano e Hipólito. Orígenes se ve mezclado en las persecuciones de tiempos de Septimio Severo. Su madurez coincide con la expansión de la Iglesia bajo los últimos Severos. Pues bien, él nos presenta a los cristianos sumidos en sus preocupaciones terrenas y descuidando la asistencia a los oficios <sup>14</sup>. Incluso cuando se hallan presentes en la iglesia se ocupan de otras cosas <sup>15</sup>. Tienen fe, pero sus costumbres siguen siendo paganas <sup>16</sup>. Los nuevos conversos eran mal recibidos en los medios cristianos tradicionales.

## 2. LOS ORIGENES DEL ARTE CRISTIANO

Hemos descrito la estructura de la comunidad cristiana a comienzos del siglo III. Conviene añadir unas palabras sobre su ambiente. En los orígenes, los cristianos se reunían en una habitación puesta a su disposición por el propietario de la casa. Esta habitación pudo a veces quedar reservada para el culto. Para reuniones más importantes, algún cristiano solía ofrecer toda su casa. Tenemos un ejemplo en un pasaje de los *Reconocimientos clementinos* (IV, 6), que pertenece a la parte más antigua de la

obra y que, en consecuencia, puede ser considerada como expresión de un estado de cosas existentes a finales del siglo II. Un tal Marón pone a disposición de san Pedro su casa (*aedes*) y el jardín interior de ésta, que pueden contener quinientas personas.

Pero el comienzo del siglo III marca una evolución importante. Empezamos a encontrar alusiones a edificios consagrados al culto. Este cambio corresponde al período relativamente tranquilo que son los pontificados de Ceferino y de Calixto. Sabemos que por entonces la Iglesia podía poseer cementerios propios, ya que Ceferino encarga a Calixto, cuando todavía no es más que diácono, de administrar uno de esos cementerios. Así sucedió, sin duda, con algunos edificios cultuales. Tenemos una alusión al hecho en el *Octavius* de Minucio Félix, donde se habla de *sacra-ria* (IX, 1). La palabra significa necesariamente lugar sagrado. Por su parte, Tertuliano escribe en un pasaje enigmático: "Nuestra paloma habita en una casa sencilla, siempre sobre un lugar elevado, al descubierto y al aire libre"<sup>17</sup>. La paloma simboliza a la Iglesia, a la comunidad, y el texto describe el lugar donde se reúne. Semejantes alusiones se repiten en Clemente de Alejandría<sup>18</sup> y en Orígenes<sup>19</sup>.

¿Podemos encontrar restos de esas primeras "iglesias"? Una de las más seguramente datadas es la de Dura Europos, que es anterior al 256. En ella advertimos un hecho interesante: que no se diferencia en su estructura de las casas que la rodean. Se trata, pues, de una casa corriente transformada en iglesia. El fenómeno se halla en la línea del desarrollo que venimos observando. El edificio está construido en torno a un patio cuadrado. Al lado sur, una gran sala rectangular servía como lugar de culto. Al norte, una pequeña pieza rectangular había sido transformada en bautisterio. En él han aparecido unos frescos de que hablaremos más adelante. El resto de la casa debía servir para la administración eclesiástica y para la residencia del obispo. La basílica de Amwäs (Emaús, Nicópolis) fue construida en la época constantiniana sobre el emplazamiento de una "villa" romana, cuyo plano coincide en parte, pero prolongándolo en el sentido de la longitud. Esta "villa" pudo ser transformada en iglesia hacia el año 220<sup>20</sup>. Lo mismo podríamos decir de una gran casa de la época de Augusto, reparada a comienzos del siglo III y a partir de la cual será construida la basílica de san Clemente de Roma. También en Aquilea, la basílica construida en tiempos de Constantino sucedió a una casa convertida en lugar de culto, en la que se han encontrado mosaicos de fines del siglo III.

Este conjunto de documentos convergentes permite determinar la situación a principios del siglo III. Lo que caracteriza esta época es la

transformación de casas particulares en lugares de culto. No parece que hubiera, propiamente hablando, edificios construidos a propósito para el culto. Los escasos textos alegados en este sentido son dudosos. Y los datos arqueológicos no nos hablan de basílicas que se remonten a esa época. No obstante, la situación cambiará en la segunda mitad del siglo III. Se comienza entonces a construir iglesias, dándoles una forma distinta de la usual en las casas de vivienda. Por tanto, no se puede decir que, en la primera mitad del siglo III, exista ya una arquitectura cristiana. En cambio, parece ser que, ya a finales del siglo II, las comunidades cristianas eran propietarias de casa dedicadas al culto, de modo que ya no se reunían en casa particulares.

Una cuestión paralela a la de las iglesias es la de los cementerios cristianos, tanto más cuanto que éstos sirvieron de lugares de reunión, en particular durante las persecuciones. También aquí debemos seguir de cerca el proceso de evolución. Además, en este punto existen varios problemas sobre los que no cabe, de momento, un total acuerdo. Nuestro estudio se centrará principalmente en la iglesia de Roma, que es la que nos ofrece mayor información a este respecto. Pero, al mismo tiempo, tendremos en cuenta los datos arqueológicos y las fuentes literarias, limitándonos, claro está, a señalar los puntos esenciales. El estadio más antiguo es el que nos ofrecen las excavaciones del Vaticano. Las tumbas cristianas aparecen yuxtapuestas a las tumbas paganas en un cementerio de superficie. Tal es la situación a fines del siglo I. Es posible que la tumba del apóstol Pedro esté entre las tumbas cristianas. Todavía no existen cementerios cristianos.

El siglo II nos ofrece nuevos datos. Por una parte, encontramos hipogeos familiares cristianos, pertenecientes a familias ricas. Es un dato que podemos considerar adquirido. La datación de tales hipogeos se presta, sin embargo, a relativa discusión. En las catacumbas de Domitila, el hipogeo de los Flavios se remonta a finales del siglo II. P. Ferlini cree que la cripta de Ampliato es uno de los *nuclei* de estas catacumbas y lo sitúa a principios del siglo II<sup>21</sup>. Pero eso es, sin duda, remontarse demasiado. Idéntico es el caso de la cripta de los Aurelios, que puede ser de finales del siglo II. La cripta de Lucina en la vía Appia, cerca de las catacumbas de Calixto, se remonta a la misma época. En las catacumbas de Calixto, la cripta de los papas no es anterior al 235. Pero está construida a partir de un hipogeo anterior, que nos llevaría a principios del siglo III. Lo mismo sucede, al parecer, con la *cappella greca* en las catacumbas de Priscila.

Pero al lado de los hipogeos, pertenecientes a determinadas familias,

la segunda mitad del siglo II ve aparecer los cementerios cristianos. La cuestión de su origen es discutida. ¿Se trata de propiedades particulares pertenecientes a familias cristianas y puestas a disposición de la Iglesia? ¿Pertenecen a asociaciones de libertos, según la hipótesis de Rossi, tantas veces luego repetida? ¿Habrá que considerarlos como propiedad de colegios funerarios análogos a los colegios funerarios paganos, no planteando así ningún problema jurídico particular? Por otra parte, ¿en qué época tomó la Iglesia directamente en su mano la propiedad y la administración de tales cementerios? Estas hipótesis no son, en último término, exclusivas. Pudieron coexistir regímenes diversos. Sin embargo, parece ser que, desde finales del siglo II, la Iglesia dispuso de cementerios que le pertenecían directamente. De hecho, el texto de Hipólito donde se afirma que Ceferino encargó a Calixto de los cementerios no significa que se trate de una innovación, sino que parece suponer la existencia anterior de cementerios de propiedad eclesiástica.

Otra cuestión se refiere a la naturaleza topográfica de esos cementerios. Hasta hace poco se había prestado atención casi exclusivamente a lo que constituye su forma mejor conservada, es decir, a las galerías que conocemos con el nombre genérico de catacumbas, si bien la palabra se refiere propiamente a un *área* muy concreta: la que se encontraba *ad catacumbas* y que corresponde a la región de Calixto. Pero es posible que los más antiguos cementerios romanos no fueran de ese tipo. Las excavaciones del área de Priscila demuestran la existencia de un cementerio de superficie. El papa Ceferino, muerto el 217, fue enterrado en su propio cementerio, en una tumba a ras de tierra. Esto lleva a poner en tela de juicio la fecha en que comenzaron a multiplicarse las catacumbas subterráneas. No obstante, la fecha más probable parece ser el pontificado de Ceferino: sería una prueba del auge alcanzado en esa época por la comunidad cristiana. Y el encargo hecho a Calixto por Ceferino tendría por objeto concreto esas grandes obras.

Si el final del siglo II y el comienzo del III nos ofrecen todavía muy escasos elementos sobre la arquitectura cristiana, no sucede lo mismo con la decoración de los edificios consagrados al culto. En esta época aparecen frescos, mosaicos y sarcófagos cristianos. La *cappella greca*, en la catacumbas de Priscila, y la cripta de Lucina, que le está muy próxima, tienen los muros cubiertos de frescos. Idéntico es el caso del bautisterio de Dura, a comienzos del siglo III. Los sarcófagos de la vía Salaria Nova y de Santa María Antica se remontan a fines del siglo II. Aquí las fechas son aún más difíciles de determinar que en el caso de la

arquitectura. Pero se mueven entre ciertos límites. Y el período que nos ocupa presenta un conjunto muy notable.

Además, tenemos elementos de comparación en el arte pagano de la época. Las primeras realizaciones cristianas no son independientes del movimiento artístico general. Sus elementos decorativos no son totalmente originales. Encontramos en el arte cristiano una serie de motivos que aparecen por doquier: celosías, flores, máscaras, delfines, mariposas, amorcillos, aves, peces. Motivos que aparecen también en las tumbas paganas del Vaticano, en la sinagoga de Dura y en las catacumbas de Domitila. Incluso en la representación de escenas evangélicas y bíblicas, los artistas se inspiran en imágenes familiares: el Buen Pastor está calcado sobre el Orfeo griego, Jonás bajo el ricino imita a Endimión dormido, Cristo doctor se inspira en el *μουσικὸς ἀνὴρ* (*mousicos aner*). El tema del barco en medio de las sirenas o el del pescador lanzando su red están tomados del arte pagano y cargados luego de significado cristiano. Las variaciones del arte pagano se reflejan en el arte cristiano: son diferentes el estilo alejandrino, el arte parto de Siria oriental y la forma romana. Y lo mismo sucede con los diversos momentos históricos: el estilo de la época de los Antoninos difiere del de la época de los Severos.

Este arte cristiano primitivo expresa la vida cristiana de su tiempo, las imágenes que le eran más familiares. La comparación entre los monumentos figurativos y los documentos literarios es absolutamente decisiva: en las pinturas de los hipogeos o en las esculturas de los sarcófagos hallamos los grandes temas de la catequesis común. Basta comparar el *De Baptismo* de Tertuliano, la *Demostración* de Ireneo o la *Homilía pascual* de Melitón con nuestros monumentos para convencerse. En una y otra parte aparecen las grandes figuras del Antiguo Testamento: Noé, Isaac, David, Daniel, Jonás; las escenas más significativas del Nuevo Testamento: la adoración de los Magos, el bautismo de Jesús, la Samaritana, la resurrección de Lázaro; los grandes símbolos de la Iglesia: la nave, el árbol, el jardín, la torre. Más difícil es a veces saber qué aspecto del misterio cristiano se quiere expresar: ¿se trata de la vida de Cristo, de los sacramentos, de la vida de ultratumba? No es extraño que en algunos casos quepa la duda, pues los textos literarios presentan varias interpretaciones. Pero en otros casos el significado es evidente; por ejemplo, en algunos símbolos sacramentales.

Por tanto, el único método consiste en abordar los distintos temas, indicando su significado común según los textos literarios. Comencemos por el Antiguo Testamento. El tema del pecado original aparece en el bautisterio de Dura Europos, a comienzos del siglo III, con Adán y Eva

en torno al árbol. Es de notar que la oposición entre la situación de Adán y la del catecúmeno es un tema específico de la catequesis bautismal siria ulterior. Lo encontramos también en la bóveda del vestíbulo de las catacumbas de san Jenaro en Nápoles, a fines del siglo II. Pero es curioso que, por regla general, no hallemos representaciones relativas a los primeros capítulos del *Génesis*. Este fenómeno parece relacionado con el carácter esencialmente profético y tipológico de la utilización del Antiguo Testamento.

De ahí que la tipología sea el rasgo más saliente. Noé en el arca aparece en la *cappella greca*: es una de las grandes figuras de la salvación; puede tener sentido bautismal o escatológico. Su significado tipológico aparece en Roma ya en tiempos de Justino. También en la *cappella greca* hallamos el sacrificio de Abrahán: ya en Melitón es figura del sacrificio de Cristo<sup>22</sup>. Es de notar que aparece asimismo en Dura, en la sinagoga. En el ciclo de Moisés es sorprendente la ausencia del paso del Mar Rojo, figura antigua del bautismo. En cambio, el tema del agua que brota de la roca es uno de los más frecuentes. Se encuentra en la *cappella greca*, en las capillas de los sacramentos de la catacumba de Calixto; se repite durante el siglo III. Su significado bautismal es cierto. Su ausencia en el bautisterio de Dura puede deberse a que la tradición siria, siguiendo en esto a san Pablo, da al episodio un sentido eucarístico y no bautismal.

David es figura de la salvación en su combate contra Goliat. Tal es el tema de un escrito de Hipólito de Roma a principios del siglo III. No es extraño que aparezca este episodio en el bautisterio de Dura. En cambio, no aparece en Roma hasta el siglo IV. Jonás es, por el contrario, uno de los temas más populares. Su significado se concreta ya en el Nuevo Testamento. Es la gran figura de la resurrección. Lo encontramos en la cripta de Lucina; en las capillas de los sacramentos A 1, A 2, A 6; en la cámara de la Annunziata en el cementerio de Priscila; en los sarcófagos de los siglos II y III. Puede tener sentido bautismal o escatológico. La tesis de Stuijber que le niega este último sentido, así como a los otros milagros de liberación<sup>23</sup>, ha sido justamente refutada por de Bruyne<sup>24</sup>. No podemos pensar que la predilección de los artistas por ese tema, como por el del Buen Pastor, obedezca a que se prestaba a ser representado siguiendo las tradiciones de la escuela del arte pagano, para el que eran familiares la nave, el monstruo marino, el sueño bajo el árbol.

Uno de los ciclos más importantes es el de Daniel. Daniel liberado de los leones es uno de los temas de liberación ya tradicionales en el judaísmo. Lo encontramos en la *cappella greca*, en la cripta de Lucina, a

fines del siglo II, y en las catacumbas de Domitila, en el siglo III. Lo mismo sucede con Susana liberada de manos de los viejos. Hipólito la considera como figura del bautismo en su *Comentario sobre Daniel*. El tema puede ser bautismal o escatológico. Aparece en la *cappella greca* y en un arcosolio del siglo III, en el cementerio de Calixto. Téngase en cuenta que este tema es uno de los más antiguos, muy particular en Roma, y que desaparecerá luego casi por completo. Ello constituye una indicación sobre los orígenes de la comunidad romana y su carácter judaico sensiblemente acentuado. Un tercer tema, en fin, es el de los tres jóvenes en el horno, tema de liberación de origen también judío. Se halla en la *cappella greca* y en varios sarcófagos del siglo III.

Este primer grupo corresponde a las figuras véterotestamentarias de la catequesis común. Al lado de las figuras (*τύποι*) (*typoi*), la catequesis empleaba numerosas profecías tomadas del *Pentateuco*, de los *Salmos* y de los Profetas, y agrupadas en colecciones de *Testimonia*. Entre los textos más frecuentemente citados, hallamos el *Salmo 22*, *Ezequiel*, 47, la profecía de Balaam (*Nm.*, 24, 17). Estos textos afloran ya en el arte figurativo de los medios judeo-cristianos. El tema del pez (*Ez.*, 47, 10), el de la estrella (*Nm.*, 24, 17), el de la viña (*Sal.* 79, 9), el del carro celeste (*Ez.*, 3, 4), el del jardín (*Sal.* 22, 2) aparecen a la vez en los osarios judeo-cristianos de Palestina y en los textos judeo-cristianos<sup>25</sup>. Por tanto, no es extraño que hallemos el desarrollo de tales temas en el arte cristiano helenístico y romano arcaico. Pero al mismo tiempo, como era de esperar, experimentan una profunda transformación. Tanto el ambiente judío se opone a la representación de la figura humana cuanto el ambiente greco-romano muestra sus preferencias por ella. En ninguna parte mejor que aquí aparece, a propósito de los mismos temas, el contraste de las culturas.

Entre los *Testimonia* proféticos figura la estrella de Jacob. El tema aparece en un fresco de las catacumbas de Priscila, cerca de la *cappella greca*. Pero en esta línea la representación esencial es la del Pastor. Esta presenta diversos aspectos, cada uno con su fundamento bíblico. En el bautisterio de Dura, el Pastor está relacionado con la caída de Adán y Eva. El es quien conduce de nuevo al Paraíso. Lo cual está inspirado en el *Sal.* 22, que formaba parte de la liturgia bautismal y que seguirá siendo un tema corriente en la decoración de bautisterios. El esplendor paradisíaco representa a la Iglesia, de acuerdo con una simbólica común en los siglos II y III. Otro tema es el del Pastor con una oveja sobre sus hombros. Este aparece principalmente en el arte funerario. Puede designar a la vez el misterio de la salvación en su conjunto y la liberación del alma después de la muerte. Lo encontramos en la *cappella greca*, en la cámara 2 de la

capilla de los sacramentos, en las partes más antiguas de las catacumbas de Domitila, en el hipogeo de Lucina, en el panteón de Clodio Hermes y en un sarcófago de la vía Salaria en el siglo II. Un último tema es el del Pastor que defiende a sus ovejas contra el lobo. Lo encontramos en una cámara de la *spelunca magna*, cuya decoración es de comienzos del siglo III.

Otro grupo lo constituyen las representaciones del Nuevo Testamento. Tampoco éstas se reproducen por sí mismas, sino por las alusiones que implican a la catequesis cristiana. Así, en primer lugar, la adoración de los Magos en la *cappella greca*, que representa la conversión, primera etapa hacia el bautismo. También la curación del paralítico, en la cripta de Lucina, en la cámara de los sacramentos A 3 y en la casa-iglesia de Dura, que representa el perdón de los pecados. La Samaritana en el bautisterio de Dura y Cristo caminando sobre las aguas en el mismo bautisterio son a su vez figuras del bautismo, según el *De Baptismo* de Tertuliano. La resurrección de Lázaro y las santas mujeres en el sepulcro, representadas en la *cappella greca*, expresan la fe en la resurrección.

El último grupo de figuras se refiere igualmente a las etapas de la iniciación cristiana, pero representadas no ya simbólicamente, sino directamente. El sarcófago de la vía Salaria, que nos muestra por un lado a un "filósofo" rodeado por dos discípulos y por el otro a una mujer en la misma actitud, parece aludir a la catequesis y nos permite entrever el papel de las viudas entre las mujeres. Las escenas del bautismo son frequentísimas. Un sarcófago de Santa María Antica parece reproducir las etapas de la iniciación. Jonás arrojado por el monstruo (la fe), una orante (la oración), un filósofo (la catequesis), el Pastor (la salvación) y el bautismo. La cripta de Lucina y la cámara de los sacramentos A 2 nos presentan también escenas del bautismo. A veces resulta difícil decidir si el filósofo representa a Cristo o al catequista: por ejemplo, en la cámara de los sacramentos A 3, donde aparece asimismo un pozo de agua viva, figura del bautismo.

Las representaciones de la Eucaristía son también frecuentes. Unas veces se trata sencillamente de un cesto de pan y de un pez. El pez parece indicar el carácter festivo y escatológico del banquete, en relación con su simbólica en el judaísmo. De ahí también su simbolismo sacramental para expresar que el pan es un alimento divino: por ejemplo, en la cripta de Lucina. A veces el pan y el pez están colocados sobre un trípode y son señalados por un personaje: es el caso de la capilla de los sacramentos A 3. En otros casos se trata de una escena de banquete, con el pan y el pez. No es la reproducción de una eucaristía. La escena tiene carácter

simbólico. Se ha discutido si se tratará del banquete celestial, del *refrigerium*, o de un símbolo de la eucaristía sacramental. Parece ser que, en la mentalidad cristiana de la época, las dos cosas son inseparables. La comparación con los paralelos paganos muestra que el simbolismo inmediato es la felicidad celestial. Pero la referencia eucarística parece igualmente innegable.

### 3. LOS CRISTIANOS Y LA SOCIEDAD PAGANA

Lo que hemos visto que realizaban los cristianos a principios del siglo III en el orden del arte, lo encontramos también en el ámbito de las costumbres. Los cristianos mantienen unas usanzas que son las del mundo greco-romano, pero penetrándolas de un espíritu nuevo: asistimos al primer nacimiento de la civilización cristiana oriental y occidental. Ya hemos citado, en este sentido, el testimonio de Clemente de Alejandría. Pero antes leemos en la *Epístola a Diogneto*, que es de fines del siglo II: "Los cristianos, escribe el autor desconocido, no se distinguen de los demás hombres por la palabra, ni por el lenguaje, ni por el vestido, sino que se acomodan a las costumbres locales en su alimento y modo de vivir... Se casan como todo el mundo, tienen hijos, pero no abandonan a sus recién nacidos" (V, 1-6). Tenemos aquí una especie de programa de los diversos ámbitos en que se expresa la encarnación del cristianismo en la vida: el lenguaje, el vestido, el alimento, la vida familiar.

Tertuliano, en el *Apologeticum*, desarrollará esa misma idea: "Vivimos como vosotros, tomamos el mismo alimento, llevamos el mismo vestido, el mismo género de vida. No somos brahmanes o gimnosofistas de la India. Acudimos a vuestro foro, a vuestro mercado, a vuestros baños, a vuestras hosterías, a vuestras ferias. Navegamos con vosotros, servimos como soldados" (XLI, 1-3). Pero, al mismo tiempo, los cristianos rechazan en esa vida social lo que, siendo bueno en sí, está contaminado por la idolatría: "Yo no voy a los baños al amanecer, a las Saturnales, para no perder la noche y el día; pero me baño a la hora conveniente. Yo no me siento a comer en la calle durante las fiestas de Liber; pero como en algún sitio, me sirven comidas que proceden de ti" (XLI, 4-5). El cristiano participa en la vida familiar, económica, política. Pero quiere vivirlas cristianamente.

En este aspecto del nacimiento de las costumbres cristianas, es capital el comienzo del siglo III. Es la época en que los cristianos dejan de vivir en pequeños grupos e invaden la sociedad. Pero entonces se presenta el

problema de saber qué deben conservar y qué rechazar de las costumbres de esa sociedad. La tarea de los grandes moralistas cristianos de entonces, Clemente y Tertuliano en particular, consiste en ayudarles a hacer la diferenciación. Es cierto que el cuadro que presentan de las costumbres paganas es con frecuencia exagerado. Tiene su poco de ejercicio literario tomado de la diatriba cínica. Y, por otra parte, el ideal que proponen a los cristianos es un tanto quimérico, supera ciertamente las posibilidades de la mayoría. Pero es indudable que a través de sus obras vemos las exigencias cristianas encarnadas en el dato concreto de la vida diaria.

Clemente condena el lujo excesivo: “¿Qué decir del afán de ostentación, de las telas teñidas, de la vanidad de los colores, del lujo de la pedrería, de las alhajas de oro, de los cabellos ondulados o rizados, de la depilación, del colorete, de los polvos, de los cabellos teñidos y de todos esos artificios mentirosos?”<sup>26</sup>. El ideal es la sencillez y naturalidad, lo mismo que dicen los más sabios entre los paganos. Hay algunos puntos interesantes. Por lo que se refiere a las alhajas, Clemente condena su uso de manera general. Pero admite el anillo, que sirve al mismo tiempo de sello. Precisa que los hombres no deben llevarlo en el dedo medio, lo cual es femenino, sino en el meñique. Además, la impronta de los sellos debe reproducir símbolos que sean aceptables para los cristianos. Por tanto, hay que eliminar las figuras de ídolos, las espadas y los arcos, las copas. Se puede conservar la paloma, el pez, la nave con las velas hinchadas, la lira, el ancla, el pescador. Los mismos principios aparecen en Africa, en el *De cultu feminarum* de Tertuliano, y en Asia, hacia el 196, en Apolonio (*H. E.*, V, 18, 11).

Lo mismo sucede con el alimento, que debe ser sencillo y sin rebuscamiento. Se condena “el arte demoníaco de los cocineros” que buscan halagar el gusto a costa de la salud. Clemente denuncia las diversas formas de glotonería. Se estudia ampliamente la cuestión del vino. Se insiste en los peligros de la embriaguez. Se citan ejemplos homéricos, como el de Elpinos, y bíblicos, como el de Noé. Sin embargo, el vino es un elemento legítimo en el gozo de los banquetes. Con la cuestión de los banquetes está relacionada la de la vajilla y su lujo. No conviene usar copas de oro y plata, o incrustadas de piedras preciosas, porque eso no lo inspira la comodidad, sino exclusivamente la vanidad. Clemente da una lista de las distintas formas de copas. Al capítulo de las comidas van unidas también las diversiones. Hay que excluir las veladas que se prolongan en la noche (*pannuchides*) acompañadas de arpas, flautas, coros, danzas y castañuelas egipcias. A esto opone Clemente el uso legítimo de la cítara y la lira en la asamblea cristiana.

Entonces presenta Clemente todo un tratado de urbanidad y etiqueta: "Que el cristiano se caracterice por la tranquilidad, la calma, la paz." Silbar y chasquear los dedos se queda para los criados cuando llaman a los animales. En el capítulo VIII se plantea la cuestión del uso de perfumes y coronas. Unos y otras son proscritos de manera general. Las flores fueron hechas para formar ramos, para exhalar aroma, no para ser colocadas sobre la cabeza. Es curioso que Tertuliano diga lo mismo: "Yo no compro coronas de flores para adornarme la cabeza. No obstante, si compro flores, mira el uso que hago de ellas. Si nosotros empleamos flores trenzadas en coronas, es porque la nariz aspira el perfume de la corona"<sup>27</sup>. Así, pues, el cristiano favorece el comercio. Lo único que repudia son las usanzas paganas contrarias a la naturaleza.

Los baños, los espectáculos, los deportes son elementos esenciales del mundo pagano de la época. Aquí el juicio de los escritores cristianos se hace más severo. Apolonio los proscribía en Efeso (*H. E.*, V, 18, 11). "Acudimos a vuestros baños", escribía Tertuliano. Pero Clemente denuncia al mismo tiempo sus peligros. Los baños reúnen todo lo que puede servir a la disipación. Así los describe Clemente: "Edificios artísticos, bien contruidos y frecuentados, cubiertos con una cortina que deja pasar la luz, con asientos revestidos de oro y plata y con innumerables utensilios de oro y plata, unos para el bar, otros para el restaurante, otros para el baño. También hay estufas de carbón. Se ha llegado a tal grado de despreocupación que la gente se divierte y embriaga durante el baño" (*Ped.*, III, 5, 31, 1). Clemente denuncia también las promiscuidades de los baños y, sobre todo, su carácter mixto. No obstante, el baño es en sí excelente para la limpieza y la salud.

Las indicaciones sobre los deportes no son menos interesantes. El gimnasio es necesario para los adolescentes, aun cuando haya un establecimiento de baños al lado. El deporte no sólo es útil para la salud, sino que da ánimo y emulación para el bienestar físico y el valor moral. Sin embargo, no se debe permitir a las muchachas la lucha ni la carrera. Para los hombres está la lucha, el juego de pelota al aire libre, la marcha a pie; la jardinería no está reñida con la dignidad; también se puede sacar agua o talar árboles; la lectura es también un ejercicio; en cuanto a la lucha, no se debe practicar con espíritu de rivalidad; se puede practicar la pesca, como la practicó san Pedro, si los afanes necesarios dejan tiempo para ello; no obstante, la mejor pesca es la que concedió el Señor al discípulo, cuando le enseñó a pescar hombres por medio del agua, como si fueran peces.

Con los espectáculos, los problemas son más graves. Clemente los con-

dena por su inmoralidad. Tertuliano los somete a un proceso más radical en el *De spectaculis*. Los espectáculos son idolátricos por sus nombres, por su origen, por los ritos que los acompañan y por los lugares en que se celebran (V, I-IX, 6). Además de la idolatría, excitan las pasiones: la impureza en el teatro, la crueldad en el circo (XIX, 1-5). El teatro es una parodia de todas las cosas dignas de respeto. “¿Cómo la misma boca que ha respondido Amén a Dios dará su aprobación al histrión? ¿Cómo decir εἰς αἰῶνα ἀπ’ αἰῶνος (*eis aiōnas ap’ aiōnos*) a alguien fuera de Cristo Dios?” (XXV, 5). ¿Cómo entretenerse en espectáculos cuando estamos en vísperas del espectáculo de la venida del Señor, segura, gloriosa triunfante? Y Tertuliano nos describe a todo el mundo pagano, desde los reyes a los filósofos, desde los histriones a los cocheros, apareciendo en su miseria ante el tribunal de Dios (XXX, 5).

Pero esto no pasa de ser el marco exterior de la vida. El cristianismo se enfrenta con las costumbres paganas y debe transformarlas precisamente en las formas de la vida social. En primer lugar, la familia. Los cristianos adoptan la concepción del derecho romano según la cual lo que constituye el matrimonio es el consentimiento. Conservan también las costumbres observadas en su celebración por los paganos: importancia del velo, lectura del contrato, unión de las manos. Tan sólo excluyen lo que tiene claramente carácter idolátrico: el sacrificio, la consulta de los horóscopos. A principios del siglo III no existe una celebración litúrgica del matrimonio de los cristianos. Pero ellos saben que se unen ante Cristo, según nos lo indican los bajorrelieves en que aparece Cristo coronando a la esposa y uniendo las manos de ambos esposos. Además, se suele exigir la bendición del obispo. Tertuliano caracteriza así el matrimonio cristiano: “¿Cómo describir la dicha de este matrimonio aprobado por la Iglesia, confirmado por la oblación, sellado por la bendición, reconocido por los ángeles, ratificado por el Padre?”<sup>28</sup>. Aquí se refleja toda una liturgia cristiana que viene a sustituir a los elementos idolátricos de los ritos matrimoniales romanos.

Por lo que se refiere a la moral del matrimonio, los cristianos se oponen a las costumbres difundidas por el mundo romano. Tertuliano condena sin reservas el divorcio. Y apela a la tradición romana, “donde ninguna familia dio señales de divorcio”; ahora, en cambio, “ha venido a ser objeto de los votos de las mujeres”<sup>29</sup>. También reprueba la poligamia. Pero el punto en que hallamos mayor insistencia es la condenación del aborto. Lo vemos en Clemente<sup>30</sup>. Clemente dedica también varias páginas a la dignidad y el respeto que deben presidir el amor cristiano. Tertuliano pone en guardia contra los matrimonios con paganos, mostrando

las dificultades a que conducen: el marido quiere organizar un banquete un día que es de ayuno para los cristianos. ¿Cómo consentirá él que su mujer le abandone toda la noche para acudir a las fiestas pascales o para visitar a los mártires en las cárceles? ¿Cómo interpretará sus gestos litúrgicos: la signación del cuerpo, la eucaristía tomada antes de la comida? ¿Qué actitud adoptará ella cuando su marido se entregue a los ritos tradicionales para con los dioses del hogar? <sup>31</sup>.

La instrucción de los niños planteaba un problema muy delicado. Normalmente, corría a cargo del "grammatistes" y del "grammaticos", que eran funcionarios de la ciudad. Pero su enseñanza estaba vinculada a la idolatría. Tertuliano trata el tema precisamente en el *De idololatria*. Tales maestros enseñan la mitología, los nombres de los dioses, sus genealogías. La escuela está adornada con el cuadro de los siete dioses. El óbolo que les ofrece un nuevo alumno es consagrado a Minerva. Allí se celebran las fiestas paganas (X, 1-3). Pero eso no quiere decir que los niños cristianos no vayan a la escuela. El mismo Tertuliano es decisivo en este punto: "¿Cómo rechazar los estudios profanos, sin los cuales son imposibles los estudios religiosos? ¿Cómo formar sin ellos en la prudencia humana y preparar para la comprensión y la acción, dado que la literatura es un medio necesario para toda la vida?" (X, 4). Esta posición es la de Clemente de Alejandría, quien defiende la necesidad de la cultura literaria contra sus detractores.

¿Qué hacer entonces? Tertuliano estima que un cristiano no puede enseñar las letras, porque se haría cómplice de la idolatría. La *Tradición apostólica* prefiere que quien tenga tal oficio renuncie a él, pero no impone la renuncia, si no hay forma de hacer otra cosa. Orígenes, nacido en una familia cristiana, aceptará a los dieciocho años el oficio de profesor de letras para remediar las necesidades de los suyos. Hay, pues, cierta tolerancia en la cuestión de los profesores. A la cuestión de los alumnos se responde en todas partes de modo afirmativo. Basta con que los niños cristianos se abstengan de los actos idolátricos. Se comprende que ello no sería demasiado fácil. Sin embargo, por ese procedimiento consiguieron poco a poco los cristianos que la escuela abandonara sus implicaciones idolátricas y llegara finalmente a cristianizarse. Por lo demás, el niño recibirá instrucción cristiana en el seno de la familia <sup>32</sup>.

Sobre la educación de un niño cristiano, tenemos una documentación precisa en lo que Eusebio nos dice de Orígenes. Por una parte, éste sigue el ciclo normal de los estudios. Primero, con el "grammatistes", encargado de la enseñanza elemental; luego, con el "grammaticos", que se ocupa de las letras. Orígenes habla por experiencia de tales estudios <sup>33</sup>. Pero sa-

bemos que, al mismo tiempo, el padre de Orígenes se preocupaba de hacerle conocer, desde tierna edad, las Sagradas Escrituras. "Le exigía diariamente repeticiones y resúmenes" (*H. E.*, VI, 2, 8). La educación bíblica impartida en casa viene a completar la educación profana de la escuela.

La vida económica planteaba, a su vez, numerosos problemas. Los cristianos no ponen en tela de juicio los principios en que se basaba en este ámbito la sociedad de su tiempo. Reconocen el derecho de propiedad. Admiten la desigualdad de los hombres. Clemente de Alejandría tiene dedicada toda una obra, el *Quis dives salvetur*, al problema de la riqueza. No niega su legitimidad, pero sí indica sus peligros y subraya sus deberes. De igual modo, no encontramos en Clemente y Tertuliano condena alguna de la esclavitud, sino simplemente el recuerdo de la dignidad humana y cristiana del esclavo. Los cristianos participan, de todas las maneras, en la vida económica de su tiempo: "Con vosotros trabajamos la tierra, hacemos comercio, intercambiamos los productos de nuestro trabajo. ¿Cómo podemos ser inútiles a vuestros negocios?"<sup>34</sup>. Así, pues, el trabajo manual, el comercio, los negocios son en sí mismos compatibles con la profesión del cristianismo.

Pero, en concreto, la vida económica tal como de hecho se presentaba a principios del siglo III planteaba graves problemas a la conciencia cristiana. En primer lugar, la vida profesional estaba impregnada de idolatría. Los artesanos se agrupan en corporaciones profesionales bajo el patrocinio de un dios: Hefestos para los herreros, Hermes para los mercaderes. Pero, en segundo lugar, fuera del culto propiamente dicho, hay ciertas profesiones que son una cooperación a la idolatría. Es un tema en que insisten con frecuencia los escritores cristianos. Ahí están los fabricantes de ídolos, los escultores, grabadores y pintores. "El demonio ha hecho surgir por el mundo fabricantes de estatuas e imágenes y de todo género de representaciones. Y así el arte de hacer ídolos ha venido a ser la fuente de la idolatría. Poco importa que la modele un escultor, la forme un cincelador o la teja un tejedor. Poco importa la materia—yeso, colores, piedra, bronce, plata o hilo— de que está hecho el ídolo. Poco importa también lo que representa, pues no hemos de creer que sólo es ídolo el que está dedicado a una imagen humana. En tal caso, un pueblo sería menos idólatra si venerara la imagen de un becerro en lugar de la de un hombre"<sup>35</sup>.

Pero no es la fabricación de ídolos el único problema en este aspecto. "Hay otros oficios que, si bien no se refieren directamente a la fabricación de ídolos, están relacionados con ciertos objetos sin los cuales resultarían inútiles los ídolos. Viene a ser la misma cosa construir o ador-

nar un templo, una casa, un santuario, laminar placas de oro o fabricar emblemas en una casa" (*Idol.*, VIII, 1). Son de notar en estos textos los detalles sobre la fabricación de los ídolos y sus diversas materias. Pero más interesante en el aspecto comercial de la idolatría. En ella estaban interesadas numerosas profesiones. Todos los comerciantes de objetos de piedad en los lugares de peregrinación tenían interés por mantenerla, y podemos suponer que procuraron mantenerla. Tertuliano debe explicar a estos artesanos que pueden también fabricar con utilidad objetos profanos.

No se trata sólo de la fabricación, sino también del comercio: "Si viene a la fe un vendedor de carne para los sacrificios, ¿le permitirás que conserve su oficio?"<sup>36</sup>. Asimismo el incienso y otros productos exóticos sirven para los sacrificios ofrecidos a los ídolos. "¿Cómo un cristiano vendedor de incienso, cuando cruza un templo, tendrá valor para escupir sobre los altares humeantes y apagarlos, si es él su abastecedor?" Pero hay matices. El pecado del fabricante de ídolos es más grave que el del vendedor de perfumes, porque éstos pueden servir para usos medicinales y pueden incluso servir a los cristianos para las ceremonias funerarias. Los cristianos deberán abstenerse en la vida económica de toda cooperación con la idolatría.

Junto a los problemas planteados por la idolatría está el de las prácticas inmorales. Algunos oficios estaban excluidos como tales; por ejemplo, el de intermediario. Más difícil era la cuestión de las usanzas económicas. Clemente de Alejandría alude a lo que reprueba la moral: tener dos precios, hacer juramentos en materia de negocios, no decir la verdad<sup>37</sup>. Con lo cual se limita a repetir literalmente la doctrina de Platón<sup>38</sup>. Lo que el cristianismo pide aquí no pasa de ser la moral natural. Tertuliano se da perfecta cuenta de la dificultad. Le parece inmoral la ganancia; prohíbe el préstamo con interés, los vencimientos regulares. Lo mismo hacía Apolonio (*H. E.*, V, 19, 11). Pero, por otra parte, el comercio se basa en la ganancia<sup>39</sup>. ¿Cómo tomar parte entonces de la vida económica en la época sin hacerse cómplice de las desviaciones morales que implica?

Encontramos las mismas actitudes en el aspecto del servicio a la ciudad. La situación de los cristianos era particularmente crítica en este punto. Siempre se les acusó de ser malos ciudadanos. No cabe duda que aquí se les planteaba también el problema de la idolatría. El soldado tiene la obligación de asistir a los sacrificios ofrecidos a los dioses. La corona de laurel que se le concede tiene un significado religioso. Las magistraturas implican igualmente ritos culturales. Sobre todo, el culto

al emperador se presenta como el fundamento de la vida cívica. Los cristianos no podían asociarse a tales prácticas. ¿Era eso una razón para abstenerse de participar en la vida pública? Tertuliano señala que en muchos puntos, que no planteaban problemas de conciencia, los cristianos son los mejores ciudadanos. Pagan escrupulosamente los impuestos. Y lo que rehusan para el mantenimiento de los templos es mucho menos de lo que sustraen al tesoro los fraudes y las falsas declaraciones de impuestos de los paganos<sup>40</sup>.

El cristianismo implica una moral cívica. Pero, ¿no hay, incluso prescindiendo de la idolatría, ciertas incompatibilidades entre el servicio al Estado y el servicio a Cristo? El problema más difícil en este aspecto es el del servicio militar. La *Tradición apostólica* considera que un catecúmeno que quiere ser soldado no puede ser admitido. Pero concede que se puede bautizar a los soldados sin necesidad de que renuncien a su profesión. De hecho, conocemos numerosos militares cristianos y mártires de esta época. Lo que resulta de la obra de un Tertuliano o un Orígenes es que el cristiano, que milita en una milicia espiritual, no puede consagrarse al servicio de la vida terrestre. Pero, por otra parte, los cristianos consideran que los soldados son necesarios para la defensa del Imperio. La profesión militar, por tanto, no tiene en sí nada de inmoral. La respuesta a las calumnias de los paganos consistía en demostrar que, lejos de ser inútiles al Estado, los cristianos eran los mejores ciudadanos. De este modo se integraron a la ciudad romana, lo mismo que habían heredado la cultura de Roma.

Como vemos, el período que estamos estudiando presenta un enorme interés para la historia de la civilización cristiana. Esta triunfará con Constantino, pero se va elaborando con Clemente, con Tertuliano, con Orígenes. Es entonces cuando se opera la confrontación entre los diversos ámbitos de la existencia humana y el cristianismo. Los cristianos están presentes en todas las actividades, pero cada vez aceptan menos lo que, en tales actividades, les parece contrario a la fe religiosa y a la ley moral. De ahí ese doble esfuerzo por eliminar de esas distintas esferas todo elemento de idolatría e inmoralidad y por penetrarlas progresivamente de espíritu cristiano. No se trata de una desacralización, de una secularización, sino de una penetración de las costumbres familiares y sociales por el espíritu cristiano, respetando lo que en ellas hay de legítimo: el derecho romano de la familia, la concepción romana de la propiedad, el patriotismo romano se conservan, pero no ya animadas por la vieja idolatría, sino por el espíritu cristiano.

## CAPITULO TRECE

### *ORIGENES, MANI, CIPRIANO*

El comienzo del siglo III marca un giro decisivo en la historia del cristianismo. Han quedado rotos los últimos vínculos con el judeo-cristianismo. El cristianismo ha penetrado ya en el mundo helenístico y romano. Pero ese mismo mundo le es adverso. El período central del siglo III se caracteriza por una notable actividad creadora. Vemos surgir diversas corrientes que se prolongarán en el cristianismo de los siglos sucesivos. Este período registra tres grandes acontecimientos. En el mundo griego asistimos a una renovación filosófica, que tendrá como representantes a Plotino entre los paganos y a Orígenes entre los cristianos: dos pensadores que marcarán el rumbo en los siglos siguientes. En el mundo latino, el cristianismo conoce una extraordinaria expansión, a la vez territorial y cultural, al tiempo que se diferencia del cristianismo oriental. Por último, los movimientos ascéticos judeo-cristianos suscitan en el mundo de la Siria oriental ciertas corrientes entre las que destaca el maniqueísmo.

#### I. ORIGENES Y PLOTINO

La primera mitad del siglo III presencia en Alejandría la aparición de un nuevo movimiento filosófico, el neoplatonismo, que marcará el fin del pensamiento antiguo. Esta corriente tendrá como principal iniciador a Plotino. A esta figura responderá, dentro del cristianismo, Orígenes, cuya influencia se extenderá a toda la teología griega posterior. Algo nuevo comienza con él en la historia del cristianismo. De hecho, representa la confluencia de varias corrientes. Está vinculado por sus orígenes a la tradición cristiana catequética, y su obra es uno de sus documentos esenciales. Está en contacto —en Alejandría y en Cesarea— con la gnosis judía alejandrina o palestinese, que ocupa en su obra un lugar más considerable de lo que se cree. Representa, además, el paso del platonis-

mo medio al neoplatonismo, a través de Amonio Sakkas, que es su maestro como lo es de Plotino. Estos son los elementos que conviene desentrañar. Ello nos permitirá descubrir adónde van a parar y, por último, cuál es el lugar que ocupa Orígenes en su tiempo.

Estamos bastante bien informados sobre Orígenes gracias a Eusebio, que fue uno de sus sucesores en el Didascaleo de Cesarea de Palestina. Nació el año 185 de una familia cristiana<sup>1</sup>. Ya hemos dicho algo acerca de su educación. Durante su adolescencia estalla la persecución de Severo, una de cuyas víctimas será su padre, Leónidas, en el 208. Su sensibilidad cristiana se forma en esa Iglesia de mártires y nunca perderá el sello de los tiempos heroicos. A los diecisiete años, se encuentra con la responsabilidad de su madre y de sus hermanos más jóvenes. Una mujer caritativa le permite proseguir sus estudios. Así puede abrazar la profesión de profesor de letras. Pero por entonces hay crisis de catequistas en la iglesia de Alejandría. Algunos candidatos al bautismo acuden a él. Y el obispo Demetrio le pide que abandone su profesión y se consagre a la catequesis. En consecuencia, vende sus libros profanos y dedica todo su tiempo al estudio de la Escritura y a la instrucción de los catecúmenos. Estos se ven particularmente afectados por la persecución, y Orígenes los asiste.

Pero la experiencia de la catequesis le pone en contacto con un nuevo problema. Entre sus oyentes hay "herejes, hombres formados en los estudios griegos, filósofos" (*H. E.*, VI, 19, 12). Y se da cuenta de que, para poder discutir con ellos, ha de profundizar sus doctrinas: "Hice esto a imitación de Panteno, quien, antes que nosotros, buscó en los griegos una preparación profunda" (19, 13). Para ello debe descargarse de la catequesis elemental, que confía a Heraclas. Y vuelve a los estudios. Hasta entonces no había estudiado filosofía. Sus ocupaciones habían sido meramente literarias. Y va a completarlas. Esa filosofía será la de su época. Orígenes conoce los manuales en que aparecen catalogadas las opiniones de los filósofos de las diversas escuelas y se inclina por el platonismo medio. Se han señalado los contactos de su pensamiento con Máximo de Tiro, Albino y Plutarco.

Pero Orígenes no se limita a los libros. Es alumno de un personaje que desempeña un papel decisivo en la vida intelectual de la época, Amonio Sakkas. Sobre este punto contamos con el testimonio taxativo de Porfirio, transmitido por Eusebio (19, 6). Y no se olvide que Amonio Sakkas será, unos años más tarde, maestro del mismo Plotino. Nos gustaría saber quién era este Amonio. Por desgracia, las informaciones sobre su doctrina se reducen a dos alusiones, una de Nemesio y otra de

Focio. A partir de ahí se elaboran las imágenes más diversas: Heine-  
mann le considera como un gran filósofo platónico; Seeberg y Benz,  
como un misionero indio venido a Alejandría; Dörrie, como un tauma-  
turgo pitagórico y un extático; Langerbeck, como un teólogo cristiano  
de vanguardia. Sí parece que había sido cristiano. La referencia de Por-  
firio sobre este punto parece exacta. Pero se había separado del cristia-  
nismo.

¿Podemos, al menos, saber algo sobre las relaciones de Orígenes con  
Plotino? Porfirio menciona en varias ocasiones juntamente a Orígenes  
y a Plotino. Así, en la *Vida de Plotino*, escribe: "Herenio, Orígenes y  
Plotino acordaron mantener secretas las doctrinas de Amonio" (3). Más  
adelante dice que Orígenes acude a un curso de Plotino en Roma (14).  
Pero el Orígenes de que habla aquí Plotino, ¿es el nuestro? La identi-  
dad ha sido defendida por Cadiou y Hanson. Pero actualmente nadie la  
admite. Dodds, Puech, Dörrie, Langerbeck y Weber están de acuerdo  
en estimar que Porfirio nos habla de dos personajes distintos, ambos dis-  
cípulos de Amonio<sup>2</sup>. Por tanto no tenemos indicación alguna sobre que  
nuestro Orígenes haya estado en contacto con Plotino. Era veinte años  
mayor que él y su pensamiento es independiente del de Plotino, si bien  
es verdad que constituye un desarrollo paralelo. Esta comparación es lo  
único que nos permite descubrir ciertos rasgos de la influencia de su  
maestro común.

Esa formación filosófica va a permitir a Orígenes recoger el proyecto  
de Panteno y Clemente, el de una especie de universidad, el Didascaleo,  
donde todas las ciencias humanas estuvieran al servicio de una mayor  
inteligencia de la palabra de Dios. Allí enseña Orígenes entre 212 y 231.  
Es la época en que escribe sus primeras obras, eco de su enseñanza teo-  
lógica y exegética. El Didascaleo es también un centro editorial. Su ami-  
go Ambrosio corre con los gastos de siete taquígrafos, que se relevan  
para escribir al dictado de Orígenes, y de varios copistas y muchachos  
expertos en caligrafía para reproducir los ejemplares (*H. E.*, VI, 23, 2).  
Por fin, Orígenes reside una temporada en Palestina, donde su amigo  
el obispo Alejandro de Jerusalén le invita a comentar la Escritura ante  
la asamblea cristiana (19, 16). Orígenes pronuncia entonces sus primeras  
homilías. Durante una segunda estancia en Palestina, el año 230, es or-  
denado sacerdote por el obispo de Cesarea, Teoctisto.

Esta decisión suscita contra él, en 231, una condena del obispo de  
Alejandría, Demetrio. Orígenes es declarado indigno de enseñar y ex-  
pulsado de Alejandría. Entonces se retira a Cesarea, junto con su amigo  
Teoctisto. Gracias a él, esta ciudad será un centro intelectual de gran

importancia. Allí tiene como alumnos a dos capadocios, Gregorio, el futuro obispo de Neocesarea, y su hermano, atraídos sin duda por Alejandro, que había sido obispo de Capadocia antes de serlo de Jerusalén. Ahora añade a su enseñanza la predicación ante la asamblea. La mayor parte de su predicación se ha perdido, pues hasta los sesenta años tuvo prohibido a los taquígrafos que tomaran sus sermones (*H. E.*, VI, 36, 1). Por esta época se extiende su influencia. Antes del 217 había visitado al obispo de Roma, Ceferino. El año 232, se dirige a Atenas para unos asuntos eclesiásticos urgentes (23, 4). Por entonces, Julia Mammea, sobrina de Julia Domna, la mujer de Septimio Severo, y madre de Alejandro Severo, le llama a Antioquía para hablar con él de “la gloria del Salvador” (21, 3).

El año 235, muere Alejandro Severo. Le sucede Maximino. Estalla una persecución. Ambrosio, el amigo de Orígenes está en peligro. Orígenes le dirige su *Exhortación al martirio*. El mismo parece haberse refugiado entonces en Capadocia, junto a Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia (*H. E.*, VI, 27, 1). De regreso, en Cesarea de Palestina, es invitado en varias ocasiones a trasladarse a Arabia para discutir con algunos obispos<sup>3</sup>. Eusebio nos ha conservado el recuerdo de dos de estos debates que se sitúan, el uno hacia el 240, el otro hacia el 248. Ya hablaremos de ellos. Hacia el 215, el gobernador de Arabia, residente en Bostra, había pedido al obispo Demetrio que le enviara a Orígenes. Tales relaciones con Arabia vienen a continuar lo que veíamos ya en Panteno. Arabia fue una misión de la iglesia judeo-cristiana de Alejandría.

La inmensa correspondencia mantenida por Orígenes nos sería preciosa para conocer el mundo de entonces. Eusebio habla de su correspondencia con el emperador Felipe de Arabia (*H. E.*, VI, 36, 3) y de su carta al papa Fabián (36, 4). Otra carta de apología citada por Eusebio (19, 12-14) va dirigida, sin duda, a Alejandro de Jerusalén<sup>4</sup>. Conservamos un intercambio de cartas con Julio Africano, que se había establecido en Emaús; por consiguiente, pudo tener con él contactos personales. Otra carta responde al *Discurso de agradecimiento* de Gregorio el Taumaturgo. La vida de Orígenes termina poco después de mediados de siglo. El año 247, con ocasión de la persecución de Decio, es apresado y torturado. Pánfilo nos dice que murió en Tiro, bajo el reinado de Galo, en 252-253. Esto coincidiría con la noticia de Porfirio, según la cual conoció a Orígenes en su juventud. Porfirio, en efecto, era sirio y, para el 252, tendría unos veinte años.

La obra de Orígenes es considerable por su número e importancia. Consta principalmente de obras de exégesis. Hasta nosotros han llegado

varios grandes comentarios, numerosas *Homilias* y fragmentos. Orígenes escribió también otras obras de diverso tipo: el *Tratado de los Principios*, que es una suma teológica; el *Contra Celso*, la obra maestra de la apologética antigua; el *Tratado de la oración* y la *Exhortación al martirio*. Se han perdido los *Stromateis*, el *Tratado de la Resurrección* y numerosos escritos exegéticos. Y una buena parte de los que poseemos sólo subsisten en las traducciones latinas de Rufino y Jerónimo. Dos escritos sobre la Pascua, recientemente hallados en Taura, no han sido publicados todavía. Por último, han llegado hasta nosotros algunas partes de las *Héxaplas*, en las que Orígenes había reproducido en seis columnas las traducciones griegas de la Biblia, el texto hebreo y la transcripción de éste en caracteres griegos.

Estas obras nos descubren la grandeza de Orígenes. Su producción científica es impresionante. Inició la crítica bíblica con las *Héxaplas*. Su espíritu ávido le llevaba a preguntarse por las etimologías hebreas, a intentar las localizaciones geográficas. Visitó Palestina, examinó las grutas ribereñas del Jordán, interrogó a los rabinos. Como apologista, entabló el diálogo con el paganismo y la filosofía de su tiempo con una audacia y una inteligencia que nos sorprenden. Acepta todos los valores de Grecia. Pero denuncia con precisión los puntos débiles del paganismo. Y pone de relieve la originalidad del cristianismo, su universalismo, su carácter histórico, con una profundidad nunca alcanzada antes de él. Como predicador, manifiesta un conocimiento del hombre, una libertad de expresión y un sentido espiritual que hacen de sus *Homilias* unas obras maestras. En ellas se muestra como hombre de Dios. Orígenes es uno de los fundadores de la espiritualidad cristiana, y su influencia será grande sobre el monacato especulativo. Discípulos suyos serán Anastasio, Gregorio de Nisa y Evagrio.

No menos importantes, aunque más discutibles, son sus aportaciones a la teología y la exégesis. Como teólogo, estructura un sistema genial, único en su género, en el que confluyen todas las tradiciones de que es heredero. Su núcleo es la tradición eclesial, la fe común. Pero esa fe común se prolonga en Orígenes mediante una gnosis, de origen principalmente judío, que es especulación sobre los misterios del tiempo sagrado y del espacio sagrado, de las naciones celestes y de los mundos sucesivos<sup>5</sup>. Orígenes, en fin, ha organizado esas categorías, que conservaban en el medio semita un carácter visionario, en una sistematización rigurosa, inspirada a la vez en el platonismo por lo que tiene de idealismo y en el estoicismo por lo que tiene de carácter evolutivo. H. Jonas ha señalado acertadamente que este afán sistemático, cuyo criterio de verdad

es la coherencia interna, relaciona a Orígenes con Valentín, que le es anterior, y con Plotino, que le es posterior<sup>6</sup>. Orígenes marca, junto con ellos, un momento de la historia del pensamiento.

El sistema de Orígenes se desarrolla en dos planos, como los sistemas gnósticos. El mundo superior incluye a Dios, *ὁ θεός*, el Padre, trascendente e inabarcable. El Padre engendra eternamente al Hijo, que es su imagen, pero imagen inferior, a la vez uno y múltiple, inabarcable y abarcable<sup>7</sup>. Por fin, en tercer lugar, vienen las criaturas espirituales, los *λογικοὶ* (*logícói*), espíritus puros, todos iguales inicialmente y que participan del Logos. En un segundo tiempo, todos esos espíritus caen por su culpa, dejando que en ellos se enfríe el amor. En consecuencia, son asociados por Dios a unos cuerpos más o menos pesados. Están organizados en un universo que va desde los demonios ínfimos a los ángeles más elevados y en el que los hombres ocupan un puesto intermedio<sup>8</sup>. En un tercer tiempo, el Verbo de Dios, por una economía educadora, hace que todas las libertades se conviertan a Dios y queden así restauradas en el estado inicial de espíritus puros.

En esta síntesis, el magnífico genio de Orígenes incluye piezas excelentes. Hace progresar considerablemente la teología trinitaria<sup>9</sup>. Su doctrina sobre la redención se funda en la liberación del hombre cautivo de Satanás. Subraya la realidad del alma de Cristo. Los teólogos posteriores le deberán no poco. Como síntesis, hay que conceder a Endre von Ivanka que Orígenes introduce el dato cristiano en una perspectiva de restauración en el estado inicial por la que queda excluida la verdadera historicidad, el carácter decisivo del cristianismo, y queda diluida finalmente la acción de Cristo en una especie de proceso cósmico<sup>10</sup>. Por eso, todavía en vida de Orígenes, su obra producirá una vivísima reacción y sus tesis matemáticas serán condenadas.

Su exégesis plantea problemas análogos. Contiene, por una parte, piezas excelentes, tomadas de la tipología anterior, de Justino, de Melitón, y desarrolladas por él de manera admirable. Nadie ha señalado mejor el proceso de la historia de salvación de un Testamento al otro. Orígenes ha subrayado el contenido espiritual de la tipología, demostrando que se aplicaba legítimamente al alma cristiana. Pero, por otra parte, sustituye la concepción de la Biblia como testimonio de la historia de salvación por la de la Biblia como inmensa alegoría en la que todas las palabras están cargadas de significados misteriosos. Esta concepción, libresca y literaria, que delata la influencia de la exégesis de Homero que hacían los platónicos, no niega el sentido histórico, pero prescinde de él para sustituirlo por una alegoría gnóstica.

## 2. BERILO, BARDESANO, MANI

El medio judío del siglo III ve un cristianismo semita en plena vitalidad, desde Transjordania a Babilonia, a lo largo de la "media luna fértil". Ya sabemos que el cristianismo se implantó muy pronto en Transjordania. En el siglo III, el centro más importante es Bostra, en Auranítide. Desde el punto de vista político, Bostra alcanza su punto culminante en tiempo de los Severos. En ella florece el cristianismo. El emperador Felipe, que probablemente fue cristiano, era árabe. Entre 240 y 254 aproximadamente, Bostra tiene por obispo a Berilo. Eusebio le presenta como obispo de los árabes de Bostra y le coloca entre los escritores eclesiásticos (*H. E.*, VI, 20, 2). Mantuvo correspondencia con Alejandro de Jerusalén y tal vez con Orígenes. Fue acusado de sostener una teología herética. P. Nautin ha demostrado que en realidad se trata de una formulación arcaica<sup>11</sup>. Después de reunirse en Bostra un sínodo, en el que tomó parte Orígenes, Berilo corrigió las expresiones defectuosas (*H. E.*, VI, 33 2-3).

Unos años más tarde, hacia el 248, se reunió otro sínodo en Arabia, en el cual tomó parte también Orígenes. No se trata ya de Berilo, que probablemente había muerto para tal fecha. La cuestión controvertida es saber si el alma sobrevive a la muerte del cuerpo (*H. E.*, VI, 37). En Toura hemos hallado las *Actas* de un sínodo que se reunió en Arabia para juzgar al obispo Heráclides y en el cual toma parte Orígenes: allí se trata precisamente de los mismos errores que habían sido abordados en los dos sínodos de que nos habla Eusebio<sup>12</sup>. El punto importante es el carácter netamente semita de la doctrina referente a la mortalidad del alma. En estos conflictos, más que la ortodoxia y la heterodoxia, se debaten el espíritu griego y el espíritu semita.

Después de Berilo, Eusebio nombra a un tal Hipólito, del que no dice de dónde es obispo. Pero hasta nosotros han llegado unas *Quaestiones et Responsiones* de Hipólito de Bostra. L. M. Froidevaux ha demostrado que el contexto de este tratado corresponde a las discusiones que enfrentaron a Dionisio de Alejandría y Dionisio de Roma hacia el 260<sup>13</sup>. Es, por tanto, muy posible que el Hipólito mencionado por Eusebio sea este obispo de Bostra, cuya sede episcopal no figuraría en el documento empleado. Desde luego, hay que distinguirlo de Hipólito de Roma, del cual hemos hablado más arriba y que es anterior a él. Este Hipólito pudo ser el alumno de Orígenes en Cesarea. A él se refiere, sin duda, Jerónimo

cuando nos le presenta hablando ante Orígenes. Todo ello sería un nuevo testimonio de los singulares vínculos existentes entre Orígenes y Arabia. El sucesor de Hipólito, Máximo, toma parte en los sínodos de Antioquía de los años 264 a 268 contra Pablo de Samosata (*H. E.*, VII, 28, 1; 30, 2).

Un precioso documento sobre la comunidad de Bostra lo tenemos, sin duda, en la *Didascalía de los Apóstoles*. La obra se remonta a mediados del siglo III. Nosotros la poseemos en siriaco, si bien el original era seguramente griego. Pertenece, en todo caso, a una comunidad de Siria. Es posible que se trate de la Siria oriental. Pero hay numerosos indicios que hacen inclinarse por Bostra. Tal es la hipótesis de Harnack, de Schneider y de Kretschmar<sup>14</sup>. Presenta ciertos rasgos claramente semitas. Las diaconisas son comparadas al Espíritu Santo, lo cual indica un ambiente en el que "espíritu" es femenino. Son numerosas las alusiones al judaísmo. El autor pone en guardia contra la "deuterôsis", la "mishnah". Alude a las fiestas judías, que conoce perfectamente. Se refiere sin cesar al Antiguo Testamento. Las viudas tienen un lugar importante en la comunidad, lo cual prosigue la línea de la iglesia de Jerusalén.

Un segundo ambiente donde conocemos la presencia de un cristianismo arameo en el siglo III es el de la Celesiria oriental, es decir, la orilla derecha del Eufrates. En casi toda Siria las ciudades eran de habla griega, mientras que las aldeas hablaban arameo. Pero el oeste sirio está más bajo la influencia de Antioquía, al tiempo que el este lo está bajo la de Edesa. Sobre el cristianismo de esta región en el siglo III poseemos dos documentos. El primero es literario. Se trata de una *Apología* en siriaco, dirigida sin duda a Caracalla (211-217) y atribuida falsamente a Melitón. Fue publicada primeramente por Ernesto Renan en el *Spicilegium Solesmense* (II, XXXVII-LIII). Las alusiones concretas que allí aparecen a la ciudad y a la región de Mabbug Hierápolis difícilmente dejan lugar a dudas sobre su lugar de origen. La obra es, pues, uno de los más antiguos testimonios de la literatura siriaca cristiana<sup>15</sup>.

El segundo testimonio no es literario, sino arqueológico: la iglesia y el bautisterio de Dura Europos. La ciudad está situada junto al Eufrates, en Siria, pero en la frontera con Osroene. Después de una larga ocupación a cuenta de los partos, fue conquistada por Trajano el año 116. En ella se descubrió un *mithraeum* con frescos que representan a Zoroastro y a Ostanes, y una sinagoga con notables frescos que reflejan una influencia parta. Ya hemos mencionado la iglesia cristiana, la más antigua que jamás se haya descubierto. Data de principios del siglo II y constituye una prueba de la indicación de la *Crónica de Edesa* sobre la existencia de una iglesia en esa ciudad y por esa fecha. Osroene es, por tanto,

la región en que aparecen los primeros edificios destinados exclusivamente al culto. Por lo demás, los frescos del bautisterio y de la iglesia, así como el estilo de su ejecución, demuestran la originalidad del cristianismo en este sector, totalmente distinto de lo que hallamos en esta misma época en Alejandría o en Roma.

Pero el principal foco del cristianismo arameo en estos años es Osroene. Ya hemos dicho que la región fue evangelizada a fines del siglo I. No sabemos nada de su historia durante el siglo II; pero a fines de este siglo muestra un cristianismo floreciente. Nos limitaremos a los datos seguros. Las iglesias de Osroene intervienen en la disputa pascual (*H. E.*, V, 23, 4). El epitafio de Abercio, de fines del siglo II, refiere que este personaje, después de visitar Siria, atravesó el Eufrates y visitó una ciudad, que es quizá Nísibe. Por todas partes encontró asambleas cristianas. La *Crónica de Edesa*, que es del siglo IV, pero utiliza los archivos de la ciudad, refiere que, el año 202, hubo una inundación y fue destruido el santuario de la iglesia cristiana: lo cual constituye una prueba importante de la existencia en Edesa de una casa consagrada al culto y supone una importante comunidad. La *Doctrina de Addai*, elaborada en el siglo V a partir de documentos conocidos por Eusebio de Cesarea, nombra al obispo de Edesa, Palut, que fue consagrado por Serapión, obispo de Antioquía (182-209)<sup>16</sup>.

¿Tuvo Osroene, en esta época, un rey cristiano en la persona de Abgar IX (179-214)? Este personaje es mencionado por la *Crónica de Edesa*, pero no se dice que fuera cristiano. Julio Africano, que vivió en la corte de Abgar antes del 216, le presenta como un ἱερός ἀνὴρ (*hieros aner*). Pero no está claro el sentido de la expresión. El *Libro de las Leyes de los países*, escrito antes del 250 por un discípulo de Bardesano, dice explícitamente que el rey Abgar se hizo cristiano. Al menos, así resulta del texto siríaco. Pero el texto griego, conservado por Eusebio, no dice nada semejante. El hecho es incierto. Por otra parte, el recuerdo de un rey Abgar convertido al cristianismo se refleja en el apócrifo citado por Eusebio, la *Carta del rey Abgar a Jesús*. Dado que, ciertamente, este Abgar no pudo ser contemporáneo de Jesús, se ha concluido que se trataba de Abgar IX, cuya conversión anticiparía la leyenda. Todo lo cual constituye una convergencia de indicios, pero no una certidumbre<sup>17</sup>.

Con Bardesano pasamos a un terreno más sólido<sup>18</sup>. Nacido en Edesa de padres originarios de Arbela, en el 154, Bardesano fue educado en la corte de Abgar. Julio Africano nos dice que era un hábil arquero. Escribía elegantemente el griego y el siríaco. Su obra literaria fue considerable, pero sólo conservamos algunos fragmentos. Sabemos por Eusebio

que había escrito contra Marción. Sobre todo, había compuesto gran número de himnos. Sobre este punto estamos informados por Efrén, quien vivió en Edesa un siglo después y compuso asimismo unos *Himnos* para sustituir a los de Bardesano, pues consideraba a éste como hereje. El problema de la posición doctrinal de Bardesano es difícil de solucionar. Luchó contra la herejía, pero fue acusado a su vez de ser discípulo de Valentín y de practicar la astrología. ¿Cómo interpretar tales acusaciones? Bardesano fue seguramente el defensor de una gnosis judeo-cristiana. Pero esta gnosis, ¿era realmente dualista? ¿O refleja simplemente una forma arcaica de pensamiento? Yo me inclinaría en este sentido.

En efecto, si examinamos las doctrinas atribuidas a Bardesano, parecen distintas del gnosticismo. Se trata de una cosmología bastante singular. Dios creó en un principio los diversos elementos, separándolos unos de otros y asignándoles un lugar. Pero éstos se mezclaron mutuamente y produjeron una confusión. Dios crea entonces este mundo, que es el nuestro, mezclando luz y tinieblas. Después de seis mil años, los elementos serán restaurados a su pureza primera. El cuerpo presente pertenece al mundo segundo; está sometido a los astros, de donde vienen los males físicos, y no resucitará. Se comprende que esta doctrina suscitara la reprobación de Efrén. Está marcada por cierto dualismo, que podría proceder de influencias iránias. Pero, por otra parte, recuerda la doctrina esenia, según la encontramos en la *Regla de la comunidad*. Es posible, en consecuencia, que exista en Bardesano una influencia judeo-cristiana.

Si bien no han llegado hasta nosotros las obras de Bardesano, poseemos un diálogo, escrito por uno de sus discípulos, Felipe, que nos informa sobre su doctrina: el *Libro de las Leyes de los países*. Este tratado, que cita Eusebio<sup>19</sup>, es una defensa de la libertad. Entre las razones alegadas, Bardesano insiste en el hecho de que, bajo un mismo clima, hay leyes diferentes. De donde resulta que no son los planetas quienes determinan las leyes de los pueblos, sino la libertad de sus primeros legisladores. Con este motivo se nos ofrece una curiosa lista de pueblos, donde se pasa revista a las costumbres de los seres, de los brahmanes, de otra secta india, de los persas, de los getas, de los bactrios, de los britones, de los caldeos. Es interesante la distinción que hace Bardesano de dos categorías de brahmanes. Porfirio nos dice, en efecto, que Bardesano fue informado sobre la India por unos indios que llegaron en embajada a Emesa en tiempos de Heliogábalo (218-222)<sup>20</sup>.

Esto nos abre una perspectiva sobre las relaciones del cristianismo siríaco con la India. No olvidemos que otros escritores cristianos de la

misma época nos ofrecen datos no menos precisos. Clemente de Alejandría distingue entre brahmanes y sarmanes, mencionando además a Buda. Hipólito de Roma dedica a los brahmanes una referencia cuya exactitud ha sido demostrada por Filliozat<sup>21</sup>. Además, sigue en pie la cuestión de las relaciones que con la India parece haber mantenido Amonio Sakkas, el maestro de Orígenes y de Plotino, por más que no sea posible elucidarla apodócticamente. Existe, pues, una vertiente oriental del cristianismo a comienzos del siglo III, en la cual Osroene se presenta como foco principal, vuelto hacia el Irán y la India.

El cristianismo de Osroene influye por esta época en dos ámbitos muy diversos: el del arte y el de la ascesis. En el ámbito artístico, ya hemos hecho notar que es en Osroene donde aparecen las primeras iglesias cristianas. Los frescos que las adornan, aunque inspirados por la técnica griega, presentan características propias: un estilo más hierático, una tendencia narrativa. Características que se deben, sin duda, a la influencia del arte judío, que se mostró particularmente vivo en esta región. Aparte la influencia del arte parto y de la tradición mitriaca<sup>22</sup>. Pero es más importante el influjo de Edesa en el ámbito musical. Con esto hemos de volver a Bardesano, el cual, según dice Efrén, había compuesto himnos (*madrases*): una especie de instrucciones líricas con estribillo. Su hijo Harmonio compuso varios himnos en griego, cuyos estribillos eran cantados por coros. Y parece ser que los cantos responsoriales pasaron de allí, en el siglo IV, a la iglesia de Antioquía. Bardesano ocupa un lugar eminente en la historia de la música litúrgica<sup>23</sup>.

En el ámbito de la ascesis, Osroene desempeña también un papel importante a principios del siglo III. Ya hemos señalado que el cristianismo siríaco siempre se caracterizó por ciertas tendencias ascéticas muy pronunciadas. Tendencias que persisten en el siglo III, como nos lo demuestran varios documentos de la época. Los *Hechos de Tomás* hablan de conversos que renunciaban al matrimonio. La Iglesia está formada esencialmente por ascetas. Ellos son los que forman el núcleo de la comunidad, los que reciben los dones espirituales, los que anuncian el Evangelio<sup>24</sup>. El *Tratado sobre la virginidad*, falsamente atribuido a Clemente de Roma, está en esa línea. Supone la existencia de "matrimonios espirituales", en los que vivían bajo el mismo techo ascetas de ambos sexos. Pero tal uso se prestaba a abusos, como veremos en el caso de Pablo de Samosata. No obstante, persistirá hasta el siglo IV en Siria, donde lo combatirá el Crisóstomo. Por lo que se refiere a Asia, aparece en el *Evangelio de Felipe*, que es de comienzos del siglo III, como la cumbre de la iniciación cristiana<sup>25</sup>.

Más allá del Tigris, en Adiabene, el cristianismo se encuentra también en pleno desarrollo. Ya en el siglo II, tenía un representante eminente en la persona de Taciano. Cuando éste regresó a su patria después de su estancia en Roma, compuso, quizá en siriaco, su *Armonía de los Evangelios*, que ejercerá una gran influencia sobre el cristianismo siriaco. La *Crónica de Arbela* nos dice que, en el 224, al establecerse en Persia la dinastía de los sasánidas, hay más de veinte obispados en la región ribereña del Tigris. El obispo de Arbela, el octavo según la *Crónica*, es por entonces Hairán. Más allá todavía, el *Libro de las leyes de los países* nos dice que hay cristianos en Partia, en Media y en Bactriana. Cuando, el año 240, llega Mani a la India, parece que encuentra allí algunas comunidades cristianas. Si tenemos en cuenta que, según la *Crónica de Arbela*, a fines del siglo II no había más que un obispo en Adiabene, se comprende que los primeros años del siglo III marcan una extraordinaria expansión <sup>26</sup>.

Precisamente en este medio va a surgir, en la primera mitad del siglo III, una religión que alcanzará gran fortuna: el maniqueísmo. Hasta hace medio siglo, nuestros datos sobre este movimiento se reducían a lo que nos decían quienes lo combatieron, Cirilo de Jerusalén, Agustín y Hegemonio. Hoy, en cambio, disponemos de textos procedentes del propio maniqueísmo. Unos fueron descubiertos en Turfán, en el Turquestán chino: están escritos en parto o en persa y contienen particularmente algunos documentos preciosos sobre la historia de Mani y de sus misiones. Los otros fueron descubiertos, en 1931, en Fayum (Egipto): están redactados en copto y contienen obras esenciales para el conocimiento de la doctrina maniquea: las *Homilias*, los *Kephalaia* y los *Salmos*. A estos descubrimientos se añaden algunos monumentos epigráficos y nuevos textos literarios. Hoy es posible hacerse del maniqueísmo una idea más exacta <sup>27</sup>.

El fundador del movimiento, Mani, nació el 14 de abril del 216, en Babilonia del Norte. Su familia parece emparentada con los arsácidas. Es importante señalar a este respecto, como lo ha hecho H.-Ch. Puech, que Mani es contemporáneo del derrumbamiento de la dinastía parto de los arsácidas y del advenimiento de la dinastía persa de los sasánidas. Esta restablecerá poco a poco el mazdeísmo tradicional, devolviendo a los magos su influencia preponderante. Mani, por el contrario, está vinculado al sincretismo religioso que caracteriza el período parto. Como primer dato hemos de notar que su padre, Palek, a raíz de una visión, se convirtió a un ideal ascético, renunciando a la carne, al vino y al matrimonio, y se unió a una secta baptista, los mughtasila. Se ha planteado la cuestión de la naturaleza de esta secta. Y es evidente que hace pensar en los sabeos, los baptistas de Transjordania, antepasados de los mandeos. Los

mandeos, a su vez, sufrirán la influencia del maniqueísmo. Volvemos, pues, a encontrarnos con ese movimiento baptista que existe a un tiempo en la Siria transjordánica y en la Siria mesopotámica y que registra formas judías, cristianas, mandeas y maniqueas.

Mani perteneció primeramente a esa secta baptista. Pero pudo, además, durante su juventud en Babilonia, entrar en contacto con todas las formas religiosas que allí se daban cita y de las que él tomará diversos elementos. Encontró, por supuesto, la religión tradicional del Irán, el mazdeísmo. Pero Mani encontró también brahmanes y budistas. Su primera misión le llevará a la India. Por otra parte, encontró judíos, que eran numerosos en Babilonia, y cristianos. Esto último es una importante prueba de la vitalidad del cristianismo de esta época en Babilonia y especialmente en la región de Seleucia-Ctesifón, que es la suya. Entre estos cristianos había ciertamente algunos marcionitas: ya sabemos que el marcionismo se difundió por Osroene y Babilonia, siendo combatido por Bardesano; había también algunos cristianos de la Gran Iglesia, de tipo judeo-cristiano, es decir, con las características que hemos descubierto en el cristianismo oriental: el ascetismo, el sentido litúrgico, la gnosis.

En el 240 recibe Mani la revelación que viene a ser el origen de su misión. Cree que esta misión prolonga la de Zoroastro, la de Buda y la de Jesús, y que él es el revelador supremo, en quien se manifiesta la verdad total. Su primera misión le lleva a los indios, es decir, al Beluchistán, y convierte al rey del país. Al regreso, se dirige a Susiana, a Gundeshapuhr, que es la capital de los soberanos sasánidas. Allí es recibido por Shahpuhr I, el cual escucha su doctrina y le deja en libertad para difundirla. Acompaña luego a Shahpuhr en una campaña contra el Imperio romano, que es probablemente la de 242-244 contra Gordiano III. Entonces, por una singular coincidencia, se encuentra con el neoplatónico Plotino, que acompaña a Gordiano III. Pero Mani chocará con la oposición de los magos. Será muerto, el 277, durante el reinado de Bahrán I, segundo sucesor de Shahpuhr I.

Mani pensó ser el revelador de una nueva religión: en este sentido, se opone claramente al cristianismo. El fondo de su sistema es un gnosticismo dualista que se inspira en el gnosticismo judeo-cristiano y en el zoroastrismo iranio. Mani toma elementos de las diversas religiones que conoce, y ese sincretismo es constitutivo de su mensaje, ya que él pensaba ser el heredero de todas las religiones. Pero es seguro que en muchos puntos se inspira en el cristianismo siriaco. Se han señalado contactos entre su cosmología dualista y la de Bardesano. Jesús y el Paráclito desempeñan en su gnosis un papel eminente; la Pasión de Jesús se desliga

de su significado histórico para tomar un carácter mítico, pero no deja de estar en el núcleo de su teología de la salvación<sup>28</sup>. La iglesia maniquea se divide en perfectos, los ascetas, los únicos que, propiamente hablando, constituyen la Iglesia, y en imperfectos, los oyentes o catecúmenos. Esto recuerda la organización de las comunidades de Osroene y Adiabene.

El maniqueísmo es, en parte, ajeno al cristianismo y constituye, por tanto, una nueva religión. Una religión que tendrá expansión universal. Se extenderá desde China hasta Africa del Norte y se prolongará hasta plena Edad Media. Pero, al mismo tiempo, esa nueva religión es, en otro aspecto, un desarrollo del cristianismo siríaco originario, cuyas tendencias lleva hasta las últimas consecuencias: un dualismo cosmológico, que desemboca en una total condenación del mundo material; un encratismo moral, que proscribía el matrimonio y el uso de ciertos alimentos. El monacato maniqueo se desarrollará paralelamente al monacato cristiano. Pero éste irá tomando conciencia de las exageraciones que contenía en germen, viendo en el maniqueísmo el fruto de tales exageraciones. De todos modos, estos decenios del siglo III prueban la vitalidad del cristianismo oriental.

### 3. EL PAPA CORNELIO Y CIPRIANO DE CARTAGO

La parte central del siglo III es el período en que el Occidente latino alcanza toda su expansión y se afirma en su originalidad. La Iglesia se extiende por Galia, España, Italia del Norte, Iliria. La Galia, que hasta principios del siglo III no conocía otro obispado que el de Lyon, ve aparecer varios a mediados de este siglo, según atestigua san Cipriano<sup>29</sup>: Arles, Toulouse, Narbona, Vienne, París, Reims, Tréveris son por entonces sedes episcopales<sup>30</sup>. En España, san Cipriano menciona a los obispos de Astorga, de Mérida y de Zaragoza. En Italia del Norte, Milán, Aquilea y Rávena son también sedes episcopales. Pero los focos principales del cristianismo siguen siendo Cartago y Roma, y en torno a estos dos focos aumenta el número de cristianos en proporciones considerables.

Después de Calixto (218-223), los obispos de Roma son Urbano (223-230), Ponciano (230-235), Antero (235-236), Fabián (236-250), Cornelio (251-253). Roma posee todavía, en las catacumbas de Calixto, el panteón en que, a partir del año 235, recibieron sepultura los obispos de Roma. Allí se leen las inscripciones de Ponciano, Antero y Fabián. Es de notar que todos estos obispos, excepto Antero, son de origen romano.

Si todavía parece ser el griego la lengua oficial en la liturgia, se advierte un incremento en el uso del latín. En esta época se multiplica la traducción latina de obras griegas, como el *Adversus haereses* de san Ireneo<sup>31</sup>. Hasta nosotros han llegado cartas latinas del papa Cornelio. También en esta época tiene Roma su primer gran escritor de lengua latina, Novaciano.

Una preciosa carta del papa Cornelio, conservada por Eusebio, nos permite conocer qué importancia tenía entonces el clero romano. Dice Cornelio que comprende cuarenta y seis presbíteros, siete diáconos, siete subdiáconos, cuarenta y dos acólitos, cincuenta y seis exorcistas, lectores y porteros (*H. E.*, VI, 43, 11). Este texto nos muestra ya la existencia en Roma de siete órdenes, que persistirán en lo sucesivo. El número de los siete diáconos parece relacionado con la institución de siete diaconías, entre las cuales estaba distribuida la administración de la ciudad y que, según el Catálogo liberiano, se remontan al papa Fabián. Los subdiáconos aparecen aquí por primera vez. Se trata, al parecer, de una institución destinada a descargar a los diáconos de parte de su trabajo. Es de notar también la mención de los acólitos y porteros (ostiaris), cargos que eran ajenos a la *Tradición apostólica* de Hipólito. Los lectores eran, por lo general, adolescentes encargados de leer ante la asamblea. Así, pues, Roma presenta ya en esta época una organización completa de la jerarquía de las órdenes.

Por otra parte, los obispados se multiplican en la Italia peninsular. El concilio romano del 251, que condena a Novaciano, reúne a sesenta obispos. Estos obispados están agrupados en torno a Roma, que constituye así un patriarcado<sup>32</sup>. La misma organización se encuentra por entonces en Oriente, donde los obispados de Antioquía y de Alejandría ejercen también una preeminencia en su provincia. Preeminencia que se traduce concretamente en la reunión de concilios locales. Por lo que se refiere a Roma, conocemos los concilios del 251 y del 260, el último sobre la cuestión de Dionisio de Alejandría. Estos concilios comunican sus decisiones a las demás iglesias. A mediados del siglo III aparece claramente toda una organización de la Iglesia universal. El sínodo romano y el obispo de Roma personalmente gozan de una autoridad especialísima, que les reconoce en particular Cipriano.

El segundo gran foco es Cartago. En muchos aspectos, la iglesia de Africa manifiesta sus características propias de manera más acusada que la de Roma. Presenta un ambiente más homogéneo, menos cosmopolita. Ya hemos visto que a principios de siglo tuvo un gran escritor de lengua latina en Tertuliano. Esta iglesia se desarrolla de manera extraordinaria

durante la primera mitad del siglo III. Un concilio reunido hacia el 220 en Cartago por el obispo Agripino agrupa a setenta obispos del Africa proconsular y de Numidia; otro reunido por el obispo Donato hacia el 240 agrupa a noventa obispos; y este mismo número se encuentra en el concilio reunido por Cipriano el 256. No hay que excluir que, en cierto modo, este desarrollo del cristianismo en Cartago estuviera vinculado a ciertas razones políticas y que fuera una forma de expresión del particularismo africano y de su oposición a la autoridad imperial, como ha subrayado concretamente Frensdorff<sup>33</sup>. En este aspecto, el cristianismo favoreció ciertamente el nacionalismo. En Egipto hallamos el mismo fenómeno. Las formas extremas de esa tendencia serán el donatismo africano y el cisma de Melecio en Egipto.

A mediados del siglo III, la iglesia de Africa cuenta con una personalidad excepcional en la persona del obispo de Cartago, Cecilio Cipriano. Cipriano es, en primer lugar, un gran escritor. Nacido de una familia cartaginesa, había sido antes retórico, y así deja una obra literaria considerable. Menos original que Tertuliano por su estilo y vocabulario, es a la vez más clásico y se muestra más dependiente de la Escritura. Dos de sus obras tienen una importancia particular: el tratado *Sobre la unidad de la Iglesia*, que es la primera obra de eclesiología y cuya influencia será inmensa, y la colección de los *Testimonia ad Quirinum*, que reúne los diversos textos bíblicos empleados en la catequesis y constituye uno de los documentos esenciales del género literario de los *Testimonia*. Pero Cipriano no es tan sólo un gran escritor. Elegido obispo de Cartago en el 248, y por tanto metropolitano de Africa, desempeña un papel de primer orden en la vida de la iglesia de Africa y del Occidente latino en general.

Si los problemas del cristianismo sirio son principalmente ascéticos y los del cristianismo alejandrino son en su mayoría teológicos, los problemas que se plantean al cristianismo latino en esta época recaen esencialmente sobre la organización de la Iglesia. Van a surgir tres grandes cuestiones: una referente a la disciplina de la penitencia, otra al bautismo, la tercera al episcopado. Dificultades que estaban latentes salen ahora a plena luz y exigen solución. Ya hemos señalado antes la existencia de tradiciones diversas en las iglesias de Roma y de Cartago. Desde el origen, la Iglesia romana había presentado comunidades de diversos tipos. Hemos visto el conflicto de Hipólito con Calixto. Conflicto que continúa con el cisma de Novaciano. A la concepción de un gran pueblo cristiano se opone la concepción de una iglesia de profetas, de confesores y de vírgenes.

La comunidad de Cartago es más homogénea. No presenta las complejidades de la comunidad romana. Pero también tiene sus problemas. A propósito de Tertuliano, hemos tenido ocasión de ver sus afinidades con el medio asiático. Es cierto que Tertuliano las llevó hasta el extremo abrazando el montanismo. Pero también es cierto que las concepciones africanas estaban más cerca de los asiáticos que de la tradición romana. No es casualidad que la única obra traducida del griego al latín en Cartago, en la primera mitad del siglo III, sea una homilía de Melitón, *Contra los judíos*<sup>34</sup>. En los conflictos que opusieron a Cipriano y Cornelio sobre el problema de la reiteración del bautismo, Firmiliano de Cesarea prestará a Cipriano un apoyo incondicional. Pero si Cipriano, como muy bien lo ha demostrado André Mandouze, está del mismo lado que Novaciano en cuestiones como el anabaptismo, defiende también la autoridad del episcopado contra las pretensiones de los "confesores", condena el afán desconsiderado de martirio, admite las mitigaciones al rigor de la penitencia y mantiene la comunión con el obispo legítimo de Roma<sup>35</sup>.

Tal es el contexto en que van a desarrollarse los graves problemas con que se enfrenta el Occidente latino a mediados del siglo III. El primero, hemos dicho, se refiere a la disciplina de la penitencia. A principios del 250, el emperador Decio exigía de todos los ciudadanos la participación en un sacrificio general a los dioses inmortales. Era una manifestación de unanimidad nacional que no se pedía sólo a los cristianos. Pero el hecho es que ponía a éstos en una dramática situación. Se les pedía que quemaran unos granos de incienso ante los ídolos, a cambio de lo cual recibían un certificado. En muchos casos bastaba solicitar el certificado, sin gesto efectivo. No pocos cedieron. En Africa, incluso dos obispos africanos. Una vez pasado el temporal, surgió la cuestión de la actitud que convenía adoptar frente a los *lapsi*.

Con ello se planteaba nuevamente, de una manera aguda, el problema de la disciplina de la penitencia. En Cartago, cierto número de sacerdotes reconciliaban a los *lapsi*, por intervención de los "confesores", sin exigir un plazo de penitencia. Ante tal doctrina, Cipriano desarrolla su concepción. No excluye el papel de intercesión de los "confesores". Admite, además, que los *lapsi* quedan reconciliados. Pero insiste en la necesidad de una penitencia severa y prolongada. Mientras no esté suficientemente asegurada la conversión, no se debe reconciliar a nadie, excepto en inminencia de muerte. No se excluye la posibilidad de una reiteración de la reconciliación. Cipriano aparece, pues, mucho más exigente que los presbíteros a quienes ataca. Pero, por lo demás, no tiene el rigorismo de Tertuliano, el cual consideraba que existen ciertos pecados

de los que no puede absolver la Iglesia, y en particular el de apostasía. Tertuliano, además, excluía radicalmente toda reiteración de la penitencia.

De hecho, la posición de Cipriano no es sino la posición común de la Iglesia. Es la misma que, en el pasado, había mantenido Dionisio de Corinto y los obispos de Roma. Es la misma de Calixto, a quien Hipólito había acusado de laxismo; la misma de Hermas, a quien había criticado Tertuliano. Pero es la misma también de Clemente de Alejandría y de Orígenes. Según esta doctrina común, la reconciliación no conoce límites de principio, pero sus exigencias son muy onerosas. Es preciso asegurarse de que el propósito de la voluntad en orden a cumplir las obligaciones de la vida cristiana está suficientemente garantizado como para no temer una recaída. En realidad, la falta ha demostrado que ese propósito no era suficiente. Habrá, pues, que ser más exigente aún para la penitencia que para el bautismo<sup>36</sup>. La penitencia se concibe en paralelo con éste.

Cipriano comunicó su posición a las demás iglesias. Roma, el 250, no tenía obispo. Fabián había sido martirizado a principios de la persecución de Decio y no había sido remplazado. Poseemos, sin embargo, la respuesta de la Iglesia de Roma. Fue redactada por Novaciano "en nombre de los presbíteros y diáconos residentes en Roma". Novaciano era entonces una de las personalidades más eminentes del clero romano, como hemos visto. Su carta es muy prudente. Se declara, en principio, de acuerdo con Cipriano. Pero añade que la Iglesia de Roma aguarda la reunión de su próximo sínodo y la elección de su obispo para tomar una actitud definitiva sobre el caso de los *lapsi*, excepto en lo que se refiere al peligro de muerte, ocasión en que se puede conceder ciertamente la reconciliación a quienes dieran señales suficientes de penitencia.

Pero, el año 251, Cornelio es elegido obispo de Roma. Novaciano se alza entonces contra él y se hace ordenar obispo. Luego expone su posición sobre los *lapsi*. Considera que no se les debe conceder ninguna reconciliación. Es como si se reanudara el conflicto entre Hipólito y Calixto. Con lo cual se demuestra la persistencia en Roma de aquellas dos corrientes. Novaciano envía emisarios a Africa, Alejandría y Antioquía. En la Galia ganará para su causa a Marciano de Arles<sup>37</sup>. En Antioquía recibe el apoyo de Fabio. Pero, por su parte, Cornelio reúne en Roma un concilio que condena a Novaciano (*H. E.*, VI, 43, 2). Es enviada una carta sinodal a los obispos de Italia, a Cipriano y a Fabio. Cornelio envía además una carta personal a Fabio de Antioquía, de la cual poseemos largos extractos (43, 4-21). En cambio, no poseemos su carta a Dionisio

de Alejandría (46, 3)<sup>38</sup>. Cipriano manifiesta su total acuerdo con el obispo de Roma. Por el contrario, su adversario Novato, aunque de tendencia laxista, se solidariza con Novaciano: uno y otro representan el partido de los “confesores”.

En consecuencia, este primer conflicto no constituye ninguna oposición entre Roma y Cartago. Es, una vez más, la expresión de dos concepciones de la Iglesia. Para Novaciano, la Iglesia se identifica con un pequeño grupo de espirituales en conflicto necesario con la ciudad terrestre: es una iglesia de profetas y de mártires. A esto se opone la concepción de los obispos, para quienes la Iglesia es un pueblo que debe reunir a todos los hombres. La Iglesia, por tanto, debe tener en cuenta los diversos niveles que necesariamente traerá consigo la acesión de las masas a la Iglesia. Habrá lugar para un grupo selecto de espirituales: de ahí el monacato. Pero hay lugar también para la inmensa muchedumbre de los cristianos ordinarios. No se trata de una relajación de las exigencias del Evangelio, sino de tener en cuenta el carácter progresivo de esas exigencias. Nos hallamos ante el gran camino de la Iglesia. Cipriano y Cornelio son sus grandes testigos en el siglo III y preparan así el camino del desarrollo de la Iglesia constantiniana, mientras que las sectas de los “puros”, como llama Eusebio a los discípulos de Novaciano (*H. E.*, VI, 43, 1), acaban en un lento proceso de descomposición.

El segundo conflicto que presenta Occidente tiene distinto carácter. Es la oposición de dos tradiciones divergentes. En realidad, se trata de la validez del bautismo administrado por los herejes. La iglesia de África negaba su validez. Tal es ya la posición de Tertuliano en el *De baptismo* (XV, 2). Hacia el año 200, un concilio africano reunido por Agripino, obispo de Cartago, había zanjado la cuestión en el mismo sentido. Ese mismo es el punto de vista de Cipriano. Ya en el 251, a propósito del cisma de Felicísimo, lo afirma en el *De unitate ecclesiae*. El problema se plantea de nuevo al extenderse el cisma de Novaciano a África. La práctica de Mauritania parece considerar como válido el bautismo de los herejes. Así lo indica, en concreto, el tratado *De rebaptismate*. Cipriano niega la validez de esta práctica (*Epist.*, LXIX, 1; LXXI, 3). Por último, los concilios reunidos en Cartago por Cipriano, en 355 y 356, confirman este punto de vista.

El obispo de Roma, Esteban, toma partido enérgicamente contra Cipriano. Considera su actitud como una innovación y afirma que, según la tradición, los herejes que se convierten no necesitan más que reconciliarse por una imposición de manos, sin que hayan de recibir el bautismo. Lo cual equivale a decir que el bautismo es válido, incluso admi-

nistrado por un hereje. La cuestión era realmente compleja. Los herejes comprendían grupos muy diversos, desde simples cismáticos, como los discípulos de Novaciano, hasta los gnósticos. Cabía, pues, preguntarse sobre la validez de algunos de esos bautismos. Pero Esteban tenía ciertamente razón en afirmar el principio de que, cuando el bautismo había sido administrado con las condiciones requeridas, el hecho de que el ministro fuera cismático no obstaba para que el bautismo tuviese su eficacia y por tanto no pudiera ser administrado por segunda vez. Este principio será el que mantenga la Iglesia. Y Esteban decía ser testigo de la tradición.

De hecho, la oposición no se limitaba a Roma y Cartago. El problema se planteaba también en Oriente. Dionisio de Alejandría compartía el criterio de Roma. Hasta nosotros han llegado, gracias a Eusebio, algunos importantes pasajes de las cartas que escribió Dionisio a este respecto. Declara que la práctica recibida en su iglesia consiste en no rebautizar a los que proceden de las herejías. Dionisio llegaba a extender esto al montanismo, cosa que le reprochará san Basilio. El mismo nos dice que un miembro de la comunidad de Alejandría, llegado de la herejía, al oír cómo los que iban a ser bautizados respondían a las preguntas, declaró que "el bautismo con que él había sido bautizado por los herejes no era aquél, sino que estaba lleno de impiedad y blasfemias" (*H. E.*, VII, 9, 2). No obstante, Dionisio no se decidió a rebautizarle, diciendo que la comunión que había tenido con la Iglesia, la Eucaristía que había recibido, era suficiente. Aquí Dionisio parece ir demasiado lejos en el sentido de la validez del bautismo de los herejes.

Cipriano, en cambio, encontraría apoyo entre los asiáticos. Los obispos de Frigia habían debatido la cuestión a propósito del bautismo de los montanistas. Los sínodos celebrados en Iconio y en Sinade, hacia el 230, habían zanjado la cuestión en el sentido de la no validez (*H. E.*, VII, 7, 5). Dionisio de Alejandría no se atrevía a condenar esta tradición. Y ellos, tenían, sin duda, razón con respecto a los montanistas, lo mismo que Esteban tenía razón en adoptar la posición inversa con respecto a los cismáticos romanos. Pero por ninguna de las dos partes se habían hecho las distinciones necesarias, y las tesis se oponían de manera general. El hecho es que, cuando Esteban condena en 256 la práctica cartaginesa, Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia y discípulo de Orígenes, toma partido por Cipriano y dirige al obispo de Roma una carta sumamente violenta.

Comparando los dos conflictos que afectan a Occidente a mediados del siglo III, vemos con sorpresa que la actitud de Cipriano con respecto

a Roma es diferente en ambos casos. En el conflicto sobre los *lapsi* está unido al obispo de Roma contra los cismáticos tanto africanos como romanos. Por el contrario, en el de la reiteración del bautismo se opone a Esteban. Ello nos lleva a un último tema: el de la eclesiología de Cipriano. Es cierto que, sobre este punto, hay dos polos en su obra. Por una parte, es uno de los grandes testigos de la unidad de la Iglesia basada en la unidad del cuerpo episcopal en comunión con el obispo de Roma. Así lo demuestra su tratado *De unitate ecclesiae*: "La dignidad episcopal es una: cada obispo posee una parte de la misma sin división del todo". Y en la primera edición de la obra se afirma el *Primatus Petri*. Tanto en el asunto de Novaciano como en el de Marciano, Cipriano recurre al obispo de Roma.

Pero, por otra parte, como hemos visto, Cipriano tiene una teología del episcopado local muy acusada. El obispo es el principio de unidad de la comunidad. Es soberano en su jurisdicción. En particular, es el custodio de la tradición, según la recibió de sus predecesores. Cipriano aparece aquí como el campeón del episcopalismo. Y ese derecho del episcopado local es lo que él defiende en su controversia con Esteban. De ahí que haya puesto el acento sucesivamente en uno y otro aspecto. Tenemos la prueba concreta en el hecho de que la segunda edición del *De unitate ecclesiae* modifica el texto sobre el primado de Pedro y lo reemplaza por una exposición más general sobre la unicidad de la Iglesia, como lo ha demostrado Bévenot<sup>39</sup>.

Es cierto que existe cierta ambigüedad en el pensamiento de Cipriano. O, más exactamente, Cipriano se encuentra en la confluencia de dos corrientes a las cuales rinde igualmente tributo, pero sin ver todavía su conciliación. Cipriano acepta la unidad de la Iglesia universal y, en particular, el primado romano. Pero está también penetrado por los derechos del episcopado local. Esteban, por su parte, se muestra plenamente consciente de su derecho a intervenir en los asuntos de las demás iglesias. Y Cipriano le reconoce ese derecho, puesto que le pide que intervenga en el asunto de Marciano de Arles. Tal ambigüedad explica que Cipriano haya podido, en el siglo iv, ser invocado, con ocasión del cisma donatista, tanto por los donatistas como por Agustín. Incluso hoy, J.-P. Brisson ha intentado presentarle como el padre del particularismo africano<sup>40</sup>. Por el contrario, André Mandouze ha demostrado que tal intento era simplificar de manera inadmisiblemente el problema del obispo de Cartago<sup>41</sup>.

Si, por encima de los problemas particulares, procuramos analizar el significado de la controversia, veremos su importancia. La controversia

se refiere a la cuestión del principio y de las modalidades del primado romano. De hecho, el conflicto no recae sobre éste —Cipriano es uno de sus grandes testigos—, sino sobre su extensión. Lo que rechaza Cipriano es la intervención en un campo que le parece perteneciente a las prerrogativas de la iglesia local. El está seguro de que la violencia de la condenación lanzada por Esteban descubre una tendencia del obispo de Roma a un empleo abusivo de su autoridad. En la medida en que defendía Cipriano la legitimidad de diversas tradiciones litúrgicas, protestaba legítimamente contra las tendencias centralizadoras de Roma. Pero en la medida en que se trataba de una cuestión dogmática, Esteban estaba en su derecho al afirmar su derecho de intervención. El futuro mostrará que éste tenía razón. La delimitación de las cuestiones permitía resolver el problema. Pero en este gran debate se hacían ya presentir los peligros del particularismo, por un lado, y del autoritarismo, por otro.

## CAPITULO CATORCE

### *EL FINAL DEL SIGLO III*

La segunda mitad del siglo III es un período de transición en todos los órdenes. En el plano político, comienza un período de anarquía tras la dinastía de los Severos, se derrumban las antiguas instituciones romanas y se prepara un nuevo tipo de régimen. La civilización greco-romana, que desde tiempos de Alejandro venía ejerciendo una supremacía sobre una parte del mundo habitado, se ve amenazada en todas partes por fuertes movimientos de pueblos. Los godos en el Danubio y los persas en Oriente amenazan las fronteras del Imperio. Se despiertan autonomismos en Egipto, Africa y Galia. En la Iglesia repercuten tales acontecimientos. Pero al mismo tiempo, aumenta su prestigio. Pasa a ser la máxima fuerza espiritual del Imperio. Está dispuesta a sustituir al antiguo paganismo y a animar la nueva civilización que se está fraguando.

#### I. DE DECIO A AURELIANO

El último de los Severos, Alejandro, muere asesinado el año 235. A partir de entonces comienza un período de desorden en que el poder está en las manos de jefes militares, los cuales procuran mantener la disciplina del Imperio. Varios de ellos perseguirán a los cristianos por ver en ellos un elemento de desunión. Maximino, que sucede a Alejandro, es un general valeroso, pero de escasa visión. Ataca a los grupos más selectos de la sociedad romana. Entre los cristianos, ataca a los obispos (*H. E.*, VI, 28). Entonces es desterrado el papa Ponciano. Después de la breve dinastía de los gordianos, Felipe el Arabe reanuda la política de tolerancia. Ya hemos visto que mantuvo correspondencia con Orígenes. Incluso es posible que fuera cristiano. Durante su reinado, se desencadena una violenta persecución contra los cristianos de Alejandría. Pero

el hecho no pasa de ser una de esas purgas locales que no tienen nada que ver con la política imperial (*H. E.*, VI, 40).

La primera persecución decretada por el poder romano estalla con su sucesor Decio, el primero de los emperadores ilirios. El año 250, para reforzar la unidad romana en torno a la religión, el emperador ordena que todos los ciudadanos participen en un sacrificio general. Es la persecución a que nos hemos referido a propósito de Cipriano. Muchos cristianos se muestran débiles y sacrifican. Otros se procuran al menos un certificado, *libellus*, con lo cual se les deja en paz. Pero los mártires son numerosos. Tal es el caso del papa Fabián y del presbítero Hipólito (20 de enero del 250). Dionisio de Alejandría y Cipriano de Cartago huyen para no ser apresados. Orígenes es encarcelado y atormentado. Una carta de Dionisio de Alejandría a Fabio de Antioquía constituye un documento capital sobre la persecución en la primera de estas ciudades (VI, 41-42).

El 251, Decio suspende la persecución. Es entonces cuando se puede elegir al sucesor de Fabián, tras un año de vacación de la sede romana. Es elegido Cornelio, en contra de Novaciano. En ese momento se plantea la cuestión de los *lapsi*. Pero Decio halla la muerte en la región pantanosa de Abrito, en Dobrogea, luchando contra los godos. Entonces Vibio Treboniano Galo se hace proclamar emperador y asocia a su hijo Veldumiano Volusiano. La persecución comienza de nuevo el año 252. El papa Cornelio tiene que abandonar su sede. Morirá en el exilio en 253. También será desterrado su sucesor Lucio. Dionisio de Alejandría alude a este recrudecimiento de la persecución, por lo que se refiere a Egipto (*H. E.*, VII, 1). M. Emiliano vence a Galo en Mesia, pero es vencido a su vez y muerto por Valeriano.

Valeriano va a reinar de 253 a 260. Su reinado marcará un período de distensión para los cristianos. Pero las cosas cambian en 257. Dionisio atribuye este cambio a la influencia sobre el emperador de su ministro de hacienda, Macriano. Una doble razón animaba a éste contra los cristianos. Por una parte, es un miembro importante de algunas cofradías paganas de Egipto. Dionisio le presenta como "archisinagogarca de los magos de Egipto" (*H. E.*, VII, 10, 4). Con ello aparece un matiz nuevo. Septimio Severo y Decio habían perseguido a los cristianos en nombre de la religión tradicional del Imperio. Pero con Macriano aparece un misticismo pagano animado por un odio intenso contra el cristianismo. Macriano es contemporáneo de Porfirio, iniciado también éste en la teúrgia y que ataca a los cristianos en una obra célebre. Tal será poco más

tarde el caso de Hierocles. Ese misticismo pagano reaparecerá después en Juliano y será la última forma de la oposición pagana al cristianismo.

Pero las razones ideológicas no son las únicas. Macriano no es tan sólo mago de Egipto, sino también ministro de hacienda. Ahora bien, en tiempos de Valeriano la situación financiera del Imperio es gravísima. Los gastos militares son considerables. El tesoro se ve obligado a recurrir a la inflación. La ley del metal precioso en las monedas es cada vez más baja. Ello origina una devaluación. La autoridad impone una cotización obligatoria. Pero hay que buscar recursos. Como ha escrito H. Grégoire, Macriano fue "el primer hombre de estado que sacó partido del anticristianismo para llenar el tesoro"<sup>1</sup>. Ello es, por otra parte, una prueba de la importancia adquirida por la propiedad eclesiástica, así como de la pertenencia a la Iglesia de una aristocracia económicamente fuerte. Es notable, a este respecto, que la persecución se fijara principalmente en los dignatarios eclesiásticos y en los laicos de alto rango.

El año 257, aparece un primer edicto prohibiendo el culto cristiano y las reuniones en los cementerios y obligando a los miembros de la jerarquía a sacrificar. Una segunda medida, en 258, ordena la ejecución inmediata de los miembros del clero que no hayan sacrificado y la confiscación de los bienes pertenecientes a los cristianos de las clases elevadas. Esta persecución, junto con la de Decio, fue la más sangrienta. En Egipto, Dionisio de Alejandría fue internado en Kepho y numerosos cristianos sufrieron martirio (*H. E.*, VII, 11). Eusebio menciona otros mártires en Palestina y en Cartago. Cipriano, apresado a raíz del primer edicto, fue ejecutado a raíz del segundo. Poseemos las actas auténticas de su proceso. En Roma, fue martirizado Sixto II junto con sus diáconos<sup>2</sup>. En España, fue ejecutado el obispo Fructuoso de Tarragona con dos diáconos.

En 260, Valeriano es hecho prisionero por Shahpuhr II y ejecutado. Entonces queda como único emperador su hijo Galieno, a quien había asociado al imperio en 253. Por su parte, los hijos de Macriano se hacen proclamar emperadores. Pero son asesinados por el ejército, uno en Oriente y el otro junto al Danubio. Galieno logra restaurar el orden en el Imperio y defender las fronteras contra la presión de los bárbaros. Promulga, el año 260, un edicto de tolerancia en favor de los cristianos. El tenor de este edicto nos es conocido por una carta de Dionisio de Alejandría, quien nos dice que fue promulgado en Egipto el año 262. El rescripto autorizaba el culto en las iglesias, las cuales debían ser restituidas a los cristianos. Otro rescripto les autorizaba a entrar en posesión de los cementerios. Naturalmente, estos rescriptos son de gran importancia.

No hacen todavía del cristianismo una *religio licita*, pero sí constituyen un reconocimiento de hecho. Además, se reconoce implícitamente la propiedad eclesiástica.

La política de Galieno es continuada por sus sucesores, Claudio (268-270) y Aureliano (270-275). Este intenta promover el monoteísmo solar, que será la última forma del culto imperial. Pero es tolerante frente a los cristianos. Bajo su reinado tiene lugar un episodio que demuestra el reconocimiento de la autoridad eclesiástica por parte del Estado. El obispo de Antioquía, Pablo de Samosata, habiendo sido destituido por la autoridad eclesiástica, se niega a abandonar la residencia episcopal. El caso fue sometido a Aureliano, cuando éste tomó Antioquía a la reina Zenobia. El emperador decidió que la casa pertenecía a aquellos "que estaban en comunión con los obispos de la doctrina cristiana en Roma y en Italia".

Ello equivalía a reconocer una autoridad eclesiástica legítima. Además, tenemos ahí un testimonio de que tal legitimidad tenía como criterio la comunión con la Iglesia romana. Ningún ejemplo muestra mejor cómo, en vísperas del siglo IV, la Iglesia constituye un hecho que el Estado no puede ignorar. Constantino se limitará a ratificar jurídicamente una situación ya adquirida para entonces. La sangre de los mártires ha logrado la posibilidad de un pueblo cristiano.

## 2. LA IGLESIA DE ORIENTE

Al final del siglo III, la Iglesia está sólidamente implantada en Occidente. Pero apenas si ha rebasado los medios de las grandes ciudades, excepto en los alrededores de Roma y de Cartago. Por otra parte, está sólo comenzando a penetrar en las esferas culturales y a expresarse en latín. En Oriente, por el contrario, la Iglesia, que tiene ya dos siglos detrás de sí, ha alcanzado una notable extensión. Asia, Capadocia, Siria, Palestina y Egipto son, en gran parte, cristianos. Además, el cristianismo tiene todo un pasado literario y teológico. Orígenes ha proporcionado un extraordinario esplendor al pensamiento cristiano. Vemos cómo en todas las iglesias surgen personalidades señeras. Eusebio es aquí una fuente directa sumamente preciosa. Gracias a él podemos reconocer el ambiente cristiano de la época.

A mediados del siglo III, Alejandría cuenta con un gran obispo, Dionisio. Sucede a Heraclas a la cabeza de la escuela catequética, hacia 231, cuando Heraclas viene a ser obispo. A la muerte de éste, en 248, le su-

cede en la sede de Alejandría, y la ocupará hasta el 264. Ya hemos visto que escapó a la persecución de Decio, que fue detenido en tiempos de Valeriano, que estuvo en relación con Esteban en la cuestión de la reiteración del bautismo. Además de gran obispo, es un escritor de valía. Los fragmentos que, gracias a Eusebio, poseemos de su obra son importantes por varios capítulos. En primer lugar, nos permiten conocer algunas corrientes de la época. Eusebio nos ha conservado varios fragmentos de su tratado *Sobre la naturaleza*, en el que refuta a los epicúreos. Se puede relacionar esto con el hecho de que más tarde el africano Arnobio atacará también el epicureísmo<sup>3</sup>. Lo cual deja entrever la vitalidad de dicha filosofía a fines del siglo III.

De mayor interés es un segundo tratado de Dionisio, *Sobre las promesas*. Eusebio nos refiere las circunstancias que lo provocaron. El obispo de Arsinoe, Nepote, había publicado un libro, *Refutación de los Alegoristas*, en que defendía el milenarismo. Para ello se apoyaba en el *Apocalipsis*. El milenarismo había sido profesado por la mayoría de los escritores cristianos anteriores a Orígenes. Poco después de Nepote, lo profesará Metodio de Olimpia, adversario también de Orígenes, y en el siglo IV Apolinar de Laodicea. Podríamos preguntarnos si, en tiempos de Nepote, el auge de las esperanzas milenaristas no estaría vinculado a la idea de una inminencia del fin de los tiempos, suscitada por las violentas persecuciones de Decio y Valeriano. Tal será, un poco más tarde, el caso de Comodiano, a propósito de la persecución de Diocleciano<sup>4</sup>. El *Apocalipsis*, escrito para los cristianos perseguidos en tiempos de Nerón y de Domiciano, recobraba actualidad.

Dionisio, discípulo de Orígenes (*H. E.*, VI, 29, 4), no debía de estar dispuesto personalmente a aceptar la concepción demasiado material de las promesas escatológicas, que presentaba Nepote. Dado que éste había muerto en el intervalo, Dionisio organiza una discusión en Arsinoe, donde examina y refuta los argumentos de los discípulos de Nepote, los cuales se rindieron a sus razones. En su tratado, Dionisio expuso ante todo los motivos que tenía para refutar el milenarismo. La segunda parte es una discusión sobre la autenticidad johánica del *Apocalipsis*, Eusebio nos la ha conservado (*H. E.*, VII, 25). Recuerda la discusión de Orígenes sobre la autenticidad de la *Epístola a los Hebreos*. Se ve que Dionisio se formó en buena escuela. Concluye rechazando la autenticidad johánica del libro.

La parte más importante de la obra de Dionisio, que conocemos gracias a Eusebio, es su correspondencia. Un primer grupo de ésta son las *Cartas pascuales*. Eusebio nos dice que "Dionisio compuso cartas festivas

en las que eleva el tono en fórmulas solemnes sobre la fiesta de Pascua" (*H. E.*, VII, 20). Estas Cartas tenían por objeto anunciar la fecha de la fiesta de Pascua. Se trataba de una especie de misivas de Cuaresma. Dionisio es el primero de quien poseemos ejemplares. La práctica continuó en Alejandría. Poseemos *Cartas pascales* de Atanasio, de Pedro de Alejandría, de Cirilo de Alejandría.

Junto con las *Cartas pascales*, han llegado a nosotros diversos extractos de la correspondencia de Dionisio con Roma, lo cual demuestra la relación que tiene Dionisio con su iglesia. La *Carta a Fabio* (*H. E.*, VI, 42, 41, 44) es un documento histórico de primer orden sobre la persecución de Alejandría en 248. Trata asimismo del problema de la reconciliación de los *lapsi*. Viene luego una carta titulada por Eusebio *Carta diaconal (diakoniké) por Hipólito* (45, 5). La palabra es un "hápax" J. M. Hanssens cree que se opone a *Carta autógrafa (idia)*. Querría decir que fue enviada por medio de Hipólito. Pero ¿quién es ese Hipólito? Hanssens opina que se trata del presbítero romano adversario de Calixto<sup>5</sup>. Hipólito habría sido intermediario entre Alejandría y Roma, y ello sería un argumento en favor de su origen egipcio. Pero tal origen es poco probable. Parece, pues, que se trata de otro Hipólito, diácono de Alejandría, enviado en misión a Roma. Con la cuestión de Novaciano están relacionadas una carta dirigida a Cornelio, otras dos dirigidas a los romanos, *Sobre la Paz* y *Sobre la Penitencia*, una carta a los confesores romanos partidarios de Novaciano y otra a estos mismos confesores después de su sumisión (46, 5). A esta serie hay que añadir la *Carta a Novaciano* (45)<sup>6</sup>. Dionisio escribirá también a Esteban (4 y 5, 1-2), a Sixto (*H. E.*, VII, 5, 3-6; 9), a Dionisio (7, 6 y 8) y, en fin, al presbítero romano Filemón (7).

El interés de la correspondencia de Dionisio reside en que nos ofrece un eco de todos los grandes problemas de la Iglesia en su época: persecuciones, controversias teológicas, problemas de disciplina eclesiástica. Pero, además, expresa el afán de comunión entre las diversas iglesias locales, y particularmente con la Iglesia de Roma. Y se nos aparece como la expresión ordinaria de la colegialidad de la Iglesia antes del nacimiento de los concilios ecuménicos. Por fin, esta correspondencia nos hace descubrir en Dionisio una personalidad notable por su cultura refinada, por su espíritu de dulzura y de paz, por la prudencia de sus intervenciones. Le vemos desempeñar en Roma y en Antioquía un papel de mediador, que seguirá siendo una de las tradiciones de la iglesia de Egipto en los siglos siguientes. Dionisio murió el año 264, en el momento del

concilio de Antioquía. Su última carta va dirigida a los miembros del concilio (*H. E.*, VII, 27, 2).

Dionisio no es la única personalidad notable que nos ofrece Alejandría en este final del siglo III. Sabemos poco acerca de sus dos sucesores inmediatos en la sede episcopal, Máximo y Teón. Por el contrario, tuvo en el Didascaleo eminentes sucesores. Teognosto nos es conocido solamente por Focio, que resumió sus *Hypotyposesis*. Es el heredero del pensamiento de Orígenes en sus aspectos más atrevidos, en particular lo que se refiere al problema de la materia. Focio exalta su estilo. Pierio fue jefe de la escuela catequética a partir del 282, en tiempos de Teonas. Eusebio alaba su vida de pobreza y sus conocimientos filosóficos. Jerónimo menciona de él una *Homilía sobre Oseas* pronunciada durante la vigilia pascual<sup>7</sup>.

Junto con Alejandría, Palestina conoce también por entonces varias personalidades eminentes. Orígenes había enseñado en Cesarea durante la segunda parte de su vida y había fundado allí una biblioteca. Eusebio, obispo de Cesarea cincuenta años después, tuvo acceso a aquellos documentos y pudo estar en contacto con los herederos del pensamiento de Orígenes. Hacia 260, el obispo de Teotecno, del cual nos dice Eusebio que era discípulo de Orígenes (VII, 14). En tiempo de su sucesor Agapio, Eusebio conoció en Cesarea a Pánfilo. Este, nacido en Fenicia, había sido formado en Alejandría por Pierio. Se trasladó luego a Cesarea, donde fue ordenado sacerdote por Agapio. Allí abrió una escuela de teología para continuar la tradición de Orígenes. Sobre todo, reunió una biblioteca considerable, en la que Eusebio y luego Jerónimo encontraron los documentos que les permitieron conservarnos numerosos textos de los primeros siglos cristianos. Obra de Pánfilo es una *Apología* de Orígenes, cuyo primer tomo fue traducido por Rufino.

En Siria, la cristiandad de Laodicea parece haber estado en contacto con Alejandría. Hacia 260, su obispo se llama Eusebio. Eusebio de Cesarea nos dice que era originario de Alejandría (*H. E.*, VII, 32, 5). Era diácono de esta ciudad (II, 26) y se había señalado en tiempos de Valeriano por su celo en servir a los cristianos encarcelados (II, 24). Llegado a Antioquía para el concilio de 264, le pidieron los habitantes de Laodicea que fuera obispo suyo, tras la muerte de Sócrates (32, 5). Su sucesor, Anatolio, era también de origen alejandrino (32, 6). Había conseguido en Alejandría una gran reputación por su competencia en todas las ciencias profanas: aritmética, geometría, astronomía, física, dialéctica y retórica (32, 6). Esto es un dato precioso sobre el florecimiento del aristotelismo en aquella época. Florecimiento que hallaremos en Tiro

con el pagano Porfirio, y en Antioquía con Luciano. Eusebio nos ha conservado un importante extracto de Anatolio sobre la cuestión de la fecha de la Pascua (32, 14-19). El había sido antes obispo coadjutor de Cesarea (14-21).

También bajo el influjo de Orígenes aparecen los obispos de Capadocia y del Ponto por esta época. Firmiliano fue elegido obispo de Cesarea hacia el 230. Eusebio nos dice que sentía "tal admiración por Orígenes que le llamó a su país" (*H. E.*, VI, 27). Esta estancia ha de situarse en el momento en que Orígenes es expulsado de Alejandría, hacia el 230. Firmiliano se traslada entonces a Cesarea para completar su formación (VI, 27). En la cuestión de Novaciano, Firmiliano se pone de parte de éste (VII, 5, 4). Invita a Dionisio de Alejandría al concilio de Antioquía del año 252 (VII, 46, 3). Conservamos de él una carta muy dura dirigida a Cipriano contra Cornelio. Pero al fin acepta la posición romana (VII, 5, 2). Se halla presente en el concilio de Antioquía del 264 (VI, 28, 1). Muere el 268 en Tarso, mientras se dirigía a un nuevo sínodo que se ocuparía sobre la cuestión de Pablo de Samosata, aunque no sin haber tomado posición contra éste (VII, 30, 4).

Otro discípulo de Orígenes es por entonces obispo de Neocesarea, en el Ponto: Gregorio, llamado también Teodoro (VI, 33), había sido alumno de Orígenes en Cesarea. Poseemos de él un *Agradecimiento a Orígenes*, que es un documento precioso sobre la enseñanza del maestro de Cesarea. Fédimo, obispo de Amasea en el Ponto, le consagró poco después del 238 como obispo de Neocesarea. Fue el gran apóstol del Ponto y, en particular, convirtió a los abuelos de Basilio y de Gregorio de Nisa. Este le dedicó un elogio. Gracias a él, entraron los capadocios en contacto con el pensamiento de Orígenes. Estuvo presente en el concilio de Antioquía del 264 (VII, 28, 1) y murió poco después. Gregorio de Nisa nos ha conservado de él un *Símbolo* de gran interés. Gregorio es contemporáneo de Dionisio de Alejandría y de Firmiliano de Cesarea. Esta generación de obispos, formados en la escuela de Orígenes y grandes fundadores de iglesias, es sin duda una de las más notables en la historia del cristianismo.

Al mismo tiempo que Alejandría lanzaba sus fulgores sobre Palestina, Fenicia, Capadocia y el Ponto, comenzaba Antioquía a manifestarse como un original foco de cultura cristiana. Durante la primera mitad del siglo III, apenas si sabemos algo sobre la iglesia antioquena. En cambio, al fin de siglo vemos aparecer en ella personalidades relevantes: Doroteo, Malquión, Luciano. Doroteo, gran hebraizante al mismo tiempo que formado en las ciencias griegas, fue encargado por Aureliano de

las tintorerías de púrpura de Tiro (*H. E.*, VII, 32, 2-4). Malquión, sacerdote de Antioquía, estaba al mismo tiempo encargado de la enseñanza de la retórica en las escuelas de Antioquía, siendo predecesor en este sentido de Libanio (VII, 29, 2). Luciano, también sacerdote de Antioquía, era eminente en las ciencias sagradas (IX, 6, 3): lo mismo que Doroteo, parece haber unido el conocimiento del hebreo a las disciplinas escolares griegas. De entre sus alumnos saldrán los primeros arrianos. Ellos mismos se designaban con el nombre de "colucianistas". Luciano fue martirizado en tiempos de Diocleciano (VIII, 13, 2)<sup>8</sup>.

Estas diversas personalidades presentan rasgos comunes donde se manifiestan las notas que caracterizarán a la escuela de Antioquía. Mientras los alejandrinos prolongan las tendencias del judaísmo helenístico y de su platonismo místico, los antioquenos son más positivos. En contacto con el mundo arameo de Oriente, están más cerca del judaísmo rabínico. Muchos de ellos saben hebreo. Esto da a su exégesis un carácter más científico. Conocen también la exégesis judía. Por lo demás, la Antioquía pagana es más literaria que filosófica. Los cristianos de Antioquía asimilarán las disciplinas griegas —gramática, dialéctica, geometría— y las pondrán al servicio de la exégesis. Estarán particularmente versados en la dialéctica, como se ve en Malquión. Tendrán también el gusto de la retórica. Pero se mostrarán desconfiados ante las especulaciones filosóficas. Mientras Alejandría seguirá siendo un gran foco de teología especulativa y de exégesis alegórica, Antioquía florecerá en el sentido de la teología pastoral y de la exégesis científica.

Pero, junto a estos hombres de estudio, Antioquía presenta en este final del siglo III una personalidad realmente singular, totalmente distinta. El año 260, a la muerte de Valeriano, la situación de Siria era dramática. Shahpuhr amenazaba el país. Quieto, uno de los hijos de Macriano, se había hecho reconocer emperador de Emesa y se negaba a reconocer a Galieno. Entonces el príncipe de Palmira, Odaenath, toma el título de rey. Triunfa sobre Shahpuhr a las puertas de Ctesifón, desafía a Quieto en Emesa y afirma su soberanía desde Egipto a Asia. El obispo de Antioquía, Demetriano, había sido deportado por Shahpuhr en 260. Fue remplazado por Pablo, oriundo de Samosata, que estaba relacionado con la dinastía palmirena y fue, sin duda, elegido con el apoyo de Odaenath y sobre todo de su mujer Zenobia. Una vez obispo, unió sus funciones a las del ducenario (*H. E.*, VII, 30, 8), es decir, ministro de hacienda. Eusebio le reprocha haber utilizado sus funciones para enriquecerse. Dice de él que adoptaba aires de sátrapa, se hacía rodear por una guardia personal, tenía para sí un trono en la iglesia y daba

a las ceremonias religiosas una pompa mundana. De hecho, Pablo representa la invasión de Antioquía en las usanzas de la Siria oriental.

Pablo fue acusado además de mantener opiniones heterodoxas, a las cuales hemos de referirnos después. Fue condenado por dos sínodos antioquenos, en 264 y 268. Pero, gracias al apoyo de Zenobia, que enviudó en 267, se mantuvo en la residencia episcopal. La corte de Zenobia era por entonces un centro brillante, donde al lado de Pablo se encontraba el retórico Longino. Pero el año 272 Aureliano se apoderaba de Palmira. El reino palmireno se derrumbaba. En ese momento desaparece Pablo de la historia. Pablo de Samosata es ante todo una muestra de la resistencia del cristianismo semita a la romanización. Es también representante de una época en que se desarrolla el poder temporal de la Iglesia y los obispos se ven expuestos a la tentación de abusar del poder que esto les confiere. En el *De lapsis*, por esta misma época, Cipriano criticaba a los obispos que se hacen administradores de los grandes propietarios.

Queda una última región, sobre la que resulta sorprendente que Eusebio guarde absoluto silencio: Asia, es decir, la costa occidental del Asia Menor. Esta región, que había sido un centro vital en el desarrollo del cristianismo durante el siglo II, parece llevar en el siglo III una existencia aislada. Eusebio no menciona ningún obispo de Esmirna, ni de Efeso, ni de Mileto. Sólo tenemos noticia, bajo el reinado de Decio, de los martirios de Pionio en Esmirna y de Carpo en Pérgamo. Hay, sin embargo, un personaje del que poseemos algunos escritos y que es eminente representante de Asia en este final de siglo: Metodio, obispo de Olimpia, en Licia<sup>9</sup>. Su obra más célebre, el *Banquete de las Diez Vírgenes*, nos le muestra como heredero de los grandes asiáticos del siglo II. Es un escritor refinado, formado en Platón y Homero<sup>10</sup>. Un asceta que exalta la virginidad. Un milenarista que especula sobre el fin de los tiempos. Sus posiciones se acercan a las de Nepote, en Egipto. No es de extrañar que sea uno de los grandes adversarios de Orígenes en su tratado *Sobre la Resurrección* y que Eusebio no le haya mencionado.

### 3. DISCUSIONES TEOLOGICAS

El final del siglo III es un período importante en la historia del dogma trinitario. Se oponen diversas tentativas igualmente imperfectas en busca de una expresión exacta de los datos bíblicos y tradicionales. Es entonces cuando vemos fraguarse los conflictos a que pondrán término los concilios de los siglos siguientes. Es difícil, desde luego, trazar exactamente

las fronteras entre las diversas tendencias. Cada una presenta formas más o menos ortodoxas. Además, según las regiones, los obispos son más sensibles a tal o cual peligro. El final del siglo III prelude una situación que hallaremos de nuevo durante todo el final del siglo IV. Una situación que es preámbulo indispensable de las grandes controversias que serán uno de sus principales aspectos.

Ya hemos visto cómo tales discusiones se perfilaron en Roma durante los pontificados de Víctor, Ceferino y Calixto. Epígono, discípulo de Noeto de Esmirna, había enseñado el monarquianismo. Su teología cargaba el acento sobre la unicidad de la sustancia divina hasta negar que el Hijo tuviera una subsistencia propia. Su discípulo Cleomene parece haber sostenido una doctrina más ortodoxa. El hecho es que Ceferino y Calixto le son favorables. Hipólito, que es nuestra fuente para este período, le es hostil, pero nada nos dice sobre su doctrina. Sin duda, tenemos un eco de ella en la enseñanza que Hipólito pone a cuenta de Calixto<sup>11</sup>. Precisamente en ese contexto aparece Sabelio. Es un cirenense de la Pentápolis (*H. E.*, VII, 6). Llega a Roma en tiempos de Ceferino y es discípulo de Cleomene. Según Hipólito, en un principio le animó Calixto, todavía diácono. Y es posible, pues las simpatías de Calixto por el monarquianismo eran innegables. Pero, una vez elegido papa, el 217, Calixto condena a Sabelio. Hipólito ve en ello una maniobra de Calixto. La cosa no es segura. Con Sabelio, el monarquianismo tomaba un cariz netamente heterodoxo. Desgraciadamente, no se nos ha conservado nada de su doctrina personal.

El asunto iba a proseguir cuarenta años más tarde. El año 257, en Cirenaica, las doctrinas de Sabelio ganan influencia. Sabelio muere en esa fecha. Pero parece ser que, después de su condena en Roma, volvió a su patria y estableció allí una escuela. Los habitantes de Cirenaica están divididos sobre la cuestión. Algunos obispos han sido ganados por los sabelianos y no se atreven a hablar del Hijo. Por ambas partes se envían documentos a Dionisio de Alejandría (*H. E.*, VII, 6). Este escribe una memoria sobre la cuestión, enviando una copia de la misma a Roma, al presbítero Filemón. También escribe a Ammón, obispo de Berenice, en Cirenaica, sobre el mismo tema (VII, 26), y a los demás obispos de la región. Estas primeras cartas no logran convencer a los obispos sabelianos. Dionisio envía entonces una nueva carta a Ammón y a Eupator, en la que expone de forma más detallada la distinción entre el Padre y el Hijo, punto que negaban los sabelianos<sup>12</sup>. Los habitantes de Cirenaica apelaron entonces al obispo de Roma. Este era Dionisio, quien acababa

de suceder a Sixto y con quien Dionisio de Alejandría había mantenido correspondencia cuando era solamente presbítero (VII, 7-6).

Este recurso a Roma es interesante desde el punto de vista de la historia del primado romano en materia doctrinal. Pero era también una hábil maniobra. En efecto: la tradición teológica romana en materia trinitaria era de tendencia monarquiana, es decir, subrayaba la unidad de la sustancia divina. Si Calixto había condenado a Sabelio, había favorecido a Cleomene. Y, por el contrario, había estado en conflicto con Hipólito. Este sostenía, en la línea de Justino, que el Dios único había proferido fuera de sí el Logos, que estaba en él en estado invisible, y le había conferido una subsistencia propia con vistas a la creación. El Logos, pues, tiene una subsistencia distinta de la del Padre. Pero esa subsistencia la ha adquirido por un acto libre de Dios. En Alejandría, Orígenes había mantenido una doctrina análoga, al hablar de la generación libre del Logos e insistir en su inferioridad con respecto al Padre. Parece ser que tuvo ciertas dificultades con el papa Fabián y que procuró justificarse. Pero Dionisio de Alejandría era discípulo de Orígenes. Se trataba del mismo conflicto, que nacía de nuevo, oponiendo dos expresiones igualmente inadecuadas del dogma trinitario.

Conocemos por Atanasio los reproches que hicieron los obispos de Cirenaica a Dionisio de Alejandría. Que separa al Hijo del Padre y le aleja de él. Afirma que el Hijo no existía antes de haber sido engendrado y que hubo, por tanto, un tiempo en que no existía. En consecuencia, no es eterno, sino que ha sobrevenido ulteriormente. El Hijo es, pues, una creación (*poiema*) y un producto (*geneton*). Es ajeno al Padre en cuanto a la esencia, como la viña al viñador o el navío al constructor. En fin —dice Dionisio—, me acusan falsamente de decir que Cristo no es consustancial (*homoousios*) a Dios. Es cierto que tales acusaciones, si bien endurecían las posiciones de Dionisio, mostraban, como lo reconocerá Basilio, ciertos puntos vulnerables. El papa Dionisio reunió un sínodo en Roma, el cual condenó las proposiciones incriminadas. Dirigió a los cirenenses una carta sobre la manera de refutar el sabelianismo, en la que no nombraba al obispo de Alejandría, y mandó, por otra parte, a éste una carta personal. A esta carta responde Dionisio con una *Refutación y Apología* de la que Eusebio y Atanasio nos han conservado importantes fragmentos.

La *Apología* de Dionisio de Alejandría precisa las fórmulas que podían prestarse a falsa interpretación en su doctrina. Mantiene la afirmación de las tres hipóstasis, pero negando que sean separadas. Pide que se interpreten las comparaciones que le han sido reprochadas relacionán-

dolas con otras, como la de la fuente y el río, la de la raíz y la planta. Reconoce que no admite el término *homoousios* porque no está en las Escrituras, pero acusa a sus detractores de haber pasado en silencio la exposición donde él afirma prácticamente la misma doctrina. Indica en qué sentido entiende la palabra *poiema* aplicada al Verbo y afirma claramente que no ha habido un tiempo en que no existiera. En una palabra, Dionisio de Alejandría profesa su pleno acuerdo en el fondo con el obispo de Roma, si bien mantiene su vocabulario y su perspectiva propia. Se comprende la importancia del debate. Por una parte, ambos obispos condenan los errores: el monarquiano y el subordinacionario. Por otra, se afirman las diferencias de las escuelas teológicas romana y alejandrina en materia trinitaria. Quedan, sin embargo, varias cuestiones sin explicar: más tarde llegarán a nuevas precisiones, una vez que el arrianismo las plantee de nuevo.

Un conflicto paralelo al que oponía a los obispos de Cirenaica y a Dionisio de Alejandría se iba a desarrollar en Antioquía<sup>13</sup>. Pero el desenlace sería diverso. Hemos hablado de Pablo de Samosata, que sucedió en 260 al obispo Demetriano en el gobierno de la iglesia. Su nombramiento coincidía con la influencia oriental de la reina Zenobia. Pablo es una figura típicamente oriental. Encontramos en él las prácticas de la Siria del Este. Uno de los reproches que se le hacen es la práctica de las *virgines subintroductae*, que se remontaba a la iglesia siria arcaica (*H. E.*, VII, 30, 11). Introduce en la salmodia responsorial dos coros alternos, uno de vírgenes y otro de hombres (30, 10), que procede de la Siria oriental. Además, condena como innovación los cantos en honor de Cristo. Pablo se oponía a Orígenes (30, 9).

Su nombramiento debía suscitar oposición en los medios más helinizados de Antioquía, influenciados por la filosofía griega. Ya hemos visto que sus representantes eran particularmente Luciano y Malquión. El punto elegido para el ataque fue la doctrina teológica de Pablo. Eusebio le acusa de compartir la herejía de Artemón (*H. E.*, V, 28, 1; VII, 30, 16-17). Esta prolongaba en Roma, a mediados del siglo III, el adopcionismo de Teodoto de Bizancio. Sin embargo, el alegato parece ser un simple recurso polémico, de modo que no existe relación entre la doctrina de Artemón y la de Pablo. La doctrina de éste no estuvo muy lejos, al parecer, de la que hemos encontrado en Berilo de Bostra: subrayaba la unidad de Dios y la humanidad de Cristo. No poseía una teología elaborada sobre la generación del Verbo. Se prestaba fácilmente a acusaciones de modalismo y adopcionismo. Los referidos ataques se manifestaron en la convocación de un sínodo al que acudieron los origenis-

tas en pleno. Pero este sínodo iría precedido de ciertas hostilidades. De ellas nada dicen los historiadores. Sin embargo, pueden ser la clave de uno de los enigmas de la historia de la Iglesia en el siglo III. Es la cuestión de Luciano.

Eusebio se contenta con aludir a su erudición y su martirio. Pero es cierto que tuvo dificultades doctrinales. Los arrianos le consideran como a su predecesor. Es probable que, mientras Dionisio de Alejandría luchaba contra el modalismo de Sabelio, Luciano hiciera lo mismo contra el modalismo de Pablo. Pero, lo mismo que Dionisio, en la reacción fue, sin duda, demasiado lejos. Como Dionisio, fue denunciado a Roma. Precisamente Eusebio nos habla de una carta de Dionisio de Alejandría a Dionisio de Roma "a propósito de Luciano" (*H. E.*, VII, 9, 6). Esta carta es posterior al advenimiento de Dionisio de Roma y anterior a la muerte de Dionisio de Alejandría. Ha de situarse entre 260 y 264: precisamente los años que preceden al sínodo de Antioquía. Luciano hubo de ser condenado entonces por el obispo de Antioquía, Pablo; y éste busca la manera de conseguir que Dionisio de Roma, que era hostil a la teología origenista, ratifique la condena. El sínodo de Antioquía vino a ser la contraofensiva origenista contra Pablo, le depuso y le señaló como sucesor a Domno (268-271), al cual sucedió Timeo. Pero, de hecho, Pablo siguió desempeñando el cargo hasta la victoria de Aureliano sobre Zenobia en 272. Y Luciano hubo de permanecer excluido de la Iglesia bajo los tres obispos Pablo, Domno y Timeo. Así, al menos, es como puede interpretarse un pasaje de Alejandro de Jerusalén<sup>14</sup>, en el que intenta desacreditar a Luciano como precursor del arrianismo.

El concilio convocado en Antioquía el año 261 reunió a los obispos más significados de Oriente: Firmiliano de Cesarea, Gregorio Taumaturgo, Teotecno de Cesarea. Dionisio de Alejandría, por hallarse enfermo, escribió excusándose y manifestando su parecer (*H. E.*, VII, 37, 2; 38, 1). Parece ser que el concilio tuvo varias sesiones, en las que se discutieron las ideas de Pablo. Durante la última sesión, en 268, Malquión, el presbítero de Antioquía, desenmascaró plenamente la herejía de Pablo, sin duda habiendo hecho anotar con la ayuda de taquígrafos las conversaciones que éste mantenía fuera de las asambleas del concilio<sup>15</sup>. Pablo fue condenado solemnemente. Eusebio nos conserva amplios fragmentos de la carta sinodal, que fue dirigida al obispo de Roma, Dionisio, a Máximo, obispo de Alejandría y a otras provincias<sup>16</sup>.

Durante los debates que precedieron a la condena de Pablo y reaccionando contra él, los Padres de Antioquía iban a tomar dos posiciones que más tarde serían fuente de dificultades. La primera se refiere a la

palabra *homoousios*, aplicada a la Trinidad. Ya hemos visto que Dionisio la excluía como no escriturística. En Antioquía fue rechazada porque se la consideraba como expresión del modalismo de Pablo. Así se explica por qué los Padres orientales se mostrarán tan reticentes frente a ella cuando Occidente quiera imponerla en Nicea<sup>17</sup>. Por otra parte, en el plano cristológico, parece ser que Malquión y los Padres del concilio, queriendo mostrar que Cristo es realmente Dios, compararon su unión con la naturaleza humana a la del alma y el cuerpo. Con ello resultaba que el Verbo ocupaba en Cristo el lugar que el alma ocupa en nosotros; por tanto, el Verbo se había unido a un cuerpo y no al alma humana. Tal parece ser el origen de la teoría que defenderá en Antioquía, un siglo más tarde, Apolinar de Laodicea. Es cierto, en consecuencia, que las grandes controversias teológicas del siglo iv están ya bosquejadas en la segunda parte del siglo iii.

#### 4. LA ORGANIZACION ECLESIASTICA

El final del siglo iii es para la Iglesia un período de expansión que repercute en el plano de la organización, en el de la vida económica y en el de la vida cívica. Hasta mediados del siglo iii, el obispo podía agrupar en torno a sí el conjunto de las comunidades locales. Pero el considerable incremento del número de cristianos en las ciudades y el auge de la evangelización en el campo hace cada vez más difícil esa centralización. Al parecer, se hizo frente a semejante situación de manera distinta según las regiones. En las grandes ciudades se prefirió multiplicar las circunscripciones territoriales, sobre todo en los suburbios. Al frente de ellas era colocado un presbítero. Así es como se establecen los *tituli* romanos, probablemente en esta época. Tal es también el caso de Alejandría.

El problema de los campos y aldeas era mucho más difícil. Resultaba que había grupos de cristianos a gran distancia de las ciudades. En este punto se hallaron varias soluciones. En Africa y en la Italia central se multiplicaron los obispados. En los concilios africanos de comienzos del siglo iv hubo varios centenares de obispos reunidos, lo que demuestra que las pequeñas aldeas tenían su obispo. Lo mismo en los alrededores de Roma hay barriadas que tienen su obispo. En Asia Menor existió, durante este período, la institución de los *chorepiscopoi*, obispos de aldea, considerados como de rango inferior y que desaparecerían a fines del siglo iv. Estos obispos aparecen a principios del iii (*H. E.*, V, 16, 17). Pero la solución más general, la que terminaría por imponerse, era exten-

der a los pueblos la solución adoptada en las ciudades, consistente en multiplicar las "parroquias", de las cuales se encarga a un presbítero a las órdenes del obispo de la ciudad más próxima. Es el régimen que se desarrollará, por ejemplo, en la Galia.

También en este momento se desarrolla o define cierta jerarquía de los obispos. Hemos visto, ya en el siglo II, que el obispo de la metrópoli de una provincia civil tenía preeminencia sobre los demás obispos de su provincia, reunía el concilio y armonizaba las opiniones. A veces esa preeminencia pertenecía al más antiguo, al primado, de los obispos de la provincia. Pero lo que se manifiesta sobre todo en nuestra época es la aparición de un grado superior, que no corresponde a una provincia, sino a una "diócesis". Tal institución aparece por primera vez en Egipto. El obispo de Alejandría es el patriarca de la diócesis de Egipto, que comprende varias provincias. Algo semejante parece tener lugar en la diócesis de Oriente, donde el obispo de Antioquía goza de cierta preeminencia, y en la diócesis de Africa, donde la preeminencia corresponde al obispo de Cartago.

Al mismo tiempo que se extiende la Iglesia numéricamente, penetra en ambientes nuevos. El más importante es la conversión de numerosos miembros de las clases dirigentes, fenómeno a que ya hemos aludido. Es falso, en este sentido, pretender que los medios dirigentes se inclinaron al cristianismo en el Imperio cristiano y por razones políticas. Tal orientación se perfila en la segunda mitad del siglo III. Eusebio señala que, bajo el reinado de los emperadores sucesores de Valeriano —Galieno, Claudio, Aureliano, Tácito, Probo, Caro—, hubo varios gobernadores de provincia cristianos (VIII, 1, 2). Añade que había numerosos cristianos en el palacio imperial e incluso en la familia de los emperadores (VIII, 1, 3). Las inscripciones aluden a cristianos que ocuparon cargos en las curias municipales. Anatolio, obispo de Laodicea, fue antes miembro del senado de Alejandría, y su predecesor, Eusebio, era un rico alejandrino (VII, 32, 5-10). Astirio es senador (VII, 16, 1) y Domno tiene un rango elevado en el ejército (VII, 15, 2). A Doroteo le confía el emperador la administración de la tintorería de púrpura de Tiro (VII, 38, 3). Gregorio y Atenodoro, los apóstoles del Ponto, parecen haber sido de familia senatorial. Y tal es el caso también de los antepasados de san Basilio y de san Gregorio de Nisa, Basilio y Macrino, convertidos por Gregorio.

La participación de los cristianos en las funciones municipales no dejaba de plantear problemas, pues los magistrados estaban obligados normalmente a ciertos actos culturales. Eusebio nos dice que los emperadores dispensaban de tales actos a los cristianos a quienes estaban con-

fiados los gobiernos de provincia (VIII, 1, 1). Pero eso era excepcional. Estamos informados sobre el procedimiento ordinario por los cánones del concilio de Elvira. El canon 56° estipula que los duunviro, que presidían el gobierno de las ciudades, deben abstenerse de frecuentar las iglesias mientras dure su cargo. Esto supone que es posible la aceptación de cargos municipales. Otros cánones proscriben absolutamente la aceptación del cargo de flamen. Por secularizado que estuviera este sacerdocio municipal, implicaba tomar parte en los sacrificios. Incluso el flamen honorario, el que se limita a llevar la corona, enseña del cargo, no puede ser admitido a la comunión sino tras dos años de penitencia.

Evidentemente, tales situaciones resultaban paradójicas. Las fuerzas vivas del Imperio eran en gran parte cristianas. Por otra parte, el culto pagano era en muchos casos puramente formal. No obstante, la vida oficial del Imperio exigía ciertos actos de ese culto. Los cristianos que ostentaban cargos públicos se hallaban así en una situación molesta. Una situación que difícilmente podía prolongarse. El marco no correspondía ya a la realidad. Cuando Constantino desligue al Imperio de sus vínculos con el paganismo, no será, por tanto, un revolucionario. Se limitará a reconocer de derecho una situación que ya existía de hecho.

SEGUNDA PARTE

*DESDE EL CONCILIO DE NICEA  
HASTA LA MUERTE DE SAN GREGORIO MAGNO  
(325-604)*

por el profesor

HENRI-IRÉNÉE MARROU

## CAPITULO PRIMERO

### *EL CRISTIANISMO EN VISPERAS DE LA GRAN PERSECUCION*

Con el siglo iv entramos en una etapa decisiva de esta historia. En diez o veinte años asistiremos a dos acontecimientos dramáticos: con la persecución de Diocleciano (303-4 y sig.) el imperio pagano intenta por última vez, y con una violencia jamás igualada hasta entonces, aniquilar la religión cristiana; la progresiva ascensión de Constantino (306-312-324), que al fin se hará dueño absoluto del Imperio romano, origina pronto un cambio completo de situación jurídica para el cristianismo. En lugar de ser perseguido, se convierte en una religión oficial, privilegiada, que acabará luego en religión de Estado; en lugar de verse enquistada en el organismo social como un cuerpo extraño mal soportado, se convierte en un principio director, en un fuego que anima al Imperio cristianizado con la conversión de su soberano.

Cuando el primer edicto de persecución, promulgado por Diocleciano y sus colegas de la tetrarquía, fue fijado delante de la residencia imperial de Nicomedia en la ribera asiática del mar de Mármara, el 23 de febrero de 303, hubo un exaltado que lo arrancó y lo rasgó. Este gesto, que, naturalmente, no tardó en pagar con su vida el autor, expresa perfectamente el efecto de sorpresa y de escándalo que produjo una decisión imperial tan inesperada.

Desde las persecuciones, bastante breves a pesar de su rigor, de Decio (250-1) y Valeriano (257-260), la Iglesia cristiana prácticamente no había sido molestada por el poder civil. Sin que se hubiera logrado aclarar por completo su situación legal (el cristianismo seguía siendo, en principio, una religión prohibida), asistimos a lo que pudiera llamarse un reconocimiento de hecho: las comunidades cristianas pueden ahora actuar abiertamente, gozar pacíficamente de sus propiedades; entre sus posesiones se cuentan cementerios (en Roma desde el papa Calixto, 217-222) subterráneos o a cielo abierto (catacumbas, *areae*), iglesias o, al menos

—porque es difícil precisar su estilo arquitectónico—, casas de culto y oración; en la misma Nicomedia se alzaba una de ellas frente al palacio imperial. El aumento del número de fieles en vísperas de la persecución hacía necesaria la construcción de nuevas y más amplias iglesias, como atestiguan a la vez el pagano Porfirio y el historiador cristiano Eusebio de Cesarea.

#### I. LA REDUCIDA PAZ DE LA IGLESIA

Puede hablarse, pues, con justicia de una primera paz de la Iglesia, *the minor peace of the Church*<sup>1</sup>, con ayuda de la cual el cristianismo había podido desarrollar libremente su acción misionera y realizar grandes progresos, tanto en extensión como en profundidad: expansión geográfica, implantación sociológica.

Comenzada en Palestina, es decir, en un punto situado en la frontera oriental del Imperio romano, la evangelización había desbordado rápidamente el suelo bíblico. Fue precisamente en dirección de Mesopotamia, al otro lado del Eufrates, donde la religión cristiana había conocido sus primeros éxitos espectaculares: el pequeño reino vasallo de Edesa u Osroene fue el primer Estado que se hizo oficialmente cristiano, y esto desde la conversión de su rey Abgar IX (179-216).

Durante el siglo III el cristianismo había llegado a Adiabene, al este del Tigris, y progresado a través de Mesopotamia; pero este país semita, el Irak de hoy, pertenecía políticamente al poderoso Imperio iranio y la propaganda cristiana encontró grandes dificultades, que llegaron a menudo hasta la persecución abierta, a partir del momento en que, con el advenimiento de la dinastía sasánida (224), este gran imperio, que en adelante será siempre para Roma un rival, un desafío, un modelo, une su suerte a la de la religión nacional, el mazdeísmo o religión de Zoroastro. Sospechoso a priori por venir del enemigo hereditario, el cristianismo choca con el suspicaz recelo de esta religión de Estado, religión rival, una religión universalista también, animada igualmente de un impulso misionero, religión poderosa que cuenta con un clero fuertemente jerarquizado bajo la autoridad de un Sacerdote de los Sacerdotes, *Mobadhan-Mobadh*, pronto a reclamar el apoyo del Estado para reducir a disidentes o rivales, trátense de mazdeos heréticos, de maniqueos o de cristianos.

Es cierto que la deportación a Fars, el antiguo Elam, de cristianos oriundos de Siria con ocasión de la guerra victoriosa que el gran rey Shah-

puhr emprende contra el emperador Valeriano (260) pudo facilitar la penetración del Evangelio hasta el corazón del Imperio iranio; pero las dificultades que hemos indicado explican que a finales del siglo III la iglesia cristiana de estos sirios orientales se halle todavía en los comienzos de su organización en torno a la sede episcopal de las "ciudades reales", las dos ciudades gemelas de Seleucia-Ctesifón (entre Babilonia y Bagdad); durante mucho tiempo necesitarán aún mirar al Occidente y apoyarse, dogmática, canónica y espiritualmente, en las iglesias del territorio romano.

Geográficamente el cristianismo es sobre todo un fenómeno mediterráneo. En torno al año 300 prácticamente ha invadido todo el Imperio hasta sus provincias más apartadas: al concilio de Arles (314) asistían tres obispos de Gran Bretaña, entre los que se hallaban los de Londres y York. Pero esta implantación no presenta en todas partes la misma densidad; la red de iglesias organizadas ofrece todavía grandes lagunas en la parte occidental latina del mundo romano. Así, en España, el concilio de Elvira (Granada) celebrado en las proximidades de la gran persecución (300 ó 309) nos hace conocer treinta y tres iglesias: diecinueve representadas por su obispo, catorce por un simple presbítero (o porque actúa como delegado del obispo ausente, o porque se trata de iglesias todavía imperfectamente organizadas). Pero una rápida ojeada al mapa nos hace ver que esas iglesias están casi todas agrupadas en una sola zona que viene a coincidir con la Andalucía actual. Sólo cinco representan a las restantes regiones de la Península Ibérica. Una situación semejante encontramos en la Galia, aunque en la misma época la evangelización no parece haber hecho aquí un progreso igual; en el concilio de Arles vemos representadas dieciséis iglesias galas, doce en la persona de su obispo; pero más de la mitad pertenecen al Sudeste, la actual Provenza. En cuanto al resto de la Galia, sólo algunas ciudades de las más importantes parecen contar ya con una comunidad plenamente desarrollada. Lo mismo sucede con el norte de Italia. Sólo en la Italia peninsular, de Rávena a Nápoles, y en Africa —en el sentido romano de la palabra, es decir, en el Nordeste de Maghreb— las cristiandades presentan una notable densidad: en 250-1. un sínodo romano agrupaba a sesenta obispos italianos en torno al papa Cornelio; por las mismas fechas (256-7), otro sínodo reunía en torno al obispo de Cartago, san Cipriano, a ochenta y siete obispos de Africa.

Considerando las cosas en conjunto, el cristianismo recluta sobre todo a sus fieles en las provincias orientales, desde la Cirenaica a los Balkanes, donde el griego sirve de lengua de cultura. Uno de sus núcleos más vi-

gorosos lo representa Egipto, poderosamente animado por la metrópoli de Alejandría, la más grande ciudad del Imperio después de Roma y cuya autoridad se impone imperiosamente a la multitud de pequeñas iglesias que jalonan el estrecho valle del Nilo desde el Delta hasta la Tebaida. Más que Palestina, destaca también Siria, con su capital Antioquía; ésta, dada su importancia (es la tercera ciudad del Imperio) y su posición central en el corazón mismo de este Oriente desempeñó siempre un papel de primer plano en la historia y la vida cristianas, y eso desde los tiempos de san Pablo; con Asia Menor que, en la época en que nos hallamos, continúa siendo el bastión del cristianismo, el país cristiano por excelencia, la región donde el número de fieles parece haber alcanzado las cifras absolutas más altas (la zona costera del Egeo, el Asia propiamente dicha de la terminología administrativa, es la parte más floreciente y más poblada del mundo romano en el Alto Imperio) y el mayor porcentaje: es quizá aquí y, exceptuando ciertos cantones de Egipto, ciertamente sólo aquí, donde la mayor parte de la población, en ciertas pequeñas aglomeraciones la totalidad, había pasado ya al cristianismo.

No son menos notables los progresos realizados desde el punto de vista sociológico. La fe nueva se ha infiltrado poco a poco a través de los diversos estratos de la población romana. Ha dejado de ser única o principalmente la religión de las clases menesterosas o menos favorecidas por el sistema altaneramente aristocrático de la sociedad imperial: los niños, las mujeres, los esclavos, los pobres. Recuérdense los sarcasmos de Celso, hacia 177-180, contra esta religión de cardadores de lana, zapateros remendones, lavanderos; las cosas han cambiado: hacia 270 Porfirio habla de mujeres nobles y ricas que, obedeciendo a la llamada de la perfección evangélica, entregan todos sus bienes a la Iglesia o a los pobres; en 303 la persecución encontrará al cristianismo instalado entre las clases dirigentes, magistrados, gobernadores de provincia, en Palacio (altos dignatarios de la corte, los chambelanes Doroteo y Gorgonio se contarán entre los primeros mártires), si no había penetrado ya en la misma familia imperial (circulaba el rumor de que la mujer y la hija de Diocleciano, Prisca y Valeria, se habían sentido más o menos atraídas por el cristianismo).

Naturalmente, desde el punto de vista espiritual, no todo es beneficio en estos progresos; la tranquilidad de que goza la Iglesia, privándola del crisol del martirio, mengua la calidad de sus miembros, si conside-

ramos sólo la masa; constatamos, en efecto, numerosas infiltraciones del paganismo en que se mueven, contaminaciones, compromisos. Los cánones disciplinares adoptados por el concilio de Elvira nos ofrecen curiosos testimonios por lo que se refiere a España; no nos hallamos ya en el fervor primero de la Iglesia de los Santos. Se hace necesario fijar una tarifa de penitencia contra la bigamia, el aborto, el adulterio (cinco años de penitencia, poca cosa si se recuerda el escándalo que provocó la mansedumbre del papa Calixto al aceptar la reconciliación de esta categoría de pecadores sin esperar a que se hallasen en peligro de muerte), poner en guardia a los fieles frente a las supersticiones de origen pagano, los juegos de azar, la usura. Constatamos sobre todo que cristianos y paganos se mezclaban unos con otros, se confundían en sus actividades de la vida diaria; se hace necesario recordar la prohibición de los matrimonios mixtos, ordenar a las mujeres cristianas que no presten sus vestidos de fiesta a sus vecinas paganas que se adornan con ellos para honrar a sus dioses; y lo que es más grave, diez años de penitencia a quien suba al Capitolio y participe en un sacrificio.

El caso más importante es el de los magistrados: las funciones y los sacerdocios municipales, que imponían pesadas cargas financieras, se han hecho obligatorios para los que poseen la fortuna requerida (lo mismo comienza a ocurrir en ciertos casos con respecto al servicio militar, lo que da origen a numerosas dificultades de conciencia, por ejemplo, en el caso de hijos de veteranos). El ejercicio de estas funciones lleva aneja normalmente la participación en los cultos paganos, en los juegos, considerados también como actos religiosos y además repulsivos para los cristianos. En realidad, constatamos que se había iniciado, o podía haberse iniciado, toda una serie de soluciones prácticas. Con la connivencia de las autoridades superiores, el magistrado cristiano podía pura y simplemente abstenerse de los sacrificios, o encontrar, pagándolo, un suplente que realizara la función en su nombre; sustituir las luchas de gladiadores y, si era posible, también las carreras de carros por trabajos de utilidad pública; o hacer como todo el mundo y comportarse prácticamente como pagano.

El despertar del día de la persecución fue ciertamente rudo. Pero sería imposible comprender que fue ésta, su virulencia, espasmódica e irregular, y finalmente su fracaso, si no se sitúa el problema cristiano en el marco más general de la evolución política y religiosa de todo el mundo romano.

## 2. EL BAJO IMPERIO: ESTADO TOTALITARIO Y NUEVA RELIGIOSIDAD

El Imperio había conocido en el siglo III una crisis terrible en la que estuvo a punto de hundirse (235-285): crisis externa —rivalidad sasánida, presión de las invasiones germánicas en la frontera Rhin-Danubio—, crisis interna, inestabilidad del poder, guerra civil, crisis económica, anarquía. “Los Emperadores del siglo IV, comenzando por Diocleciano... se impusieron la tarea de salvar al Imperio romano y lo consiguieron; para este fin se sirvieron, con las mejores intenciones, de los medios que tenían a su alcance, a saber, la coerción y la violencia. No se preguntaron un solo instante si valía la pena salvar al Imperio romano para hacer de él una vasta prisión para millones de hombres.”<sup>2</sup>. Así se expresa un historiador de espíritu liberal, y su juicio es demasiado severo; es preciso destacar la prodigiosa eficacia de la solución impuesta por Diocleciano. No conviene olvidar que lo que nosotros llamamos el Bajo Imperio romano o fin de la Antigüedad (*Spätantike*) coincide con la primera época bizantina (*Frühbyzantinisches*); el régimen inaugurado por Diocleciano se prolongará en una evolución continua y homogénea, hasta la conquista de Constantinopla por los turcos en 1453.

Es cierto que, para superar los peligros que lo amenazaban, el mundo romano debió someterse a una disciplina verdaderamente ruda: el nuevo Imperio se nos presenta como un auténtico Estado totalitario en el sentido moderno de la palabra, que se esfuerza por someter, absorbiéndolas y unificándolas, todas las energías de sus súbditos. La autoridad del soberano que pretende ser señor absoluto se ejerce a través de un aparato administrativo sabiamente jerarquizado. Esta burocracia excesiva, el proliferar de los cargos militares, traen como consecuencia un fiscalismo exigente, cuyo peso resulta pronto abrumador, y una economía estrictamente reglamentada que pronto se denuncia excesivamente dirigida. Como todo régimen totalitario, el Bajo Imperio es un Estado policía que hace pesar sobre todos el espectro de la amenaza: no hace falta ser acusado de conspirar, bastará un día cualquier fallo como contribuyente, para desencadenar la represión: cárcel, tortura, muerte en suplicios atroces. Finalmente, y esto es lo más importante, el ideal nuevo exalta el carácter carismático del Jefe: una especie de “aureola divina envuelve al príncipe”, elevándolo por encima del común de la humanidad. Desde Augusto siempre había existido un elemento religioso en la estruc-

tura del poder imperial; con el nuevo régimen este carácter se afirma todavía más y, por añadidura, cambia de sentido.

Esta transformación de la estructura política tiene lugar, en efecto, en un clima religioso profundamente renovado; a finales del siglo III se ha realizado otra evolución en el plano espiritual. El mundo antiguo entra en lo que con Spengler<sup>3</sup> puede llamarse la segunda, o nueva, religiosidad, es decir, una fase en que, tras la incredulidad al menos relativa y el debilitamiento del espíritu religioso que había caracterizado el período helenístico (y los comienzos del Alto Imperio), el hombre mediterráneo encuentra de nuevo el profundo sentido de lo Sagrado, de un Sagrado que se convierte de nuevo en el elemento central y dominante de su concepción del mundo y de la vida. Pero, comparada con la primera, la del antiguo politeísmo cuyas raíces penetraban en el viejo fondo indo-europeo, esta segunda religiosidad es verdaderamente "nueva" por las características originales que presenta.

El paganismo clásico expresaba su sentido de lo Sagrado mediante la noción neutra de lo Divino (*τὸ θεῖον*), en esta nueva fase la conciencia religiosa se ve invadida por la idea de Dios (*ὁ θεός*), un Absoluto, un Trascendente de carácter personal, principio y fin de todas las cosas, objeto de adoración y de amor. Es inútil insistir en las influencias orientales, semitas y especialmente judías, y luego cristianas, que prepararon el triunfo de esta nueva mentalidad religiosa. Pero si la aparición y los progresos del cristianismo se insertan en la historia de esta religiosidad, en las proximidades del año 300 todavía no parece evidente ni demostrado que aquél va a canalizar y absorber todo el contenido de ésta.

El nuevo ideal religioso se expresaba también bajo otras muchas formas rivales, las de diversas religiones orientales difundidas en la sociedad romana, como la de Mitra que combinaba elementos de origen iranio y mesopotámico; la arqueología ha sacado a luz en todos los rincones del mundo romano un gran número (dieciocho sólo en las excavaciones de Ostia) de pequeños santuarios subterráneos donde se reunían los grupos de iniciados, abundantes sobre todo en los ambientes militares. El politeísmo tradicional que desde hacía siglos se hallaba prácticamente vacío de su contenido original encontraba una vida nueva pres-tándose a una reinterpretación conforme a la mentalidad dominante; así observamos sucesivamente una asimilación por equivalencia (Athena es también la Hécate infernal, la Luna, reina del cielo, la Minerva o incluso la Ceres de los latinos, la Isis de los egipcios...), o una jerarquización subordinacionista (el Sol, como dios visible, intermediario entre los hombres y el Dios supremo del que es una imagen sensible).

Este es el contexto religioso en que se sitúa la ideología imperial del Bajo Imperio. La historia comparada de las religiones lo confirma: el carácter sagrado que casi universalmente se otorga al soberano está en relación directa con la idea más o menos elevada que ha llegado a formarse de la divinidad misma. Para hacer del rey, ese hombre de carne y de sangre, un "dios", es preciso no tener del dios una idea demasiado elevada. La aparición del culto al soberano en las monarquías helenísticas y luego en el Alto Imperio romano muestra una vinculación estrecha con una cierta depauperación de la palabra, un debilitamiento de la distinción, tan neta en el primer paganismo, entre lo humano y lo divino. La atmósfera se hace muy distinta en el siglo IV: los atributos religiosos reconocidos al emperador lo elevan tanto más por encima de la común humanidad cuanto que Dios, del que aquél es reflejo, es concebido como más radicalmente trascendente. Así se verá cuando, a partir de Constantino y sobre todo de sus hijos, el emperador y con él el Imperio se hagan cristianos: su persona, su poder no serán menos sagrados y este carácter será mucho más acentuado que en tiempo de los emperadores de la Roma pagana, incluso cuando éstos se llamaban Calígula, Domiciano y Cómodo. Estos podían creerse "dios", pero sólo se identificaban con los pequeños dioses del Panteón politeísta; aquellos, sin dejar de ser hombres, reflejaban la majestad terrible del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob.

Pero de momento el paganismo seguía siendo la religión oficial del Imperio. Por muy revolucionaria que resultase su actuación en ciertos dominios, Diocleciano no dejaba de ser, en el plano religioso, un viejo romano fuertemente apegado a la religión tradicional; al expresar el ideal de la soberanía según podía concebirla la mentalidad nueva, recurrirá a términos y formas de ese antiguo fondo religioso. Los santísimos, sacratísimos emperadores, el mismo Diocleciano, el co-regente o segundo Augusto Maximiano que se elige en 285-6, los dos Césares, emperadores adjuntos y futuros sucesores, que vienen a ser sus dobles desde 293, son investidos de su autoridad por el Dios supremo, el Altísimo, *Jupiter Exsuperantissimus* (el sustantivo es tradicional, el epíteto por el contrario expresa la nueva religiosidad) y reciben con ella, el día de su investidura, un carácter sagrado. No que sean "dioses" propiamente dichos; prefieren llamarse engendrados por los dioses, *diis geniti*. No se asimilaron, como se hizo en otro tiempo lisa y llanamente, a Júpiter o a Hércules; pero llevan los sobrenombres derivados *Jovius*, *Herculius*, y esta derivación expresa el estado de dependencia en que se halla el emperador frente a su patrón y protector celeste.

## CAPITULO SEGUNDO

### LA ULTIMA PERSECUCION Y LA PAZ DE LA IGLESIA

Fácil es comprender que esta adhesión de Diocleciano a las tradiciones religiosas de la antigua Roma y este apasionado ideal de cohesión o de unidad que revela toda su política hacían inevitable el choque entre este imperio pagano y la religión cristiana. Son ya muy significativos los considerandos del edicto promulgado el 31 de marzo de 297 contra los maniqueos, religión sospechosa también, como lo había sido el cristianismo, de prácticas criminales, *maleficia*, y que, por añadidura, podía despertar especiales recelos debido a sus orígenes y su relación con el Oriente iranio; el edicto invoca contra ella, y el argumento podía igualmente ser aplicado de nuevo al cristianismo, su carácter de religión nueva en ruptura con la tradición nacional romana: "Es criminal poner en duda la validez de lo establecido desde tiempos antiguos..."<sup>1</sup>

Sin embargo, durante los veinte primeros años del reinado de Diocleciano los cristianos no se habían visto seriamente inquietados; entre 284 y 303 sólo tenemos algunos casos aislados de mártires militares, por otra parte de interpretación delicada: ¿se trata de "objetores de conciencia" fieles al ideal de no-violencia de las primeras generaciones cristianas y víctimas del nuevo sistema de reclutamiento que hace obligatorio el servicio militar? ¿O de una reacción contra la evolución reciente del culto imperial cuyo contenido religioso, bastante vago hasta entonces, se acentúa más e impone a los soldados una participación positiva en el paganismo? Tales incidentes pudieron acarrear una primera medida restrictiva contra los cristianos, su expulsión del ejército (o al menos de sus mandos), de la que nos hablan algunos textos de Eusebio (302?), preludio de la gran persecución.

## I. LOS EDICTOS DE PERSECUCION Y SU APLICACION

Esta persecución, con su carácter sistemático y su amplitud, presenta una innegable aparatosidad teatral: en menos de un año (23 de febrero de 303 — enero/febrero de 304) cuatro edictos sucesivos precisan su severidad. El primero se refería esencialmente a la prohibición del culto: confiscación de los libros y vasos sagrados, destrucción de las iglesias. Pero los cristianos son ya excluidos de las funciones públicas y sometidos a ciertas limitaciones jurídicas. Sin embargo, el emperador se vio pronto impulsado a actuar más directamente contra las personas: el segundo edicto ordena el arresto de los “jefes de las iglesias” (se refería a todos los miembros del clero, incluidos los clérigos inferiores), medida provisoria que condujo naturalmente al tercer edicto: liberación de los encarcelados si consentían en hacer libaciones y sacrificios. Este era el “test” desde Trajano, utilizado para detectar a los cristianos y disculpar a los apóstatas. Las resistencias encontradas explican el cuarto edicto: como en tiempos de Decio, todos los habitantes del Imperio son obligados a sacrificar a los dioses bajo la amenaza de los más duros tormentos, de la muerte, a menudo cruel, o de la deportación a las minas, lo cual no resultaba más benigno que los campos de exterminio imaginados por la barbarie de nuestra propia época.

Como siempre, es difícil determinar los motivos concretos que pudieron inducir a Diocleciano a lanzarse por la senda de semejante política; puede suponerse que fue objeto de presiones por parte de ambientes fanáticos del paganismo; los historiadores contemporáneos, Lactancio o Eusebio, insisten en el papel de su César Galerio. Pero dado el primer paso, la lógica del sistema totalitario basta para explicar el *crescendo* de la persecución: toda orden emanada del emperador, incluso las arbitrarias o fútiles, encierra en su seno el peso de toda la majestad del poder supremo, y así toda resistencia atenta contra éste y debe ser sofocada como una traición, una impiedad. Poseemos un testimonio característico de este estado de espíritu: el proceso verbal de la investigación realizada en virtud del primer edicto de persecución en la iglesia de Cirta (Constantina, en Africa del Norte) el 19 de mayo de 303. Cuando, no sin moratorias y reticencias, el subdiácono Silvano se decide a entregar al magistrado una cajita y una lámpara, ambas de oro, el secretario municipal le responde con dureza: “Si no las hubieras encontrado, habrías muerto”, *mortuus fueras, si non illa invenisses* <sup>2</sup>.

Por su propia gravedad, por la de las reacciones, a veces duraderas, que provocó, la persecución de Diocleciano afectó profundamente a la vida de la Iglesia. La violencia y la duración de esta crisis fueron distintas según las regiones. En la Galia y Bretaña, que se hallaban bajo la autoridad del César Constancio Cloro, padre del futuro emperador Constantino, sólo fue aplicado el primer edicto referente a los edificios sagrados, y éste, según parece, con bastante suavidad. Intensa, pero breve (en conjunto menos de dos años) fue la represión en las provincias sometidas directamente al Augusto Maximiano: en Italia, donde la Iglesia de Roma estará más de cuatro años sin poder dar un sucesor al papa Marcelino muerto durante la persecución, pero no, parece indudable, a causa de la persecución; en Africa, sobre la que estamos particularmente bien documentados (sabemos, en cambio, pocas cosas ciertas sobre España y el Alto Danubio). No es seguro que los más rigurosos de los cuatro edictos fueran aquí promulgados o al menos sistemáticamente aplicados; el primero bastaba para suministrar víctimas a poco que un magistrado emprendiera su ejecución con cierto rigor o que cristianos exaltados aprovecharan la ocasión para manifestar su celo.

Se cuenta del mártir siciliano Euplous de Catania que se hizo arrestar exhibiéndose ante el palacio del gobernador con el libro de los Evangelios en la mano. Porque todos los casos posibles parecen haberse realizado entre estos mártires voluntarios y los espíritus débiles que por precaución corrieron a la apostasía; aparte los casos de habilidad: el obispo de Cartago, Mensurio, alardeará de haber entregado, el día del registro, *dies traditionis*, en lugar de las Santas Escrituras, puros y simples libros heréticos.

En Oriente, por el contrario, la persecución fue mucho más severa y se prolongó, con algunos períodos de calma es cierto, hasta la primavera de 313; los soberanos sucesivos que reinaron en Egipto, Siria y Asia Menor persistieron en su creciente hostilidad al cristianismo. A Diocleciano, que abdica en 305, sucede como Augusto el pagano Galerio, y el nuevo César que le asiste, Maximino Daia, es todavía más fanático. Con éste, en los últimos años, la persecución asumirá un carácter más sistemático y recurrirá a métodos de propaganda de un estilo, diríamos, más moderno: organización de manifestaciones "espontáneas", elección impuesta de las *Actas* apócrifas de Pilato como texto escolar, un libro lleno de blasfemias contra Jesús.

Como en Occidente, se observan situaciones muy distintas. Hubo paganos transigentes que, para desembarazarse de sus prisioneros, hicieron ofrecer sacrificios a la fuerza a los cristianos recalitrantes, imponiéndolo

les silencio; cristianos demasiado prudentes o tibios que salieron del paso con la huida o, como había sucedido en tiempos de Decio, procurándose certificados falsos de haber sacrificado; apóstatas, como siempre por desgracia, en masa; pero también mártires que fueron tratados con todo el rigor sádico de esta nueva edad bárbara, hábil en practicar suplicios refinados: el cuadro preciso que nos presenta Eusebio de Cesarea, testigo ocular, en sus *Mártires de Palestina* nos revela plenamente el salvajismo de los verdugos y el heroísmo de los mártires. Se ha discutido mucho sobre el número de los mártires; evidentemente no se puede comparar esta persecución con los genocidios modernos y sus millones de víctimas, pero sería injusto reducirla al total obtenido sumando sólo los casos individuales que conocemos por las fuentes narrativas, casos particulares escogidos como especialmente dignos de memoria.

A pesar de su violencia, la represión acabó por perder fuerza: seis días antes de su muerte, el emperador Galerio debería reconocer el fracaso de esta política y promulgar en Nicomedia, el 30 de abril de 311, un edicto de tolerancia, redactado sin duda de muy mala gana (el emperador deplora la obstinación, la locura de los cristianos que, en gran número, se habían negado a volver a la religión de la antigua Roma) y aplicado de peor gana aún por su sucesor Maximino Daia que, antes de que pasaran seis meses, reanudaba la persecución. Esta, como se ha visto, redoblada, pero por poco tiempo: a finales de 312 Maximino Daia volvería a una tolerancia más o menos completa y, más tarde, instauraría la paz religiosa, pero sólo ante las amenazas y luego bajo los golpes que le venían de sus colegas y rivales de Occidente, Constantino y Licinio.

No es este el lugar de exponer en detalle los complicados acontecimientos que caracterizaron en el resto del Imperio los años 306-312. El sistema de sucesión ingeniosamente ideado por Diocleciano funciona sólo una vez (305) para venirse abajo en seguida. Hubo un momento, a comienzos del 310, en que el Imperio contó quizá con siete emperadores, la mayor parte naturalmente considerados por los otros como usurpadores: Constantino, proclamado en 306, después de la muerte de su padre Constancio; su suegro Maximino, que había recuperado dos veces la púrpura depuesta en 305; el hijo de éste, Majencio, dueño realmente de Italia, pero no, por el momento, de Africa, donde se había rebelado Domicio Alejandro; en Iliria (la Yugoslavia actual), Licinio, único que se mantendrá al lado o frente a Constantino hasta 324; en los Balkanes y Asia Menor, Galerio; en Siria y Egipto, Maximino Daia.

Señalemos simplemente que, a diferencia de estos dos últimos, los

emperadores "occidentales" tomaron en conjunto una actitud al menos pacífica frente al cristianismo que acabó por ser favorable. Al edicto de tolerancia de Galerio en 311, todavía, como se ha visto, bastante reticente, responde Majencio con un gesto mucho más liberal: no contento con haber concedido definitivamente plena libertad a los cristianos de sus estados (Italia y el Africa reconquistada), hace que les sean restituidos los inmuebles confiscados durante la persecución.

## 2. POLITICA RELIGIOSA DE CONSTANTINO

Estaba reservado a Constantino un paso mucho más avanzado en este sentido: su reinado (306-338) vio realizarse el cambio quizá más importante que ha conocido la historia de la Iglesia antes de los que han tenido lugar en los tiempos modernos. El historiador quisiera poder relacionar las decisiones políticas, de un alcance enorme, tomadas por este emperador con su evolución interior y sus convicciones personales. Desgraciadamente es más fácil formular hipótesis a este respecto que establecer hechos precisos y seguros.

Que Constantino, originariamente pagano, de un paganismo abierto y tolerante como el de su padre, se convirtió al cristianismo, no ofrece ninguna duda. Que esperara la víspera de su muerte para pedir y recibir el bautismo está de acuerdo con una práctica entonces frecuente y se explica por las duras exigencias de su cargo de emperador: para hablar sólo de los crímenes más llamativos, Constantino debió, sucesivamente, asumir la responsabilidad de la muerte de su suegro, de tres cuñados, de su hijo mayor y de su mujer. Con esto sigue intacto el problema de saber a qué fecha se remonta su adhesión a la fe cristiana. ¿Evolución progresiva? ¿Conversión repentina? ¿Cuándo o desde cuándo?

¿Hemos de creer que desde la batalla decisiva del puente Milvio, en que perecería Majencio (12 octubre 312), el ejército de Constantino lució sobre sus escudos un símbolo cristiano? La anécdota, que progresivamente se enriquecería con elementos de leyenda, se contaba en los medios cristianos de la corte desde los años 318-320, es decir, seis u ocho años después del hecho. Pero nos resulta difícil a nosotros sacar de estos testimonios históricos el núcleo de realidad, de acontecimiento auténtico que puedan contener, por hallarse envuelto en una ganga donde se superponen retórica, idealización de la figura imperial, esfuerzo por traerla a la órbita del cristianismo, gusto de lo maravilloso.

La prudencia aconseja renunciar a la persecución de un objeto que

se nos escapa totalmente; más que las convicciones íntimas de Constantino lo que importa a la historia es su política, y ésta no se nos escapa. Cuando el 15 de junio de 313, tras su victoria sobre Maximino Daia que le abre las provincias de Asia, su colega y, por entonces, aliado Licinio, promulga un decreto concediendo en términos particularmente benévolos para los cristianos una plena y total libertad de culto, la restitución inmediata de todos los bienes confiscados, lo hace refiriéndose expresamente a una decisión tomada en común con Constantino a comienzos del mismo año, con ocasión de la entrevista que los reunía en Milán con motivo de la boda de Licinio y Constancia, medio-hermana de Constantino.

Licinio seguía siendo personalmente pagano y, al final de su reinado, en vísperas de la ruptura definitiva y de su eliminación por Constantino, se sentirá movido a tomar medidas con que molestar, si no perseguir abiertamente, a los cristianos sospechosos de profesar demasiada simpatía por su rival.

No cabe duda, en efecto, de que después de su victoria sobre Majencio, Constantino manifestó una simpatía eficaz por el cristianismo. La vemos actuar ya en sus nuevas provincias de Africa desde los primeros meses de este mismo año 313: a las medidas ya generosas que tomará Licinio, Constantino añade favores en beneficio del clero de la Santa Iglesia Católica, distribución de dinero, exenciones fiscales.

Esta política se irá acentuando, con algunos baches, hasta el fin de su reinado. En principio, la tolerancia, la libertad de cultos es la doctrina oficial, pero la balanza no se mantiene equilibrada entre paganismo y cristianismo. Los primeros símbolos cristianos aparecen en las monedas, esos maravillosos medios de propaganda, desde 315; las últimas figuras paganas desaparecen en 323. La Iglesia católica recibe un estatuto jurídico privilegiado: las sentencias del tribunal episcopal, incluso en materia puramente civil, son reconocidas como válidas por el Estado; se concede a las iglesias capacidad sucesoria, lo que les permitirá un incremento de su patrimonio.

Los centros del culto se multiplican. Es, sin duda, entonces cuando se adopta, comúnmente, el tipo arquitectural de la basílica: plano rectangular dividido en naves por series de columnas con un ábside en el fondo; pronto contamos más de cuarenta en Roma. La generosidad del emperador y de su familia (la emperatriz madre, santa Elena, las hermanas de Constantino son cristianas) permite la construcción y la dotación de magníficos edificios, así en Roma las basílicas de Letrán (el palacio contiguo que será la residencia pontifical aparece a la disposición, si

no ya como propiedad, del papa desde 314), de San Pedro en el Vaticano, de los Apóstoles (hoy San Sebastián) en la vía Appia, de Santa Inés, etcétera; en Jerusalén, el magnífico conjunto del Santo Sepulcro; la nueva capital, Constantinopla (dedicada en 330), junto a los templos paganos restaurados o nuevos contenía varias iglesias cristianas, entre ellas la de los Doce Apóstoles, en la que Constantino se hará preparar un sepulcro.

La inspiración cristiana se extiende a la legislación e incluso al vocabulario de las constituciones imperiales. Personalidades cristianas llegan por primera vez a los más altos cargos: el Consulado en 323, la Prefectura de Roma en 325, la Prefectura del Pretorio en 329. Al mismo tiempo aparecen las primeras medidas restrictivas contra las prácticas paganas: en 318 son prohibidos los sacrificios privados, la magia y los auspicios en el domicilio de los particulares. Finalmente, y el hecho tiene importancia porque de él dependía el porvenir, Constantino hace educar a sus hijos en el cristianismo. Indudablemente podemos considerar a Constantino, con toda justicia, como el primer emperador cristiano. Es cierto que en la imagen, que la tradición bizantina se formó de él, existe una gran parte de idealización: el santísimo emperador considerado en cierta manera como igual a los apóstoles (ἰσοπύτωντος): el trabajo de la leyenda comenzó desde la generación inmediata a su muerte, con la *Vida de Constantino*, publicada bajo el nombre de Eusebio, pero, sin duda, compuesta por uno de sus sucesores en la sede de Cesarea. Sin embargo, más que él, fueron sus hijos y herederos quienes se esforzaron por realizar este ideal; así lo constatamos de modo especial en el caso del más joven y el último de ellos, el emperador Constancio II que, en los últimos años de su reinado (353-361) vendrá a reunir, como su padre antes de él, la totalidad del mundo romano bajo su autoridad.

Hemos entrado, pues, en una fase totalmente nueva de la historia del cristianismo: ésta es verdaderamente la Paz de la Iglesia. Todos los obstáculos, fuesen de orden legal o material, que dificultaban hasta entonces la evangelización han quedado removidos; ésta progresa ahora con una eficacia mucho mayor. En todas las regiones del Imperio romano las conversiones se multiplican, llegan a las masas, los medios hasta entonces refractarios; por todas partes se fundan nuevas sedes episcopales; la actividad teológica es intensa. La política imperial que, de mil maneras, tiende a favorecer la religión nueva, el ejemplo mismo que da el emperador, ejemplo particularmente eficaz en un régimen de carácter monárquico tan acusado, todo empuja a la cristianización del Imperio romano en su totalidad.

Este movimiento sólo será detenido o trastornado durante algunos meses, en el reinado del sucesor de Constancio, un sobrino de Constantino, el emperador Juliano el Apóstata (361-363) que, vuelto al paganismo, intenta, naturalmente, hacer que le siga todo el Imperio; paganismo, por otra parte, de un estilo muy original, muy distinto del de la antigua Roma, marcado por la influencia filosófica del neoplatonismo y, sobre todo, de elementos confusos, irracionales que éste tiende a patrocinar cada vez más: ocultismo, teúrgia.

Se trató de un simple episodio sin consecuencias: los emperadores siguientes son de nuevo emperadores cristianos cada día más fervorosos y convencidos. Si la política prudente de Valentiniano representa un descanso, un esfuerzo de estabilización tras la liquidación de la aventura de Juliano (al asumir el mando en 364 proclama de nuevo la libertad de conciencia igual para todos), su hermano y co-regente Valente, su hijo Graciano y más todavía su sucesor Teodosio el Grande (379-395) continúan la revolución iniciada bajo Constantino y Constancio. El Imperio se hace cada día más un imperio cristiano; el cristianismo, bajo su forma ortodoxa, se convierte prácticamente en religión de Estado. Los herejes son desterrados (381), el paganismo es, finalmente, prohibido y sus templos cerrados o destruidos (391).

## CAPITULO TERCERO

### *LA IGLESIA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO CUARTO*

Fácilmente se comprende que los contemporáneos, testigos de este gran cambio de la historia, se sintieran como deslumbrados y, en su entusiasmo, vinieran a imaginarse que este Imperio, ya cristiano, debía ser como una imagen del Reino de Dios, en cierta manera materializado sobre la tierra. En realidad pronto surgirían los problemas. Para medir las dificultades que encontrará su solución es necesario tener presente la estructura de la sociedad y de la mentalidad cristianas del tiempo. Estructura bi-polar: de un lado las instituciones propiamente eclesiásticas, de otro el emperador.

#### I. LAS INSTITUCIONES ECLESIASTICAS

Llegada a estos años (300-330), la Iglesia, que tiene ya tras sí casi tres siglos de historia, había tenido tiempo de desarrollar su organización; exceptuando el monacato, que se halla todavía en sus comienzos, todas sus instituciones fundamentales están ya en marcha y han alcanzado un estadio de desarrollo próximo a la madurez.

Se ha podido definir el Imperio romano como un mosaico de ciudades dotadas de una cierta autonomía; de igual modo la Iglesia "católica", es decir, universal aparece repartida en una serie de comunidades locales bajo la autoridad de un obispo: la iglesia episcopal es la unidad básica de todo este conjunto de instituciones.

Se ha llegado a una distinción neta entre la masa de los fieles y el clero, que a su vez se halla fuertemente jerarquizado: obispo, presbíteros, diáconos, subdiáconos, aunque no esté bien marcada aún, al menos a nuestros ojos, la frontera entre los últimos grados de los clérigos meno-

res y los simples empleados de la iglesia; por debajo de los porteros (ostiarios), los enterradores, *fossores*, *copiatae*, fueron contados durante mucho tiempo entre los clérigos. Por otra parte las agrupaciones, *ordines*, de viudas, de vírgenes consagradas, de diaconisas poseen un estatuto que las clasifica aparte de los simples fieles. Finalmente, esta distinción entre clérigos y laicos no impide que los más cultos, los más ricos y más generosos de estos últimos ejerzan una influencia a veces importante en la administración. Veremos, a menudo, deplorar la intervención de mujeres intrigantes, de ricas bienhechoras, sobre todo, en las elecciones episcopales. Porque, en principio, es todavía el pueblo cristiano quien elige a su obispo y así lo será a veces de hecho, aunque en la mayoría de los casos la elección sea realizada por el clero local (tal es el caso de Roma), por los obispos de la provincia o de la región.

Si geográficamente el organismo básico es la iglesia local, urbana (el cristianismo se acomodará, a menudo, al marco de la ciudad, aunque no siempre exista coincidencia), la unidad de la Iglesia no se disuelve en su multiplicidad. Desde el siglo iv se esboza una coordinación que abre el camino a una estructura más compleja y más jerarquizada. Los obispos de una misma provincia romana (la influencia de los esquemas administrativos romanos es evidente) o de una región más vasta tienden a agruparse en torno y bajo la autoridad de un metropolitano que es casi siempre el obispo de la ciudad y de la iglesia principales.

La institución, que comienza entonces, comprende una multitud de variedades regionales. En Egipto, por ejemplo, donde los obispados son muy numerosos y la vida urbana se encuentra poco desarrollada, el episcopado se unifica y está bajo el estrecho control de la autoridad con frecuencia imperiosa de la sede de Alejandría. El Africa latina posee igualmente una cierta unidad de conjunto, pero mucho más abierta; es cierto que el obispo de Cartago goza de cierta preeminencia, pero las distintas provincias conservan su autonomía; así Numidia, cuyos obispos reconocen como jefe o primado no al titular de una sede determinada, sino a su decano, *senex*, por antigüedad en el episcopado.

La Italia peninsular (al sur de una línea Siena-Arezzo), aunque dividida en tres provincias en la administración civil, desde el punto de vista eclesiástico está unificada; todos sus obispos se hallan igualmente sometidos a la autoridad directa de la sede romana que para ellos desempeña la función de metrópoli común.

Ciertamente la influencia de la *Cathedra Petri* llega más allá de estos límites y ejerce ya una irradiación universal, pero si su primado de honor no es discutido y se le reconoce una autoridad particular en el plano

doctrinal, su poder disciplinar, como jurisdicción de apelación, prácticamente no aparece todavía; será preciso esperar bastantes generaciones para que sea reconocido como uno de los órganos necesarios para el funcionamiento normal de la institución eclesiástica.

## 2. EL EMPERADOR CRISTIANO

La frontera entre lo temporal y lo espiritual, lo profano y lo sagrado no se establece entre las instituciones de la Iglesia y las del Imperio; se insinúa de manera a veces dramática en el interior mismo de la personalidad enormemente compleja del emperador cristiano.

Este no es sólo el jefe responsable de la ciudad terrena, del Estado, de esta patria romana en peligro que es preciso esforzarse por salvar, aunque sea al precio que hemos dicho. De generación en generación asistimos al crecimiento de los peligros; la salvación del Imperio exige en todos los planos, demográfico, militar, fiscal, un esfuerzo cada vez más enérgico; de ahí una aspereza creciente, cada día más severidad, más terror. El recluta que se mutilaba para escapar al servicio militar era enrolado, bajo Constantino, a la fuerza para ser utilizado en los servicios auxiliares; a partir de Valentiniano será condenado a muerte, y a una muerte terrible: quemado a fuego lento, suplicio bárbaro introducido bajo Diocleciano. A partir de Teodosio no son sólo los soldados quienes serán marcados con hierro candente como presidiarios, sino también los obreros de las fábricas del Estado...

A pesar de semejantes violencias, el Imperio no puede captarse el alma entera de todos sus súbditos, porque en una época tan profundamente impregnada de preocupaciones religiosas el hombre no se considera sólo como un ciudadano del Estado, al servicio de una patria terrestre, sino también, y quizá sobre todo, "ciudadano del cielo", miembro de una sociedad espiritual en cuyo seno encuentra su solución el problema a sus ojos fundamental, el de sus relaciones con Dios.

Ahora bien, el emperador mismo, y en cuanto emperador, no queda al margen de este dominio de realidades espirituales. Los problemas religiosos ocupan demasiado espacio en las preocupaciones de sus súbditos y en su vida diaria para que pueda concebirse siquiera en esta época una política de separación entre Iglesia y Estado; existe una íntima compenetración entre ambos; los mismos interesados serán los primeros, como se verá, en reclamar la intervención del emperador y de sus servicios en sus querellas religiosas.

No se ha de interpretar esta acción como una simple operación de policía cuyo objetivo fuese suprimir los motivos de desorden y restablecer entre los hombres la paz necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad. El interés que lleva al emperador a las cuestiones religiosas es mucho más directo, más profundo; también él participa en el espíritu de la nueva religiosidad. Hemos dicho que al hacerse cristiano el emperador no había perdido nada de su carácter sagrado, ocurre más bien lo contrario.

Unificando bajo su autoridad todo el mundo romano, el mundo civilizado, el poder imperial aparece como una imagen terrestre de la monarquía divina. Manifestación visible de Dios sobre la tierra, verdadera teofonía, el "piadosísimo" emperador, "amado de Dios", se siente responsable ante éste de la salvación de sus súbditos y no simplemente de su bienestar temporal; se siente llamado a guiar el género humano hacia la verdadera religión que él proclama y enseña. Sus teólogos de corte llegan a atribuirle una especie de poder episcopal que se extiende a todo el Imperio; se trata sólo de una imagen y de recursos de panegírico que no convendrá forzar demasiado. Conviene señalar que el emperador cristiano del siglo iv tiene de sus deberes para con la Iglesia una concepción bastante más amplia que la de un "brazo secular", en el sentido que tendrá esta expresión en la Edad Media occidental.

El emperador, por ejemplo, no se contenta con facilitar la reunión de concilios y apoyar con su autoridad la realización de sus decisiones. Es él mismo quien toma la iniciativa de convocarlos, quien les escoge los problemas dogmáticos o disciplinares que deberán tratar. Sigue las discusiones, ayuda al triunfo de la mayoría, al establecimiento de la unanimidad; y todo esto le obliga a hacerse una opinión sobre los problemas propiamente eclesiásticos que se discuten, lo cual le lleva fatalmente a tomar parte activa en su elaboración. No pronunciemos demasiado pronto a este respecto la palabra cesaropapismo que supone elaboradas ya nociones extrañas al pensamiento de la época; digamos simplemente que, cristiano, el emperador se considera naturalmente como el jefe del pueblo cristiano, nuevo Moisés, nuevo David, a la cabeza del verdadero Israel, el de la Nueva Alianza.

Lo que hemos dicho define un ideal cuya realización práctica originará pronto dificultades insolubles. Semejante ideal de coordinación entre la ciudad terrena y la ciudad de Dios, de cooperación entre las instituciones propiamente eclesiásticas y las de un Estado que se considera cristiano, supone que la Iglesia y el Emperador están plenamente de acuerdo en lo esencial, es decir, en el contenido de la fe; apenas deje de ser

ortodoxo, el santísimo y piadosísimo emperador se convertirá en un tirano, un perseguidor, un precursor del Anticristo, esbirro de Satán.

Ahora bien, con la paz constantiniana comienza en la historia de la Iglesia un período de violentos debates teológicos en que la misma definición del dogma va a ser tema de discusión; por añadidura se plantearán graves litigios personales relativos a la validez canónica de nombramientos o deposiciones de obispos, de excomuniones. ¿Quién decidirá el derecho? ¿Quién definirá la verdad? No olvidemos que, en la situación en que los hemos encontrado, los organismos interiores de la Iglesia todavía no estaban en condiciones de formular la solución buscada con una claridad y una autoridad suficientes para imponerse a todos los fieles de buena voluntad. Naturalmente los emperadores se verán impulsados a tomar partido, pero su autoridad encontrará resistencias y fracasará más de una vez por obra de convicciones nacidas en una región demasiado profunda del alma religiosa para someterse a una autoridad impuesta desde el exterior.

Desde Gibbon y Hegel se ha descrito a menudo el Bajo Imperio como un período agitado en que reina la debilidad, la mezquindad y la falta de carácter. Es cierto que no faltarán ejemplos de servilismo y veremos con excesiva frecuencia amplios sectores de la opinión cristiana, comenzando por el episcopado, que siguen dócilmente, hasta en sus variaciones, la línea teológica adoptada o sostenida por la corte. Pero el siglo iv es también un siglo de fuertes personalidades, de esos hombres de acero que supieron hacer frente a los poderosos de la época y oponer a toda violencia la firmeza de su fe: baste pronunciar aquí el nombre de Atanasio de Alejandría que, a lo largo de su episcopado, logrará un total de diecisiete años y medio de exilio, cinco destierros sucesivos bajo cuatro emperadores.

Época de caracteres altivos, pero también de espíritus enteros y de cismas obstinados, porque todas estas resistencias no nos aparecen, retrospectivamente y desde un punto de vista teológico, igualmente justificadas. Pero era conveniente evocar brevemente su presencia para que el lector comprenda la estructura bipolar del Imperio cristiano, según acabamos de analizarlo, fue algo más que un reparto de jurisdicciones entre hombres de Iglesia y hombres de Estado; se trata de algo mucho más complejo y más grave: un verdadero "cisma del alma", para hablar como Arnold J. Toynbee, que, por encima del plano de las instituciones, penetraba en el de las conciencias que a menudo se nos presentan como escindidas entre dos fidelidades igualmente exigentes, pero contradictorias.

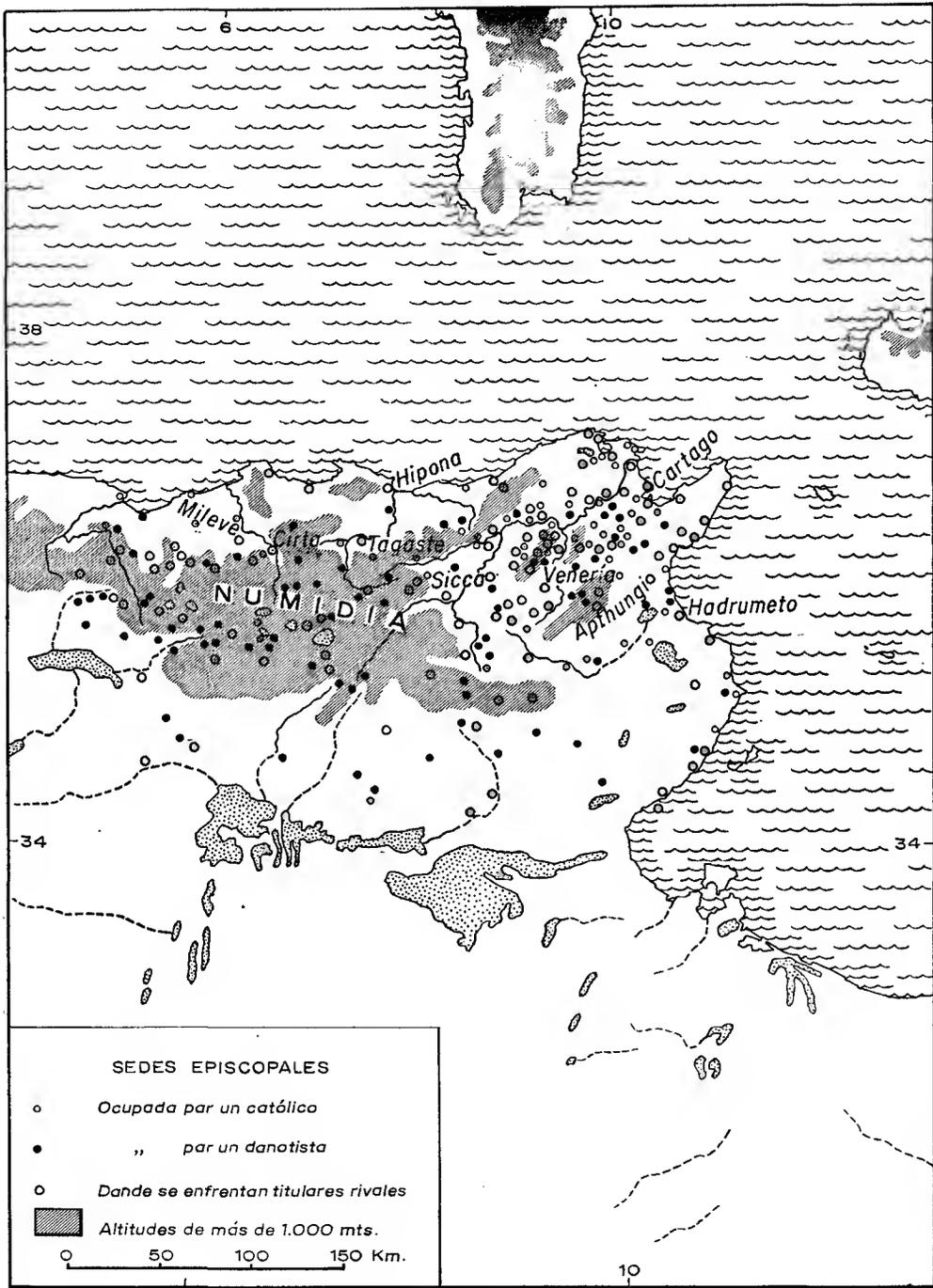
### 3. LOS CISMAS NACIDOS DE LA PERSECUCION: EL DONATISMO

El primer problema interior a la Iglesia del que debió ocuparse el emperador Constantino pocos meses después de su victoria sobre Majeñcio nos permite asistir al desarrollo vivo de la lucha entre estas tendencias. Se trata del cisma africano de los donatistas, la más grave de las crisis locales suscitadas por las consecuencias de la persecución de Diocleciano.

Fenómeno constante: al llegar la persecución, las almas débiles flaquean, para arrepentirse luego una vez desaparecido el peligro. Hemos visto ya cómo sucedió así en tiempos de san Cipriano después de la persecución de Decio. Y se presenta de nuevo después de la más grave que veíamos comenzar en 304-305; en Egipto, por ejemplo, donde desde 306 el obispo Melecio de Lycópolis se enfrenta con el jefe del episcopado egipcio, el futuro mártir, Pedro de Alejandría, entonces encarcelado, cuya actitud frente a los *lapsi* considera demasiado benigna. Arrestado a su vez y deportado a las minas de Phaeno en Palestina, Melecio continúa allí su agitación, multiplica las ordenaciones y, a su regreso, organiza en Egipto una jerarquía cismática, "la iglesia de los mártires", frente a la jerarquía católica; todo lo cual trae consecuencias a veces muy graves que vendrán a complicar, interfiriéndose con ellas, las del arrianismo.

El donatismo tiene un punto de partida más limitado, pero sus consecuencias son más graves que las del cisma de Melecio. Esta vez no se trata de *lapsi*, sino solamente de la suerte de los obispos que habían consentido en la *traditio* que buscaba el primer edicto de Diocleciano, acusados de *traditores*, de haber "traicionado" la fe "entregando" los Libros Santos a los magistrados que efectuaron los registros policíacos en las iglesias. Ya el concilio provincial de Numidia, celebrado en Cirta el 5 de marzo de 305, había mostrado con qué encono los obispos africanos se juzgaban y corregían mutuamente (como suele suceder, los más ardientes en acusar a los otros no siempre estaban libres de reproche).

El punto de partida de todo el problema fue la elección en 312 del archidiácono Ceciliano para la sede de Cartago, que despertó la oposición de un partido local de tendencia más rigorista apoyado por el episcopado numida; en términos bien precisos sus oponentes negaban la validez de la consagración episcopal de Ceciliano, pues uno de los tres obispos que en ella intervinieron, Félix de Apthungi, era considerado culpable de *traditio*. Contra Ceciliano fue elegido otro obispo al que poco después



El cristianismo en Africa

sucedió, por traslado desde su primera sede de *Casae Nigrae*, el gran Donato, hombre enérgico y activo que fue el verdadero organizador de la Iglesia cismática a la que la historia ha dado su nombre.

Los donatistas, en efecto, atribuían tal gravedad al crimen de *traditio* que el simple hecho de estar en comunión con uno de estos culpables (y, a medida que pasaba el tiempo, de estar en comunión con los herederos de quienes anteriormente habían estado en comunión con estos culpables) bastaba para contraer la misma mancha, para convertirse a su vez en *traditor*, apóstata, indigno del nombre cristiano. Todos los sacramentos dados o recibidos por los *traditores* eran considerados nulos: los donatistas rebautizaban a los católicos que, por propia voluntad o por la fuerza, entraban en sus filas. Así el cisma se propagó como mancha de aceite; y no solamente en Cartago, sino también en un gran número de sedes episcopales de Africa se vio alzarse obispo contra obispo, llegando a enfrentarse dos jerarquías paralelas, “la iglesia de los santos” contra la de los *traditores*, donatistas contra católicos.

Al haber reservado Constantino expresamente a los católicos el beneficio de las subvenciones y exenciones concedidas al clero, los donatistas tomaron la iniciativa —el hecho merece ser destacado— de complicar al emperador en sus diferencias con Ceciliano (15 de abril de 313); sus pretensiones fueron declaradas sin fundamento por las instancias sucesivas ante las que se presentó el conflicto: un sínodo romano celebrado en el palacio de Letrán bajo la presidencia del papa (15 de febrero de 314), un concilio de obispos galos (Arles, 1.º de julio de 314), el tribunal del mismo emperador con sede en Milán (10 de noviembre de 316), informado por investigaciones minuciosas realizadas mientras tanto por sus representantes en Africa (poseemos las actas e informes que tan vivamente revelan la atmósfera de terror policíaco característica del régimen).

Para acabar, oídas ambas partes, Constantino decide poner en la balanza el peso de la autoridad secular y en la primavera de 317 promulga una ley severísima contra los cismáticos, ordenándoles entregar sus iglesias. Se desata una reacción en cadena: seguros de sí mismos, obstinados en sus convicciones, los donatistas se niegan a obedecer, resisten; el ejército interviene, reprime, hay motines violentos, víctimas honradas al punto al igual que los mártires, la obstinación de los cismáticos logra triunfar del poder que el 5 de mayo de 321 se resigna a concederles la tolerancia.

Con este golpe, el partido de Donato se extiende, se fortifica, se afirma con intransigencia. El mismo proceso va a repetirse durante todo

el siglo, con la misma alternancia finalmente estéril de represión y de *laissez-faire*: en 347 Constantino persigue de nuevo a los donatistas; Juliano (361-2), por el contrario, los favorece encontrando útil el expediente de dejar a los cristianos luchar entre sí; Graciano confisca de nuevo sus iglesias (376-7), etc., hasta el episodio final de 411: después de haber cambiado cinco veces de política, el emperador Honorio reúne una gran conferencia contradictoria en que se enfrentan por última vez los dos partidos y en la que san Agustín, en las filas católicas, desempeña un papel de primer orden; una vez más los donatistas ven desestimadas sus demandas y declarados fuera de la ley, pero es demasiado tarde: pronto (429) llegarán los vándalos, cuya invasión señala el fin del Africa romana.

El Africa cristiana gastó sus energías en esta aventura; no sin dolor constatamos la paralización que esto supuso para su expansión misionera. Nos sentimos confundidos ante la amplitud de un incendio provocado por un motivo tan delimitado, ante semejante desbordamiento de fanatismo y de violencias. Como siempre, el historiador quisiera descubrir, más allá del punto de partida ocasional, las causas profundas de un movimiento como éste.

Se las ha buscado a veces en el plano político: ¿No sería el donatismo la expresión de una resistencia nacional contra el dominio colonial de Roma? En realidad, nuestros documentos no denuncian ningún sentimiento nacional bereber y, si entre las filas donatistas aparecen elementos propiamente bereberes, debemos ver en ello más bien un índice de orden social: parece cierto que el cisma arraigó particularmente en las clases más humildes de la sociedad y, por tanto, en las menos profundamente romanizadas.

Sus fuerzas de choque, a las que vemos realizar violencias, a menudo criminales, contra los católicos y especialmente contra el clero, se reclutan entre las bandas de "circumcelliones", vagabundos sin hogar y quizá más precisamente obreros agrícolas, un proletariado víctima de la evolución económica y del régimen agrario. En su acción existe un elemento revolucionario: los vemos exigir con la amenaza la abolición de las deudas, aterrorizar a los terratenientes, defender a los humillados: una partida de circumcelliones encuentra un día a un rico señor confortablemente sentado en su carruaje, mientras un esclavo corre delante; se detienen, hacen sentarse al esclavo en el sitio del amo y obligan a éste a correr en el sitio del otro<sup>1</sup>.

Pero no se ha de eliminar el aspecto propiamente religioso de esta historia: es normal, en un período de intensa religiosidad, que se ex-

presen y desaten bajo forma religiosa los complejos políticos o sociales. Acaba por crearse una atmósfera doctrinal y una espiritualidad características del donatismo cuyo carácter patológico no pueden dejar de lamentar el teólogo y el psicólogo. La iglesia cismática se creía una "iglesia de santos", sin compromisos de ninguna clase con el siglo, trátase del emperador perseguidor o del conjunto de la Iglesia universal comprometida con los *traditores*. Se daba esta buena fe, característica del espíritu sectario, seguro de tener razón contra todos, de ser soldados de Cristo que luchaban por la buena causa: su iglesia era también la iglesia de los mártires.

La veneración entusiasta y supersticiosa en que envolvían el culto a sus recuerdos y a sus reliquias, esta glorificación y apología del martirio, llevaba a los donatistas a aceptarlo con alegría, a buscarlo, a provocarlo; seguros de participar en la suerte de las gloriosas víctimas de Diocleciano, los fanáticos aprovechaban los choques con la policía o con sus adversarios los católicos, o suscitaban ellos mismos incidentes y a veces llegaban incluso hasta el suicidio: tenemos documentación sobre casos de suicidio colectivo (precipitándose en un barranco o encendiendo una hoguera) que anuncian los excesos análogos llevados a cabo entre los "cismáticos", los *Raskolniki*, de la iglesia ortodoxa rusa en el siglo xvii.

Resulta ciertamente fatigoso recorrer las largas controversias, abrumadoras por su monotonía, sostenidas por los doctores católicos Optato de Mileve (aprox. 365-385) o san Agustín (sobre todo entre 394 y 420) a propósito del caso de Ceciliano, si se nos permite llamar así a la querrela donatista, por alusión del caso Dreyfus (en ambos se trata de un hecho histórico ásperamente disputado y a propósito del cual se desencadenan pasiones incontrolables). El movimiento fue pobre en consecuencias doctrinales, aunque con este motivo la Iglesia latina se viera obligada a precisar su doctrina sobre la validez de los sacramentos *ex opere operato* (cualquiera que sea la indignidad personal del ministro) y sobre todo a recoger y desarrollar su teología de la unidad, nota esencial de la Iglesia, *unam sanctam*. Pero mientras tanto, en los países orientales había surgido otra contienda, doctrinal ahora en primer término: el arrianismo.

#### CAPITULO CUARTO

### *ARRIO Y EL CONCILIO DE NICEA*

Después de la derrota y la capitulación de Licinio (otoño de 324), Constantino encuentra los ambientes cristianos de Oriente tan violentamente divididos como había encontrado los de Africa en 313. El esquema de actuaciones se repite: el emperador encarga a Osio de Córdoba, su experto en materia eclesiástica, hacer una investigación en Alejandría y Asia Menor como le había encomendado una primera misión de información sobre el donatismo en Cartago; y ante la complejidad del problema deberá recurrir, también, a la convocación de un concilio.

Desde hacía algunos años o algunos meses (318, o solamente julio de 323), un presbítero de Alejandría, quizá un prófugo del cisma de Melecio, Arrio, se había opuesto violentamente a su obispo Alejandro; esta vez el punto en cuestión era de importancia, pues se trataba nada menos que de la teología trinitaria. Los problemas que ésta presenta habían sido ya objeto, como se ha visto, de discusiones apasionadas durante las generaciones precedentes en la iglesia de Alejandría lo mismo que en el resto del mundo cristiano, especialmente en los últimos años del episcopado de Dionisio (260-264-5).

En sus comienzos, el arrianismo presenta el carácter de una discusión interior a la iglesia de Alejandría entre dos tendencias teológicas opuestas, pertenecientes ambas a su tradición y, cosa paradójica, que parecen haber sido representadas una tras otra por este mismo Dionisio. Arrio, a pesar de que por otra parte sabemos que había sido discípulo —o al menos como tal se consideraba— del mártir Luciano, presbítero de Antioquía, parece hacerse eco de la tendencia subordinacionista defendida primeramente por Dionisio de Alejandría en su polémica contra los sabelianos de Cirenaica y por la cual Dionisio había sido severamente censurado por su homónimo el obispo de Roma. Al rectificar, de acuerdo con esta intervención de Roma, su posición, vino a insistir, por el contrario, en la plena igualdad sustancial entre el Padre y el Logos.

En su punto de partida, una herejía es a menudo la polarización vehemente de la mirada en un aspecto auténtico, pero parcial de la revelación que, desarrollada unilateralmente, se deforma pronto y compromete el equilibrio de toda la teología. Arrio parece dominado por una obsesión: salvaguardar en el seno de la Trinidad, la originalidad y los privilegios del Padre, “único ἀγέννητος”, es decir, no engendrado, pero también (no se distinguía claramente entre los dos participios derivados de γεννάω, engendrar, y de γίνομαι, “devenir”, llegar a ser) no “devenido”, no entrado en el ser, único eterno, único que no tiene principio; en una palabra, único verdadero Dios porque, y esto es lo esencial, él es absolutamente el único que es ἀρχή, principio de todos los seres. Esta insistencia lleva a Arrio a desvalorizar relativamente al Logos que “no es eterno, coeterno al Padre, increado como éste (literalmente: no engendrado, no “entrado en el ser”), porque del Padre ha recibido la vida y el ser”<sup>1</sup>.

De ahí esas fórmulas que la ortodoxia juzgará blasfemias, como “antes de ser engendrado no existía”. Sin duda Arrio no llega a decir expresamente como le atribuirá la polémica: “Hubo un tiempo en que el Verbo no existía.” Arrio intenta expresar una superioridad ontológica más que una anterioridad cronológica, pero tiene que esforzarse por multiplicar las precauciones, decir que la generación del Verbo se produjo “antes de todos los tiempos, antes de todos los siglos”, precisar que si es verdad que fue “creado” (*Prov.*, 8, 22: el versículo arriano por excelencia), es una creatura divina perfecta de ningún modo comparable con el resto de los seres creados; la tendencia subordinacionista era explícita: el arrianismo no es una invención de sus enemigos.

La reacción no se hizo esperar: en la iglesia de Egipto, tan sólidamente controlada por el obispo de Alejandría, no se atacaba impunemente a la teología profesada por su jefe. Alejandro de Alejandría reunió un concilio de casi cien obispos de Egipto y Libia, que anatematizó los errores de Arrio y lo excomulgó junto con sus partidarios, un pequeño grupo de otros cinco presbíteros, seis diáconos y solamente dos obispos, pertenecientes a la región occidental de Egipto, Theonas de Marmárica y Segundo de Ptolemais en Cirenaica.

La polémica no se limitó a Egipto. Arrio, que no aceptó esta condenación, buscó apoyo en el exterior, en Palestina, como había hecho en otro tiempo Orígenes en un caso semejante junto al sabio Eusebio de Cesarea, apologista y heredero de Orígenes; en el resto de Oriente y en Asia Menor entre sus discípulos, formados como él por Luciano de Antioquía: poseemos una carta en la que llama en su ayuda a uno de

estos "syllukianistas", Eusebio de Nicomedia, personaje de los más influyentes —el tipo exacto de prelado ambicioso e intrigante del Bajo Imperio (acababa de hacerse trasladar de su primera sede, Beirut, a la de la residencia imperial; después de un segundo traslado acabaría sus días en la nueva capital, Constantinopla, fundada recientemente). A iniciativa suya, los sínodos provinciales de Bitinia y Palestina se opusieron en seguida a la decisión tomada por el de Alejandría y rehabilitaron a Arrio.

Estas iniciativas encuentran a su vez hostilidad, y ahora en su círculo más inmediato: contra el obispo de Cesarea se levanta Macario de Jerusalén; los amigos que Arrio había encontrado en Fenicia y Cilicia se enfrentan también con adversarios: los obispos de Trípoli y, sobre todo, de Antioquía, donde hacia 323-4 el gran Eustacio sucede a Filógono; al clan de Bitinia agrupado en torno al otro Eusebio responde en Galacia la actividad pronto sospechosa de Marcelo de Ancira (hoy Ankara). Durante este tiempo, Alejandro no permanece inactivo; comunica y defiende su postura en cartas encíclicas o personales dirigidas a los obispos de los países griegos, a Silvestre de Roma... La agitación se extiende: es fácil comprender que ante una situación que rápidamente se ha hecho tan compleja la idea de un gran concilio se impusiera, en cierto modo, al espíritu de Constantino.

Al ser éste dueño de todo el Imperio, ese imperio que el orgullo romano, despreciando la existencia del rival sasánida, pretendía identificar con el universo civilizado, este concilio será un concilio "mundial" ecuménico —el primero de la historia. Sin embargo, los trescientos obispos reunidos en Nicea, junto a Nicomedia, el 20 de mayo de 325 distan mucho de repartirse de manera homogénea en las diversas provincias; aunque el emperador dio todas las facilidades a los obispos, en particular concediéndoles el privilegio excepcional de la *evectio*, el derecho a utilizar la posta imperial, los obstáculos materiales explican la desproporción que se constata: más de cien Padres venían de Asia Menor, una treintena de Siria-Fenicia, menos de veinte de Palestina o Egipto; el Occidente latino apenas está representado: los tres o cuatro obispos que asisten podían muy bien encontrarse en la corte imperial por alguna razón personal, como es el caso de Osio de Córdoba; el papa Silvestre delegó en su lugar a dos presbíteros romanos; su ausencia es quizá ocasional, pero creará un precedente: en los concilios ecuménicos posteriores la sede de Roma se hará representar regularmente por legados de esta clase.

Podemos imaginarnos el amplio abanico de las diversas tendencias teológicas que se presentan en escena. En la extrema izquierda el pequeño núcleo de los arrianos de primera hora, respaldado por sus ami-

gos syllukianistas, agrupados en torno a Eusebio de Nicomedia. Más lejos, una especie de centro izquierda, cuyo portavoz será Eusebio de Cesarea, asocia subordinacionistas moderados de tradición origenista con los que han podido llamarse los conservadores, teólogos inseguros o tímidos (semejante tendencia reaparecerá más de una vez en los concilios posteriores), más preocupados de unidad que de precisión y, por tanto, hostiles a toda fórmula nueva, interesados en mantenerse dentro de las enseñanzas recibidas de la tradición, expresadas en términos estrictamente bíblicos. Más a la derecha vemos los que han sabido desenmascarar el peligro del arrianismo: Alejandro de Alejandría (al que acompaña su diácono y futuro sucesor Atanasio), Osio de Córdoba cuyo papel parece haber sido particularmente activo. Estos son apoyados por una extrema derecha en la que no parecen ver sino un apoyo sin peligro: Eustacio de Antioquía y sobre todo Marcelo de Ancira; éste en particular se muestra tan agrestemente antiarriano que su adhesión apasionada y unilateral al viejo principio de la "monarquía" divina le lleva a caer en la herejía opuesta y simétrica; sus enemigos parecen haber visto claro al encontrar en él un modalismo confesado o implícito, el viejo error de Sabelio.

Este análisis no pone en evidencia la importancia relativa de los diferentes partidos. En realidad, se llegó fácilmente a una poderosa mayoría para reprobando los errores de Arrio. Al pasar luego a las reservas de los "conservadores", el concilio tomó como base la profesión de fe propuesta por Eusebio de Cesarea, pero añadió a este texto, un poco vago, precisiones de una claridad decisiva: no contento con proclamar al Hijo "Dios de Dios, Luz de Luz", declara expresamente que es "verdadero Dios nacido del verdadero Dios, engendrado y no creado, ὁμοούσιος (*homoousios*), consustancial al Padre.

La adopción de la palabra *homoousios*, para mantener la cual se librarán pronto duros combates, señala una fecha memorable en la historia doctrinal del cristianismo. Al introducir así en la profesión de fe un término nuevo de origen no escriturario sino erudito, el concilio de Nicea reconocía la fecundidad del esfuerzo propiamente teológico de elucidación del dato revelado, sancionaba con su autoridad el progreso realizado en la explicación del contenido de la fe; con él la Iglesia se decide resueltamente a entrar en un camino que acabará, en nuestro tiempo, en las "definiciones" solemnes de los dogmas de la Inmaculada Concepción, de la infalibilidad pontificia y de la Asunción de la Santísima Virgen María.

No obstante su probable incompetencia teológica, el emperador Cons-

tantino tuvo, sin duda alguna, intervención en el feliz y rápido resultado de los debates, sea que actuara por persuasión o por intimidación. En todo caso, apoya con todo el peso de su autoridad las conclusiones a que se llega. Sólo dos obispos, los dos primeros asociados de Arrio de que hablamos anteriormente, se niegan a aceptar el "consustancial" y los anatemas que lo comentan; en compañía de Arrio son condenados al destierro; cuando, tres meses después, Eusebio de Nicomedia y dos de sus vecinos quieren retirar su firma, son desterrados a su vez (otoño de 325). El emperador podía considerarse satisfecho: el problema parecía resuelto. Pero no fue así; pronto se reanuda la contienda.

## CAPITULO QUINTO

### *LAS PERIPECIAS DE LA CRISIS ARRIANA*

Muchos obispos orientales habían aceptado la noción de “consustancial” no sin vacilaciones ni reticencia. De uso normal, según parece, en Occidente (Tertuliano habla ya en latín de unidad de sustancia), oficial en Egipto desde la severa amonestación del papa Dionisio a Dionisio de Alejandría, en otras partes despertaba no pocas objeciones. Se le reprochaba su carácter demasiado material, si no materialista (en el lenguaje común el término *homoousios* se empleaba al hablar de dos objetos, dos monedas, por ejemplo, hechas del mismo metal), el uso sospechoso que habían hecho de él los herejes, comenzando por los gnósticos, y quizá más recientemente Pablo de Samosata, a propósito del cual el uso trinitario de este término habría sido solemnemente reprobado.

Las discusiones violentas que se suscitaron en los medios eclesiásticos a raíz del concilio de Nicea no eran lo más indicado para deshacer estas prevenciones.

Los defensores del *homoousios*, ya sospechoso para muchos, contribuían a hacerlo parecer inquietante. Cuando Marcelo de Ancira criticó las expresiones de un propagandista, Asterio, de tendencia, si no formalmente arriana, al menos vacilante, Eusebio de Cesarea se sintió escandalizado por la argumentación de Marcelo, contaminada según su opinión de sabelianismo, y le refutó inmediatamente con todo un gran tratado. Pero Eustacio de Antioquía acusó a su vez a Eusebio de corromper la fe de Nicea; Eusebio protestaba de su buena fe y devolvía a Eustacio la acusación de sabeliano. Por doquier todo eran procesos tendenciosos y mutuas acusaciones. ¡Y la confusión no hacía más que comenzar!

Resulta extraordinariamente difícil condensar de manera clara y precisa el relato de las vicisitudes de la crisis arriana en el transcurso del período agitado que se extiende de 325 a 381. La realidad histórica tiene una estructura polifónica y sería necesario poder captar y combinar todos sus distintos aspectos a la vez. Hay que contar con el tiempo y el

espacio: las generaciones se suceden y los problemas se transforman. Constataremos una oposición, casi constante, entre el Occidente latino (con Egipto), tranquilamente establecido sobre la definición de Nicea, y el Oriente griego mucho más inseguro, donde se tiene una extrema sensibilidad al peligro sabeliano que los occidentales tardarán veinte años en descubrir. Las ideas y los hombres: cuestiones personales vendrán, con frecuencia, a complicar los problemas de orden doctrinal, y este tiempo, como hemos dicho, es fecundo en personalidades poderosas. Cuando, el 8 de junio de 328, sube Atanasio al trono de Alejandría, el *homoousios* gana un defensor infatigable, pero su misma energía y, es preciso reconocerlo, la violencia de su carácter le atraerán un sinnúmero de enemigos y lo llevarán a veces a situaciones difíciles. Existe, finalmente, lo que hemos llamado la estructura bipolar de la sociedad cristiana: por un lado los obispos discuten, los concilios se esfuerzan por definir, pero por otra el emperador interviene para apoyar a los unos, desterrar o hacer deponer a los otros; si el emperador cambia, o cambia de parecer, la vida de la Iglesia se verá inmediatamente afectada.

Así, no habían pasado aún tres años y ya Constantino había cambiado completamente, quizá bajo la influencia de su medio-hermana Constancia, viuda de Licinio. Los arrianos y el mismo Arrio son llamados del destierro, rehabilitados como ortodoxos al precio de confesiones de fe más o menos vagas, más o menos sinceras; Eusebio de Nicomedia recupera su sede; Eusebio de Cesarea no había llegado a salir de la suya... Hasta el fin de su reinado, aunque con algunas vacilaciones, Constantino apoyará a los adversarios de la definición de Nicea.

Para dar a nuestra exposición la mayor claridad posible procuraremos organizarla en función de la historia de las ideas, de la evolución doctrinal; desde este punto de vista se pueden distinguir, a nuestro entender, cuatro fases en el desarrollo de la crisis:

#### 1. LA REACCION ANTINICENA EN ORIENTE

Después de los anatemas de Nicea rechazando las fórmulas más extremas de Arrio o atribuidas a Arrio, después de la sumisión de éste (que el emperador juzgó suficiente), no quedaba ya ningún problema de este lado del horizonte teológico a los ojos de muchos obispos orientales. Por el contrario, la realidad y la gravedad de la herejía sabeliana tan activamente representada por Marcelo de Ancira les parecía exigir toda vigilancia y poner de manifiesto el equívoco del "consustancial". Se com-

prende, pues, que se constituyera un frente común antisabeliano que, reuniendo tendencias sin duda muy distintas, representó pronto una fuerza considerable.

El alma de este frente es Eusebio de Cesarea (los modernos se interesan sobre todo por su obra histórica, verdaderamente preciosa, pero el papel que desempeñó como teólogo no parece digno de menor interés) y luego, a su vuelta del destierro, Eusebio de Nicomedia, el verdadero jefe del partido, hombre de acción, hábil para tramar intrigas, poderoso por su posición en la corte.

Esta coalición, que debía representar desde el comienzo una mayoría, pasó pronto al contraataque y emprendió la eliminación sistemática en todo el Oriente de aquellos para los que la ortodoxia era la definida por la fórmula de Nicea. De Palestina a Tracia, una decena de sedes episcopales vieron depuesto y sustituido su titular, ciertamente no sin dificultades, en una serie de sínodos entre 326 y 335 (a veces resulta difícil fijar la fecha de los acontecimientos, como en el caso de la deposición de Eustacio o de Marcelo); y en el concilio de Tiro-Jerusalén, el "latrocinio" de Tiro (julio-septiembre de 335), esta política alcanza su triunfo deponiendo a Atanasio de Alejandría, sentencia confirmada acto seguido por una orden de destierro emanada del emperador.

Dato interesante: excepto en el caso de Marcelo de Ancira, los procesos instruidos en este ambiente se apoyaban menos en pretextos de orden teológico que en acusaciones o calumnias de carácter estrictamente personal, de orden moral o político. Eustacio fue acusado de adulterio, según testimonio de una prostituta y, lo que es más grave, de haber esparcido rumores poco honrosos sobre el origen de la emperatriz madre Elena; a Atanasio se le imputan las violencias cometidas contra los sectarios de Melecio recalcitrantes (ciertamente había en ello un fondo de verdad, pero se exageraba según las conveniencias de la causa); para decidir a Constantino a una acción enérgica, se creyó oportuno añadir que Atanasio había alardeado de poder impedir que el trigo destinado a Constantinopla saliera de Alejandría. Verdaderas o falsas, en todo caso consideradas como verdaderas, estas acusaciones acreditaban la buena conciencia del partido vencedor: cuando la Iglesia de Roma, afectada a su vez por la contienda (338-339), quiera someter a examen la deposición de sus amigos nicenos, los orientales se negarán a admitir la discusión de sus sentencias que consideran pronunciadas con la más perfecta regularidad.

## 2. EL FRENTE COMUN ANTISABELIANO

Así, pues, la victoria del frente antisabeliano había sido total en Oriente y no volvería a ser puesta en duda seriamente durante más de veinte años. Es cierto que la situación nunca fue perfectamente estable y más de una vez sufrió el contraataque de los acontecimientos políticos. La muerte de Constantino (338) y la amnistía temporal que la siguió; la evolución de las relaciones a menudo tensas, momentáneamente conciliatorias (342-346), entre los jóvenes príncipes que se reparten el Imperio: en el Occidente niceno, Constante, niceno también; en Oriente, Constancio II que, si a veces oscilará en búsqueda de una posición de equilibrio, prácticamente permanecerá siempre bajo la influencia de los teólogos arrianizantes.

La reconquista de las provincias latinas usurpadas por Majencio, asesino de Constante, trae consigo la integración del Imperio, de nuevo unificado (351-353), en la posición que se ha hecho ya oficial en Oriente; los concilios se doblegan dócilmente a la voluntad imperial (Arles, 353, Milán 355, Béziers 356); sólo algunos espíritus fuertes resisten a esta humillación servil y se atreven a proclamar su fidelidad a Nicea. Pronto son desterrados; así Lucifer de Cagliari, Hilario de Poitiers, el papa Liberio, el anciano Osio de Córdoba.

Arrio había muerto en 335, Eusebio de Cesarea en 340, Eusebio de Nicomedia a finales de 341. Entra en escena una nueva generación; ahora encontramos, especialmente en Ilírico, otros representantes de la herejía subordinacionista: Ursacio de Singiduno y Valente de Mursa, que influyen poderosamente en el espíritu de Constancio sobre todo desde 351; otro representante del sabelianismo, Fotino de Sirmio, al que los occidentales, más clarividentes o más libres frente a él que frente a su maestro Marcelo de Ancira, condenan en 345.

Lo que caracteriza a esta segunda fase es un vano esfuerzo de estabilización doctrinal. Frente al Occidente que sigue fiel a Nicea, los orientales multiplican los intentos por sustituir el símbolo de Nicea por una definición más de acuerdo con sus opiniones; en diez años (341-351) se presentaron por lo menos siete fórmulas diferentes. El hecho de que fuera necesario replantear tantas veces el problema pone de manifiesto que se debatía con una dificultad insuperable. Propiamente hablando estas fórmulas no eran positivamente arrianas; la primera de las cuatro que se relacionan con el concilio de las *Encaenias* (la "dedicación" de la gran

basílica de Antioquía, 341) comienza de manera significativa con las palabras: "Nosotros no pertenecemos al cortejo de Arrio"<sup>1</sup>. Dichas fórmulas no se oponen abiertamente a la ortodoxia definida por Nicea; en la línea de los conservadores de 325 evitan precisar el grado de semejanza entre Dios y el Logos. Sólo se habla con claridad en la condenación de los errores sabelianos.

No existe progreso de una a otra. De este punto de vista merece especial mención la "ekthesis macróstica" ("exposición detallada") adoptada por otro concilio de Antioquía en 345; comprende unas 1.400 palabras, pero acumula demasiadas imágenes y anatemas, y nos hace girar en torno al problema sin abordarlo nunca de frente. Cada vez se rechazan con mayor energía las fórmulas virulentamente arrianas: "El Hijo sacado de la nada", "hubo un tiempo en que el Hijo no existía", pero estas fórmulas ¿habían sido profesadas alguna vez? Por otra parte sólo se ataca al partido niceno a través de exageraciones manifiestas: triteísmo, varios no-engendrados. Al proclamar al Hijo inseparable del Padre, semejante fórmula podría incluso parecer susceptible de una interpretación ortodoxa, a no ser por su silencio, o más bien su deliberada negativa a admitir el término técnico de consustancial, *homoousios*. Y esto era tolerar o cubrir una u otra forma de subordinacionismo.

### 3. EL EXTREMISMO ANOMEIO Y LA VICTORIA DEL HOMEISMO

El equívoco dogmático no podía prolongarse indefinidamente. El peligro de la actitud unilateral que hemos visto dominar hasta ahora en Oriente, acaba por revelarse con toda evidencia: el frente común anti-sabeliano se ve obligado a estallar frente a la aparición, en el otro extremo del abanico doctrinal, de una especie de neoarrianismo más radical que jamás lo fuera el del mismo Arrio, el anomeísmo de Aecio y de su discípulo Eunomio.

Podemos situar la aparición de esta doctrina hacia el año 350, cuando Aecio, imprudentemente promovido al diaconado, ocasionó un escándalo en Antioquía. Uniendo a la herencia de los viejos syllukianistas, sus maestros, una sólida formación filosófica y especialmente aristotélica, un dominio extraordinario de la argumentación dialéctica y una afición un tanto desordenada a ésta, Aecio adoptaba una posición sin reservas ni matices: identificaba la esencia divina con la noción de no-engendrado, evidentemente propia al Padre, y de ello resultaba que el Hijo lejos de ser consustancial o incluso semejante aparecía totalmente dife-

rente, ἀνόμοιος (*anomoios*), de donde ha nacido la denominación de anomeísmo. Una posición tan radical (Eunomio no contribuiría a suavizarla) provoca una fuerte reacción y la formación de un tercer partido que a su vez se fragmenta pronto en distintas tendencias frente a la proliferación, mejor diríamos el progreso, del análisis teológico. De acuerdo en rechazar el *anomoios*, pero ¿hasta dónde llega la semejanza? Un ala de la derecha no vacilará en dar un gran paso adelante. Para ésta, el Verbo es semejante al Padre en todas las cosas, sin alteración, y en particular, por lo que se refiere a la sustancia, es de una sustancia semejante al Padre, ὁμοιούσιος (*homoiousios*). Pero esto ¿no era acercarse peligrosamente, si se exceptúa un matiz imperceptible, al consustancial de Nicea? El animador de estos homeusianos fue Basilio de Ancira (el que había sido elegido en 335 para sustituir a Marcelo: ¡nótese el camino recorrido!); de ellos se separan, en sucesivas etapas, diversos grupos en retirada frente a esta tendencia cada vez más cercana a la ortodoxia de Nicea; siempre más o menos subordinacionistas, se atenían a la fórmula vaga: el Hijo semejante al Padre, ὅμοιος (*homoios*), de donde deriva el nombre de homeos; su jefe será Acacio, discípulo y sucesor de Eusebio de Cesarea.

Al menos por lo que se refiere al período agitado y confuso de los últimos años de Constancio (357-361), si vemos multiplicarse de nuevo los concilios, especialmente junto a la residencia imperial en Sirmio, a orillas del Danubio, las fórmulas sucederse unas a otras y oponerse sus tendencias, esto no se debe sólo a que los partidos se hallan enfrentados en el plano teológico, sino también y sobre todo a que el emperador vacila todavía. En un Oriente así dividido el emperador no puede dejar de tomar partido; todo el problema está en saber por qué teología se va a inclinar.

Durante dos años se ve la aguja oscilar: la fórmula del concilio de Sirmio 357 es netamente subordinacionista (el clan de Ursacio y Valente dirige todavía el juego); Sirmio 358 ve, por el contrario, a Basilio de Ancira salir triunfador (el papa Liberio, rendido por los años de destierro, se resigna a firmar la fórmula de éste que en último término es susceptible de una interpretación ortodoxa); el "Credo fechado", preparado el año siguiente (22 de mayo de 359), también en Sirmio da un paso más.

Pero el viento iba a cambiar. Las diferentes tendencias se enfrentan violentamente por última vez en el curso de los meses siguientes en el doble concilio de Rímini (para los occidentales) y Seleucia de Isauria (para los orientales); pero la decisión debía ser tomada desde la altura imperial: Constancio se inclina, por fin, al homeísmo de Acacio y un concilio

inaugurado en Constantinopla el 1.º de enero de 360 proclama de modo solemne lo que en adelante será considerado como la fe del Imperio; por la persuasión o por la fuerza el episcopado se adhiere, los recalcitrantes, como siempre, son depuestos o desterrados.

Hecho importante que pone fin al período de elaboración doctrinal: el credo homeísta de 360 define lo que puede llamarse el arrianismo histórico según será profesado en adelante por las comunidades o los pueblos hostiles a la ortodoxia católica y al símbolo de Nicea.

Pero la confusión renace pronto con el advenimiento de Juliano el Apóstata que adopta una política de tolerancia ingeniosa y pérfida, como veíamos a propósito del donatismo. Esta amnistía general, en efecto, permite a los partidos eliminados por Constancio rehacer sus fuerzas. Tal es el caso de los anomeos, severamente perseguidos desde 358, y de los ortodoxos: Atanasio reúne en Alejandría, con otros obispos nicenos vueltos como él del destierro, el concilio de los Confesores que intenta, quizá sin moderación, liquidar los restos del período de incertidumbres y de confusión.

A veces la situación era muy compleja; en Antioquía, por ejemplo, la crisis abierta por la deposición de Eustacio debía durar ochenta y cinco años (de 327-330 a 412-415). En 362 alcanza su máximo de complejidad: la cristiandad de Antioquía cuenta en ese momento con cinco comunidades rivales. Tenemos, en primer lugar, los nicenos de estricta observancia, fieles a la memoria de Eustacio y que se constituyen entonces en iglesia separada; su jefe Paulino es consagrado obispo por Lucifer de Cagliari, un ultra del partido niceno que, hostil a toda componenda, acabará cismático en ruptura con Roma.

Viene luego Melecio, sospechoso de arrianismo a los ojos de los anteriores: ¿no fue trasladado a Antioquía durante el invierno de 360-61 por el homeísmo triunfante? Pero se trata de un homeo de derecha, tan tibio frente a la teología imperial que apenas instalado en su sede se hace desterrar por Constancio; pronto lo encontraremos en las filas del partido neo-ortodoxo.

El obispo oficial es su sustituto Euzoio, un arriano auténtico y de la primera hora; siendo todavía un simple diácono había sido excomulgado junto con Arrio por Alejandro de Alejandría. Sin embargo, esto no basta para que pueda hallar gracia a los ojos de los anomeos puros: desde Constantinopla, los jefes del partido Aecio y Eunomio envían a Antioquía su hombre de mayor relieve, el taumaturgo Teófilo el Indio, con la misión de atraer a Euzoio a su causa o, si no lo lograba, ocupar su puesto.

A partir de 362 comienza a manifestarse otra tendencia inspirada por

el obispo vecino Apolinar de Laodicea que, rigurosamente niceno en cuanto a la Trinidad, ha elaborado desgraciadamente una doctrina mucho menos segura en el ámbito de la cristología; quince años más tarde, hacia 376-7, esta tendencia tendrá también en Antioquía su obispo propio, Vidal, que instalará su cátedra frente a las otras tres.

Hallamos aquí de nuevo la estructura polifónica del obispo histórico: los problemas doctrinales se entrelazan como las voces de una fuga. La cuestión arriana no ha sido todavía resuelta cuando ya se insinúan otros debates en relación lógica con el primero. Al discutir sobre la plena divinidad del Hijo debía llegarse necesariamente a poner en cuestión la del Espíritu Santo. Así sucede hacia 360 en Egipto (nos consta por la réplica de san Atanasio), en los años 370-380 en Asia Menor donde la herejía pneumatómaca se difunde entre las filas homeusianas, introduciendo otra causa de división entre ellos (el gran Basilio de Cesarea luchará contra este error). Igualmente, según parece, en su polémica contra la cristología truncada de los arrianos lo que lleva a Apolinar a la elaboración de su sistema: en la Encarnación, el Verbo divino desempeña el papel de principio vital que en un hombre ordinario desempeña normalmente el espíritu —lo cual, objetará la ortodoxia, mutila y deja imperfecta la humanidad de Cristo.

#### 4. DE VALENTE A TEODOSIO

Pero el arrianismo no está todavía vencido. El reinado de Juliano fue, afortunadamente, demasiado breve (361-363) para que diera tiempo a la reacción pagana a realizar estragos profundos. El reinado de Valentiniano (364-375) corresponde a un período de restablecimiento y estabilización. En Occidente, este emperador, personalmente cristiano y niceno, pero poco inclinado a entrar en disputas teológicas, aparece preocupado sobre todo por reunir todas las fuerzas del Imperio frente a los bárbaros; en el plano religioso adopta una actitud pacífica y tolerante; en las provincias latinas donde la ortodoxia nicena es, exceptuando el Ilírico, fuertemente mayoritaria, el emperador deja en su sitio a los obispos homeos impuestos por Constancio.

En Oriente, por el contrario, su hermano Valente, que Valentiniano se asoció al cabo de un mes (364-378), desempeña el papel, como Constancio y por las mismas razones que él, de emperador teólogo, como Constancio, hace suyo el arrianismo mitigado por los homeos según la fórmula definida en Constantinopla en 360, y actúa severamente no sólo

contra los anomeos, sino también contra los homeusianos y los seguidores de Nicea. Asistimos de nuevo a una campaña de intimidación, de deposiciones de obispos y de destierros; el anciano Atanasio es expulsado por quinta vez de Alejandría...

Podemos recapitular en un cuadro la carrera agitada de éste que resume toda una época; a pesar de su carácter excepcional, esta carrera no es única; la de Pablo de Constantinopla, otro niceno varias veces depuesto, es de una complejidad casi idéntica (334/6-342/350):

ATANASIO, nacido en 295,

asiste al concilio de Nicea como diácono de Alejandro en 325, consagrado obispo de Alejandría el 8 de junio de 328,

1.<sup>er</sup> destierro, bajo Constantino, 11 julio 335-22 noviembre 337; estancia en Tréveris,

2.<sup>o</sup> destierro, bajo Constancio, 16 abril 339-21 octubre 346; estancia en Roma,

3.<sup>er</sup> destierro, bajo el mismo, 9 febrero 356-21 febrero 362; en el desierto de Egipto,

4.<sup>o</sup> destierro, bajo Juliano, 24 octubre 362-5 septiembre 363; *ibid.*,

5.<sup>o</sup> destierro bajo Valente, 5 octubre 365-31 enero 366; *ibid.*,  
muere el 2 de mayo de 373.

Atanasio muere cargado de años y de gloria, pero ha tomado ya la iniciativa otra generación. Otros habían dirigido y dirigirán la dura lucha contra el anomeísmo. Los problemas han evolucionado, y también los hombres. El acontecimiento decisivo que se produce durante el reinado de Valente es el nacimiento de un nuevo partido que se puede llamar neo-ortodoxo y que avanza al encuentro de los nicenos para acabar fundiéndose con ellos.

No es entre los homeusianos donde reclutará sus adictos; la noción de *homoiousios*, quizá contradictoria en sí misma como lo señala el filósofo romano recientemente convertido Mario Victorino, era de todos modos un *impasse*. Nace en el seno de la derecha homeísta (el Hijo perfectamente semejante al Padre en todas las cosas) y a él pertenecen Melecio de Antioquía y especialmente los grandes doctores capadocios, Basilio de Cesarea, valiente abanderado y hombre de acción, su amigo Gregorio de Nacianzo, humanista y excelente escritor, su hermano Gregorio de Nisa, filósofo audaz y místico.

Se puede decir que la plenitud de la fe católica ha totalizado la herencia, igualmente preciosa, de los nicenos, vigilantes frente al subordina-

cionismo, y de estos neo-ortodoxos que le transmitieron lo que encerraba de valedero el reflejo antisabeliano de los orientales. La reserva manifestada en Oriente durante tanto tiempo frente a los nicenos ya no tenía razón de ser después que éstos habían sabido establecer sus distancias con respecto a Marcelo de Ancira y anatematizado vigorosamente a Fotino de Sirmio. Sólo faltaba convencerlos también de la inocuidad de la teología nueva. Estos neo-ortodoxos eran objeto de cierta sospecha por parte de los amigos más seguros, a los ojos de los latinos, de la fe nicena: Paulino de Antioquía, el rival de Melecio, Pedro de Alejandría, el sucesor de Atanasio, que no dejaban de tratarlos globalmente como arrianos teniendo en cuenta su comprometedor origen.

Era necesario, sobre todo, superar los obstáculos que creaba a la comprensión mutua la diferencia de lenguas (los latinos comienzan desde este momento a no saber muy bien el griego, los griegos jamás habían estado muy fuertes en latín), de clima intelectual, de tradición teológica: con el progreso de la investigación el vocabulario evolucionaba con gran rapidez, palabras tomadas del lenguaje común o del léxico filosófico adquirirían paulatinamente en el interior de cada grupo una acepción teológica precisa.

El problema era hacer admitir la convergencia de las dos fórmulas a las que se había llegado por una y otra parte para resumir la doctrina relativa a la Trinidad: una *ousía*, tres hipóstasis entre nuestros capadocios, *una substantia*, tres *personae* para los latinos; la primera parecía a los segundos sospechosa de arrianismo, si no de triteísmo; la segunda a los primeros, de sabelianismo. Dos cartas que san Jerónimo, por entonces solitario en un desierto sirio de la jurisdicción de Antioquía, dirige al papa san Dámaso (376-377) nos hacen sentir qué podían ser estas perplejidades: ¿hay que admitir tres hipóstasis? ¿No es hipóstasis sinónimo de *ousía*, de sustancia, de naturaleza? Y, por otra parte, ¿a cuál de los tres obispos nicenos que afirman estar en comunión con Roma es preciso seguir? <sup>2</sup>.

San Basilio tuvo el mérito de consagrarse incansablemente a la tarea de superar esta incompreensión mutua y promover la obra indispensable de reunión de las iglesias. Instalado en la sede metropolitana de Cesarea de Capadocia en 370, desde el año siguiente lo vemos entablar negociaciones, primero con Atanasio, luego directamente con el papa Dámaso, negociaciones largas y difíciles, ricas en decepciones. Basilio muere el 1.º de enero de 379 sin haber alcanzado su propósito. Pero la situación había madurado y aún no había acabado el año cuando se reunía en Antioquía un concilio de ciento cincuenta y tres obispos de Oriente, entre los

que se hallaban todos los animadores del movimiento neo-ortodoxo; el concilio aceptaba la fe de Dámaso y entraba en la línea de la iglesia de Occidente.

La amplitud y la eficacia de este movimiento se vieron por otra parte reforzadas a raíz de los cambios ocurridos en el plano de la autoridad imperial. Valente comenzaba a aflojar su presión en favor del homeísmo cuando pereció en el desastre de Andrinópolis en un vano intento de oponerse a la invasión goda (30 de mayo de 378). Le sucede en Oriente a partir del 19 de enero siguiente el general de origen español Teodosio, cristiano ferviente y, como buen occidental, niceno convencido. En consecuencia imprime un cambio de dirección a la línea de la política religiosa; el 28 de febrero de 380 promulga en Tesalónica un edicto imponiendo a sus súbditos la ortodoxia católica, definida en referencia a la cátedra de Pedro, a su titular Dámaso y a su aliado el obispo de Alejandría.

Como siempre, la voluntad imperial acarrea un séquito de cambios. Así, en Constantinopla, apenas llegado, Teodosio arroja de la cátedra episcopal al arriano Demófilo y en su lugar instala al que hasta entonces había sido simplemente jefe de una pequeña comunidad ortodoxa de la capital, Gregorio de Nacianzo. Pero éste no la ocupará mucho tiempo; alma siempre inquieta, demasiado delicada, no resistirá las primeras intrigas promovidas contra él en el curso del concilio convocado por Teodosio para ayudar al restablecimiento de la ortodoxia: era el segundo concilio ecuménico, reunido en Constantinopla el año 381.

Pero ésta y el movimiento general de reagrupación en torno a ella no se verán afectados. El mismo 381, antes y después del concilio, y luego, a raíz de una última conferencia contradictoria en que se enfrentan una vez más los representantes de las diversas tendencias, en 383, 384, 391, toda una serie de nuevos edictos de Teodosio expresan la determinación del emperador de sostener con el peso amenazador de su autoridad la unidad religiosa restablecida de acuerdo con la fe de Nicea.

Durante este tiempo la iglesia de Occidente registraba progresos paralelos gracias a la acción de jefes enérgicos, el papa Dámaso (366-384), el obispo de Milán san Ambrosio (374-397), y esto a pesar de una vida política agitada: diversos usurpadores se levantarían contra los hijos y sucesores de Valentiniano; Teodosio deberá intervenir para socorrer o vengar a sus colegas; al final de su reinado reunirá durante algunos meses todo el Imperio bajo su única autoridad (8 septiembre 394-17 enero 395).

En estos países latinos el problema principal que se presentaba a la or-

todoxia era el de reducir aquel bastión del arrianismo que se había establecido en el Ilírico desde el destierro de Arrio a esta región y sobre todo desde la época de Ursacio y Valente. A pesar de la protección que le otorgó la emperatriz madre Justina, regente por su hijo Valentiniano II en la corte de Sirmio y luego de Milán (373-383-387), este bastión fue desmantelado poco a poco gracias a la acción perseverante de san Ambrosio, al concilio que reunió, a la influencia que ejerció en especial de 376 a 383 sobre el mayor, Graciano, de los dos emperadores de Occidente; para acabar, la intervención de Teodosio será decisiva: al verse en aprieto por la usurpación de Máximo, Justina y su hijo buscan refugio a su lado; durante la campaña de 388 en que reconquista para ellos y para él el Occidente, Teodosio abroga las medidas de tolerancia promulgadas por Valentiniano II en favor de los arrianos.

Ahora, en Occidente como en Oriente, el arrianismo (para conservar el nombre tradicionalmente aplicado a la secta homeísta) está definitivamente vencido. Los súbditos romanos del Imperio sólo pueden profesarlo en la ilegalidad, si no en la clandestinidad. Paralelamente se dicta una legislación cada vez más severa contra las supervivencias del paganismo; al quedar aniquiladas las últimas posibilidades políticas de éste, el cristianismo, mejor dicho, el catolicismo ortodoxo se convierte al fin del reinado de Teodosio en la religión oficial de todo el mundo romano.

Así acababa la larga crisis abierta por la condenación de Arrio. No debemos subestimar la importancia de su papel en el desarrollo del pensamiento teológico y la formulación del dogma cristiano; el historiador debe también destacar el lugar que ella ocupó en las preocupaciones y la vida diarias de los cristianos del tiempo.

No se ha de imaginar que los teólogos de profesión, los obispos, los concilios fueron los únicos que se ocuparon de la cuestión; este problema doctrinal apasionó a las multitudes: ya Arrio, con fines de propaganda, había resumido su teología en un cántico en versos populares que cantaban, así se nos dice, marineros, molineros y caminantes. Los doctores ortodoxos se verán obligados más de una vez a protestar contra el abuso de las discusiones sobre un misterio tan sagrado como la estructura interior del Ser mismo de Dios, discusiones en que resultaba bien visible que el hombre griego trasladaba al plano cristiano esa afición a la argumentación sutil y apasionada que la larga rivalidad de las escuelas filosóficas le había permitido satisfacer en tiempos del paganismo. No sin ironía Gregorio de Nisa evoca al cambista que, si se le pregunta por el valor de una moneda, responde con una disertación

sobre el engendrado y el no-engendrado; entráis en casa del panadero: el Padre, os dice, es mayor que el Hijo; en las termas preguntáis si el baño está preparado: se os replica que el Hijo ha nacido de la nada<sup>3</sup>.

En tono más serio, Gregorio de Nacianzo recuerda a los anomeos, demasiado orgullosos de sus silogismos, que no le es dado a todo el mundo discutir sobre Dios, sino solamente a los que se han hecho capaces de ello progresando mucho en el camino de la perfección<sup>4</sup>. Pero estas pasiones eran profundas; cuando en febrero de 386 la emperatriz Justina exige que una de las basílicas de Milán sea entregada para el culto arriano, san Ambrosio puede apelar a ellas: hace ocupar día y noche el edificio en cuestión por su pueblo fiel, cuyo entusiasmo sabe mantener en buen estilo de multitud. Según nos cuenta san Agustín, presente entonces en Milán y en vísperas de su conversión, fue en esta ocasión cuando san Ambrosio introdujo en la iglesia latina el uso oriental de los himnos y salmos cantados por la multitud<sup>5</sup>.

## CAPITULO SEXTO

### ORIGENES Y PRIMERA EXPANSION DEL MONACATO

Por muy enconados que fueran estos debates, por muy grave que fuera su repercusión, no se ha de imaginar que a lo largo de todo el siglo IV la Iglesia cristiana se dejó absorber por este problema de la teología trinitaria. Durante estos mismos años (310-410), en efecto, asistimos a otras muchas manifestaciones de la vitalidad de la Iglesia. Y en primer lugar, al surgimiento y rápida expansión de una institución nueva: el monacato.

Hemos de dar ahora un paso atrás y remontarnos a la época de Diocleciano. Si la virginidad consagrada se remonta a los orígenes mismos del cristianismo, el monacato, institución original que no se ha de confundir con la precedente (más precisamente: no se ha de reducir aquélla a éste), viene, en cierta manera, a realizar el relevo de la persecución, y esto tanto ideológica como cronológicamente.

Mientras la amenaza de las persecuciones conservaba su plena actualidad, era el martirio, gracia suprema, lo que representaba normalmente la meta de la ascensión espiritual de un alma cristiana llamada a la perfección. Pero llega la paz de la Iglesia, y el cristianismo se ve acogido por el siglo, en cierta manera se instala en él y a veces demasiado confortablemente. Piénsese en esos obispos de corte fácilmente deslumbrados por el favor imperial y más bien poco inclinados a revestir el estatuto del nuevo Imperio cristiano de un brillo tomado de los resplandores de la ciudad de Dios escatológica. La avalancha de conversiones a menudo superficiales o interesadas, tanto entre las masas como entre la *élite*, debía acarrear necesariamente un relajamiento de la tensión espiritual en el interior de la Iglesia.

En estas condiciones se comprende que la huida del mundo apareciese como la condición si no necesaria al menos la más favorable para llegar a la vida perfecta. Es la idea que expresará más tarde, en los

ambientes monásticos irlandeses del siglo VI, la curiosa distinción entre el martirio rojo, el martirio sangriento de la persecución, y los martirios blanco o verde a que conduce una vida de renuncia y mortificación.

Soledad, ascesis, contemplación: el monacato cristiano actualiza, por su parte, uno de los tipos ideales más profundamente arraigados en la estructura misma de la naturaleza humana. La historia comparada de las religiones señala formas equivalentes en las civilizaciones más diversas, India, Asia Central, China, quizá también América pre-colombina; por el contrario, había estado ausente hasta entonces —el dato es curioso— del Mediterráneo clásico. Una solución de continuidad separa nuestro monacato de sus antecedentes judíos, esenios de Qumrán, terapeutas de Alejandría descritos o idealizados por Filón; los contactos que se ha pretendido establecer con algunos raros indicios pertenecientes al Egipto ptolemaico se revelan inconsistentes al análisis.

Esta institución aparece en Egipto a finales del siglo III; sus primeros representantes son los solitarios o anacoretas. El estilo de vida que adoptan no es de suyo una innovación: la anacóresis, literalmente la “subida al desierto”, en términos modernos “hacer el maquis”, es el recurso común en el Egipto de este tiempo para todos los que tienen fundada razón para huir de la sociedad, criminales, bandidos, deudores insolventes, contribuyentes perseguidos por el fisco, asociales de toda especie; durante la persecución hubo fieles que pudieron recurrir a este expediente (tal fue el caso de los abuelos de san Basilio); el monje lo escoge por motivos de orden espiritual.

#### I. SAN ANTONIO, EL PADRE DE LOS MONJES

El monacato hace su entrada en la historia con san Antonio, el “padre de los monjes”, muerto más que centenario en 356 (el desierto asegura la longevidad). Historia e historia literaria son a menudo inseparables; no se puede aislar del hombre mismo la biografía que le consagró el gran san Atanasio. Escrita, sin duda, alrededor de 360, traducida pronto y por dos veces al latín, ejerció una influencia considerable y contribuyó no poco a la difusión del ideal nuevo y a suscitar vocaciones: su lectura interviene en un momento decisivo de la conversión de san Agustín que nos atestigua en sus *Confesiones* el trastorno que podía suscitar su lectura en él mismo o en algunos de sus contemporáneos.

Cuadro y relato a la vez, esta monografía nos presenta a san Anto-

nio como un labrador egipcio de origen modesto, prácticamente iletrado: frente al orgullo de los intelectuales, recientemente convertidos, que trasladaban al interior del cristianismo la tradición aristocrática de sus maestros paganos, el monacato va a reafirmar, como hará más tarde el franciscanismo en el siglo XIII, esa primacía de las almas sencillas que constituye uno de los aspectos esenciales del mensaje evangélico.

Cristiano de nacimiento y ya piadoso, Antonio se convierte a la vida perfecta hacia los dieciocho o veinte años, un día en que, entrando en la iglesia, oye leer las palabras del señor al joven rico: "Si quieres ser perfecto, anda, vende todo lo que tienes, repártelo a los pobres, ven y sígueme." El monje es ante todo un cristiano que toma en serio y sigue a la letra los consejos del Evangelio.

Rompiendo todo lazo con el mundo, Antonio se consagra a la vida solitaria. Su larga carrera se divide en tres etapas, siempre en busca de un aislamiento más completo. Primeramente se establece en las cercanías inmediatas de su pueblo natal para poder aprovechar los consejos de un anciano más experimentado (este punto es esencial: la vida del solitario es una dura escuela y no se aprende sin maestro), luego, durante casi veinte años, en un fortín abandonado (los romanos habían jalonado de construcciones de este tipo las pistas entre el Nilo y el Mar Rojo), y finalmente se interna todavía más en el desierto.

La vida que lleva aparece al principio como una vida de penitencia y de ascesis cada vez más rigurosas. De esencia muy distinta a la ascesis de los platónicos o de los gnósticos, el ascetismo cristiano tiene su origen en esta observación de la experiencia a que tanto aluden los Padres de la Iglesia —la encontramos formulada casi bajo los mismos términos por la pluma de Clemente de Alejandría y la de san Agustín—: "El que se concede todo lo que está permitido llegará pronto a dejarse llevar y cometer lo que no está permitido". Naturalmente todo depende del contexto de civilización: los primeros monjes egipcios, rudos campesinos coptos, partían de un nivel de vida tan bajo que su ardor en reprimir la concupiscencia los llevará frecuentemente a excesos para nosotros desconcertantes en la privación de confort, de alimentos y de sueño. De una manera u otra, el problema es llegar al perfecto dominio de las pasiones, lo que el teorizante del desierto, Evagrio el Pónico, intentará designar recurriendo a una palabra desgraciadamente equívoca, *apatheia*.

Esta ascesis no se limita a un cierto aspecto interior, psicológico; el solitario marcha al desierto para enfrentarse allí con las fuerzas del mal y muy concretamente con el demonio, sus tentaciones, sus asaltos. De

ahí el lugar que ocupan en la *Vida de Antonio* esas “diabluras” que, tras haber divertido la imaginación de un Breughel, han escandalizado con frecuencia a los lectores modernos, pero cuyo contenido teológico profundo es preciso descubrir más allá de la fábula narrativa.

Trabajo manual, vigilia y oración. “Orad sin cesar”, decía san Pablo; “vigilad y orad”, recomienda el Señor en el Evangelio. El monje, como siempre, toma con toda seriedad estos consejos y quisiera poder realizarlos a la letra, llegar en el límite a una vida semejante a la de los ángeles, ἰσαγγελικός. De ahí el papel que desempeña en su vida la lectura o más bien el recitado de los Salmos, de las Santas Escrituras (normalmente aprendidas de memoria) repetidas y meditadas sin cesar. La oración se prolonga en contemplación, y ésta a su vez abre el camino a una experiencia más alta: la ascesis cristiana, en efecto, salvo desviación o exceso, no constituye un fin en sí misma, sino prepara y orienta al hombre entero a una experiencia mística y se subordina a ésta como el medio al fin.

A los ojos de los paganos del siglo iv (por no decir nada de los paganos modernos) el monje aparecía como un loco víctima de la misantropía, olvidado de que el hombre está hecho para la sociedad y la civilización: tales son los términos de que se sirve Juliano el Apóstata<sup>1</sup>. Pero no, el monje sigue siendo un hombre y lleva consigo al desierto toda la humanidad; sigue siendo cristiano y se siente solitario con la Iglesia entera.

Es significativo el hecho de que san Antonio sólo salió del desierto y marchó a Alejandría dos veces en su vida; la primera durante la persecución de Diocleciano para sostener el ánimo de los confesores exponiéndose él mismo al martirio; la segunda en lo más enconado de la polémica arriana para llevar al episcopado el apoyo de su prestigio personal y ayudarle en la defensa de la ortodoxia. Queremos subrayar esta alianza del profetismo y el sacerdocio que encuentra su expresión simbólica en el hecho de que sea el mismo Atanasio, obispo y doctor, quien se sintiese inclinado a hacerse el historiador de san Antonio y el propagandista de la institución monástica.

Conviene igualmente subrayar la importancia de la función propiamente eclesial desempeñada por los monjes y por san Antonio en primer lugar. Vemos a éste internarse en el desierto a la conquista de un objetivo en apariencia puramente personal, su perfección propia, la santidad; pero esta santidad que Dios confirma con la concesión de carismas posee una irradiación propia y actúa sobre los demás cristianos como un polo de atracción y un fermento. Paradoja o efecto transforma-

dor, el solitario atrac en masa a los visitantes (encontraremos de nuevo este hecho al hablar de las peregrinaciones) que se llegan a pedirle la ayuda de sus oraciones, la curación de enfermedades del alma y del cuerpos, consejos, un ejemplo. Unos regresan edificados y consolados y entran de nuevo en el siglo; otros, contagiados por el ejemplo, se instalan a su lado y, poniéndose bajo su dirección, se esfuerzan a su vez por imitar su género de vida.

Así, ya en vida de san Antonio y cada vez más después de su muerte, el monacato se extiende por todo el mundo cristiano, enriqueciendo el cuerpo de la Iglesia con una nueva forma de vocación a la santidad; naturalmente se fue operando también una diversificación. Sin rebasar los límites del siglo iv podemos distinguir cuatro variedades de institución monástica, cada una de las cuales corresponde a una etapa de su desarrollo:

## 2. LAS AGRUPACIONES DE ANACORETAS

Esta es la forma más antigua y más elemental de organización: los discípulos que vienen a formarse en la escuela de un santo anciano se construyen cada uno su celda en las proximidades de la suya; su número puede llegar a ser más o menos grande; surgen todas las combinaciones posibles entre soledad y vida común: en principio cada monje vive, trabaja y medita solo en su celda; se congregan todos para la oración en común, bien cada día a las horas señaladas (muy pronto se esbozó lo que vino a ser el oficio monástico), bien cada semana para la liturgia solemne del sábado y del domingo, o con menos frecuencia aún si se trata de los que son juzgados dignos y capaces de una anacóresis más total.

Tal es el sistema que se esboza ya en vida de san Antonio, cuando la insistencia de sus hijos espirituales viene a imponérsele en dos ocasiones a pesar de su deseo de soledad. Desde el Medio Egipto en que había nacido y vivido san Antonio, el movimiento se extiende por todo el Egipto, al sur en la Tebaida, al norte en las orillas del Delta, en estado salvaje debido al abandono, o en sus inmediaciones; la agrupación más célebre (que ha subsistido hasta nuestros días) es la del desierto de Escitia y de Wadi-n-Natrún al oeste del Delta.

Fundada hacia 330 y hecha famosa por el gran Macario, Escitia acogió, desde 382 hasta su muerte en 399, al curioso personaje que fue Evagrio el Póntico. Lector de san Basilio en Cesarea, diácono de san

Gregorio de Nacianzo al que siguió a Constantinopla donde adquirió renombre en la predicación, Evagrio, a pesar de este doble patronazgo, era un teólogo de ortodoxia dudosa. Discípulo de Orígenes, desarrolla con predilección y exagera hasta la herejía las tendencias más discutibles de su maestro, justificando así las condenaciones póstumas de que será objeto este origenismo desde finales de este siglo iv y más tarde en el vi. Su doctrina espiritual, por el contrario, nutrida de toda la experiencia acumulada por los grandes solitarios, posee un valor excepcional y ejercerá una profunda influencia; los intelectuales eran raros en el desierto: la misión histórica de Evagrio fue sistematizar esta enseñanza y elaborarla en un cuerpo de doctrina.

La sabiduría de los monjes de Egipto nos ha sido transmitida también bajo una forma más directa en las sabrosas colecciones de *Apophthegmata* donde toda una espiritualidad se resume en una anécdota de varias líneas, una frase, a veces tres palabras —como este lema del santo abad Arsenio, tan expresivo en el original griego—: “Huye, calla, vive en paz”<sup>2</sup>. O también en esos grandes reportajes en que algunos viajeros nos han conservado las conversaciones que tuvieron con uno u otro de los grandes solitarios. Los tres más célebres son la *Historia de los monjes* escrita hacia el 400, obra de un autor anónimo cuyo viaje se sitúa en 394-395 y que se difundió en latín por la traducción amplificada de Rufino de Aquilea; la *Historia Lausiaca* del obispo gálata Paladio (419-420; su estancia en Escitia se remonta a 388-399); las *Collationes patrum* y *De institutis coenobiorum*, redactados al fin de su vida en Marsella hacia el año 420 por el monje de origen rumano Juan Casiano y que incorporan los recuerdos de una larga estancia en el Bajo Egipto treinta o cuarenta años antes. Todas estas obras reflejan muy directamente la enseñanza recibida de Evagrio en Escitia, las dos primeras abiertamente, la otra, la de Casiano, con una prudente discreción.

### 3. EL CENOBITISMO PACOMIANO

Aunque bien adaptada al temperamento egipcio, esta forma de organización, todavía demasiado laxa, encerraba no pocos peligros, tanto desde el punto de vista espiritual (favoreciendo el individualismo), como desde el material (a partir del momento en que el número de monjes se hacía demasiado elevado). Con san Pacomio aparece otro tipo de monacato que, por reacción, pondrá el acento en la “vida común”, *koinos bios* —el cenobitismo—. Después de haberse ejercitado durante

siete años en la vida solitaria, en 323 funda su primera comunidad en un pueblo abandonado, en Tabennisi, Alto Egipto.

Esta comunidad se desarrolló pronto y recibió de su fundador una estructura sólidamente construida: una regla, en primer lugar. Fue la primera regla monástica propiamente dicha, cuyos 192 artículos determinaban con precisión el ritmo de la vida diaria del monje, el trabajo, la oración en común, la disciplina. Cerrado por una valla, el monasterio de Pacomio comprendía, con la capilla y sus dependencias, una serie de casas que albergaban a una veintena de monjes bajo la autoridad de un abad asistido por un adjunto; tres o cuatro casas formaban una tribu, y el conjunto obedecía a un superior que, con su asistente, aseguraba la dirección espiritual de la comunidad y la buena marcha de los servicios generales, necesariamente bien montados (panadería, cocina, enfermería, etc.), para cuyo buen funcionamiento las diversas casas delegaban cada semana el número de monjes necesarios.

Ante el éxito encontrado por su iniciativa, san Pacomio hubo de crear pronto un segundo monasterio del mismo tipo en otro pueblo abandonado de la vecindad, Pebou. Siguiéron otras fundaciones; a su muerte, en 346, san Pacomio había establecido nueve conventos de hombres y dos de mujeres, de los que el primero fue fundado hacia 340 cerca de Tabennisi por su propia hermana María. La expansión continuó bajo sus sucesores, extendiéndose por todo Egipto; a finales de siglo encontramos un monasterio pacomiano instalado en las mismas puertas de Alejandría, en Canopus: el célebre monasterio de la Penitencia, Metanoia.

El conjunto de estos conventos formaba una congregación bajo la autoridad de un superior general instalado en Tabennisi y más tarde en Pebou; éste nombraba los superiores de cada monasterio; un capítulo general los reunía en torno a él dos veces al año, en Pascua y el 13 de agosto; en particular debían rendir cuentas entonces de la buena marcha de su monasterio ante el ecónomo general que asistía al superior en la gestión de los asuntos que interesaban al conjunto de la congregación.

La importancia del aspecto económico de esta institución no cesa, en efecto, de crecer a medida que se desarrolla: los monasterios pacomianos llegan a agrupar miles de monjes, decenas de miles quizá. Para la agricultura egipcia constituían una aportación nada despreciable de mano de obra temporal: se les veía salir en cuadrillas al tiempo de la cosecha y extenderse por el valle del Nilo donde, en algunos días, reco-

gían lo suficiente para asegurar durante todo el año la subsistencia de la comunidad y los recursos necesarios para su actividad caritativa.

La obra de san Pacomio aparece animada de un notable espíritu de prudencia y moderación, pero semejante desarrollo numérico fue ciertamente la causa que impulsó después a otros animadores del monacato a insistir en la severidad de su regla, a acentuar hasta el exceso el rigor de la disciplina. Tal fue el caso particular del fogoso Shenute a quien encontramos a la cabeza del monasterio Blanco, siempre en Alto Egipto, a partir de 388.

#### 4. LA COMUNIDAD DE SAN BASILIO

Durante toda la Antigüedad cristiana Egipto no cesará de aparecer como la tierra de elección del monacato; sin embargo, éste no quedó confinado en el país del Nilo. Aunque nos sea difícil fechar con exactitud las primeras etapas de esta expansión, pronto vemos la nueva institución difundirse poco a poco por todo el Oriente. En Palestina desde comienzos de siglo con san Hilarión de Gaza; puede situarse hacia 335 la fundación del monasterio de san Epifanio, nombrado en 367 obispo de Salamina en Chipre y que, hasta su muerte en 403, desempeñará en la Iglesia el papel, sin duda necesario aunque ingrato, de exterminador de herejías.

Igualmente en Siria, sobre todo en las regiones más o menos desérticas de las proximidades de Antioquía; luego en Asia Menor donde el iniciador fue Eustacio, promovido hacia 356 para la sede de Sebaste en la Armenia romana, personaje complejo que se vio implicado en las polémicas trinitarias de la época sin hablar de las que suscitó el ardor, a los ojos de algunos indiscretos, de su propaganda ascética. El movimiento acabó por llegar, un poco tarde es cierto, a la misma Constantinopla donde el sirio Isaac fundó en 382 un primer monasterio, el de Dalmato, del nombre de su segundo abad.

Un progreso decisivo fue realizado por san Basilio que hacia 357, apenas recibido el bautismo, abrazó la vida monástica y, tras un viaje de información que lo llevó hasta Egipto, se estableció en una propiedad de la familia de Annési, en las montañas del Ponto. Procuró agrupar en torno suyo a algunos amigos, entre ellos a san Gregorio de Nacianzo; pero no pudo retener mucho tiempo a éste, demasiado inestable psicológicamente para fijarse de modo tan radical; no obstante, poco

a poco logró reunir una verdadera comunidad que debía servir de modelo a muchas otras.

Si la carrera monástica de san Basilio personalmente fue muy breve (ordenado presbítero para Cesarea de Capadocia se establece allí definitivamente en 365, ascendiendo en 370 al trono metropolitano), su papel histórico no fue menos considerable gracias a su obra de organizador y de legislador: las reglas monásticas que redactó, y cuya irradiación debía de ser muy grande, aportaban efectivamente una concepción en cierto sentido bastante nueva de la institución monástica.

Deliberadamente se ponía el acento ahora en la vida de comunidad, concebida como el marco normal para el desarrollo de la vida espiritual. El anacoreta desaparecía un poco en el horizonte; frente a los ejemplos heroicos del Antiguo Testamento tan del agrado de los primeros solitarios —la vocación de Abrahán, la ascensión de Elías—, san Basilio presenta como ideal el cuadro de la vida de los primeros cristianos de Jerusalén según nos la describen los *Hechos de los Apóstoles*. De ahí ese insistir en la obediencia, en el deber de renunciar a la voluntad propia, en el confiado abandono en las manos del superior...

##### 5. SAN JERONIMO Y LA PROPAGANDA ASCETICA EN EL AMBIENTE ROMANO

También al Occidente le llegó su turno. Ya durante su destierro en Tréveris y luego en Roma san Atanasio comenzó a dar a conocer la existencia del monacato; pero es sobre todo el nombre de san Jerónimo el que merece ser subrayado aquí. Después de tres años de formación en el desierto de Calcis, cerca de Antioquía (375-377), había venido a instalarse en Roma a la sombra del papa Dámaso. Su propaganda en favor del ideal ascético encontró un éxito extraordinario, especialmente entre un cierto número de mujeres, viudas o vírgenes, pertenecientes a la más alta aristocracia senatorial.

Exito que tuvo su contrapartida: como toda innovación en la vida de la Iglesia, el monacato despertó al hacer su aparición en Roma no pocas reticencias; de ahí las discusiones en que la vena de polemista de san Jerónimo tendrá más de una vez ocasión de ejercitarse (y de la que sabrá aprovecharse la teología cristiana, trátase de mariología, del matrimonio o de la virginidad); de ahí también no pocas tempestades.

San Jerónimo se vio obligado a abandonar Roma en 385; pronto se le unieron varias de sus dirigidas. Tras la obligada peregrinación por

Siria y Egipto, san Jerónimo se establece en Belén junto al monasterio fundado bajo la dirección de una de sus discípulas, santa Paula, a la que sucederá su propia hija Eustoquia. Muy cerca, en Jerusalén, se había establecido otra gran dama romana, santa Melania la Antigua, que había fundado igualmente un convento de monjas latinas cuyo capellán era Rufino de Aquilea, cuasi-compatriota y viejo amigo de san Jerónimo; pero éste vendría más tarde a indisponerse lamentablemente con él con ocasión de la polémica origenista despertada por aquel inquieto Epifanio (393-402).

#### 6. MONASTERIOS EPISCOPALES DE OCCIDENTE

No obstante, el monacato continuaba extendiéndose en Italia (lo encontramos floreciente en torno a san Ambrosio, en Milán), en Africa, en España, en la Galia: hacia 360 san Martín se establece en Ligué cerca de Poitiers. Este primer monacato latino se alimenta muy directamente de las fuentes orientales: peregrinaciones y visitas a los ascetas de Egipto, traducciones de vidas de monjes, de *Apophthegmata* y de reglas; san Jerónimo traduce la de Pacomio, Rufino las de Basilio. El monasterio de Lérins que, san Honorato funda hacia 400 en la costa de Provenza es un buen ejemplo de esas comunidades todavía muy cerca de sus modelos egipcios; en gran parte para este ambiente, Juan Casiano, fundador a su vez de dos monasterios en Marsella, escribirá, como hemos visto, sus *Recuerdos de Egipto*.

Algo muy diferente y mucho más original aparece por primera vez con Eusebio, obispo de Vercelli en el Piamonte, a partir de 345; ardiente defensor de la ortodoxia nicena, será desterrado por ello por el emperador Constancio en 355, y esto le dará ocasión de visitar el Oriente donde entrará en estrecha relación con Evagrio de Antioquía, el segundo traductor de la *Vida de san Antonio*. Sin dejar de ser obispo, Eusebio quiso ser también monje, y agrupó en torno suyo a los miembros de su clero para llevar en comunidad con ellos una vida de tipo ascético.

Otros obispos lo imitarían a su vez; tal fue el caso, en Africa, de san Agustín. Este había abrazado el estado monástico al mismo tiempo que pedía el bautismo, pero la primera comunidad que había agrupado en torno suyo a su regreso a su ciudad natal de Tagaste (388) poseía un carácter más original aún y no lograría subsistir. Era un monasterio de intelectuales donde el trabajo científico y filosófico debía ir a la par

con la vida religiosa, realizando así en el plano cristiano el sueño, acariciado ya por Plotino, de una comunidad de pensadores.

Cuando fue llamado a formar parte del clero de Hipona (391), san Agustín renunció sin duda a este hermoso sueño de una vida de soledad y de tranquila meditación, pero no a su vocación ascética. Siendo presbítero reunió junto a sí un cierto número de clérigos; pocos años más tarde (395), consagrado obispo, organizó un monasterio episcopal imponiendo a todo su clero la renuncia monástica y particularmente el voto de pobreza: algunos de sus sermones nos revelan con qué vigilancia procuraba que fuese rigurosamente respetado.

De modo muy semejante aunque con ligeras diferencias, san Martín, arrancado de la soledad al ser nombrado obispo de Tours (370-1), no había renunciado a la vida que llevaba en Ligugé, tanto para sí como para sus discípulos. Y así reunió también una comunidad bajo su dirección, si no como las precedentes en la misma ciudad episcopal, al menos muy cerca de ella, en Marmoutiers. Como la de Hipona, de la que saldría una docena de obispos, fue ésta un centro de formación eclesiástica que irradió por toda la región. Estas creaciones, que no fueron las únicas (se podría mencionar la acción análoga de san Paulino de Nola en Campania, de san Victricio de Rouen en la Galia del Norte), tuvieron grandes consecuencias para el porvenir, abriendo el camino a las futuras comunidades de canónigos regulares y a esa interpretación, tan característica de la iglesia de Occidente, entre la vida del clero secular y las exigencias del estado monástico.

## CAPITULO SEPTIMO

### LA EXPANSION DEL CRISTIANISMO FUERA DEL MUNDO ROMANO

El monacato, con la gran riqueza y variedad de metas alcanzadas, es un fenómeno interior a la Iglesia. Pero ésta, al mismo tiempo, no olvidaba su vocación de religión universal y su deber misionero. Los años 310-430, en efecto, nos hacen asistir a extraordinarios progresos en el movimiento de evangelización del mundo. No cometamos un anacronismo: no se trata todavía de misión oficialmente organizada, dirigida desde arriba por la autoridad jerárquica (para esto habrá que esperar hasta 595, a san Gregorio Magno y la misión que enviará a los anglosajones); en el siglo iv este movimiento es algo mucho más espontáneo y, podemos decir, más general y más profundo. Como veremos, los éxitos más espectaculares se debieron a iniciativas personales tomadas en circunstancias muy particulares.

A este propósito hay un hermoso texto de Eusebio de Cesarea que merece ser releído y meditado (en su *Historia eclesiástica*, Eusebio lo inserta en el relato donde habla de los primeros comienzos del siglo segundo, pero debemos ver en él más bien un cuadro idealizado del movimiento misionero según lo que sucedía ante sus ojos en su tiempo, primer tercio del siglo iv): “En aquel tiempo muchos de los cristianos sentían su alma herida por el Verbo divino con un violento amor a la perfección. Comenzaban cumpliendo el consejo del Salvador y distribuían sus bienes a los pobres; luego, dejando su patria, marchaban a realizar la misión de evangelistas, con la ambición de predicar a los que todavía no habían oído la palabra de la fe y de transmitirles los libros de los Evangelios divinos. Se contentaban con poner los cimientos de la fe en cualquier país extranjero, luego nombraban pastores a otros y les confiaban el cuidado de cultivar a los que ellos habían hecho crecer. Después de esto marchaban de nuevo a otras tierras y otras naciones con la gracia y la ayuda de Dios...”<sup>1</sup>.

Registraremos, en primer lugar, los progresos realizados fuera del Imperio romano.

## 1. EN EL IMPERIO SASANIDA

Hemos encontrado ya, sólidamente implantada a comienzos del siglo iv, la primera de estas iglesias exteriores, la de los sirios orientales de la Mesopotamia sasánida. A lo largo del mismo siglo esta cristianidad crece y se desarrolla, a pesar de las condiciones políticas cada día más desfavorables. Mal vistos por parte de la autoridad irania en cuanto que rompen la unidad religiosa de sus súbditos al adoptar una religión de origen extranjero, estos cristianos se hacen todavía más sospechosos a partir del momento en que, con la paz de la Iglesia y la conversión del emperador, el cristianismo aparece en cierta manera como la religión oficial del Imperio romano. Poseemos el texto de una carta de Constantino a su colega del otro lado del Eufrates, el Rey de reyes, encomendando los cristianos a su benevolencia<sup>2</sup>; la autenticidad de este texto no está establecida; tampoco es seguro que Constantino diera un paso en este sentido; pero no había necesidad de ello para que estas comunidades cristianas resultasen a los ojos del soberano sasánida como una quinta columna al servicio de Roma instalada en el corazón del territorio persa.

Ahora bien, este siglo está dominado por el largo reinado de Shahrpuhr II (309-379), uno de los reyes más grandes de la dinastía, un soberano típicamente sasánida: acérrimo enemigo de Roma, partidario decidido del mazdeísmo nacional. Durante toda la segunda parte de su reinado, a partir del año 339-340, la minoría cristiana fue objeto por su parte de una persecución violenta, encarnizada. Con ella se buscó sistemáticamente dismantelar la estructura de la Iglesia atacando especialmente a los miembros del clero, a hombres y mujeres que hubieran hecho voto de virginidad: tres titulares sucesivos de la sede episcopal de Seleucia-Ctesifón sufrieron martirio, a raíz de lo cual la sede central hubo de quedar vacante durante casi cuarenta años (348-388 aproximadamente).

Cruelmente diezmada, la iglesia "persa" se apoyó para sobrevivir en las otras comunidades de lengua siriaca desde antiguo establecidas y florecientes en los distritos de la Alta Mesopotamia sometidos a la autoridad romana (desde 297 y las victorias de Galerio, la frontera del Imperio había avanzado hasta el otro lado del Tigris). Conviene señalar el papel particularmente fecundo que desempeñó la Escuela de los Persas establecida primero en Nisibe y replegada desde 363 a Edesa tras el

desastre sufrido por Juliano el Apóstata, escuela famosa especialmente por la enseñanza del gran doctor san Efrén (aprox. 306-373).

Se trata de una creación original que reunía los caracteres de un seminario eclesiástico y de una universidad cristiana. En el Imperio romano el cristianismo se había en cierta manera insertado en el árbol vigoroso de la cultura clásica y utilizaba los servicios de las escuelas profanas, griega o latina, únicas que existían; en esta Mesopotamia semita vemos aparecer por primera vez un tipo de enseñanza superior organizada en función de las necesidades de la vida de la Iglesia y que, dada en la lengua del país, viene a favorecer el desarrollo de una cultura nacional.

Pasada la tormenta, un obispo de esta región fronteriza, Mârûtâ, de Maipherqat, dirigió la reconstitución de la iglesia persa: miembro de varias embajadas ante el cuarto sucesor de Shahpuhr II, Yezdegerd I (399-420), encontró la mejor acogida por parte de éste que, preocupado, sin duda, por la lucha contra las usurpaciones del clero mazdeísta, adoptó resueltamente una política de tolerancia frente a sus súbditos cristianos. Mârûtâ pudo así reunir en Seleucia, en 410, un concilio de unos cuarenta obispos que adoptó solemnemente las decisiones dogmáticas y disciplinares del concilio de Nicea, estrechando así su comunión con la iglesia de los "Padres occidentales"; por otra parte estableció orden y jerarquía en toda la iglesia persa: una iglesia por parroquia, un obispo por diócesis, un metropolitano por provincia; a la cabeza del conjunto, el "gran metropolitano y jefe de los obispos", el de Seleucia-Ctesifón (no recibirá el título de *katholikos* hasta algo más tarde, hacia 421-456). Así reconstituida, la iglesia del Imperio persa pudo prepararse para hacer frente a las nuevas persecuciones que le reservaba el siglo v, y, entre tanto, proseguir su actividad misionera: ya en 410 nos consta que había instalado obispos en puntos tan remotos como las islas Bahrein en el golfo Pérsico y el Khorassan, en dirección del Asia Central; se sabe que este esfuerzo se extendería a través de todo el continente asiático para penetrar finalmente en China en el siglo vii.

## 2. ARMENIA

Desde comienzos del siglo iv una segunda iglesia exterior empezó a desarrollarse al norte de la precedente: la de Armenia. Manzana de discordia entre los dos grandes imperios, Roma y el Irán, Armenia no cesó en el curso de los siglos de pasar bajo la influencia, el protectorado

de uno o de otro. Su conversión al cristianismo merece ser evocada con cierto detenimiento porque presenta varios rasgos característicos que volveremos a encontrar en otras partes: es la obra de un hombre, un gran hombre, san Gregorio el Iluminador.

De noble nacimiento, emparentado con la antigua familia real, fue desterrado, bautizado, formado en la vida cristiana en país romano, en Cesarea de Capadocia, adonde volvería más tarde para recibir las sagradas órdenes. De regreso en Armenia, logró convertir al rey Tirídates (el acontecimiento se sitúa de manera imprecisa hacia 280 ó 290); a partir del rey y de la aristocracia, la religión nueva se extendió rápidamente por toda la nación; el clero pagano, en un principio hostil, vino a convertirse en bloque, conservando su rica dotación territorial. La iglesia armenia fue también sólidamente organizada en torno a una sede central que ocupó naturalmente san Gregorio, y después de él su dinastía (esta iglesia no adoptó el celibato, ni siquiera para los obispos).

Una conversión tan rápida no podía estar libre de inconvenientes. Tuvieron lugar algunos intentos de vuelta al paganismo, conflictos entre el soberano y el *katholikos*, y esto por razones tanto morales como políticas: si la adopción del cristianismo había parecido a Tirídates un medio de establecer distancias frente al monarca sasánida, en otros momentos se pudo temer que así podría caerse en una dependencia demasiado estrecha frente al emperador, también cristiano, de Constantinopla. Pero a medida que avanzamos en el siglo iv la vida cristiana penetra más profundamente en el pueblo armenio; estos progresos se debieron en particular a la acción perseverante de los grandes obispos Nerses (364-374) y Shahak (390-420-439) que llevaron a su madurez la obra inaugurada por su bisabuelo y tatarabuelo san Gregorio.

El primero reúne en 365, en su residencia de Ashtishat, un primer concilio nacional que da a esta joven iglesia las reglas disciplinares que necesitaba. Durante el pontificado del segundo, en los primeros años del siglo v, el sabio Meshrop dota a la lengua armenia de un alfabeto original, hace de ella una lengua de cultura, cultura nacional, pero ante todo cultura cristiana, traduce al armenio la Sagrada Escritura, comentarios y tratados patrísticos, y especialmente la liturgia. Así, entre la nación armenia y su iglesia se logra una síntesis que, a través de los siglos, resistirá a todos los asaltos: el hecho podrá comprobarse perfectamente cuando, a partir de 450, el rey persa Yezdegerd II quiera, en la línea de sus grandes predecesores Shahpuhr I y II, trabajar por la expansión del mazdeísmo e intente en vano atraerse a Armenia.

### 3. LOS PAISES DEL CAUCASO

Se ve cómo en estas iglesias orientales la evangelización va unida a una evolución cultural y a una promoción de las lenguas y del espíritu nacionales. Cuando, avanzando hacia el nordeste de Armenia, el cristianismo llega a la Albania del Cáucaso (el Azerbaidján de hoy), el mismo Meshrop vuelve a elaborar otro alfabeto para que se pueda escribir en la lengua local y utilizar ésta en el servicio de la Iglesia.

Volvemos a encontrar los mismos fenómenos en otro foco de cristianización aparecido de forma independiente, esta vez al noroeste de Armenia, en el seno de un pueblo que los antiguos llamaban los iberos, la Georgia de nuestros días; como Armenia, no cesó de verse disputado por la influencia o el protectorado bien de los romanos (297, 370), bien de los reyes sasánidas (363, 378).

Esta vez la conversión fue obra de una mujer. No es seguro que la historia haya conservado su nombre; se la venera bajo el nombre de santa Nino, es decir —probablemente— “la monja”, o simplemente Christiana, “la Cristiana”. Era una esclava, caída en manos de aquellos bárbaros durante una razzia en territorio romano, que se impuso a la familia real de Georgia por la irradiación de su piedad y las curaciones que obtenía con sus oraciones. Una vez convertido el rey Mirian (el hecho tiene lugar sin duda hacia 330), la conversión del pueblo siguió normalmente; se pide a Constantinopla un obispo y sacerdotes, se organiza una iglesia, que pronto se hace autónoma. Aquí también es creado totalmente o adaptado de una escritura anterior un alfabeto especial, el khutsuri; sirve para fijar por escrito la lengua georgiana; se crea una literatura nacional cristiana que comienza, naturalmente, por la traducción de los libros santos y de los textos litúrgicos...

### 4. LOS PAISES ARABES

Podemos hablar también de una cierta penetración del Evangelio entre las tribus nómadas de la franja desértica en la frontera del Imperio romano que gravitaban más o menos en la órbita de éste. Con frecuencia es el prestigio de algún santo monje que vive solitario en aquellos parajes lo que da lugar a la conversión de esta o aquella tribu; así se cuenta de los sarracenos de la reina Mauwia y de su obispo el monje

Moisés para el que fue creada, hacia el año 374, la sede de Farán en la península del Sinaí. Pero estas conversiones no llegan a ser numerosas y no dieron origen aquí a verdaderas iglesias nacionales.

La difusión del cristianismo fue todavía más esporádica en la Arabia propiamente dicha. Los mercaderes romanos que visitaban los puertos del Mar Rojo pudieron hacer algunos prosélitos, pero la embajada enviada hacia 350 por el emperador Constancio al rey de los himyaritas (en el Yémen actual) para conseguir que favoreciera a la misión cristiana no parece haber dado mucho fruto.

Desearíamos conocer mejor la personalidad del embajador escogido por Constancio, Teófilo el Indio, un curioso personaje originario de alguna isla lejana que desgraciadamente nos es imposible situar con precisión: ¿Mar Rojo, Océano Indico? Enviado, siendo todavía muy joven, como rehén al emperador Constantino, había sido educado en país romano, convertido al cristianismo, promovido al diaconado por Eusebio de Nicomedia y más tarde al episcopado por los miembros de su partido. Se había adherido a la forma más virulenta del arrianismo, la de los anomeos, que le dispensaban un gran honor y lo veneraban como taumaturgo. Con motivo de su misión a la Arabia del Sur había visitado su isla natal y otras regiones costeras del Océano Indico donde se dice que encontró cristianos de más o menos estricta observancia. Pero todo esto resulta muy difícil de precisar.

## 5. ETIOPIA

Mientras tanto había nacido ya, al sur del Mar Rojo, otra iglesia, otra nación cristiana, la de Abisinia. Se trata de uno de los éxitos más paradójicos y más fecundos del apostolado del siglo iv. Dos jóvenes oriundos de Tiro, Fenicia, Frumencio y Edesio, que habían acompañado a su preceptor en un viaje de exploración, fueron los únicos que sobrevivieron a la matanza de su tripulación por los indígenas de la costa de Somalia. Reducidos a esclavitud, vinieron a parar en la corte del soberano de Etiopía que tenía entonces por capital Axum, donde no tardaron en ocupar puestos de confianza, el primero como secretario y el segundo como copero. Su favor creció más aún con la muerte del rey; la reina les confió la educación de su o de sus hijos. Los jóvenes aprovecharon esta ocasión para difundir en torno suyo la fe cristiana. Habiendo obtenido de su discípulo, el rey Ezânâ, permiso para volver a su país, Frumencio marchó a poner al corriente al obispo de Alejandría,

entonces san Atanasio, de las perspectivas de evangelización que ofrecía el reino de Axum y le instó que enviara un obispo. Atanasio no pudo encontrar mejor candidato que el mismo Frumencio (el acontecimiento es difícil de situar con exactitud en la carrera de Atanasio, entre 328 y 356).

Puede suponerse que una vez de regreso en el país como obispo, Frumencio vio acentuarse el éxito de su misión, pero una profunda oscuridad envuelve la historia de los primeros pasos de la iglesia abisinia. Parece cierto que el rey Ezânâ acabó por superar el estadio de una benévola tolerancia hacia el cristianismo y se convirtió; pero es posible que algunos de sus sucesores volvieran al paganismo y sólo más tarde, en el siglo v, puede considerarse la conversión oficial del pueblo etiópico como definitivamente adquirida.

Igualmente, aunque desde la primera mitad del siglo iv la lengua nacional, el ge'ez, adopta una escritura derivada de un alfabeto sudarábigo —escritura particularmente precisa, pues es la única escritura alfabética semítica que nota completamente las vocales—, sólo después de varias generaciones, como en Armenia, se realiza el trabajo de traducción y de redacción que debía dotar a la iglesia etiópica, como a las otras iglesias orientales, de una versión propia de las Escrituras, de una liturgia y de una literatura cristianas.

Ordenado por san Atanasio, Frumencio había establecido sólida-mente su iglesia en la más estricta ortodoxia nicena; el emperador Constancio intentará, pero en vano, llevarla a la tendencia arrianista que entonces hacía él triunfar en el Imperio. La gestión diplomática planeada en este sentido fue quizá uno de los objetivos de la misión de Teófilo el Indio que se situaría así durante el año 356-7. El arrianismo tendría más éxito en otros círculos.

## 6. LOS GERMANOS Y WULFILA

Los movimientos de pueblos que culminaron en las grandes invasiones habían hecho que un grupo de tribus germánicas, los godos, se instalaran a partir del siglo iii en las llanuras que bordean al Mar Negro, entre el Danubio y el Dnieper. Su evangelización fue iniciada a partir de bases cristianas en Crimea o Dobrogea, pero también aquí los resultados más decisivos se deben a la iniciativa de un hombre, Wulfila, cuyo destino presenta numerosos rasgos comunes con el de los grandes misioneros que acabamos de evocar.

Era el hijo menor de unos cristianos oriundos de Capadocia capturados por los godos en su incursión por Asia Menor en 257-8 y llevados cautivos al otro lado del Danubio. Después de dos generaciones, Wulfila (su nombre germánico es característico, pudiéramos tener aquí una mezcla de sangre) conocía perfectamente la lengua y las costumbres del pueblo godo sin haber olvidado ni el griego ni el latín, ni sobre todo el cristianismo. Desempeñaba las funciones eclesiásticas de lector y sin duda había comenzado ya su apostolado cuando una embajada enviada a territorio romano le facilitó ocasión de entrar en contacto con las autoridades de la Iglesia. Pero era en tiempo de Constancio, en 341, en el momento del concilio de las Encaenies, cuando triunfaba en Oriente la reacción antinicensa. Ordenado obispo por Eusebio de Nicomedia, se adhirió naturalmente a la tendencia teológica entonces dominante; muerto, al parecer, en 383 sin haber podido ser reintegrado a la ortodoxia bajo la influencia de Teodosio, Wulfila y la iglesia fundada por él profesaron siempre el arrianismo, en el sentido definido por el concilio homeísta de Constantinopla en 360, al que por otra parte había asistido Wulfila.

Vuelto a territorio godo, Wulfila desarrolló una intensa y fecunda actividad misionera; adoptó un método análogo a los que acabamos de constatar casi en todas partes: los caracteres rúnicos que poseían ya los germanos, pero de los que sólo hacían un uso limitado, sobre todo mágico, son sustituidos por Wulfila por un alfabeto más preciso. De él se sirvió para transcribir la traducción que preparó de la mayor parte de los libros santos; han sobrevivido restos importantes de esta biblia gótica, monumento insigne de la lengua germánica. Wulfila acaba su carrera en la antigua provincia romana de Misia, al sur del Danubio, donde se había retirado bien para huir de una de las persecuciones que intentaron, aunque en vano, detener los progresos de la religión cristiana entre los godos, bien para acompañar la instalación de una fracción de ellos en territorio romano. Como se sabe, empujados por la presión creciente de los hunos, los visigodos, seguidos más tarde de los ostrogodos, hicieron irrupción en territorio romano para instalarse, primero en el norte de los Balkanes y luego en Iliria, esperando avanzar más hacia Occidente.

Como se recordará, el arrianismo había echado raíces profundas en el Ilírico desde los tiempos del mismo Arrio, de Ursacio y de Valente; parece cierto que las iglesias nacidas por la predicación de Wulfila encontraron aquí los elementos intelectuales que les permitieron consolidar su tradición doctrinal.

Conservamos, en efecto, pocos indicios de una literatura cristiana en lengua germánica (fragmentos de un comentario a san Juan y de un calendario litúrgico); por el contrario, es mucho más considerable y por otra parte de gran interés la obra de los obispos arrianos de expresión latina, discípulos o sucesores de Wulfila como Auxencio de Durostorum, Paladio de Ratiaria (dos ciudades situadas en la frontera del Danubio), o aquel Maximino que tuvo el honor de oponerse a san Ambrosio en Milán, y más tarde, en Africa, a san Agustín.

Poco a poco el movimiento de conversión se extendió y el cristianismo, una vez más bajo la forma homeísta, se convirtió, por así decirlo, en la religión nacional de la mayoría de los pueblos germánicos, y esto no sólo de los que habitaron durante más o menos tiempo en el crisol de las llanuras del Bajo Danubio, sino también de otros que estuvieron siempre bastante lejos de este foco original como los vándalos, una de cuyas ramas, la de los silingos, se había establecido en el país que todavía conserva su nombre, Silesia, antes de ponerse en marcha en dirección de la frontera del Rhin.

De todos los pueblos que debían sucesivamente invadir y conquistar las provincias occidentales del Imperio romano, sólo los francos y una parte de los lombardos habían escapado a este movimiento. El carácter herético de la profesión de fe trinitaria de estas iglesias germánicas no debe hacernos olvidar la sinceridad y la profundidad con que ellas vivieron su cristianismo. La adhesión de estos pueblos a su religión nacional será también, como veremos, causa de grandes dificultades y conflictos con sus súbditos católicos en los reinos creados por ellos en el antiguo territorio del Imperio.

Puede apreciarse, pues, la irradiación del cristianismo durante el siglo IV: del Rhin al Cáucaso, del Mar Caspio a Etiopía, un inmenso arco de iglesias y de cristiandades nuevas se despliega más allá de los países mediterráneos y jalona el avance de la evangelización del mundo.

## CAPITULO OCTAVO

### *LOS PROGRESOS DEL CRISTIANISMO EN EL INTERIOR DEL IMPERIO*

Los progresos no fueron menos importantes en el interior del Imperio romano. Desde Lactancio o Eusebio hasta san Agustín, durante todo el siglo iv se manifiesta un sentimiento de alegría triunfante: por todas partes el paganismo retrocede, la fe de Cristo se convierte, prácticamente se ha convertido ya, en la religión de todo el mundo romano. Pronto no quedará más que un puñado de irreductibles; para acabar de convencerlos, una teología de la historia un poco prematura recurre para argumentar a este mismo éxito inesperado, en cierto sentido milagroso, de la predicación evangélica. Los cristianos de este tiempo tienen, como diríamos hoy, el sentimiento de ir en el sentido de la historia.

El golpe decisivo fue la conversión de los emperadores, de Constantino y sus hijos a Teodosio. Más aún que el favor imperial, según se manifiesta en la construcción y dotación de iglesias, las inmunidades y demás privilegios concedidos a los clérigos, las restricciones legislativas cada vez más severas impuestas al paganismo, lo que favorece al cristianismo es el ejemplo dado así desde arriba por el soberano todopoderoso puesto por la providencia en la cumbre de la jerarquía terrena: la tendencia totalitaria cuya existencia en el Bajo Imperio hemos señalado se ejerce ahora en beneficio de los cristianos; el fuerte anhelo de unidad que experimenta el cuerpo social amenazado de disolución tiende a pensarse ahora bajo la forma de una unidad religiosa, y las mismas razones que bajo Diocleciano militaban en favor de los dioses de la antigua Roma han puesto ahora su peso al servicio de la religión nueva.

Hacia 400-410 la Iglesia ha acabado de implantarse sólidamente en todas las provincias del Imperio. Estos progresos son particularmente pronunciados en el Occidente latino, donde, como se ha visto, quedaba tanto por hacer a comienzos del siglo. La Italia del Norte, por ejemplo, sólo contaba hacia el año 300 con cinco o seis obispados: Rávena, Aquilea, Milán... En 400 éstos se elevan a una cincuentena, es decir, prácticamente hay uno en cada centro urbano de cierta importancia.

Igualmente en la Galia: en 314 encontramos veintidós sedes episcopales; a finales de siglo habrá ya setenta y, como en Italia, esta red cubre ahora de manera continua el conjunto del país.

No nos es posible dar precisiones análogas por lo que se refiere a España, pero también allí el establecimiento de la Iglesia se había extendido desde Andalucía hasta llenar toda la península. De la vitalidad que posee ya entonces el cristianismo ibérico da testimonio el número de sus obispos que intervienen en las contiendas trinitarias del tiempo: encontramos aquí todas las variedades del horizonte teológico, desde la izquierda arrianizante con Potamio, primer obispo de Lisboa, hasta la extrema derecha luciferiana con Gregorio de Elvira, por otra parte predicador original. Con el gran Osio de Córdoba hay que relacionar quizá el diácono Calcidio, traductor y comentador del *Timeo*, de Platón; a finales de siglo encontramos a Paciano de Barcelona, teólogo de la penitencia.

Hecho característico —porque la herejía, ese subproducto de la creación teológica, es siempre un síntoma de actividad— es la aparición en España de una herejía original, el priscilianismo; si a nuestros ojos resulta difícil de definir (¿neo-gnosticismo, iluminismo, exageración ascética?), su gravedad no puede dejarnos lugar a duda, a juzgar por las violencias que suscitó: anatematizado por los concilios de Zaragoza (380) y de Burdeos (384), su jefe, Prisciliano, fue condenado a muerte por el emperador usurpador Máximo y ejecutado en Tréveris el año 385, primer hereje que cae a los golpes del brazo secular.

La avalancha cristiana se cierne también sobre las fronteras mismas del Imperio. Probablemente en el actual condado de Cumberland, un poco al sur de la línea del Muro de Adriano, nace, hacia 389, san Patricio, el futuro apóstol de Irlanda, de una familia romano-bretona, cristiana al menos desde dos generaciones (su padre era diácono; su abuelo, presbítero).

En el continente, textos y monumentos atestiguan la presencia y la vitalidad del cristianismo desde la desembocadura del Rhin hasta la del Danubio, a lo largo de estos dos ríos que, desde finales del siglo III, señalan de nuevo el límite del mundo romano. Así en Xanten, donde a partir de finales del siglo IV adquiere gran auge el culto del mártir san Víctor, de donde la antigua *Colonia Traiana* recibirá su nombre moderno (Xanten, *ad Sanctos*); en Bonn, Colonia, Maguncia, Worms, Spira... En el interior, a orillas del Mosela, Tréveris, residencia imperial de Constantino a Máximo, es el centro eclesiástico de estos países renanos.

Lo mismo ocurre a orillas del Danubio, en Ratisbona, Passau, Lorch, *Carnuntum* al este de Viena, *Aquincum* (Buda), etc., hasta las ciudades, latinas en el interior, griegas en la costa, de la provincia de Scythia Menor (Dobrogea). *Sirmio*, a orillas del Save, es, desde el punto de vista religioso, igual que del administrativo, el equivalente danubiano de Tréveris y Milán.

Lo dicho se refiere sólo al Occidente latino, donde la evangelización tenía más retraso que recuperar, pero los progresos de ésta no fueron menos notables en el Oriente griego. Por todas partes la red de sedes episcopales se hace más tupida, las conversiones se multiplican y llegan a las masas; provincias que hasta entonces habían desempeñado solamente un papel muy limitado, no sólo en la vida de la Iglesia, sino también en la del mundo civilizado, se ven proyectadas ahora al primer plano. Así, en el corazón de Asia Menor, la provincia de Capadocia, que da a la Iglesia, en la segunda mitad del siglo IV, una pléyade de grandes obispos que pertenecen al número de sus mejores teólogos.

Sin embargo, la conversión del conjunto de las poblaciones romanas dista mucho aún de estar acabada en las proximidades de los años 400-410. En todas las regiones del Imperio existe aún una minoría más o menos numerosa de paganos resueltamente refractarios a la religión nueva. El análisis debe trasladarse aquí de la geografía a la sociología: estas supervivencias del paganismo se encuadran sobre todo en dos clases sociales, los campesinos por un lado, y los medios aristocráticos y cultos por otro.

## 2. LA CONVERSION DE LOS CAMPESINOS

No pretendemos afirmar que las masas urbanas estaban ya totalmente convertidas. Si a finales de siglo, gracias al apoyo cada día más firme que les asegura la legislación imperial, los cristianos logran apoderarse, casi siempre para destruirlos, de los santuarios a los que todavía siguen

acudiendo gentes, esto no ocurre sin dificultad ni, en la mayoría de los casos, sin violencias. Así, por ejemplo, sucede con el famoso Serapeum de Alejandría en 389, con el templo del dios local Marnas destruido, con otros siete, por el obispo Porfirio de Gaza en 402 (Fenicia sigue siendo un punto de apoyo del paganismo: san Juan Crisóstomo envía allí una misión en 406 que también suscita vivas reacciones); de igual modo en Occidente, en el caso del templo de Juno Celeste de Cartago el año 399... Pero se trataba de poner término a los últimos cultos paganos todavía populares, de acabar la obra de evangelización; ésta, en el campo, se hallaba aún en una situación bastante menos avanzada.

Las masas rurales sólo imperfectamente habían sido contaminadas por el florecimiento de la cultura antigua, un fenómeno esencialmente urbano. Su vida religiosa no había cesado de alimentarse, en cuanto a lo esencial, de los viejos fondos de creencias ancestrales cuyas raíces penetraban muy hondo en el pasado, quizá hasta la época neolítica: culto a las fuerzas de la naturaleza, concretizado por fiestas y ritos tradicionales, con frecuencia asociado a lugares en que los hombres sentían la presencia de lo sagrado, montaña, bosque o árbol sagrado, fuente santa.

Bajo la influencia griega o romana, estos cultos se habían encubierto casi siempre bajo una máscara tomada del politeísmo oficial; pero bajo los nombres de Saturno (en Africa) o de Mercurio (en la Galia), de Artemis o de Cibeles, seguía sobreviviendo la misma realidad de la vieja religión. En la medida en que, a través de la descomposición helenística y el nacimiento de una religiosidad nueva, el paganismo clásico había quedado en cierta manera vacío de su sustancia, este viejo fondo era lo único que conservaba cierta vitalidad. En realidad es con él con quien se enfrentaron los misioneros que encontramos en acción, en las últimas décadas del siglo IV, cuando el movimiento de evangelización, centrado durante largo tiempo en las ciudades, pudo al fin atacar resueltamente la conversión del campo.

Por doquier encontramos los mismos problemas, vemos aplicados los mismos métodos, hasta el punto que el relato de estas hazañas acabará por convertirse en un cliché hagiográfico: se tratará siempre "de derribar las imágenes de los dioses, de talar los bosques sagrados, de incendiar templos y santuarios, de levantar —a menudo sobre el mismo emplazamiento— iglesias o capillas, de consagrar allí un altar y de proceder al bautismo de las multitudes..."<sup>1</sup>.

El más conocido de estos misioneros es, en la Galia, san Martín, obispo de Tours (370-2-397); fenómeno comparable al de san Antonio, su celebridad se debe en gran parte a un acontecimiento literario, el éxito

que encontraron los escritos de su biógrafo Sulpicio Severo (397, 403-404). Estos nos lo presentan evangelizando los cantones rurales de su diócesis, y ello a pesar de la resistencia, muchas veces obstinada, de los campesinos. Para conseguir la destrucción de un ídolo necesita, más de una vez, reforzar el efecto de su predicación con su prestigio y sus poderes de taumaturgo. Obtenida la conversión, es preciso prolongar y estabilizar sus efectos: se atribuye a san Martín la creación de seis parroquias rurales, especialmente en la periferia de su territorio episcopal.

A diferencia, en efecto, de lo que observamos en Egipto, en Africa y en la Italia del Sur, las diócesis galas (y las de la Alta Italia) eran todavía demasiado extensas para que la iglesia episcopal, urbana, pudiese continuar satisfaciendo las necesidades litúrgicas de todo el pueblo cristiano. La cristianización del campo lleva consigo la aparición de las parroquias rurales y su desarrollo progresivo, porque la red se establecerá lentamente (por lo que atañe a la diócesis de Tours, los sucesores de san Martín deberán prolongar su esfuerzo durante tres generaciones) y la autonomía canónica de la parroquia sólo se conseguirá poco a poco. Estas parroquias se establecieron casi siempre en aldeas u otros centros regionales, centros de carácter administrativo, comercial o religioso: más de una vez la iglesia cristiana sucedió al santuario pagano, de modo que la adopción del cristianismo no interrumpió una cierta continuidad en la vida del país.

Pero san Martín no es un caso aislado; poseemos testimonios de una actividad enteramente análoga por parte de muchos obispos de la misma época, así de san Victricio de Rouen, apóstol del antiguo país de los *morini* y *nervi* (posteriormente Flandes), de san Simplicio de Autun, o, fuera de la Galia, de san Virgilio de Trento en los Alpes julianos: en 397, una misión compuesta de tres clérigos que éste había enviado al Val di Non sufrió martirio por obra de los montañeses fanatizados.

En territorio griego, donde, aunque la evangelización se había extendido antes y había avanzado más que en Occidente, quedaba todavía mucho por hacer, vemos plantearse los mismos problemas y emplearse para resolverlos los mismos métodos. Y si es verdad que el trabajo aparece en plena marcha hacia 400-410, dista mucho aún de estar acabado en ningún sitio y deberá ser continuado en el siglo siguiente.

En los mismos años 380-390 encontramos un homólogo de san Martín en el otro extremo del mundo romano: el monje Jonás, también soldado, pero de origen armenio, fundador del monasterio de Halmyrissos al oeste de Constantinopla. En la vida de su discípulo san Hipacio leemos: "Apenas oía que en algún sitio se adoraba a algún árbol u objeto semejante, se presentaba allí inmediatamente con los monjes sus discí-

pulos y, después de abatir el árbol, lo reducía a cenizas; así las gentes se hicieron poco a poco cristianas. Y, efectivamente, el señor Jonás, que fue el padre espiritual de Hipacio, había civilizado la Tracia de esta manera y cristianizado a sus habitantes”<sup>2</sup>.

### 3. LA ARISTOCRACIA Y LA GENTE DE LETRAS

En el otro extremo de la escala social encontramos esas familias de grandes terratenientes donde el Imperio recluaba tradicionalmente la mayoría de sus altos dignatarios; aun las de origen relativamente reciente (muchas habían nacido a raíz de los trastornos sociales del siglo III) se sentían solidarias con la herencia —que reivindicaban a la vez— de todo el pasado histórico de Roma (la familia materna de santa Paula, una de las hijas espirituales de san Jerónimo, pretendía descender de los Escipiones y de los Gracos); y la vieja religión nacional, el paganismo, formaba parte de estas tradiciones. La adhesión a éstas era tanto más ardiente cuanto que la herencia aparecía más amenazada y como vacía de su sustancia por la marcha de la historia.

Tal es el caso, en particular, del ambiente senatorial de la antigua Roma que, abandonada por los emperadores, sólo desempeña, desde el punto de vista administrativo, un papel municipal o, a lo sumo, regional. A lo largo de todo el siglo IV entrevemos en este ambiente una sorda oposición a la política de los emperadores cristianos; y estalla abiertamente cuando, a partir de 379, el joven emperador Graciano renuncia a llevar el título de Pontifex Maximus como habían hecho todos sus predecesores desde Augusto y realiza la separación del paganismo y el Estado: los senadores paganos protestan contra la remoción del altar de la victoria que adornaba y sacralizaba su salón de sesiones (382; la cuestión surgirá de nuevo en 384, 389, 392, 402-3). Conocemos bien este ambiente senatorial de los años 380: durante la generación siguiente será evocado en las *Saturnales*, de Macrobio, otro testigo de la larga resistencia pagana.

Precisamente porque lo conocemos bien, hasta el punto de poder recomponer sus árboles genealógicos, podemos asistir a la penetración gradual del cristianismo en este ambiente tan pertinazmente hostil. Porque también a él le llega su turno; tal es el caso, por ejemplo, de la familia de los Caecionii Albini, a la que pertenecen o están aliadas las santas monjas dirigidas por san Jerónimo o su amigo Rufino, santa Marcela y santa Paula o las santas Melania. Las primeras conversiones, que se remontan a mediados del siglo, tienen lugar entre las mujeres: Marcela,

su hermana Asela; los hombres, en conjunto, continúan paganos: su tío se casa con una sacerdotisa de Isis; sin embargo, un primo, el senador Pammaquio será cristiano y, lo que es más, monje. En la generación siguiente aceptan casarse con cristianas, y por mediación de éstas la religión nueva se aclimata pronto; a partir del año 400 se hace dominante. Sólo los mayores, jefes de ramas familiares, mantienen durante algún tiempo la tradición ancestral; pero todos los que les rodean, parientes, aliados, amigos, son ya cristianos, y ellos mismos, en el atardecer de su vida o en el lecho de muerte, acaban por pedir el bautismo.

La resistencia de los senadores paganos de Roma presentaba un aspecto intelectual, la alta cultura formaba parte también de las tradiciones de la aristocracia. Este ambiente, cuyos jefes son a menudo ellos mismos escritores, acoge e inspira a los últimos escritores paganos la lengua latina: a Pretexato, Simmaco, Nicómaco Flavio, Rutilo Namatiano, se unen el gramático Donato, el historiador Ammiano Marcelino, los misteriosos falsificadores de la *Historia Augusta* (si es que no pertenecen a la generación siguiente).

De modo semejante, en país griego el paganismo mantiene uno de sus últimos bastiones en los ambientes intelectuales, trátase de filósofos neoplatónicos (los alumnos y sucesores de Jámblico, muerto en 330, estrechan cada vez más su alianza con la religión pagana e incluso con las formas menos racionales de ésta) o de maestros de sofística, profesores de retórica y oradores de rumbo, como Himerio en Atenas, Themistio en Constantinopla, donde alcanzará los más grandes honores, Libanio en Antioquía (muertos, respectivamente, en 386, 388, 393).

Sin embargo, también este ambiente, tan obstinadamente refractario, comienza a abrirse el Evangelio: Himerio tiene como colega rival en Atenas, el centro universitario más activo de este tiempo, a un cristiano convencido, Prohairesios. Hacia 355, su colega latino en Roma, el célebre retórico Mario Victorino, se convirtió en la vejez, pero una vejez bastante vigorosa para que le permitiera hacer una nueva carrera de teólogo al servicio de su fe. Treinta años más tarde, en otoño de 386, otro profesor ilustre, también africano de origen, titular de la cátedra municipal de retórica en Milán, se convirtió a su vez siguiendo su ejemplo: san Agustín.

Que el vínculo, tan duro de romper, entre paganismo y cultura clásica era de una gran profundidad orgánica, aparece claramente en el caso curioso del emperador Juliano. Es fácil señalar los motivos negativos que podían apartarle del cristianismo: para este escapado a la matanza de 338 en que había visto perecer a su padre, su tío y sus primos, aquél era

la religión de los asesinos de su familia, la religión de sus perseguidores y carceleros; los hombres de Iglesia con que había tratado eran o preladados de corte, como Eusebio de Nicomedia, su pariente lejano y primer tutor, o teólogos abstractos, como el anomeo Aecio, a quien su mediohermano el César Galo lo había encomendado.

Pero si se quieren buscar las razones positivas que lo llevaron al paganismo, no cabe duda que fue, mucho antes de su encuentro con el neoplatonismo y el espejismo de sus charlatanes, el descubrimiento de los esplendores de la literatura clásica que le habían sido revelados por su preceptor, cristiano por cierto, el eunuco Mardonio, durante sus seis años de destierro en la fortaleza de Macellum. La apostasía de Juliano es el primer ejemplo que encuentra el historiador del cristianismo (encontrará muchos otros hasta los tiempos modernos y contemporáneos) de estos renacimientos neopaganos, inculcados por el redescubrimiento de la literatura y las artes de la antigüedad. Para Juliano, el cristianismo, religión de pescadores de Galilea, es una religión bárbara, despreciable, por tanto, frente a un paganismo cuyas credenciales de nobleza se remontan a la época homérica.

## CAPITULO NOVENO

### LA EDAD DE ORO DE LOS PADRES DE LA IGLESIA

De todas las medidas hostiles promulgadas por Juliano, la que más duramente repercutió entre los cristianos fue su ley escolar del 17 de junio de 362, prohibiéndoles la enseñanza de las letras clásicas y remitiendo con desprecio “a los Galileos a sus iglesias para que comentasen a Mateo y Lucas”<sup>1</sup>. La misma opinión pagana, como se ve por Ammiano, la juzgó excesiva. En efecto, una oposición tan radical entre “heleñismo” y cristianismo no correspondía ya a la realidad y había comenzado a disolverse. Más sensible ya al interés de sus valores humanos que a sus peligros, ciertamente reales, la Iglesia cristiana había tolerado primero, y después aceptado plenamente, la educación y la enseñanza tradicionales.

La actitud asumida por Juliano tenía en aquel momento algo de anacrónico y, en el sentido estricto del término, de reaccionario. Ya no había entonces oposición entre la *élite* intelectual y la fe cristiana; los grandes señores, los profesores, los literatos cristianos aparecen como hombres cultos con el mismo título que sus colegas paganos. Más aún, la formación básica, el bagaje mental que han recibido de la educación clásica entran al servicio del nuevo ideal religioso y, a costa de trasposiciones y aplicaciones inesperadas, reciben de él una vida nueva. Mientras la cultura de los intelectuales paganos tiende casi siempre (exceptuando parcialmente el sector filosófico) a anquilosarse en un comportamiento de decadencia, el siglo iv nos hace asistir al surgimiento de una cultura cristiana, tradicional por los materiales con que trabaja, pero original en su síntesis.

La vida del espíritu, desconectada de las fuentes profundas del ser, se perdía en refinamientos de pura forma; la inspiración religiosa que ahora la anima le comunica un vigor nuevo que se manifiesta bajo formas inesperadas: el estudio y la meditación de las Sagradas Escrituras

sustituyen al estudio de Homero o Virgilio como actividades culturales básicas; la predicación desplaza a la conferencia pública como género literario dominante; los esplendores de la liturgia satisfacen las necesidades que habían dado origen al teatro; hasta la afición a lo novelesco encuentra un manantial a que acudir en la floración legendaria de los *Apócrifos* y de la hagiografía.

Es cierto que la exégesis bíblica hereda las técnicas minuciosamente elaboradas por la escuela del gramático para la explicación de los poetas clásicos; igualmente el sermón recibe la herencia de la retórica, la controversia el de la dialéctica y la teología todo el arsenal de la filosofía. Pero no se trata de puro y simple traslado, sino también de creación original. Si Mario Victorino, para insistir en su ejemplo, utiliza hábilmente su profundo conocimiento del neoplatonismo y en particular de Porfirio en la elaboración de su teología trinitaria para defender el dogma de Nicea, lo hace a costa de toda una serie de trasposiciones cuyo resultado es una variedad original de neoplatonismo muy distinto del de sus maestros y émulos paganos; crea verdaderamente ese neoplatonismo cristiano de expresión latina cuyas riquezas debían explotar después de él san Ambrosio y, sobre todo, san Agustín, poniendo de relieve toda su fecundidad.

Pero hay más. Frente a un paganismo empobrecido por el desgaste del tiempo o comprometido por sus condescendencias con el ocultismo, el cristianismo representa el sector activo, el elemento ascendente, el principio director del *Zeitgeist*, de la atmósfera cultural del siglo. Conviene subrayar, por otra parte, la relación que se observa siempre entre sociología y cultura: estadísticamente hablando, el cristianismo aparece en posición ventajosa. ¿Cómo extrañarse de que el nuevo ideal de la cultura cristiana agrupe a la mayoría de los mejores espíritus de este tiempo?

La segunda mitad del siglo iv vio florecer lo que ha podido llamarse la edad de oro de los Padres de la Iglesia. A esta época pertenecen los más grandes entre los escritores y pensadores de la antigüedad cristiana, tanto en el Oriente griego como en el Occidente latino, casi todos los *maiores doctores* que veneramos en una u otra iglesia. Nada más significativo que relacionar sus nombres y sus fechas: nacidos, generalizando un poco, durante los años 330-350; es decir, en las dos generaciones que habían seguido a la paz de la Iglesia, forman un haz coherente; todos contemporáneos, en relación directa unos con otros o en relación de influencia mutua, constituyen un grupo extraordinariamente característico que se distingue tanto de sus predecesores —la generación anterior, por ejemplo, la de Atanasio o Hilario, que, por contraste, aparecen más

como teólogos especializados, limitados por su propio tecnicismo— como de sus sucesores, comenzando por la generación de Cirilo o de Teodoro que encontraremos más adelante y que se presta a consideraciones análogas. Los Padres del siglo iv y de comienzos del v representan un momento de equilibrio particularmente precioso entre una herencia antigua todavía poco minada por la decadencia y perfectamente asimilada, y por otra parte una inspiración cristiana llegada a su plena madurez.

Se trata, en todos los casos, de grandes y fuertes personalidades; a pesar de su innegable individualidad, sus destinos presentan tantos puntos comunes que podemos aventurarnos a esbozar una imagen global, un tipo ideal de Padre de la Iglesia (las excepciones señaladas de paso permitirán evitar lo que el esquema pudiera tener de demasiado sistemático):

1. Como consecuencia evidente de los progresos realizados por el cristianismo en el interior de la sociedad romana, los Padres de la Iglesia pertenecen por su origen a la *élite* de esta sociedad y a veces a las clases más elevadas de ésta: san Ambrosio es hijo de un prefecto del pretorio; san Juan Crisóstomo de un maestro de la milicia, los dos cargos más altos, civil o militar, de la jerarquía imperial. Aquí la excepción más llamativa es la de san Agustín, nacido de una familia de aquellos *curiales*, o nobles municipales, aplastados por el implacable peso fiscal del Bajo Imperio, ambiente que se ha podido definir, en términos modernos, como una burguesía baja en vías de proletarización.

2. Excepción al mismo tiempo reveladora: la ambición y el sacrificio de sus padres, la protección de un mecenas permitieron a este adolescente de talento recibir la educación de calidad propia de la *élite*; san Agustín pudo así tener acceso a la carrera profesoral que le abría el camino del ascenso en la escala social y, procedente de una clase ajena a la cultura, ascendió socialmente merced a ella. De este modo entra en la categoría general: todos los Padres de la Iglesia, procedentes de la aristocracia o más generalmente de holgada familia provincial, hicieron sólidos y serios estudios. San Basilio y su amigo san Gregorio Nacianceno, dejando su Capadocia natal, marcharon a recibir durante largos años las enseñanzas de los más célebres profesores de la Universidad de Atenas; san Jerónimo, nacido en Dalmacia, al norte de Trieste, escuchará en Roma las lecciones del gramático Donato; Crisóstomo, en Antioquía, las del retórico Libanio —maestros paganos, es cierto, pero ilustres. A pesar de Juliano el Apóstata, en esta época la enseñanza superior es completamente neutral, y los estudiantes escogen sus maestros sin que la religión de unos u otros intervenga en la elección.

Esta educación es esencialmente literaria y tiene por coronación el

estudio paciente, obstinado, de la técnica oratoria. Nos hallamos en la época de la "Segunda Sofística", que presencia el apogeo de la retórica clásica. Todos los Padres de la Iglesia serán grandes escritores, sobre todo si se les juzga en función del ideal de la época; por lo menos todos sabrán poner al servicio de su pensamiento un incomparable dominio de su lengua.

Ya que excepciones no existen, examinemos las variantes. San Jerónimo, especialista de la filología sacra y de los estudios bíblicos, aprenderá el griego mejor que la mayoría de sus contemporáneos latinos, por ejemplo, san Agustín (si san Ambrosio lo conoce bien, se debe a un privilegio de aristócrata); a esto añadirá una rara ventaja, la del hebreo. Todos los literatos de este tiempo presentan un mayor o menor barniz filosófico, pero sólo san Gregorio de Nisa, entre los griegos, fue un filósofo auténtico, por temperamento y por cultura. Entre los latinos, san Agustín tiene también derecho a reivindicar el primero de estos dos títulos, pero su excepcional vocación de pensador no tuvo la suerte de contar con una formación básica equivalente a la de Gregorio; filosóficamente san Agustín fue un autodidacta.

3. Todos los Padres de la Iglesia encontraron instalada en su cuna la fe cristiana, bien porque toda su familia se había convertido, y a veces desde varias generaciones antes, como en el caso de san Basilio y sus hermanos, o porque al menos su madre era cristiana. El papel desempeñado por estas fervorosas cristianas en la formación y evolución espiritual de cada uno de ellos tuvo con frecuencia una importancia considerable. Todo el mundo conoce la obra de santa Mónica en el alma de san Agustín, pero podrían citarse otros muchos ejemplos: la madre de san Ambrosio, la de san Juan Crisóstomo, Antusa, que habiendo enviudado a los veinte años renunció a casarse de nuevo —hecho que suscitaba la admiración de un pagano como Libanio—, para consagrarse por entero a la educación de su hijo; y el de santa Macrina, hermana mayor de san Basilio, que realizó una misión semejante en beneficio de su hermano pequeño Gregorio de Nisa y, persistiendo en su virginidad, acabó los días en un monasterio.

4. La mayoría de ellos, una vez acabados los estudios, comenzaron una carrera profana, casi siempre la de profesor, como convenía a unos buenos alumnos. Así Basilio, los dos Gregorios, san Agustín; curioso es el destino de Gregorio de Nisa o de Teodoro de Mopsuestia, quienes, tras haberse orientado hacia la vida eclesiástica o religiosa, retornaron al mundo; Gregorio de Nisa, el futuro teólogo de la virginidad, llegó incluso a casarse. Casos particulares son el de san Martín, que, por ser hijo

de un veterano, estaba obligado a la carrera de las armas, o el de san Ambrosio, a quien su nacimiento orientaba hacia los altos cargos de la administración y al que en el momento de su elección para el episcopado veremos desempeñar las funciones de *consularis*, es decir, gobernador civil de la provincia de Liguria, cuya capital era Milán, residencia imperial.

5. Aparte de estos casos excepcionales (con el de san Agustín, cuya brillante carrera de profesor —que lo llevó desde Tagaste, su ciudad natal, a Cartago, Roma y Milán— se prolongó mientras perduraron los largos debates interiores que, a través de mil dificultades doctrinales, le devolvieron poco a poco la fe de su infancia), esta primera fase de su existencia no duró mucho tiempo; quedó interrumpida por una conversión, en el sentido de Pascal, cuando escucharon y siguieron la llamada a la perfección. Y entonces, en torno a los treinta años, los vemos recibir el bautismo que habían diferido según una costumbre todavía muy difundida en aquella época; tal era la seriedad que se concedía a los compromisos contraídos con él.

Para los hombres del siglo iv la vida perfecta se encontraba en el desierto. Todos los Padres de la Iglesia fueron monjes durante un período más o menos largo y se ejercitaron en la práctica de una ascesis a menudo rigurosa, en contacto y bajo la dirección de maestros de la vida espiritual; como se ha visto, muchos realizaron una obra importante en la historia de la institución monástica.

La única excepción, debida a circunstancias particulares, a esta ley general es san Ambrosio: habiendo acudido, como buen magistrado romano, a restablecer el orden en la asamblea tumultuosa que debía elegir candidato para la sede vacante de Milán, se impuso a la multitud con tal autoridad que ocasionó la unanimidad sobre su persona; aclamado obispo y otorgada la autorización imperial, fue bautizado y, a los ocho días, consagrado, en contra de las reglas canónicas que negaban el episcopado a un "neófito". El caso de Gregorio de Nisa también es especial: habiéndose casado, no pudo comenzar por ser monje y no lo será hasta quedar viudo, cuando llevaba ya trece años de obispo.

6. Formados en la soledad, cuya nostalgia conservarán toda su vida, salen de ella al cabo de tres o cinco años y, respondiendo a la llamada de la Iglesia, aceptan consagrarse en adelante enteramente a su servicio.

Esta afirmación es cierta incluso en el caso de san Jerónimo, que no llegará al episcopado y permanecerá simple monje toda su vida. También él sólo hizo al principio un breve ensayo de vida eremítica (374-376) en el desierto de Calcis, cerca de Antioquía; luego deja el desierto para ir

a completar su formación científica en la misma Antioquía, en Alejandría y Constantinopla, vuelve a Roma, donde realiza una intensa actividad a la sombra del papa Dámaso antes de retirarse definitivamente, como hemos visto, a su monasterio de Belén (385-414). Ordenado sacerdote hacia 379 por Paulino de Antioquía, jamás se consideró ligado a una iglesia particular. ¿Reflejo de defensa de un intelectual preocupado por conservar la libertad en su amor al estudio? Puede ser, pero esos mismos estudios —traducciones, comentarios, polémicas— nos lo muestran consciente de servir a las necesidades de la Iglesia universal; en el plano de su vocación particular, también él obedeció a la misma llamada.

Si hubiera que hablar de una verdadera excepción, esta sería sin duda la de Evagrio el Póntico, cuyo destino sigue una marcha inversa de la normal: comenzó, como hemos señalado, en el clero secular para acabar en el desierto de Escitia, donde su alma inquieta se encerró en un retiro riguroso, negándose obstinadamente a salir de él para ejercer el episcopado. Pero ¿podemos contar entre los Padres de la Iglesia a este espíritu aventurero, hereje probado?

Los Padres de la Iglesia, en el sentido estricto de la palabra, no rehuyeron la carga, admitieron el episcopado y fueron grandes obispos, fielmente apegados a la Iglesia que los había escogido. Y esto es cierto incluso en el caso de san Gregorio Nacianceno, a pesar de su compleja carrera, que denuncia quizá una cierta inestabilidad psicológica: aunque promovido al episcopado para la sede de una oscura población de Capadocia, Sasima, por su amigo el metropolitano Basilio y a pesar de haber ocupado durante algún tiempo la sede de Constantinopla (379-381), merece plenamente conservar el sobrenombre que le ha dado la historia, porque fue en Nacianzo donde durante más tiempo desempeñó las funciones episcopales como coadjutor y luego (374) sucesor de su propio padre Gregorio el Antiguo.

Finalmente, todos desarrollaron la parte principal de su actividad como obispos, aunque muchos de ellos comenzaron por un prolongado ministerio en el presbiterado. Quizá pueda exceptuarse san Juan Crisóstomo, cuyo episcopado fue breve y agitado (398-404, pasó el fin de su vida en el destierro); se trataba, no lo olvidemos, de la difícil sede de Constantinopla; mucho más fecundos habían sido los doce años que trabajó como presbítero en la iglesia de Antioquía, donde se había hecho famoso por el esplendor de su predicación (386-397).

7. Más adelante procuraremos evocar este duro oficio de obispo; pero en el concepto tradicional de Padres de la Iglesia, es el elemento propiamente cultural el que, con la santidad de vida, ocupa el lugar

preponderante. Estos obispos fueron también, y en primer término, escritores, oradores (estamos todavía en un tiempo en que la palabra humana conserva su predominio tradicional sobre la escrita), predicadores, pensadores religiosos.

Su obra, considerable, se concretizó en una serie de géneros literarios muy característicos: la predicación, en primer lugar, siempre rica de contenido doctrinal y alimentada con citas y explicaciones bíblicas; la exégesis propiamente dicha, comentario científico y espiritual a la vez de los Libros Santos; la teología, que en este período todavía arcaico y agitado por tantos combates presenta casi siempre el carácter de controversia: hay pocos tratados doctrinales que en realidad no vengan inspirados por la necesidad de refutar a algún insidioso hereje y que no estén escritos "contra" nadie. Correspondencia diversa en que la dirección espiritual ocupa un lugar destacado; entre ellos, la teoría de la vida interior, incluso en un tratado *ex profeso*, nunca aparece muy distante de la práctica.

Este breve catálogo basta para poner de relieve las grandes líneas y la originalidad de esta cultura cristiana, *doctrina christiana* cuya carta redactará san Agustín precisamente en un manual con este título, comenzado en 397, reemprendido y acabado treinta años más tarde. Esta cultura religiosa, enteramente organizada en torno a la fe y a la vida espiritual, es la que en adelante ofrece la Iglesia a la *élite* de sus fieles, clérigos o seculares, monjes y gentes del mundo. Pero es preciso señalar que, aunque los Padres de la Iglesia que crean las bases de esta cultura son hombres de Iglesia (en el sentido moderno de la palabra), ésta se impone igualmente a todos los cristianos capaces de interesarse por las cosas del espíritu. Nada más extraño al ideal de la nueva religiosidad que anima la civilización de este siglo iv que la noción medieval de una cultura religiosa propiamente clerical o que la distinción moderna en el seno de la cultura entre el dominio de los valores estrictamente laicos y un dominio reservado a lo sagrado.

## CAPITULO DECIMO

### *LA VIDA CRISTIANA A FINALES DEL SIGLO CUARTO*

Llegados al final de este gran siglo *iv*, tan decisivo para nuestra historia, creemos oportuno hacer un alto para intentar responder a la cuestión de conjunto: ¿en qué consistía entonces el hecho de ser cristiano? Situémonos en las proximidades del 400: ¿qué formas particulares había revestido entonces la vida cristiana? ¿Cómo se manifestaba la influencia del cristianismo en la vida diaria, personal o colectiva, y más generalmente en el ambiente de civilización de los hombres de aquel tiempo?

#### 1. LA ORGANIZACION DE LA IGLESIA

Ser cristiano es, en primer término, venir a ocupar un lugar dentro de una sociedad original sólidamente estructurada. A lo largo del siglo cuyo desarrollo acabamos de seguir, ésta ha perfeccionado su organización, precisado su disciplina interna.

Hemos de subrayar a este propósito la eficacia de esa institución original que representan los Concilios. Hasta ahora hemos mencionado sobre todo su papel con ocasión de las contiendas doctrinales; en el dominio de la reglamentación interior su obra no fue menos importante. Incluso las asambleas que habían sido convocadas para resolver el problema concreto planteado por un cisma o una herejía, desde el Concilio de Arles (314) o de Nicea (325) al de Constantinopla (381), se preocuparon de estos problemas de organización y cada uno promulgó un cierto número de decisiones reglamentarias o cánones relativos, por ejemplo, al reclutamiento del clero, la jerarquía eclesiástica, la administración de los sacramentos, la reconciliación de los herejes... Las reglas así promulgadas, reunidas poco a poco en colecciones, servirán ulteriormente de base a la elaboración de lo que ha venido a ser el derecho canónico.

Los concilios provinciales y sobre todo regionales, que vemos multiplicarse precisamente a fines de siglo, también se preocuparon de aportar soluciones prácticas a semejantes problemas, al mismo tiempo que regulaban las cuestiones doctrinales y disciplinares de interés local, como la liquidación del arrianismo en el Ilírico o el problema priscilianista en España. A título de ejemplos mencionemos la obra canónica de los concilios de Valencia, en la Galia (374), de Roma o más bien del Vaticano en 386 (es el primero de que se precisa que se ha celebrado *ad sancti apostoli Petri reliquias*), de Hipona (393: san Agustín, recientemente ordenado presbítero, realiza su primera intervención oficial pronunciando ante la asamblea su sermón *De fide et symbolo*), o de Cartago (397). La iglesia de Africa, fuertemente organizada en torno a la sede de Cartago, reúne aquí casi todos los años su "concilio plenario"; lo mismo hace en torno al papa de Roma la Italia suburbicaria (los dos tercios del sur de la península).

Sin embargo, estas instituciones presentan una suficiente fluidez para que la intervención de una fuerte personalidad baste para modificar de manera considerable su funcionamiento normal. Tal es el caso de san Ambrosio de Milán, cuya actividad imperiosa se manifestó a lo largo de su episcopado (373-397) en una serie de sínodos en que no sólo estaba interesada la Italia del Norte hasta Aquilea, sino también la Galia (concilio de Turín, 398), el Ilírico e incluso las provincias latinas del Bajo Danubio, Misia o Dacia.

En este sentido, el papel desempeñado por san Ambrosio resta brillo al —a su vez no menos importante— de su contemporáneo el papa Dámaso (366-384). Por el contrario, el sucesor de éste, el papa Siricio (384-399), se nos presenta ejerciendo no sólo una jurisdicción ocasional de apelación, sino una verdadera autoridad disciplinar en forma legislativa, y esto no sólo sobre los obispos italianos de su jurisdicción inmediata, sino en todo el Occidente cristiano: le vemos enviar a un obispo español (385), al episcopado galo o africano cartas ordenando con autoridad y precisión la conducta a seguir; son ya verdaderas "decretales", las primeras que nos han sido conservadas de una abundante serie que va a constituir también una de las fuentes mayores de nuestro derecho canónico.

Una vez resuelto el problema doctrinal planteado por el arrianismo (y lo fue, en el plano teológico, cuando el episcopado oriental aceptó la fe de Dámaso: Antioquía, 379), Roma ya no interviene en el gobierno de las iglesias de lengua griega que tienden a administrarse de manera autónoma.

A finales del siglo iv vemos formarse grandes agrupaciones regiona-

les que preparan los futuros patriarcados. El canon 3.º del concilio de Constantinopla (381) reivindicó para el obispo de esta ciudad el primado de honor en segundo lugar después del de Roma, pretensión cargada de amenazas para el porvenir; de momento, la nueva Roma, incluso en el plano político, sólo desempeña un papel bastante secundario. Arriana bajo Constancio y Valente, bajo Teodosio y sus hijos llamará a dos grandes obispos, san Gregorio de Nacianzo (379-381) y san Juan Crisóstomo (398-403-4), pero no sabrá retenerlos: la corte, como la capital, es excesivamente mundana para poder tolerar el ser gobernada por santos. Pero en el plano de la administración eclesiástica Constantinopla extiende ya su influjo más allá de su propio dominio, la Tracia europea, para irradiar sobre Asia Menor en detrimento de las metrópolis, Efeso y Cesarea de Capadocia.

En Siria, el "Oriente" propiamente dicho, según la terminología oficial, Antioquía sigue siendo el polo de atracción, un centro activo rebovente de vida, un tanto tumultuosa. En Palestina, Jerusalén, la ciudad santa, rivaliza con Cesarea. Finalmente, Egipto sigue siendo un dominio firmemente controlado por el poderoso obispo de Alejandría; robustecido por su tradicional alianza con Roma, habituado a mandar como señor en su casa, se siente exageradamente inclinado a intervenir fuera de ella; es lamentable ver sucesivamente a los dos alejandrinos Timoteo y Teófilo venir a agravar las dificultades que encuentran los dos santos obispos de Constantinopla y contribuir a su deposición.

## 2. LA LITURGIA Y LOS SACRAMENTOS

Pero el cristianismo es esencialmente una comunidad organizada para dar al verdadero Dios el culto en espíritu y en verdad de la nueva alianza. Y la vida religiosa del cristiano, a finales del siglo iv lo mismo que hoy, tiene por centro la participación en ese culto oficial, la liturgia, el sacrificio eucarístico. Liturgia que casi en todas partes se ha hecho diaria, celebrada con mayor solemnidad el domingo (en Egipto, el sábado y el domingo) y los días de fiesta.

El año eclesiástico comienza a adquirir forma. El ciclo temporal se organiza en torno a dos polos: el primero es, naturalmente, Pascua (el Oriente griego y el Occidente latino todavía no calculan su fecha según el mismo cómputo), la fiesta de las fiestas que se prolonga por un lado en dirección de la Pentecostés, y por otra parte viene preparada por un tiempo de penitencia, la cuaresma. Durante el siglo iv se fija la disciplina

concerniente a ésta, con variantes regionales, sobre todo en la duración del ayuno.

El segundo polo, el de las fiestas de invierno consagradas al misterio de la Encarnación, tiene un origen más complejo. Las iglesias de Oriente habían establecido el 6 de enero una fiesta, en cierto sentido ideológica, que celebraba la aparición, la manifestación de Dios sobre la tierra, Epifanía, Teofanía; la conmemoración de la Natividad el 25 de diciembre aparece en Roma poco antes de 336. Parece ser que el cristianismo triunfante se apropió, imponiéndole una significación nueva, la fiesta pagana del aniversario del Sol Invicto, cuya religión había intentado el emperador Aureliano en 274 convertir en la religión común del Imperio. ¿No es Cristo el verdadero Sol de Justicia? A finales del siglo iv las diversas iglesias tomaron unas de otras sus fiestas, yuxtaponiéndolas luego en sus calendarios.

Entre otros nombres, la liturgia eucarística llevaba en griego el de *synaxis*, "reunión" del pueblo fiel en torno al altar. En principio la regla era la participación en el servicio divino acompañada de la comunión; pero muchas veces la entrada de las masas en la iglesia vino acompañada de un relajamiento en el fervor, y la asistencia comenzó a ser pasiva e incluso irregular: los sermones de san Juan Crisóstomo o de san Ambrosio demuestran que en Antioquía o Milán, en su tiempo, algunos sólo comulgaban con ocasión de las grandes fiestas, y hasta una sola vez al año en Pascua; en España, un concilio de Toledo (400) llega a amenazar con la excomunión a los cristianos tibios que se abstienen de aparecer en la iglesia tres o cuatro domingos consecutivos.

Parece también que es a finales del siglo iv cuando las diferentes familias litúrgicas entre las que va a dividirse el mundo cristiano comienzan a adquirir forma y a ver fijarse sus ritos. Así, para la liturgia romana, se admite comúnmente que en torno al año 370, es decir, bajo el papa san Dámaso, una vez abandonado definitivamente el griego por el latín, el texto del Canon de la misa es redactado en sus partes esenciales según lo conocemos todavía hoy.

Estas liturgias presentan una gran diversidad, no solamente en las iglesias orientales, sino también en el Occidente latino, donde se distingue una liturgia africana, una liturgia galicana (para esta época tenemos pocos informes de España); aunque bajo una profunda influencia de Roma, la liturgia de Italia del Norte posee también caracteres propios, como lo atestigua la liturgia ambrosiana conservada por la iglesia de Milán.

Sin duda, en esta época todavía arcaica los diversos ritos no se hallan

aún tan diferenciados como vendrán a estarlo más adelante; en la mayoría vemos coexistir caracteres que, según los casos, acabarán por desarrollarse o atrofiarse. Así, en la oración de consagración, el relato de la institución, la anamnesis (*Unde et memores...*) o la epiclesis (*Supplices te rogamus...*, y *Quam oblationem...*).

No obstante, los caracteres propios a cada familia son ya bastante claros para imponerse a la observación del arqueólogo, traducidos incluso en el plano y en la disposición interior de las basílicas. Así, la misa latina se celebra de cara al pueblo; el altar, generalmente al nivel de la nave, se encuentra delante del coro, algo levantado con relación a la nave y en cuyo fondo ocupa su trono el obispo rodeado de su clero, sentado a su vez en un banco semicircular que sigue la concavidad del ábside. En Antioquía, por el contrario, y en toda la Siria del Norte el altar se halla al fondo del ábside y el oficiante da la espalda a la asamblea; durante toda la primera parte de la misa el clero ocupa un curioso estrado en forma de herradura, situado en medio de la nave central y que sirve también de ambón para las lecturas y la predicación.

A pesar del crecimiento en número del pueblo cristiano, de lo que da testimonio la amplitud de las grandes basílicas, el culto conserva el carácter de una celebración de misterios: la parte central de la acción sagrada se celebra a puerta cerrada entre iniciados cualificados. En todas las liturgias, un rito especial señala un corte entre las dos partes de la ceremonia, la ante-misa y la parte propiamente eucarística que se inicia con el diálogo solemne del prefacio; se procede entonces a la expulsión de los miembros de la comunidad indignos de participar en la celebración: los catecúmenos y, según los lugares, también los penitentes y los energúmenos (posesos o dementes: la Iglesia cristiana se ocupa caritativa de estos desventurados).

Llegamos así al segundo aspecto de la vida propiamente religiosa del cristiano: la recepción de los sacramentos. El bautismo de adultos sigue siendo el caso más general y, como lo hemos visto a propósito de los Padres de la Iglesia, coincide a menudo con una etapa decisiva en la vida espiritual. Se comprende que fuera precedido de un período de prueba y preparación serias, con investigación y exámenes, ritos especiales (exorcismos, etc.), y en particular una breve pero densa formación doctrinal que se continuaba en los días siguientes a la administración del bautismo. De Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia, san Ambrosio, san Agustín, san Juan Crisóstomo y otros grandes obispos

del siglo iv poseemos sermones de esta clase dirigidos a catecúmenos o recién bautizados, y que nos dan la más alta idea de la seriedad con que se efectuaba esta enseñanza.

La ceremonia tenía lugar durante la noche pascual, secundariamente en Pentecostés; en Oriente (y por influencia oriental en Occidente), también en Epifanía (o Navidad). Estaba reservado para ella un edificio especial, el baptisterio; la presencia, en el centro de éste, de una piscina no debe crearnos una falsa ilusión: el bautismo se efectúa por infusión y no por inmersión total. La confirmación, dada en un local vecino, sigue inmediatamente.

El sacramento propiamente dicho de penitencia conserva un carácter impresionante: la penitencia es pública, la reconciliación sólo se concede tras un largo período de expiación (los concilios se ocupan de precisar su duración en función de la gravedad de los casos), que puede prolongarse durante varios años e incluso hasta el momento de la muerte. La reconciliación de los penitentes es objeto de una ceremonia solemne; en Roma, el jueves santo. Una vez recibido este sacramento no podrá ser reiterado: ¡el cristiano que ha recibido el bautismo está llamado a la santidad!

El siglo iv vio surgir también, aunque no se trate aún de una práctica general (no se habla de obligación), la bendición solemne de los esposos en el momento de la celebración del matrimonio; esta bendición va acompañada de ritos heredados de costumbres paganas; así, en Roma, la imposición de un velo sobre la cabeza de los esposos, *velatio coniugalís*. Estos mismos ritos aparecen también en la consagración y bendición de las vírgenes: la trasposición era perfectamente natural, ya que las vírgenes eran consideradas como *sponsae Christi*.

### 3. PIEDAD POPULAR

Pasemos por alto los otros sacramentos. Junto a estas formas oficiales del culto cristiano ocupan también un espacio considerable corrientes de devoción que brotan de la iniciativa privada, corrientes que la Iglesia, en cuanto institución, se esfuerza por captar, controlar y, finalmente, por integrar.

Un primer aspecto de esta devoción privada revela el papel piloto desempeñado por la institución monástica: cuando un cristiano que vive en el siglo aspira a llevar una vida religiosa más intensa, espontáneamente su mirada se vuelve a los monjes para definir el estilo de vida que,

salvando las proporciones, procurará imitar; y este es el estilo de vida ascética que la Iglesia prescribe a sus penitentes públicos durante su período de expiación. En tres palabras: ayuno, oración, limosna.

Pronto volveremos a encontrarla; la celebración del oficio divino a las horas canónicas es en su origen una institución propiamente monástica, pero que vemos extenderse progresivamente. En Jerusalén, por ejemplo, hacia el año 400 vemos piadosos seglares, hombres y mujeres, acudir a unirse con monjes y vírgenes en el santuario de la Anástasis para cantar maitines en su compañía bajo la dirección de algún clérigo. Finalmente, al ayuno acompaña toda una serie de otras austeridades relativas al sueño, al vestido, al *confort*, a la limpieza. Puede erigirse en símbolo el hecho de renunciar al uso de las termas, ese lujo característico de la *dolce vita* romana.

#### 4. EL CULTO DE LOS MARTIRES

Mucho más importantes aún por el papel que desempeñan en la vida religiosa del tiempo, más espectaculares por lo menos, son las corrientes nacidas de la piedad popular, consecuencias evidentes de la conversión de las masas que, entradas en la Iglesia, llevan a ella su sensibilidad modelada por viejas tradiciones, por su psicología propia con sus exigencias y sus límites. La Iglesia del siglo iv, en esto ya extraordinariamente "católica" en el sentido moderno de la palabra, se mostró muy comprensiva y, aunque atenta a posibles desviaciones y excesos, muy acogedora frente a formas de piedad que denuncian la necesidad de una religión más concreta, deseosa de garantías tangibles, de intercesores muy cercanos, fácilmente accesibles, formas de piedad alternativamente novísimas o curiosamente fieles a usos ancestrales.

El hecho más saliente es la proliferación verdaderamente exuberante del culto a los mártires. Sin duda éste era conocido desde hacía mucho tiempo, desde finales del siglo segundo, y en cierto modo había sido admitido oficialmente en la Iglesia cristiana; pero a partir del fin de las grandes persecuciones y con la paz constantiniana la veneración y el entusiasmo que suscitan los "testigos" de Cristo no cesan de crecer y consolidarse. Y si el historiador orientara su juicio fundándose sólo en los testimonios exteriormente más visibles, estas manifestaciones del culto a los mártires podrían aparecer como el fenómeno principal de la vida religiosa del siglo iv.

Los motivos que inspiran esta veneración son, no cabe duda, espe-

cíficamente cristianos: la creencia en el sufragio de los santos, que pueden interceder por nosotros delante de Dios. Los fieles esperaban de ellos favores que no eran siempre de orden escatológico ni siquiera espiritual; de ahí los innumerables relatos de curaciones milagrosas y otras manifestaciones de su poder de taumaturgos. Asimismo, los honores tributados a sus restos se dirige a lo que permanece de una carne santificada por el espíritu, en la que se había manifestado el poder victorioso de Cristo —carne, por otra parte, destinada a la resurrección (lo cual explica que los cristianos, de acuerdo en ello con una tendencia que se había hecho dominante en el mundo romano, rechazasen siempre la práctica de la incineración y prefirieran la inhumación, en señal de respeto al cuerpo).

Pero las formas bajo las que se expresaban semejantes creencias eran en gran medida tributarias de las prácticas tradicionales por medio de las cuales los paganos honraban a sus difuntos, y especialmente a los que creían promovidos a la “heroización” (reservada originariamente a ciertos casos excepcionales, esta promoción a un estatuto privilegiado en la vida de ultratumba, se había difundido ampliamente en la época imperial): atenciones particulares concedidas al sepulcro, a veces monumental; banquetes celebrados junto a la tumba el día de los funerales o después en cada aniversario; esta última práctica era susceptible de un valor simbólico (participación anticipada en el banquete celeste), pero podía también expresar supersticiones groseras (alimentación de los muertos); por eso vemos a los cristianos vacilar en su actitud a este respecto.

La costumbre del banquete funerario o *refrigerium* en honor de los difuntos, y especialmente de los mártires, había sido admitida por la Iglesia como un mal menor para desplazar las fiestas paganas del mismo género; pero a finales del siglo iv vemos a los Padres de la Iglesia preocupados por reprimir los abusos que de ello resultaban. San Agustín nos informa de que san Ambrosio había prohibido esta práctica en Milán, y extirparla en Hipona será uno de los primeros capítulos de su actividad sacerdotal (392). Al *refrigerium* vemos yuxtaponerse, para acabar por desplazarlo, la celebración del sacrificio eucarístico especialmente en la fiesta del mártir, fijada en el día “aniversario” de su *depositio*.

La arqueología encuentra en toda la extensión del mundo cristiano numerosos monumentos construidos sobre la tumba de los mártires; su diversidad es grande: puede tratarse de una simple mesa (*mensa*) o de una sala acondicionada para el banquete conmemorativo; otros, ya más suntuosos, presentan una u otra de las formas arquitectónicas creadas por los paganos para sus mausoleos.

En la Siria del Norte, los sarcófagos o relicarios vendrán con frecuen-

cia a ocupar un lugar en una capilla adosada al santuario de las basílicas, en el extremo de una de sus naves laterales. Finalmente, para satisfacer las necesidades crecientes del fervor popular, algunos de estos *martyria* acabarán por asumir proporciones de amplias iglesias. Así, cerca de Antioquía, se han descubierto las ruinas de un vasto edificio de cuatro naves dispuestas en forma de cruz en torno de un santuario cuadrado; según sus mosaicos, se remonta al año 397, y estaba consagrado, sin duda, a san Babilas, mártir particularmente venerado en Antioquía. O también, en la misma Roma, la inmensa basílica de cinco naves consagrada a san Pedro en el Vaticano, construida por los emperadores Constantino y Constancio y concebida enteramente para poner de relieve la caja de mármol que encerraba los restos del misterioso monumento levantado en tiempos del papa Ceferino, hacia el año 200, en honor del Príncipe de los Apóstoles.

Todas estas grandes iglesias-*martyria* son construidas en los arrabales, casi siempre en una zona destinada a enterramientos: las basílicas propiamente urbanas, situadas *intramuros*, no poseían en su origen cuerpos santos, porque la vieja ley romana que prohibía los enterramientos en el interior de la ciudad se sigue observando escrupulosamente, al menos hasta finales del siglo.

En el plano literario, la veneración a los mártires se manifestó en la proliferación de una literatura hagiográfica —actas, pasiones, colecciones de milagros— de carácter más o menos histórico (la parte de lo novelesco resultará con mucha frecuencia excesiva), de sermones y de panegíricos pronunciados durante la liturgia celebrada en su honor.

Pero son las reliquias de los mártires lo que se hace objeto de atenciones particulares, precisamente porque ellas permiten establecer, en cierta manera, un contacto directo con el santo. De ahí, por ejemplo, la costumbre de la inhumación *ad sanctos*: se procura escoger la tumba lo más cerca posible del lugar en que reposan los últimos restos de un mártir venerado, en la convicción (que se expresa ingenuamente en los epitafios) de que así el santo acogería al difunto que se colocaba bajo su protección, y le haría de abogado delante del Señor el día del juicio. Bajo el suelo o en las proximidades inmediatas de los *martyria* nuestras excavaciones han sacado a luz una cantidad incalculable de tumbas cristianas, apretadas unas contra otras y a menudo ordenadas en diversas capas.

Los Padres de la Iglesia se interrogan con cierta inquietud por esta forma de devoción que trabajan por espiritualizar. Tal es el caso, por ejemplo, de san Agustín en su tratado *De cura pro mortuis gerenda*,

donde contesta a la pregunta de san Paulino de Nola que veía precisamente tomar auge semejante costumbre en su propia iglesia, en torno a la tumba del mártir san Félix.

Pero la devoción apasionada a las reliquias debía dar origen a otros muchos abusos: el afán de poseerlas llevó pronto a multiplicar traspaños o traslados. Así, en el caso de una ciudad de fundación reciente como Constantinopla (en 356 fueron llevadas allí las presuntas reliquias de san Timoteo, en 357 las de san Andrés y san Lucas, etc.), de una región como la Galia que, por no haber sufrido mucha persecución, se encontraba desprovista de ellas (así en los años 380 ó 390 san Victricio hizo traer de Italia para su catedral de Rouen reliquias de los santos Juan Bautista, Andrés, Tomás, etc.), o finalmente el repliegue de las poblaciones ante la amenaza de invasión, como fue el caso de la región del Danubio.

Otro fenómeno característico es el de la invención o descubrimiento de reliquias hasta entonces olvidadas o desconocidas; descubrimiento casi siempre provocado o garantizado por alguna intervención considerada milagrosa, sueño o visión: así el de las reliquias de los santos Gervasio y Protasio por san Ambrosio, en Milán (386), en lo más enconado de su lucha contra la emperatriz arriana Justina, solemnemente trasladadas y colocadas por él bajo el altar de una basílica suburbana.

A medida que el tiempo avanza, más se multiplican estas manifestaciones, a pesar de la firme oposición de la legislación imperial (por ejemplo, la de Teodosio en este mismo año de 386). El traslado no se refería siempre a todo el cuerpo del mártir, sino sólo a una parte, un fragmento e incluso reliquias simbólicas: un trozo de tela que había tocado el cuerpo del santo, aceite perfumado introducido en el relicario y cuidadosamente recogido mediante un sistema de orificios ingeniosamente dispuestos, o simplemente un poco de polvo raspado de la tumba. La citada ley de Teodosio nos habla bien claro sobre los abusos a que podían dar lugar estas prácticas: tiene que prohibir todo tráfico o comercio de reliquias<sup>1</sup>. Estos abusos aumentaron a medida que crecía la devoción privada y el deseo de los fieles fervorosos o supersticiosos de poseer para sí mismos alguna reliquia preciosa.

## 5. LAS PEREGRINACIONES

El siglo iv vio finalmente nacer otra devoción característica: las peregrinaciones. Las multitudes acuden, y a menudo desde muy lejos, a los santuarios consagrados a mártires célebres: san Menas en Egipto, al oeste del Delta, los siete hermanos Macabeos, san Babilas en Antioquía, san Juan en Efeso, san Demetrio en Tesalónica; en Ilírico, santa Anastasia en Sirmio, san Quirino en Siscia (antes de su traslado a Roma), etcétera. No menos visitados eran los santuarios de los Santos Lugares de Palestina, que constituyen una categoría particular de *martyria* y son los primeros en adquirir importancia desde 330 como lo confirma el testimonio de Eusebio y las construcciones de Constantino: en Jerusalén la rotonda de la Anástasis en torno al sepulcro de Cristo, la basílica vecina sobre el emplazamiento del Calvario, en el Monte de los Olivos la basílica de Eleona y el santuario de la Ascensión; en Belén la basílica de la Natividad, etc.; se visitaba también toda una serie de *martyria* consagrados a recuerdos del Antiguo Testamento: el de Abrahán en Mambré (Hebrón), el de Job en Carnea y, naturalmente, el de Moisés en el Monte Nebo así como, mucho más lejos, en el Monte Sinaí.

Estas peregrinaciones constituyen por sí solas un fenómeno de gran importancia del que conservamos numerosos vestigios: poseemos, fechado en 333, un itinerario de Burdeos a Jerusalén, los pintorescos recuerdos de viaje de la monja Egeria, oriunda, según parece, de Galicia (hacia 400: ¿395, o más bien 411, 417?), libro precioso por los detalles que nos facilita sobre la liturgia celebrada en Jerusalén, liturgia que precisamente a causa de las peregrinaciones irradiaría sobre toda la Iglesia.

Es este un fenómeno complejo en que el análisis distingue componentes de cualidad diversa: la piedad sin duda, una devoción legítima a las raíces históricas de la fe cristiana; un elemento ascético, si no penitencial, teniendo en cuenta las dificultades y lo longitud de los viajes; elementos también más profanos, curiosidad, turismo, a veces un poco de inestabilidad psicológica o sociológica. Se comprende que algún Padre de la Iglesia, san Gregorio de Nisa, por ejemplo, expresara sobre esta forma de devoción un juicio matizado de ciertas reservas, las mismas que brotarán un milenio más tarde de la pluma del autor de la *Imitación de Cristo*.

Una última categoría de peregrinos visitaba a personajes venerados ya en vida. Ya hemos aludido a este hecho al hablar del monacato: los

grandes solitarios, san Antonio en primer lugar, atraían a las multitudes que acudían a pedirles ejemplos, consejos, oraciones, milagros... Después de su muerte, los lugares que habían esclarecido con su presencia y sobre todo su tumba continuaron siendo metas de peregrinación con el mismo título que los Santos Lugares o las reliquias de los mártires. Tal es el caso, por ejemplo, de la tumba de san Martín de Tours (muerto en 397). Para distinguirlos de los mártires propiamente dichos, se reserva a estos santos, ascetas y taumaturgos, el título de confesor que originariamente designaba a los que, en el transcurso de una persecución, habían padecido por la fe —cárcel, destierro, tortura— sin llegar a morir.

## CAPITULO ONCE

### CHRISTIANA TEMPORA

Debemos analizar ahora qué repercusión tiene la fe del cristiano más allá del dominio propiamente religioso. En diversas ocasiones san Agustín se sirve de la expresión *Christiana tempora*, “la época cristiana”, para designar, por oposición a los siglos paganos, el período de historia inaugurado por la conversión de Constantino. ¿Es legítimo el empleo de esta expresión? ¿En qué sentido y hasta qué punto puede decirse que la civilización del mundo romano en el siglo iv fue una civilización cristiana?

Que el Estado se creyó entonces cristiano, quiso ser cristiano, no deja lugar a duda: el hecho resulta de la estructura monolítica de esta monarquía absoluta. A partir del momento en que el omnipotente soberano se declara cristiano, el Imperio se cristianiza, por así decirlo, con absoluta naturalidad. En cierta manera esta convicción se afirma oficialmente: desde 315 las monedas presentan el monograma de Cristo grabado sobre el casco de Constantino; en los años 326-330 aparece el *labarum*, el estandarte triunfal, la bandera cuadrada de la caballería romana, adornado con el retrato de los soberanos reinantes y con el asta coronada por el mismo monograma rodeado de una corona de laurel (de ahí el nombre de *laureatum*, transformado en *labarum* a través de la transcripción griega).

No se trataba de un ideal puramente teórico; de Constantino y Constancio a Graciano y Teodosio (sin olvidar la reacción intentada por Juliano y la pausa que señala Valentiniano), hemos visto al Imperio romper progresivamente sus lazos con el paganismo, para acabar proclamando al cristianismo, bajo su forma católica, religión de Estado.

Desvinculado del paganismo, el Estado se incorpora estrechamente a la Iglesia. Así se explica el libro XVI del *Código* teodosiano (compilado en los años 429-439) que se ocupa de cuestiones religiosas; hallamos en él unas ciento cincuenta decisiones consagradas a la defensa de la orto-

doxia, e incluso a su definición. El emperador interviene hasta en los pormenores de la disciplina eclesiástica: en 390, una constitución de Teodosio prohíbe la entrada en la iglesia a las mujeres que “en contra de las leyes divinas y humanas” tuvieran la osadía de cortarse los cabellos, y prevé sanciones contra los obispos que pretendieran admitirlas<sup>2</sup>. Esta política de intervención va acompañada, como hemos visto, de toda una serie de privilegios y favores diversos en beneficio de la Iglesia y de su clero.

#### 1. INFLUENCIA CRISTIANA EN LA LEGISLACION

El respeto, los favores de que es objeto la religión cristiana por parte del gobierno imperial no son una simple actitud hipócrita o interesada de éste. Existe en él un esfuerzo real por penetrar de espíritu cristiano la estructura de las instituciones, la vida misma del mundo romano. Ahora va a ser el calendario cristiano el que marcará el ritmo de la vida social: desde 325 el domingo se convierte, oficialmente, en día de descanso; las fiestas paganas, tan del gusto del pueblo, sobre todo en Roma o en las grandes ciudades, a causa de los espectáculos y demás regocijos que las caracterizaban, subsisten sin duda, pero se realiza un esfuerzo por eliminar de ellas los aspectos religiosos, y acaban por perder todo carácter oficial. La lista de fiestas de guardar, establecida por una constitución de 389, sólo comprende, además de las fiestas cristianas, el 1.º de enero, los aniversarios de los emperadores y los que conmemoran la fundación de las dos capitales.

Se sabe que los emperadores cristianos desplegaron una intensa actividad legislativa que modificó profundamente la fisonomía del derecho romano. ¿Hasta dónde se extiende la influencia que ejerció el cristianismo en esta legislación? Alternativamente se la ha ensanchado o restringido con exceso; los hechos son a menudo de interpretación delicada. Cuando Constantino, por ejemplo, suprime en 320 las restricciones legales que pesaban sobre los célibes y que habían sido inspiradas en otro tiempo por la política natalista de Augusto, ¿es seguro que esto obedece a un deseo de rendir homenaje al ideal cristiano de la virginidad consagrada? Una dependencia con respecto a la moral evangélica y a la disciplina eclesiástica aparece más claramente en las constituciones relativas al matrimonio: prohibición del concubinato para el hombre casado, severidad en el caso de adulterio o raptó, obstáculos al divorcio que había venido a ser demasiado fácil.

Lo mismo ocurre con las medidas encaminadas a dulcificar la condición servil (aunque éstas prolongan una tendencia ya bien marcada por influjo del estoicismo en el derecho del Alto Imperio): prohibición de separar las familias de esclavos, nuevas facilidades ofrecidas para la obtención de la libertad, especialmente en la iglesia por simple declaración en presencia del obispo.

Más original y de gran interés es el esfuerzo realizado por introducir un poco de humanidad en el atroz régimen de las cárceles. El Código teodosiano reúne bajo este título siete leyes escalonadas de 320 a 409; la primera llega incluso a prohibir a los carceleros que dejen morir de hambre a los prisioneros; la última ordena que sean conducidos al baño una vez por semana, el domingo, invocando para ello consideraciones religiosas; el clero, obispo y sacerdotes, recibe un derecho de atención sobre la suerte de estos desgraciados.

## 2. DIFICULTAD EN LA CRISTIANIZACION DE LAS COSTUMBRES

Pero todo esto no pasa de ser medidas aisladas que no bastan para esclarecer el problema: ¿estamos ante una civilización cristiana? Cuestión difícil que sólo puede recibir una respuesta compleja también y matizada.

1) No era una tarea fácil cristianizar en algunos años o en algunas generaciones una civilización nacida y madurada en el seno del paganismo. No se modifican tan fácilmente reflejos inveterados, sobre todo en el seno de las masas. Sólo algunas almas de la *élite* son capaces de adquirir conciencia de las implicaciones prácticas que se desprenden del nuevo ideal religioso que acaban de entrever o de adoptar.

Tomemos como *test* las dos costumbres características de la sociedad pagana contra las que se alzaban con violencia los apologistas del siglo segundo: la exposición de los recién nacidos y las luchas de gladiadores. Con respecto a la primera legislación de los emperadores cristianos se presenta confusa y contradictoria. Ciertamente encontramos algunas medidas que facilitan al niño recogido y criado como esclavo la posibilidad de recuperar la libertad; en 374 es prohibido el infanticidio, pero no parece que se haya llegado a reprimir el abandono en sí mismo, a pesar del desprecio que esto entrañaba frente a la persona humana. Las luchas de gladiadores son objeto de una primera prohibición en 325, pero ésta seguirá siendo durante mucho tiempo teórica, a pesar de los esfuerzos de la propaganda cristiana; sólo hacia 434-438 es definitiva. Sin

embargo, las luchas en el anfiteatro no cesarán, aunque se limitarán a cazas en que el hombre no se enfrentaba con otro hombre sino solamente con fieras; por otra parte, el interés de estas exhibiciones pasa progresivamente del combate sangriento al elemento destreza, acrobacia.

2) Religión del jefe, religión de las masas, el cristianismo debe asumir ahora la responsabilidad de la ciudad temporal. No nos precipitemos a hablar, para deplorarla, de una mundanización de la Iglesia; los cristianos del siglo iv no podían rechazar las tareas que les imponía el éxito mismo que había encontrado la evangelización del mundo romano.

Mientras no habían pasado de ser una débil minoría, por añadidura sospechosa y mal tolerada, habían podido vivir en cierta manera enquistados dentro del organismo social, dejando a los otros, a la mayoría pagana, al Estado pagano, el cuidado de afrontar y resolver los difíciles problemas planteados por la existencia y las necesidades de la sociedad humana.

Por ejemplo el problema de la guerra. En tiempos de Tertuliano y de Orígenes el cristiano podía obedecer estrictamente a la letra del Decálogo (“no matarás”) y al espíritu del Evangelio, consagrándose a la vez enteramente a su vocación en cierto sentido sacerdotal. “Por medio de incesantes oraciones —escribía Tertuliano— pedimos para todos los emperadores un reinado tranquilo, un palacio seguro, tropas valerosas, un senado fiel, un pueblo leal, un universo en paz”<sup>2</sup>; otros voluntarios se encargaban de constituir el ejército que aseguraba la paz en las fronteras. La situación militar, demográfica y religiosa del Bajo Imperio ya no permite una actitud semejante, que por otra parte no carecía de equívoco (los cristianos gozarían de la paz romana sin pagar su precio).

Muy pronto la Iglesia tuvo que hacer frente a sus nuevas responsabilidades: el tercer canon del concilio de Arles (314) amenaza con excomunión a los soldados desertores, “pues el Estado ya no es perseguidor” (si es que se ha de interpretar así la expresión oscura y de significado discutido, *in pace*, “en tiempo de paz”, religiosa). Esto no quiere decir que desde entonces la Iglesia se resignara a sacrificar el ideal evangélico de no-violencia; la actitud de sus doctores más autorizados no deja lugar a duda, y eran obispos perfectamente conscientes de su deber de pastores. Así, todavía hacia 370, san Basilio no repara en aconsejar a los soldados que tengan sus manos manchadas de sangre que se impongan tres años de penitencia.

Igualmente un poco más tarde, san Ambrosio, sin considerarlo una obligación, aprueba a los magistrados que se abstienen espontáneamente de los sacramentos después de dictar una pena capital. La severidad del

derecho penal en vigor entrañaba no menos violencias en el servicio civil que en el servicio militar (la lengua e incluso el uniforme confundían a uno y otro bajo el mismo apelativo de "milicia").

Vemos aparecer aquí una oposición entre las exigencias opuestas de la ciudad terrena y de la ciudad de Dios. La contradicción aparece en el interior mismo de la política imperial. Por una parte, y esto desde 313, vemos multiplicarse en beneficio de los clérigos las exenciones de todo género, inmunidades fiscales, dispensa de cargas cívicas, etc.; pero, por otra parte, la estructura a la vez compleja y rígida del sistema social de que depende la buena marcha del Estado no puede tolerar que la clerecía se convierta en un medio para eludir esos deberes.

Desde 329 Constantino prohíbe la entrada en el clero a los *curiales*, esos nobles colectivamente responsables del cobro de los impuestos debidos por sus municipalidades; pero ¿no era esto eliminar una fuente importante del reclutamiento sacerdotal? Por eso el legislador se ve obligado a volver una y otra vez sobre esta cuestión: de 361 a 390 encontramos una docena de leyes relativas a ella en que se dosifican de diversas maneras concesiones, restricciones, amnistía...

¡Y si sólo existieran los *curiales*! Otras categorías sociales, sujetas igualmente a alguna obligación de Estado, se ven a su vez cerrar el acceso a las funciones clericales: en 361 los empleados de las oficinas de finanzas, en 365 los panaderos, en 398 los obreros de tintorerías de púrpura, en 408 los salchicheros.

3) Finalmente, es preciso tener en cuenta la inercia propia a los fenómenos de civilización que se desarrollan según una lógica interna, al encadenarse causas y efectos según un determinismo propiamente técnico sobre el que las intervenciones exteriores no pueden ejercer, al menos inmediatamente, más que una influencia limitada. Una vez puesto en marcha, el régimen totalitario inaugurado por Diocleciano llegó bajo sus sucesores a sus consecuencias implacables: coacción, tiranía, terror, crueldad —y esto a pesar de las exhortaciones de orden moral que la Iglesia y la conciencia cristiana no cesaron de dirigir a los jefes y a sus agentes: llamamientos a la clemencia, a la mansedumbre, a la humanidad.

La correspondencia de los grandes obispos del siglo IV nos los presenta interviniendo sin cesar ante las autoridades en favor de los débiles y las víctimas de un régimen tan duro con todos los que oprime. A veces se trata de individuos, a veces de colectividades, como en 287, cuando el obispo Flaviano pide a Teodosio perdón para su ciudad de Antioquía tras la sedición que había profanado las estatuas imperiales; en un caso

análogo, en 390, san Ambrosio no pudo impedir la salvaje represión ordenada por el mismo emperador en Tesalónica —siete mil personas reunidas en el circo y exterminadas sin piedad—, pero se atrevió a exigir y obtuvo del culpable una penitencia pública (penitencia, por otra parte, mitigada, y sanción de principio, pero por primera vez un emperador se resignaba a reconocer la superioridad de la ley divina y se sometía a la autoridad espiritual de la Iglesia). El derecho de asilo en las iglesias comienza a pasar a las costumbres, si no está ya reconocido oficialmente; se trata de un nuevo caso en que se enfrentan lo temporal y lo espiritual.

Pero si así la influencia cristiana pudo tener algún resultado benéfico en un cierto número de casos particulares, no pudo, en cambio, penetrar hasta las raíces mismas de la causa de tales excesos ni contener el desarrollo de las consecuencias implicadas en el principio mismo del régimen establecido. Hemos hecho alusión a la creciente barbarie del derecho penal e incluso administrativo en el Bajo Imperio; nada más característico que el recurso cada vez más frecuente en la práctica de la tortura. El derecho romano, al finalizar la república, se había honrado renunciando casi completamente a ella (aunque siguió practicándose cuando se trataba de esclavos). Había penetrado subrepticamente en el Imperio en el caso de lesa majestad, pero una vez admitido el principio no había cesado de extenderse.

Pertenece a la lógica de una monarquía de tipo oriental, de un régimen policía, el temer sin cesar la conspiración; se tortura a la menor sospecha, en busca del menor indicio, a presuntos culpables, cómplices eventuales y, finalmente, simples testigos. Y ¿dónde colocar los límites de la alta traición? Un deudor del fisco, un contribuyente en falta pone también en peligro la seguridad del Estado.

Hay que contar también con lo arbitrario. Los representantes del poder absoluto son a su vez omnipotentes —al menos mientras conservan la confianza del príncipe; si caen en desgracia, pasan a ser traidores, y con ellos son traidores sus parientes, sus amigos, sus protegidos.

El alma cristiana no puede sino gemir ante esta abominación; se cita incluso el caso de desgraciados injustamente condenados que el pueblo cristiano veneró después de su suplicio en cierta manera igual que a los mártires, como esos “santos pacientes” que tanto mueven a la piedad rusa. San Agustín escribirá en la *Ciudad de Dios* una hermosa página sobre lo absurdo de la tortura, fuente inevitable de errores judiciales y de sufrimientos injustificados. Pero esta página se halla inserta en el cuadro pesimista que el santo presenta describiendo las calamidades inherentes a la condición humana; como la guerra, el hambre, la enfermedad. la

tortura le parece a la vez insoportable e inevitable. Aquí podemos constatar cómo, al estar encuadrado en un contexto dado de civilización y en cierta manera prisionero de las perspectivas concretas que éste impone, el esfuerzo mismo del moralista y del teólogo se ve paralizado por fuertes barreras.

Lo mismo hemos de decir de las intervenciones de la autoridad eclesiástica en materia económica y social: recelo frente a la profesión comercial, fácilmente sospechosa de lucro ilícito; severidad frente al comercio con el dinero: concilios y teólogos del siglo iv condenan unánimemente el préstamo a intereses; pero esta postura, dada la decadencia de la economía monetaria, no tiene entonces la importancia que adquirirá más tarde.

La Iglesia asiste con la misma impotencia relativa al nacimiento de las estructuras pre-feudales o cuasi-feudales que acompañan al de la gran propiedad: sólo puede protestar contra los abusos cometidos por los "poderosos", esos grandes señores que, arrancando al Estado privilegios excesivos, oprimen a los campesinos de sus dominios; si el estatuto de los esclavos rurales tiende a elevarse y convertirse en el que conocerá la Edad Media bajo el nombre de vasallaje, la suerte de los colonos o campesinos libres se hace cada vez más pesada; entre ambos hay solamente una diferencia de grado.

Vemos a los obispos practicar la misma política de intervención y de presión moral ante los "señores" que ante las autoridades administrativas o judiciales; pero este llamamiento a la piedad, a la bondad, tampoco puede otra cosa en este caso que corregir excesos particulares sin atacar a reformas de estructura. El Estado había realizado también un intento —que resultó vano— en este sentido mediante la institución de "defensores del pueblo" (368), destinados a proteger a los humildes contra las iniquidades de los poderosos; pero esta función degeneró pronto y fue confiscada por los mismos contra quienes estaba destinada a luchar (400). Es necesario esperar hasta el año 400 para ver a un concilio español amenazar con la excomunión a los poderosos que despojasen de sus bienes a un clérigo o a un pobre.

### 3. NACIMIENTO DE LAS INSTITUCIONES CARITATIVAS

4) De todo lo precedente podríamos concluir que la influencia cristiana en la sociedad romana del siglo IV no pasó de ser marginal. Es innegable que la conversión de ésta al cristianismo no acarrió consigo un florecimiento general del ideal evangélico. Considerando las cosas desde el punto de vista colectivo —estadístico pudiéramos decir—, que es el del historiador de la civilización, esta época trágica, “este tiempo agitado” (para utilizar uno de los conceptos fundamentales de Arnold J. Toynbee), revela un endurecimiento de la sensibilidad, un salvajismo creciente en las costumbres y las instituciones; por una de esas paradojas que abundan en la historia, el mundo romano sólo había logrado superar el desafío que suponía la amenaza bárbara a costa de aceptar en cierta manera su propia barbarización.

Pero nuestro cuadro ha quedado incompleto. El cristianismo introdujo también en la civilización preocupaciones nuevas que se manifiestan en la aparición de instituciones originales destinadas a alcanzar en los siglos futuros un gran desarrollo, pero que se imponen ya a nuestra atención por realizaciones importantes. Nos referimos a la noción de caridad en el sentido social del vocablo, de ese sentimiento de solidaridad y de responsabilidad del hombre frente a todos sus hermanos los hombres, por muy desheredados que sean: los pobres, los sin hogar, vagabundos o caminantes, los enfermos, los dementes.

El mundo pagano no había conocido ese respeto religioso de la persona humana considerada como un valor absoluto, objeto del amor misericordioso del Dios creador y salvador. Las liberalidades del patrono con sus clientes eran una cosa totalmente distinta, lo mismo que las prestaciones, *panem et circenses*, que recibía el pueblo de la capital, dividiendo percibido sobre el producto de las conquistas por los herederos de los conquistadores del Imperio. En este punto, el siglo IV merece ciertamente recibir el título de época cristiana: asistimos a una amplia manifestación de la caridad.

La limosna, reconocida como uno de los deberes esenciales del cristianismo, alcanza dimensiones de servicio público, dada la fortuna enorme de la aristocracia a la que pertenece ya una parte de la *élite* cristiana. A la muerte de su mujer Paulina, el senador Pammaquio, uno de los amigos de san Jerónimo, invita a todos los pobres de Roma a un banquete en la basílica de San Pedro en el Vaticano; la multitud que acude

llena la inmensa basílica y su atrio hasta la plaza (397). San Paulino de Nola que nos refiere el hecho tiene el sentimiento de la revolución operada en los valores sociales; califica a los mendigos de patronos de nuestras almas, *patronos animarum nostrarum*; los ricos aparecen ahora en postura de clientes.

Como siempre los obispos aparecen en primer plano. Sostenidos, sin duda, por las liberalidades imperiales, toman la iniciativa en la organización de obras de caridad sobre una base institucional. Así, a partir de 372, vemos a san Basilio edificar en un suburbio de su ciudad episcopal, Cesarea de Capadocia, un conjunto de construcciones: iglesia, monasterio, hospicio y hospital, provisto del personal cualificado necesario, médicos, enfermeros, y destinado a acoger a los viajeros, los desgraciados, los enfermos y especialmente los leprosos. Semejantes “casas de pobres”, *ptôkhotrophia*, no son un fenómeno aislado; en la misma época encontramos otras varias, por ejemplo en Amasea del Ponto y otras ciudades de Oriente.

La iglesia de Alejandría, como siempre, hace las cosas en grande. Cuenta con un cuerpo de enfermeros a las órdenes del obispo, los parabolanos cuyo número (en 416-418 pasará de quinientos) y turbulencia acaban por inquietar a la autoridad imperial. El Occidente sigue el ejemplo; el mismo Pammaquio funda un hospicio-hospedería, *xenodochium*, en el Puerto de Roma, cerca de Ostia, donde desembarcaban innumerables peregrinos y viajeros. Otra gran romana perteneciente también al círculo ascético animado por san Jerónimo, Fabiola, construye en Roma el primer hospital, *nosokomion*, consagrado al servicio de los enfermos.

Nos hallamos aquí en el origen de instituciones que, secularizadas hoy —asistencia pública, seguridad social...—, han venido a ser atributo esencial de todo Estado civilizado; el historiador de la civilización debe subrayar que tales instituciones nacieron por inspiración cristiana, que surgieron, se desarrollaron y durante largos años hubieron de vivir bajo la protección de la Iglesia. Así el siglo iv adquiere todo su valor; en lugar de extrañarnos por la lentitud con que logró hacer penetrar un poco de su ideal espiritual en la dura realidad humana, es preciso reconocerle el mérito de haber emprendido ese lento trabajo de cristianización de instituciones sociales que habría de dar más adelante frutos hermosos en la ciudad medieval.

## CAPITULO DOCE

### *EL ORIENTE CRISTIANO*

#### I. CRECE LA TIRANTEZ ENTRE EL ORIENTE Y EL OCCIDENTE CRISTIANOS

Hasta ahora hemos podido estudiar la historia del cristianismo en cierta manera globalmente, como un todo, sin tener que atender demasiado a diferencias regionales. Excluida la parte destinada a las jóvenes iglesias exteriores establecidas por la misión en países bárbaros (y, como se ha visto, esta parte era bastante limitada), lo esencial de esta historia se desarrollaba dentro del cuadro del Imperio romano y reflejaba la fuerte unidad de éste, unidad de orden político, económico, social y cultural.

Sin embargo, ya durante el siglo iv aparecían inquietantes síntomas de agotamiento. Cada vez con mayor frecuencia la administración y el mismo gobierno se veían divididos entre varios soberanos, cada uno de los cuales reinaba en una parte determinada del Imperio; desde la abdicación de Diocleciano a la muerte de Teodosio, es decir, durante casi un siglo (305-395), se puede calcular que el mundo romano sólo estuvo bajo la autoridad de un sólo soberano durante veintidós años y unos meses. Ciertamente la vieja noción romana de colegialidad permitía salvaguardar la unidad del Imperio en cuanto entidad jurídica: las leyes dictadas por cada emperador, teóricamente son dictadas en nombre de todos; pero detrás de esta unanimidad de fachada se esconden políticas autónomas y a veces divergentes. Así en materia religiosa, como hemos constatado, Constante y su hermano Constancio, Valentiniano y su hermano Valente, los primeros en el Occidente latino, los segundos en Oriente, adoptaron una actitud totalmente distinta frente a los problemas planteados por el arrianismo. Con los hijos de Teodosio o más bien con sus ministros, Estilicón en Italia, Rufino, Eutropio..., en Constantinopla, de 395 a 408, las dos mitades del Imperio aparecen no sólo sepa-

radas, sino antagonistas e incluso en conflicto abierto. Después de ellos la unidad sólo será restablecida de forma provisional (durante cuatro meses en 423) o ficticia.

Esta fachada constitucional no debe ocultarnos el verdadero drama político que tiene lugar durante el siglo v y en cuyo seno se hizo radical la separación: las dos mitades del *orbis romanus* reaccionaron de modo muy distinto frente al fenómeno mayor que representaban las invasiones germánicas. Pudo creerse que el Imperio de Oriente, tan pronto y tan duramente atacado (el emperador Valente pereció en el desastre de Andrinópolis el 378), sucumbiría necesariamente bajo la presión bárbara. Pero, como se sabe, no sucedió así: con su capital Constantinopla, este Imperio, tradicionalmente llamado bizantino, logró mantenerse y sobrevivir hasta 1453, y esto a pesar de que tuvo que luchar constantemente en dos frentes, en Europa y en Asia.

Pueden hacerse remontar a los años 400-401 los comienzos de este movimiento de restauración nacional: en el interior es entonces cuando triunfa el partido opuesto a la influencia de los mercenarios bárbaros; en el exterior, una política egoísta, pero hábil, logra desviar hacia Italia y el Occidente la amenaza de los visigodos de Alarico que hasta entonces habían assolado la península balcánica y Grecia; la lección no será desaprovechada, y a finales del siglo el Imperio de Oriente se desembaraza igualmente de los ostrogodos de Teodorico que marcharán igualmente a la conquista de Italia (488-493).

Mientras tanto, como se sabe, el Imperio de Occidente se había hundido ante el empuje de los bárbaros: el 30 de diciembre de 406 la frontera del Rin quedaba rota lo mismo que, una generación antes, la del Danubio; la Galia y con ella el conjunto de pueblos latinos ven llegar oleadas de invasiones sucesivas. Los contemporáneos comprendieron dolorosamente el acontecimiento simbólico que representó la conquista y el saqueo de la misma Roma por Alarico en 410; pero se trataba simplemente de un episodio en el interior de una larga serie de pruebas que acabarían por desplazar en todas partes el poder romano mediante el dominio de los invasores y fragmentar la unidad imperial en un conjunto de reinos prácticamente independientes.

Es cierto que hasta 476 el Imperio de Occidente todavía poseyó nominalmente un titular, pero en la mayoría de los casos era un simple juguete en las manos de un protector bárbaro, jefe del ejército y único soberano verdadero del país. Y si, entonces o más tarde, algunos de estos reyes germánicos reconocieron la soberanía nominal del emperador de Rávena o de Constantinopla y gobernaron en su nombre, esto sólo

era para ellos un medio de asegurar su legitimidad y de aumentar su prestigio sin apropiarse realmente de su poder. Cuando en 486 caen en poder de los francos las últimas regiones de la Galia que teóricamente seguían siendo romanas, todo el Occidente queda de hecho perdido para el Imperio. En el siglo vi el esfuerzo tenaz de Justiniano no logrará reconquistar más que el Africa vándala, una parte ínfima de España y de la Italia peninsular. Reconquista difícil y por otra parte precaria; apenas había quedado ultimada (562), la amenaza de una nueva invasión, la de los lombardos, se perfilaba en las fronteras de Italia (568).

El país que más trastornos sufre a consecuencia de las invasiones es el comprendido entre el Danubio y el Adriático, ese Ilírico que durante los siglos iii y iv había sido una plaza fuerte de la romanidad, un vivero de soldados y emperadores. Su situación geográfica lo convertía desgraciadamente en un punto de partida o un sitio de paso obligado para los invasores; así vio sucesivamente afluir, confluír, a veces refluir a germanos, turcos y eslavos, visigodos, ostrogodos, hunos, eskiros, rugos, gépidos, hérulos..., lombardos, búlgaros, antos, eslovenos, ávaros... Este país había sido como un puente tendido entre Oriente y Occidente; ante las constantes embestidas se viene abajo a partir de 380; sólo se mantienen los dos pilares extremos; en el centro la romanidad se repliega hacia la costa dálmata. Pero la aparición de esta laguna, en cierta manera material, entre las dos mitades del mundo mediterráneo coincide cronológicamente con otro fenómeno macroscópico: la ruptura de la unidad cultural que englobaba dentro de una misma civilización imperial romana a países griegos y países latinos.

La historia comparada de las civilizaciones, extraordinariamente sensible al pequeño número de las que fueron verdaderamente originales, subraya la unidad de la civilización helenística y romana, *die hellenistisch-römische Kultur*, al final de la República y en los primeros siglos del Imperio; la cultura de expresión latina aparece como una rama lateral desarrollada tardíamente en el tronco vigoroso del helenismo. En tiempo de Cicerón, ser culto era saber griego; pero el surgimiento y muy pronto la ilustración de una literatura latina originó, como consecuencia, un abandono del griego, como en la época moderna el latín perdió en todas partes terreno ante las literaturas nacionales. Este fenómeno se hace ya sensible a finales del siglo primero, como aparece en el caso de Quintiliano; a comienzos del v la emancipación de la cultura latina es un hecho consumado, y además interviene otro fenómeno que empuja en la misma dirección: el agotamiento del Imperio agobiado por las invasio-

nes bárbaras ocasionó un descenso en el nivel general de la cultura en Occidente.

Como es natural, este retroceso del helenismo no se manifestó de manera homogénea; algunos ambientes sociales o culturales lograron defenderse durante más o menos tiempo: la aristocracia, la medicina, la filosofía sobre todo. Entre estos factores de resistencia figura el cristianismo, esa religión oriental representada por su *élite* de teólogos profesionales. Pero también aquí la diferenciación se consolida cada vez más: de forma simbólica podemos situar el plano de separación entre san Ambrosio y san Agustín.

El primero muere en 397, habiendo unido siempre en la misma fidelidad y la misma esperanza la patria romana y la fe cristiana. Es significativo verle, hacia el fin de su vida, escribiendo a la reina de los marcomanos Frigitila, intentar atraerla, a ella y a su pueblo, a la órbita de Roma, al mismo tiempo que responde a su deseo de ser instruida en la religión cristiana. Nacido de una de las grandes familias de Roma, aprovechó la educación tradicional que en ellas se mantenía; como aristócrata sabe griego, hecho que, cuando debe improvisar su actuación como teólogo, le permite asimilar fácilmente no sólo los maestros clásicos, Filón, Orígenes, sino también las producciones de los más recientes de sus contemporáneos orientales; su *De Spiritu Sancto* (381) sigue de cerca los tratados paralelos de Dídimo de Alejandría, san Basilio (375), san Gregorio de Nacianzo (380).

Una diferencia de nivel social aumenta la distancia que lo separa de san Agustín, quince años más joven. Este, nacido en una cuna más baja, recibió una formación más estrecha, más utilitaria; no aprendió bien ni sabrá nunca bien el griego; signo del tiempo, esta laguna no le impide, como hemos visto, hacer una carrera brillante como profesor de retórica. Pero ¡con qué rapidez ha cambiado el contexto histórico! San Agustín morirá el año 430 en su ciudad episcopal de Hipona sitiada por los vándalos; la primera caída de Roma en 410 lo había llevado a meditar en la contingencia radical de toda patria terrena y a formular en su *Ciudad de Dios* (413-427) los principios de una teología cristiana de la historia. Puro latino, en gran medida autodidacta (¿hay que decir a pesar de o a causa de este handicap?), san Agustín se verá en cierta manera acosado a la originalidad.

En realidad, bajo el impulso de su genio, es él quien, en su *De Trinitate* (399-419), elaborará la primera teología propiamente occidental del gran misterio divino, cualesquiera que sean los méritos de pioneros que en este dominio correspondan a Tertuliano o a Hilario de Poitiers. En el

plano de la historia de la cultura, la obra de san Agustín aparece como la prolongación y el coronamiento de la que habían inaugurado las primeras obras maestras de Cicerón y Virgilio; con él y en gran medida gracias a él, la Iglesia latina conquista su autonomía doctrinal y el Occidente su madurez.

En adelante los lazos entre griegos y latinos se aflojan cada vez más. Los griegos nunca habían manifestado excesiva curiosidad por los que a sus ojos seguían siendo bárbaros; las únicas excepciones notables provienen de tres ambientes netamente circunscritos: el ejército, el Derecho, la corte imperial de Constantinopla; pero durante los siglos v y vi los vemos progresivamente reabsorbidos por el helenismo. Por parte de los latinos, las relaciones inversas tendrán lugar en situaciones particulares( el caso de los monjes "escitas", es decir, oriundos de la Dobrogea latina, instalados en Constantinopla), en vocaciones excepcionales (las de los últimos filósofos como Claudiano Mamerto en la Galia del siglo v, de Boecio en la Italia del vi), o en el caso de técnicos, especialistas de relaciones culturales; entre san Ambrosio y san Agustín, san Jerónimo nos ofrece un ejemplo característico a este respecto: un latino, pero formado en Oriente, definitivamente instalado en Belén a partir de 386, esencialmente ocupado —aparte la polémica— en un trabajo de traducción y adaptación.

En estas condiciones, ¿cómo extrañarse de que las dos mitades de la Iglesia comiencen poco a poco a vivir cada una por su lado un destino particular? Ciertamente todavía no puede hablarse de separación definitiva, aunque no faltan desavenencias pasajeras: así, la comunión entre las sedes de Roma y Constantinopla se ve rota once años consecutivos a raíz de la deposición irregular de san Juan Crisóstomo (404-415), durante treinta y cinco a causa de la política de apaciguamiento frente a los monofisitas adoptada por los emperadores Zenón y Anastasio (484-519)...

Como en el plano político y cultural, los primeros síntomas de una evolución divergente son perceptibles bastante antes del siglo v. Durante la larga crisis arriana se ha visto cómo el Oriente por un lado, Roma y el Occidente (con el Egipto de Atanasio) por otro, reaccionaban de modo diferente, el uno más sensible al peligro sabeliano, los otros a la herejía subordinacionista: del concilio de Tiro (335) al sínodo de Antioquía (379) la oposición permaneció casi constante, llegando a veces al cisma, como en el concilio de Sárdica en 343, intento fracasado de reunir a todo el episcopado del Imperio: los obispos orientales se niegan a sentarse

junto a sus colegas de Occidente y marchan a celebrar un contra-sínodo en Filipópolis.

Sin embargo, en el siglo iv las relaciones eran todavía frecuentes; la misma crisis arriana fue ocasión de mutuo intercambio. ¡Cuántos contactos fecundos! Concilios, embajadas..., recuérdese también el caso tan frecuente de los exiliados: por haber acogido a Arrio, el Ilírico se convierte en un foco de arrianismo; en Tréveris, en Roma, Atanasio estrecha sus lazos con el Occidente, le da a conocer el nuevo ideal monástico; inversamente muchos obispos latinos, deportados en Oriente, encuentran allí una ocasión inesperada de aprender, de pensar o de actuar: Hilario de Poitiers, Eusebio de Vercelli, Lucifer de Cagliari...

Por otra parte, aunque sus puntos de vista fuesen muy distintos, lo que apasionaba a unos y a otros era el mismo problema trinitario. En los siglos v y vi, en cambio, las grandes polémicas teológicas que van a agitar y a veces desgarrar a la Iglesia resultan propias de cada uno de los dos ambientes culturales. Los problemas cristológicos, las herejías que ocasionan, apolinarismo, nestorianismo, monofisismo, serán en cuanto a lo esencial problemas específicamente orientales; el pelagianismo, por el contrario, aparece como la primera herejía occidental (si no se tiene en cuenta el priscilianismo): los griegos jamás se plantearon realmente el problema que enfrenta a san Agustín y Pelagio o Julián de Eclano, problema que va a obsesionar y como a modelar la *psyche* occidental.

Naturalmente afirmaciones tan masivas exigen una matización. Existieron relaciones de orden personal y quizá doctrinal entre los campeones del pelagianismo y del nestorianismo; el papel creciente reconocido al papado obliga a los teólogos latinos a ocuparse de los problemas debatidos en Oriente; la autoridad romana intervendrá a veces en un momento decisivo, como se verá en el caso de san León en el concilio de Calcedonia (451); finalmente, la reconquista de Justiniano volverá a colocar a Roma y Cartago bajo la autoridad del emperador de Constantinopla, autoridad que se ejerce también en el dominio religioso, de donde resulta, aunque a propósito de conflictos, una ocasión de nuevos contactos. En un sentido más general, gracias a los agentes de unión a que nos hemos referido, jamás hubo interrupción total en las relaciones religiosas y culturales entre el Occidente latino y el Oriente griego.

Pero todos estos hechos, cuya existencia e interés la historia se afana por subrayar, no hacen más que aportar algunos retoques de detalle al cuadro de conjunto que anteriormente habíamos esbozado. Es innegable que las dos mitades del mundo cristiano se separan cada vez más una de otra en el transcurso de estos dos siglos: a la unidad romana caracterís-

tica de la Antigüedad sucede la división, tan cargada de consecuencias, entre Oriente bizantino y Edad Media latina. No se trata solamente de trabajos teológicos que se oponen, sino de todo un estilo de vida cristiana que se diversifica: instituciones eclesiásticas, liturgia, ideal monástico, piedad popular, inserción del cristianismo en la vida diaria, en todos los dominios aparecen rasgos divergentes. Nos creemos, pues, justificados para proponer al lector un estudio separado de cada una de estas mitades.

## 2. LAS PRIMERAS POLEMICAS CRISTOLOGICAS: DE APOLINAR A NESTORIO

Del problema trinitario suscitado por el arrianismo, el de la estructura *ad intra* de la realidad divina, el Oriente cristiano de los siglos v y vi pasó al que se ha de llamar propiamente cristológico: ¿cómo en el Verbo encarnado lo que viene de Dios y lo que es del hombre se unen para constituir un único Señor Jesucristo? Las dos cuestiones sólo se distinguieron progresivamente; cronológicamente avanzan juntas y en su origen se presentan entremezcladas. Puede hacerse remontar el comienzo de estas largas contiendas relativas a la economía de la Encarnación a las disensiones que se manifestaron en el interior mismo de las filas nicenas en 362 —ya lo señalábamos a su tiempo—, con ocasión del concilio de los Confesores reunido en torno a Atanasio en Alejandría.

Para captar el problema en su raíz es preciso remontarse más lejos todavía. Existió una cristología arriana: los anomeos, y ya antes de ellos los primeros discípulos de Arrio, habían imaginado hacer desempeñar al Verbo divino el papel de principio vital que realiza normalmente el alma en el hombre, lo cual permitía hacerle cargar con la responsabilidad de las debilidades que presenta Jesús en los relatos evangélicos (tiene hambre, sed; se sienta fatigado junto al pozo donde dialoga con la samaritana, llora ante la tumba de Lázaro, se estremece ante la idea de la muerte...) —verificación, por así decirlo, experimental de la inferioridad del Logos, según ellos lo definían, con respecto a Dios y a su inmutabilidad esencial. Pero esto era reconocer a Cristo sólo una humanidad incompleta, mutilada, un cuerpo sin alma o, a lo sumo, un alma desprovista de razón.

La ortodoxia nicena no tardó en oponérseles, como se ve por Eustacio de Antioquía. Sin embargo, es en la línea de esta antropología arriana donde vino a situarse Apolinar de Laodicea, con el cual comienza la larga serie de herejías cristológicas y de reacciones en cadena que éstas

provocaron. Partidario decidido de Nicea (hecho interesante en esta Siria, si no totalmente arriana, al menos bastante reticente con respecto al *homoousios*), aliado fiel de Atanasio, culto, defensor de la cultura cristiana frente a Juliano el Apóstata, exegeta de renombre (san Jerónimo se gloria de haber sido alumno suyo), Apolinar se vio influido, sin duda inconscientemente, por las categorías de sus adversarios arrianos. También él se representa en la Encarnación al Verbo —definido evidentemente como rigurosamente consustancial a Dios— uniéndose a una humanidad incompleta y desempeñando en el compuesto que es Jesucristo bien el papel del alma frente a la carne, bien el de espíritu (*νοῦς*) frente al cuerpo y al alma, vegetativa o animal, según que se refiera a la tricotomía de *1 Tes.*, 5, 23, o a la fórmula dicotómica utilizada más frecuentemente por san Pablo.

Pero, y aquí es donde el problema se desplaza, el blanco de la argumentación ya no es la exégesis apologética de las pasiones humanas de Cristo, sino de manera totalmente directa la antropología. Para Apolinar, el ser humano no podrá quedar exento de pecado a causa de la debilidad y tiranía de la carne; su libertad implica al menos la pecabilidad. Para que Cristo estuviera libre de pecado era preciso que un alma o un espíritu divino viniera a El a guiar aquella carne que El asumía para hacerse semejante a nosotros. El problema, para Apolinar, es librar a Cristo de esta dolorosa dualidad nuestra que nos hace sentirnos desgarrados por las tendencias opuestas de la carne y el espíritu. De ahí su insistencia característica en la unidad del Hombre-Dios; Apolinar es el autor de la fórmula que tan importante papel desempeñará en las controversias ulteriores: "Única es la naturaleza (la realidad concreta) del Verbo divino que se encarno" (*μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*)<sup>1</sup>. Esta negativa a dividir, a separar los dos elementos que se combinan en la Encarnación lo lleva a profesar explícitamente no sólo la comunicación de idiomas", sino también la santidad, el carácter adorable del cuerpo de Cristo, y esto de manera a veces paradójica.

Las ideas de Apolinar conocieron una cierta difusión. Conocemos todo un grupo de discípulos suyos entre los que había varios obispos: el hombre activo del partido fue aquel Vidal que encontrábamos en Antioquía, uno de los cuatro o cinco obispos rivales que se disputaban aquella desventurada iglesia, uno de los tres, con Melecio y Paulino, que se proclamaban fieles a la fe de Nicea y en comunión con el papa Dámaso. Como suele suceder, los partidarios de Apolinar se dividieron luego en diversas tendencias, los unos más moderados, los otros llevando al extremo la lógica del sistema. Tal era el caso de Polemón que profesaba abierta-

mente el synusianismo, la perfecta consustancialidad del Logos y de su carne divinizada.

La reacción de la ortodoxia fue muy viva frente a lo que ésta no podía menos de considerar como una herejía. Sin duda, en 362, el sínodo de los Confesores se hallaba demasiado preocupado por el problema urgente creado por el arrianismo para ocuparse de allanar al máximo las divergencias nacientes en el seno del partido niceno; no obstante, por muy reservadas e intencionadamente vagas que sean sus sinodales, hallamos en ellas formulado de manera al menos implícita el gran argumento que no cesará de oponerse al apolinarismo: no puede ser salvado (en el hombre) más que lo que fue asumido (por Cristo).

El conflicto entra en su fase aguda a partir de 374. Epifanio de Salamina, cazador profesional de herejías, se llega a realizar investigaciones a la misma Antioquía y se siente pronto edificado. Embaucado momentáneamente por Vidal, el papa Dámaso condena solemnemente los errores de Apolinar en un sínodo romano de 377; igual condenación en Alejandría (378), Antioquía (379), Constantinopla durante el gran concilio de 381; por leyes de 383-384, 388, el emperador Teodosio pone el brazo secular al servicio de la represión de la herejía.

El apolinarismo persistió hasta los años 420, pero se mueve ya en la clandestinidad. Si logra hacer circular y leer las obras de los maestros de la secta, es haciéndolas pasar bajo los nombres más venerados, Gregorio Taumaturgo, el papa Julio de Roma, san Atanasio mismo; estos falsos predicadores harán no pocas víctimas, comenzando por el gran san Cirilo de Alejandría.

La reacción contra el apolinarismo no se limitó a medidas disciplinarias, fue también la ocasión de una intensa actividad doctrinal. Entre los adversarios de esta herejía es preciso poner en primera fila a los grandes doctores capadocios Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo, el primo de éste Anfiloquio de Iconio; la polémica también había tomado auge en Egipto, como se ve por un tratado de un discípulo de Atanasio; pero fue en Antioquía donde ocasionó las consecuencias más considerables.

Parece, en efecto, que la preocupación de hacer frente a los errores de Apolinar llevó a Diodoro de Tarso a formular lo que se ha convenido en llamar de manera quizá demasiado general la teología antioquena que caracterizará los ambientes teológicos sirios a comienzos del siglo v; pero es necesario subrayar que tal cristología no aparece antes de él (desgraciadamente es difícil precisar en qué momento de su larga carrera). Antes de terminar ésta, como obispo de Tarso de Cilicia (desde 376 hasta su muerte poco antes de 394), había vivido en Antioquía donde fue,

primero como simple laico y luego como presbítero, uno de los animadores de la resistencia frente a los obispos arrianos impuestos por el emperador Constancio, Leoncio (344-357-358) y Euzoio (361-376); pertenecía al grupo que permaneció fiel al obispo Melecio durante su largo destierro y, por tanto, a uno de los primeros núcleos de lo que hemos llamado partido neoortodoxo.

De igual manera que mantenía firmemente contra el arrianismo la plena divinidad del Verbo, Diodoro se preocupó por afirmar contra Apolinar la total humanidad asumida por el mismo Verbo en la Encarnación; y esto lo lleva a distinguir enérgicamente, en Jesucristo, El que es hijo de Dios del que es hijo de María, y por Ella hijo de David. Distinguir no es necesariamente separar, pero había en ello un peligro; así lo vio el mismo Diodoro que, después de haber sentado esta distinción, sentía la necesidad de añadir con insistencia: "Pero no hay dos Hijos"<sup>2</sup>, sin lograr explicarse de modo satisfactorio sobre esta unidad.

La misma manera de abordar el problema cristológico encontramos en los discípulos y herederos de Diodoro; éste, en efecto, tenía todos los rasgos de un jefe de escuela: espíritu de gran cultura, escritor muy activo se nos presentará sucesivamente como apologista (Juliano el Apóstata le hará el honor de considerarlo como un adversario calificado), exegeta (con él aparece también la escuela exegetica de Antioquía caracterizada por su adhesión al sentido literal, su reserva respecto a las acomodaciones espirituales), asceta y maestro de ascetismo no menos que teólogo. El más célebre de sus discípulos, san Juan Crisóstomo, catequista prudente, evitó casi siempre entrar en el terreno minado de la cristología, y sus fórmulas, magistralmente equilibradas, más de una vez anticipan de cerca en casi medio siglo las definiciones posteriores.

Desde el punto de vista cristológico, el verdadero continuador de Diodoro fue Teodoro de Mopsuestia, que fue también primero presbítero de Antioquía y luego obispo en Cilicia (392-428), cuya larga vida de sabio y de pastor, a diferencia de la de su condiscípulo y amigo Crisóstomo, transcurrió sin borrascas; por el contrario, su destino póstumo sería singularmente tormentoso. Muerto en la paz de la Iglesia, respetado por su ciencia y sus trabajos, especialmente exegeticos, se le considerará luego responsable de las blasfemias condenadas en la persona de su discípulo Nestorio y será anatematizado solemnemente ciento veinticinco años después de su muerte (553). Estas contiendas dañaron a la conservación de su obra en gran parte perdida o transmitida en condiciones sospechosas; y el eco de aquellas controversias pasadas repercute hoy en el

juicio que sobre él formulan nuestros eruditos modernos que siguen aún divididos con respecto a su persona.

Ateniéndonos a lo que parece más seguro, Teodoro se encuentra en la línea de su maestro Diodoro y se muestra, como él, preocupado, sobre todo por oponerse a la cristología truncada de arrianos y apolinaristas; de ahí su insistencia en subrayar la distinción de las dos naturalezas, divina y humana, del Verbo encarnado. La dificultad que surge entonces y que él, más aún que Diodoro, se preocupa por soslayar, es saber cómo esos dos componentes —ese uno y otro *quid*— pueden formar un único y mismo Uno (*quis*). Teodoro se defiende con energía de la acusación de hablar de dos Señores o de dos Hijos; el término a que recurre con preferencia para formular su respuesta, término que la teología ulterior no considerará posible retener, es el de “conjunción” (*συνάφεια*), que él precisa a menudo (¿por un sentimiento confuso de insuficiencia o ambigüedad del mismo?) por medio de epítetos laudativos: conjunción “exacta”, “maravillosa y sublime”, “inefable y eternamente indisoluble”<sup>3</sup>. Según se la empleaba en la lengua corriente, la palabra evocaba sobre todo la reunión de dos cosas diferentes, por ejemplo, la del hombre y la mujer, que en el matrimonio forman una sola carne, más que la unidad que de tal reunión resulta. Sin embargo, Teodoro se esforzaba por salvaguardar lo que nosotros llamamos la comunicación de idiomas, atribuyendo al hombre los títulos del Hijo de Dios (si no al Verbo divino las debilidades del hombre). Pero al ser su preocupación fundamental el asegurar la plena humanidad de Cristo —de hacer asumir todo lo que debe ser salvado—, por la fuerza de las cosas, se veía llevado a meditar menos en el misterio del Dios que se abajó hasta nosotros y a poner de relieve, en cambio, el hombre asumido, los honores que recibe, su espléndido destino.

Fácilmente se comprende que, a medida que progresó la elaboración dogmática, pudiera más tarde sentirse la inquietud de saber si semejante presentación respetaba suficientemente el carácter único de la Encarnación y no corría el riesgo de asimilar demasiado ésta a la presencia de Dios en el alma del cristiano, en el proceso de santificación por la gracia sacramental (la catequesis de Teodoro desarrollaba precisamente toda una espiritualidad del bautismo y de la eucaristía). De ahí la sospecha de que serán objeto más tarde las expresiones a que recurre Teodoro con predilección, imágenes que, no obstante, tenían a su favor la autoridad de las palabras del mismo Evangelio: la “inhabitación” del Verbo entre nosotros (*Jn.* 1, 14) en el “templo” de su humanidad (*Jn.* 2, 21).

Esta “conjunción”, por muy íntima que fuese, ¿escapaba al peligro de dividir a Cristo? En el caso de Teodoro cabía preguntarse (nuestros

historiadores discuten todavía); la respuesta pareció imponerse frente a los extremos verbales de su discípulo Nestorio.

Monje cerca de Antioquía, luego presbítero de esta ciudad y predicador de renombre, Nestorio había sido llamado por el emperador Teodosio II para la sede, siempre discutida, de la capital Constantinopla. Desde el día siguiente a su entronización (10 abril 428), Nestorio dio rienda suelta a su carácter íntegro y violento, a su celo un poco atropellado (creyó oportuno intervenir ante el papa Celestino en favor de los pelagianos condenados); inmediatamente se lanzó a una guerra contra los herejes que pululaban en la capital, reclamando la intervención del poder imperial y tomando personalmente la iniciativa de medidas enérgicas contra ellos. Con este régimen no podía evitar crearse numerosos enemigos, atentos a descubrir sus desaciertos.

Estos no faltaron. Los sermones que hizo predicar o predicó él mismo exponían en una forma brutal y casi agresiva las conclusiones más audaces de los teólogos de Antioquía sobre la distinción de las dos naturalezas, negando que pudiera decirse con todo rigor que, en la Pasión, el Verbo había sufrido, y sobre todo negando a la Bienaventurada Virgen María el título de "Madre de Dios", Θεοτόκος, como impropio, pues ella había dado a luz un hombre, o al menos como peligroso, ya que podía servir para disimular los errores arrianos o apolinaristas; se manifestaba escandalizado ante este título que la piedad cristiana utilizaba corrientemente (en Egipto aparece desde finales del siglo III). Entre otras muchas expresiones igualmente agresivas (se cuenta que se negaba, en la persona del Niño Jesús, a llamar Dios a un bebé de dos o tres meses), fue este ataque contra la palabra *Theotokos* lo que provocó mayor escándalo e hizo estallar la crisis. No era la última vez que la mariología serviría de piedra de toque para verificar la rectitud de una teología y descubrir la aparición de un germen de herejía.

### 3. LOS CONCILIOS DE EFESO (431) Y DE CALCEDONIA (451)

Semejantes excesos de lenguaje provocaron inmediatamente reacciones indignadas, en la misma Constantinopla, entre el clero como entre los laicos (estamos en Bizancio, y el interés apasionado por la teología aquí forma parte de la cultura común), en Roma, aunque se cuente con una información defectuosa (una carta de Nestorio espera varios meses la respuesta por falta de un intérprete capaz de traducirla), en Egipto, sobre todo en Alejandría, cuyo obispo san Cirilo va a ser el encarnizado

enemigo del desdichado Nestorio: hostilidad tradicional entre las sedes de Alejandría y Constantinopla, irrupción de un temperamento ardiente y dominador, sin duda; pero la oposición se establecía en un nivel más profundo, el de la teología.

Sería artificial, como se ha hecho con demasiada frecuencia, colocar a Alejandría frente a Antioquía como dos tradiciones doctrinales paralelas y continuas durante generaciones o siglos. En realidad, por lo que atañe al problema cristológico, hemos asistido al nacimiento de la Escuela de Antioquía con Diodoro y Teodoro de Mopsuestia; y es ahora, con Cirilo, cuando aparece una teología propiamente alejandrina; no por ser más reciente su oposición será menos radical.

El caso Nestorio dará a san Cirilo ocasión de desarrollar su pensamiento, pero éste había elaborado ya los principios esenciales. Este pensamiento se ordena enteramente a partir de una intuición central: para él el sujeto de la Encarnación es la segunda persona de la Trinidad; esta cristología teocéntrica se elabora a partir de la consideración del Verbo divino que, por nosotros y por nuestra salvación, se abajó a abrazar la condición humana. Su primera reacción frente al nestorianismo se expresa naturalmente en estas palabras: "Porque si Nuestro Señor Jesucristo es Dios, ¿cómo la Virgen santa que lo dio a luz no ha de ser Madre de Dios", *Theotokos* <sup>4</sup>? El hecho primero, fundamental, es la divinidad de Cristo. En san Cirilo, esto constituye un sentimiento profundo, casi obsesivo; pero ¿no es también esto lo que la fe, la piedad cristiana consideraron siempre como esencial? Se comprende que la tradición más constante de la Iglesia haya visto siempre en san Cirilo al Doctor por excelencia de la Encarnación, a pesar de todo lo que su acción pudo tener de brutal, sus fórmulas de excesivamente rígido, y pronto, dada la rápida evolución del pensamiento teológico, de arcaico o de ambiguo.

Para elaborar su doctrina, san Cirilo utilizará los materiales que tenía a su disposición, los que le proporcionaba la tradición eclesiástica según le era accesible, comenzando por la obra de su gran predecesor san Atanasio. Pero ésta, que se remontaba a una época casi un siglo anterior, sólo podía aportar una contribución directa muy limitada a los problemas según se planteaban hacia 430. Lo que explica el carácter no improvisado, pero sí nuevo, de esta cristología alejandrina o, mejor dicho, ciriliana, es el hecho de que san Cirilo, en su afán por recurrir a todas las armas, se vio llevado a utilizar sin excesiva crítica los apócrifos apolinaristas que circulaban bajo el patronazgo de Atanasio mismo o de otros nombres igualmente venerados. Creyendo ser de Atanasio, san Cirilo utiliza la famosa fórmula de Apolinar *Μία φύσις* ... (*Mia physis*), que le

parecía expresar maravillosamente esta “unidad de ser” (tal es el sentido que él da a φύσις, que se ha de evitar traducir por “naturaleza”, pues ello sería caer en la herejía monofisita), lo que nosotros llamamos la unidad de persona del Verbo encarnado, noción que no se distinguirá claramente hasta el siglo vi. Si san Cirilo es el primero en utilizar la expresión que tendrá un rotundo éxito, “unión hipostática”, ἐνωσις καθ’ ὑπόστασιν, lo hace simplemente con el valor de unión “real, verdadera” y no en el sentido técnico que asumirá más tarde de unión “según la persona”. Ciertamente, este tema de la unidad indisoluble entre Dios y el hombre en la Encarnación es característico y dominante en san Cirilo.

Se comprende, pues, la vivacidad y la violencia de su reacción frente a Nestorio. San Cirilo se apresura a precaver contra el error a los monjes de Egipto, envía a su adversario largas cartas que tienen el doble carácter de nota diplomática y de tratado dogmático; escribe a la corte de Constantinopla, intentando informar y atraerse a su bando al emperador, a las princesas, tan poderosas frente al espíritu y el corazón del débil Teodosio II, a su hermana Pulqueria, a su mujer Eudoxia. Como en la crisis arriana, en tiempos de san Atanasio, el eje Roma-Alejadría trabaja intensamente: el papa Celestino recibe de Cirilo el “dossier” completo del asunto, prudentemente traducido de antemano al latín; en un sínodo romano (11 agosto 430) condena a Nestorio, lo amenaza con la destitución si no se retracta y encomienda al mismo san Cirilo la misión de ejecutar esta sentencia.

Este no era un hombre que se perdía en vacilaciones. Interpretando con amplitud la misión que se le confiaba, redacta un largo documento que el dócil episcopado egipcio ratifica sin vacilar, exponiendo su propia doctrina cristológica en términos de una gran precisión técnica y condensándola finalmente en doce proposiciones o anatemas. Todas estas fórmulas pertenecen hoy al patrimonio teológico de la Iglesia, pero antes de que lleguen a verse definitivamente integradas en él será preciso esperar más de un siglo, cuando los debates sostenidos entre tanto permitan aportar los complementos necesarios, interpretaciones, limitaciones, contrapartida.

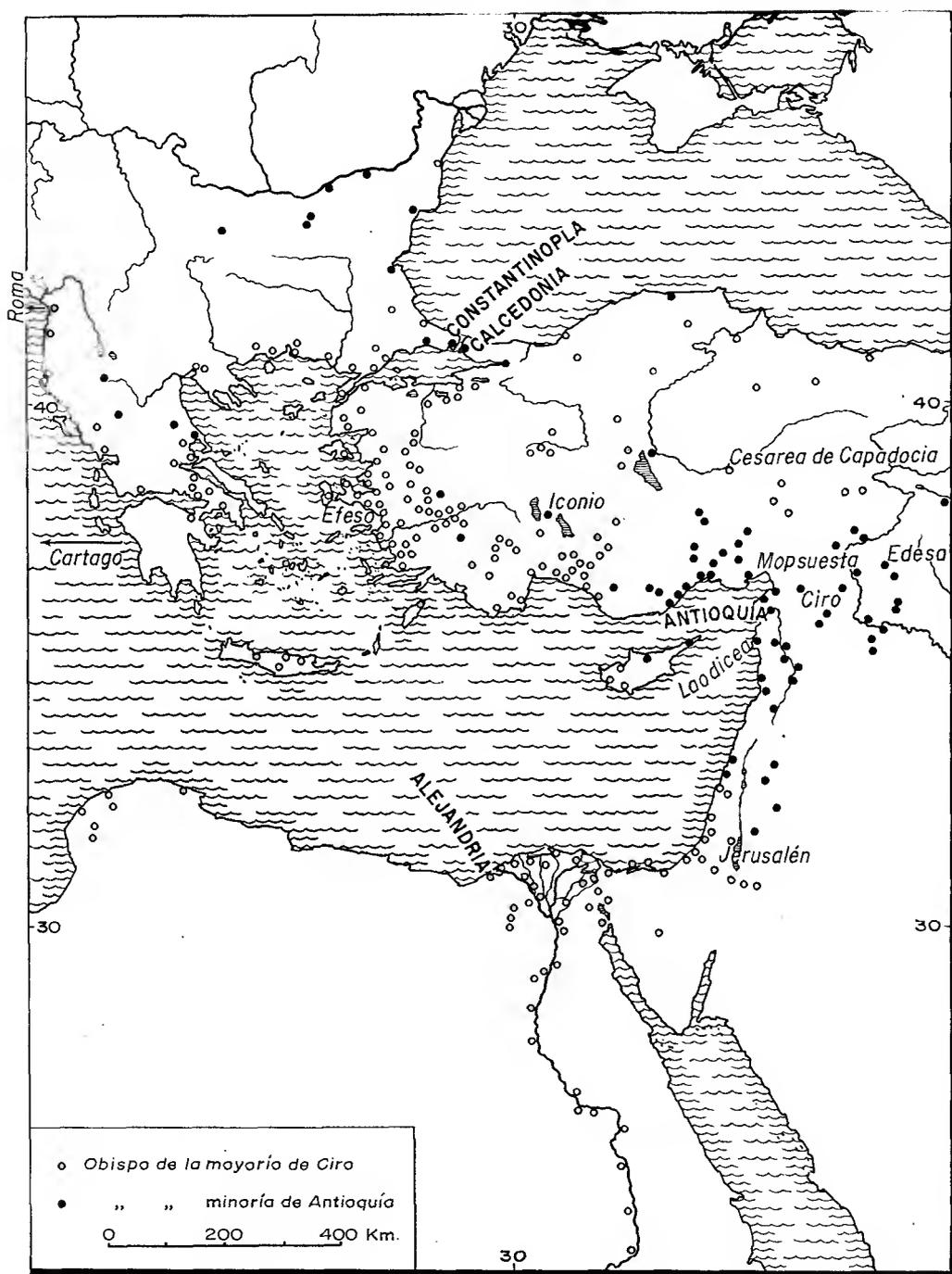
En el otoño de 430 eran simplemente una opinión particular que daba pie a la controversia, especialmente a los ojos de los representantes de la escuela de Antioquía, contra los que dichas proposiciones chocaban por su forma abrupta y agresiva, y en las que aquéllos sólo veían ambigüedad y peligros. Por eso serán objeto de críticas enconadas por parte no sólo de Nestorio, sino también de los mejores teólogos de aquel ambiente, Andrés de Samosata, Teodoreto de Ciro.

Es natural que Nestorio, viéndose intimidado no sólo —como lo exigía la decisión romana— a retractarse, sino también a cargar sin más con la teología de la escuela adversaria, se resistiera y protestara (30 noviembre-6 diciembre 430). Y esto en medio de una agitación que se había hecho general; asistimos a una intensa actividad epistolar: de Roma, de Alejandría, de Constantinopla parten cartas y más cartas dirigidas a los principales obispos; gestiones e intrigas se multiplican en la corte imperial. La idea de arreglar el conflicto mediante un concilio se impuso pronto, y ya el 19 de noviembre Teodosio II convocaba para el año siguiente, en Efeso, el que había de ser el III concilio ecuménico.

La habilidad de maniobra y la energía, a veces un tanto brutal, de san Cirilo desbaratarían las esperanzas que habían puesto en esta reunión los amigos de Nestorio. En vista de las moratorias de los obispos sirios y cilicios agrupados en torno a Juan de Antioquía, que sin duda no sentían ninguna prisa por participar en el proceso contra un representante de su tendencia, Cirilo precipitó las cosas y abrió el concilio el 22 de junio de 431 sin esperar ni a los orientales ni a los legados romanos, que llegaron a Efeso los unos cinco días, los otros más de dos semanas después. Nestorio, que se negó a comparecer, fue condenado y depuesto. Una vez presentes, los legados del papa confirmaron (11 julio) una decisión tan conforme con el juicio pronunciado once meses antes en Roma. Pero entre tanto el grupo de los orientales había protestado y, reunido en contra-sínodo, había replicado por su parte, pretendiendo deponer al mismo Cirilo y a su aliado Memnón, el obispo de Efeso; a lo cual respondió la mayoría ciriliana, que agrupaba ya a casi doscientos obispos, excomulgando a su vez a Juan de Antioquía y a los treinta y cuatro partidarios que le quedaban.

La confusión crecía sin cesar por el hecho de las intervenciones en sentido diverso de los funcionarios imperiales comisionados ante el concilio, y más tarde del mismo emperador, que no podía dejar de intervenir en el conflicto, y al que, por otra parte, apelaron los dos bandos. Situación paradójica: durante varias semanas Nestorio por un lado, san Cirilo y Memnón por otro, considerados igualmente como depuestos, fueron arrestados y tenidos bajo custodia. Las negociaciones proseguían, las intrigas se multiplicaban, acompañadas, como era normal en aquel tiempo, de intentos de corrupción frente a personajes influyentes de la corte.

Otro signo del tiempo: la agitación se propaga entre la multitud, llegando a veces al motín; más aún que en tiempos del arrianismo, el pueblo cristiano, y en particular los monjes, se sienten afectados y se apasionan por estos debates dogmáticos. Si, para acabar, Teodosio II



El concilio de Efeso

pareció inclinarse hacia el partido de la mayoría, no obstante se negó a condenar al de los orientales y se despidió del concilio con palabras severas, lamentando el fracaso de la reconciliación (octubre 431).

Cada uno había recuperado su libertad y su sede; sólo Nestorio queda depuesto; es sustituido y se retira a un convento junto a Antioquía. Su presencia en semejante lugar suscitaría necesariamente nuevos accesos de fiebre; cuatro años más tarde será relegado al fondo de los desiertos de Egipto y acabará su vida (hacia 450) en este penoso destierro.

Secundado por la acción paralela del nuevo papa Sixto III, de espíritu conciliador, el emperador reanudó pronto sus esfuerzos en favor de la paz. Por mediación de un funcionario de confianza, se iniciaron negociaciones entre los jefes de los dos partidos, Juan de Antioquía y Cirilo de Alejandría, negociaciones largas y difíciles. Ciertamente, merecen elogio estos dos grandes obispos que, olvidando lo que les separaba y los violentos conflictos que los habían enfrentado en Efeso, supieron proseguir estas negociaciones hasta el acuerdo final, consagrado por un intercambio de cartas en que cada uno utilizaba los términos de una misma profesión de fe (abril 433); la de san Cirilo, justamente célebre, comienza de manera significativa con las palabras: "Alégrense los cielos y salte de gozo la tierra (*Sal. 96, 11*), el muro que nos separaba ha sido derribado" (*Ef. 2, 14*)<sup>5</sup>.

Este acuerdo se basaba en concesiones mutuas: por una parte, Antioquía aceptaba la condenación de Nestorio y de su perniciosa doctrina (no se precisaba más, y con razón); por otra, san Cirilo renunciaba a imponer sus concepciones personales y accedía a contentarse, tomándolo, por su parte, como expresión de la fe de la Iglesia, con el texto de un *credo* de redacción antioquena; era, en efecto, exceptuando una frase añadida al final (y que precisamente entrañaba una corrección importante a uno de los más discutidos anatematismos cirilianos), la profesión de fe enviada al emperador Teodosio en agosto de 431 por el contra-sínodo de los obispos orientales.

Este texto ha sido llamado a veces "símbolo de Efeso" y, a nuestro entender, con plena razón, porque, mucho más que las actas de las tumultuosas sesiones del concilio propiamente dicho, da testimonio de la etapa recorrida en el camino de la elaboración del dogma y condensa en el plano doctrinal la aportación de esta grave crisis. Aunque redactada por orientales, esta profesión de fe no es de inspiración propiamente antioquena; representa un considerable esfuerzo de síntesis entre las dos teologías rivales: el equívoco *συνάρτηα*, "conjunción", cede su puesto al término propiamente ciriliano de *ἕνωσις*, *unitio*, "unión", pero éste es

precisado por el epíteto *ἀσυγχωτος*, “sin confusión”, que salvaguarda la distinción de dos naturalezas...<sup>6</sup>

Como toda solución de compromiso, la unión de 433 dejaba insatisfechos a los extremistas de ambos partidos. Cirilo tuvo que esforzarse por tranquilizar a sus partidarios, inquietos ante semejantes concesiones; por otra parte, sus explicaciones muestran que, aunque en interés de la paz sabía resignarse a no exigir demasiado a los demás, no obstante seguía apegado a la doctrina expresada en sus anatematismos. Juan de Antioquía, por su parte, tuvo que gastar diplomacia y paciencia para conseguir una tras otra la adhesión de sus amigos; al final hubo que recurrir a desterrar a algunos irreductibles. Recordemos un episodio de este oleaje en sentidos diversos: el segundo sucesor de Nestorio en la sede de Constantinopla, Proclo, respondiendo a una consulta presentada por tres presbíteros armenios en 435, vino a proponer en una exposición de fe una fórmula cristológica que a su vez debía desempeñar un papel importante en las polémicas ulteriores: “Confesamos —decía— la Encarnación del Verbo divino, una (de las personas) de la Trinidad” (τὸν ἕνα τῆς Τριάδος, *unum de Trinitate*)<sup>7</sup>; fórmula menos reservada que las del símbolo de 433; hábilmente retocada por los monofisitas (que sustituían la palabra “encarnado” por “crucificado”), les serviría para alimentar su propaganda. Por fin la veremos un día recuperada por la ortodoxia.

Pasan unos años en los que asistimos a un cambio de generación. En 440, en Roma, san León sucede a Sixto III; Juan de Antioquía muere hacia 441-442; san Cirilo, en 444; a éste sucede Dióscoro, que desgraciadamente sólo hereda sus defectos, exagerados, por añadidura; en Constantinopla, Flaviano sucede a Proclo en 446; de los actores de la crisis nestoriana sólo queda el gran Teodoreto (hasta 457-458, o quizá 466-468); el emperador Teodosio II, por su parte, muere en 450; sube entonces al trono de Oriente la enérgica Pulqueria, que se asocia a Marciano.

Las polémicas cristológicas se avivan de nuevo cuando en 447 y 448 comienza a manifestarse una oposición contra las ideas profesadas por otro superviviente de la generación de Efeso, pero del partido antinestoriano, un anciano monje de Constantinopla, Eutiques, archimandrita o superior de un monasterio que cuenta con más de trescientos monjes. Gozaba de una fuerte situación en la corte y estaba en relaciones con todos los partidarios de la teología ciriliana que podían existir en Oriente, mal resignados a la unión de 433. Resulta fácilmente explicable que fuera Teodoreto el primero en lanzarse al ataque contra él en los tres libros de su *Eranistes* (447).

Con Eutiques aparece la herejía llamada monofisita. La tendencia que encarna, simétrica y opuesta al nestorianismo, se puede caracterizar como una insistencia excesiva en poner de relieve en la Encarnación lo que depende de Dios, y esto con detrimento del elemento propiamente humano. Pero es muy delicado, debido a las torpezas o exageraciones polémicas y a las interpretaciones tendenciosas, señalar a partir de qué momento esta tendencia, llevada demasiado lejos, arrastró a Eutiques hasta la herejía formal. La acusación principal contra él será haber profesado que si Nuestro Señor Jesucristo está ciertamente formado “a partir de dos naturalezas”, *εξ ὄντων φύσεων*, si ciertamente hay dos naturalezas antes de la unión, en ésta subsiste una sola; se trataba, por tanto, de una interpretación literal y, en consecuencia, excesiva de la fórmula apolinarista y ciriliana: “Única es la naturaleza del Verbo encarnado”. Parece que sintió una gran repugnancia a aceptar la segunda parte de la fórmula, tan perfectamente equilibrada, del Símbolo de Efeso: “Consustancial a su Padre, según la divinidad; consustancial a nosotros, según la humanidad.”

Denunciado ante el obispo de Constantinopla por el mismo personaje que en 428 había sido el primero en levantarse contra Nestorio, Eusebio, que entre tanto había sido nombrado obispo de Dorilea (siempre habrá en la Iglesia semejantes sabuesos de la ortodoxia: recuérdese la actividad desarrollada por Epifanio de Salamina en el siglo precedente), Eutiques fue condenado el 22 de noviembre de 448 por un sínodo reunido en la capital. Este apeló y, apoyado por Dióscoro de Alejandría y por su protector el eunuco Crisafio, que ejercía entonces un poder absoluto sobre el emperador, consiguió de Teodosio II la convocación (30 marzo 449) de un nuevo concilio ecuménico, que debía simbólicamente reunirse también en Efeso.

Aquí tiene lugar un acontecimiento de gran importancia, la intervención del papa san León. Parece que Roma había escarmentado a raíz de la situación embarazosa en que se había encontrado durante el conflicto nestoriano, reducida a utilizar intermediarios cuya competencia o imparcialidad eran discutibles; hay que tener en cuenta también la fuerte personalidad del gran papa que era san León (440-461). Este no se contentó con designar, según costumbre, los legados encargados de representarle; tomó posición sobre el fondo del problema discutido (13 junio 449) en una carta dirigida al obispo de Constantinopla, el famoso *Tomos a Flaviano*, documento elaborado con un profundo conocimiento del problema y formulado con nitidez y precisión, hasta tal punto que, dos años más tarde, este texto será utilizado para redactar la definición que

la Iglesia ha conservado como la expresión más perfecta del dogma cristológico.

La solución del debate fue retrasada por el doloroso episodio del "Latrocinio de Efeso". El concilio proyectado había sido preparado cuidadosamente por los amigos de Eutiques; Teodoreto, por ejemplo, había recibido la prohibición de asistir a él y Dióscoro había sido designado para presidirlo. Este, inspirándose en los métodos expeditivos de que se había servido san Cirilo y dando rienda suelta a su carácter impetuoso, escamotea el documento pontificio, intimida a la mayoría, hace callar a los que protestan y consigue así la rehabilitación de Eutiques, la deposición de sus enemigos, Flaviano, Eusebio, Teodoreto y, con éste, los principales representantes de la escuela de Antioquía, todos considerados como nestorianos (agosto 449).

En vano apelan las víctimas; en vano se elevan contra estas violencias el papa, el episcopado galo o italiano puestos en guardia por aquél, la corte de Occidente (Valentiniano III era a la vez primo y yerno de Teodosio II); el emperador de Constantinopla no cede. Su inesperada muerte (28 julio 450) desencadena uno de esos aparatosos cambios tan comunes en los regímenes totalitarios: Crisafio es destituido y ejecutado inmediatamente, Marciano y Pulqueria protestan su fidelidad ante el papa; sus obispos, dóciles, se apresuran a situarse en la línea nueva. A petición expresa de los soberanos se convoca un nuevo concilio ecuménico, que tiene lugar en Calcedonia, cerca de Constantinopla, del 8 de octubre al 1.º de noviembre de 451.

Asistieron al concilio más de quinientos obispos, venidos de todas las provincias del imperio de Oriente, de Egipto a Iliria, multitud tumultuosa que a duras penas lograban disciplinar los altos funcionarios encargados de ordenar los debates. No resultó difícil abolir las actas del latrocinio de Efeso: Flaviano fue solemnemente rehabilitado a título póstumo; Dióscoro, obstinado en su monofisismo, fue, en cambio, depuesto. Será necesario esperar al fin del concilio para ver arreglado el caso de Teodoreto, a quien se acabará por arrancar —cosa que se había negado siempre a hacer, incluso después de 433— una condenación formal de su condiscípulo Nestorio.

Porque los dos partidos seguían presentes. Aunque sí fue una revancha contra el latrocinio de 449, el concilio de Calcedonia no fue, aunque así lo pretendían después los monofisitas, una revancha contra el concilio de Efeso de 431. Sin duda el *Tomo* de León fue leído y aprobado, pero no sin que se proclamase su acuerdo sustancial con el pensamiento de san Cirilo, cuyo recuerdo fue objeto de solemnes aclamaciones. De

ahí que resultase costoso decidirse a formular un nuevo símbolo de fe y que esta fórmula, redactada en comisión, pudiera finalmente ser aprobada.

En cuanto a lo esencial, esta fórmula utilizaba los mismos términos del *Tomo a Flaviano*, con algunas precisiones suplementarias, confesando “un solo y mismo Cristo Hijo, Señor, Unigénito, sin confusión, sin mutación, sin división, sin separación, en cuya unión no quedaba en absoluto suprimida la diferencia de naturalezas, sino que más bien las propiedades de cada una eran salvaguardadas y reunidas en una sola persona (πρόσωπον) y una sola hipóstasis”<sup>8</sup>.

Este símbolo fue proclamado el 25 de octubre de 451, en una aparatosa sesión a la que asistía el emperador; se aclamó en él y en la emperatriz “a las antorchas de la fe ortodoxa”: “¡por vosotros la paz reina por doquier! ¡Marciano, nuevo Constantino, Pulqueria, nueva Elena!”<sup>9</sup> Semejantes hipérbolos eran corrientes en el Bajo Imperio; la marcha de la historia se encargaría de desmentir cruelmente su artificioso entusiasmo.

#### 4. LA OPOSICION ANTICALCEDONENSE

En realidad, lejos de aportar una solución al problema planteado por Eutiques, el concilio de Calcedonia da lugar a una larga crisis que llena la segunda mitad del siglo v, todo el siglo vi y se prolonga más allá en el horizonte histórico: todavía no había terminado cuando la invasión árabe se abatió sobre la cristiandad oriental, y las desgarraduras que originó en el cuerpo de la Iglesia siguen todavía sin reparar, ya que una fracción notable de las iglesias orientales están aún hoy separadas, precisamente porque continúan negándose a aceptar como válidas las decisiones tomadas en 451.

El apoyo incondicionado de la autoridad imperial no logró, por el momento, asegurar la aceptación de aquéllas en todos los ambientes eclesiásticos del Imperio de Oriente. Ya durante las sesiones del concilio la actitud insolente de la delegación que representaba a los monjes de Constantinopla, la escisión que revelaban los obispos egipcios, dejaban entrever lo que iba a ser aquella violenta reacción anticalcedonense y de qué lados iba a venir.

Egipto, en primer lugar. Ya conocemos la fuerte unidad de su Iglesia; fiel a su tradición, se alinearán casi unánime detrás de Dióscoro, a pesar de su condenación; Marciano se verá obligado a deportarlo al fon-

do de Paflagonia, a imponer por la violencia un sucesor ortodoxo —será necesario recurrir al ejército, librar duros combates en las calles—; todo en vano: la masa del pueblo persiste fiel al patriarca depuesto. Apenas muerto (454), sus partidarios logran hacer consagrar a uno de los suyos, Timoteo el Gato (<sup>γ</sup>Αιλουρος); su desgraciado competidor es pronto asesinado. Timoteo es desterrado a su vez, y el nuevo patriarca ortodoxo impuesto por el emperador no se ve en una situación mucho más segura; a la primera ocasión —cuando el usurpador Basilisco disputa el trono a Zenón—, Timoteo recupera la posesión de su sede (475); cuando muere (477), le sucede otro de los líderes del partido, Pedro el Tartamudo (Μογγρος), al que para acabar será necesario que el poder se acomode (482-489).

Ciertamente, encontramos en Alejandría un pequeño núcleo calcedonense (también Arrio había logrado reunir algunos partidarios frente a Alejandro o Atanasio) que se manifiesta, particularmente en 482, cuando su jefe, Juan Talaia, consagrado obispo por los suyos, intenta oponerse a Pedro el Tartamudo; pero al faltarle el apoyo del emperador, Talaia no logra mantenerse, debe huir y acaba refugiándose en Roma. La oposición anticalcedonense aparece en cierta manera como la religión nacional del pueblo egipcio; su autoridad no es discutida en el interior del país, entre las masas populares que, poco influidas por el helenismo, han permanecido fieles a la vieja lengua copta. En la misma Alejandría la ortodoxia calcedonense sólo reclutará partidarios entre una *élite* de lengua griega que acaba por aparecer extranjera en el país, en los ambientes próximos al poder, al menos mientras éste sigue firmemente adherido a la línea doctrinal definida por el concilio de 451.

Aunque no encontró siempre un apoyo tan general, la oposición no se redujo solamente a Egipto; también se manifestó, por ejemplo, en Palestina, donde a raíz del concilio de Calcedonia el patriarca ortodoxo Juvenal, de Jerusalén, se ve depuesto, sustituido por un intruso y no recupera su sede sino después de la intervención del ejército, que debe librar batallas campales contra la multitud hostil de los monjes (453). Por muy breve que fuera su gobierno, el usurpador tuvo tiempo de consagrar e instalar por doquier obispos a su gusto, como Pedro el Ibero, hijo de uno de los primeros reyes cristianos de Georgia, educado como rehén en Constantinopla, monje en Jerusalén y luego cerca de Gaza, que es consagrado obispo de Maiuma. Al ser depuesto, se refugia en Egipto; lo vemos salir del destierro para consagrar a Timoteo Ailuro, y hasta su muerte (488) será uno de los hombres activos del partido que contará con bastantes como él.

La oposición aparece igualmente bien representada en Siria, esa región agrupada en torno a Antioquía que en 430 se había levantado precisamente, casi unánime, contra la teología de san Cirilo. Las cosas han cambiado mucho: el nestorianismo —para conservar a esta tendencia su nombre tradicional, aunque impropio— ha quedado como reabsorbido; es cierto que todavía lo encontraremos vivo, pero será como relegado al extremo y finalmente más allá de las mismas fronteras del Imperio.

Sin duda el Oriente sirio no se adhirió de manera monolítica a la tendencia opuesta; calcedonenses y monofisitas están frente a frente no sin peripecias ni violencias. Esta situación confusa está bien representada en la atormentada carrera del primer patriarca de Antioquía favorable al monofisismo, Pedro el Batanero. Desde 464-465 hasta su muerte (490), su posesión de la sede episcopal se divide en cuatro etapas, tres veces expulsado, tres veces reintegrado a merced de intrigas acompañadas de violentos tumultos: uno de sus competidores ortodoxos será salvajemente asesinado por los monofisitas enfurecidos.

Aunque en Siria encontró un eco más profundo que en Egipto, la ortodoxia calcedonense apareció allí con frecuencia como un partido cuya fuerza se debía al apoyo del poder central: era el partido de los "imperiales", *basílicos* en griego, *melkitas* en siríaco (como se sabe, el nombre ha logrado mantenerse). El monofisismo está más arraigado en el país. Uno de los obispos nombrados por Pedro el Batanero, que con él y después de él será uno de los principales animadores del partido de la resistencia, es Filoxeno, o mejor, Aksenâyâ, metropolitano de Mabbûg desde 485 hasta su destierro (518-519); es curioso el hecho de que se trata de un siríaco puro; en esta lengua semítica escribió toda su obra, considerable tanto desde el punto de vista dogmático como espiritual. Se comprende que los historiadores modernos se hayan preguntado a veces, como lo han hecho en el caso de los donatistas africanos, si la oposición al concilio no sirvió para expresar los rencores o la rebelión de todos los que tenían motivo de queja contra el poder imperial, y en particular la resistencia nacional de estos coptos y sirios refractarios al helenismo.

Ateniéndonos al aspecto propiamente religioso, es cierto que una teología resulta beneficiada por la protección que le dispensa un poder opresor, su ejército, su policía. La iglesia calcedonense, melkita, dependía demasiado estrechamente de aquélla para que no apareciera muy pronto como una iglesia excesivamente oficial, ligada al mundo, en cierta manera funcionarizada. Los obispos, considerados en su conjunto, son de-

masiado dóciles a seguir las fluctuaciones de la política religiosa adoptada por el Palacio de Constantinopla; podrá encontrarse quinientos, quizá setecientos, de ellos que firmen solícitos la *Encíclica* en que Basílico anatematizaba el concilio de Calcedonia (475); sin embargo, todos se habían mostrado católicos anteriormente, en tiempos de Marciano y de León; y casi todos volverán a serlo de nuevo cuando, abatido el usurpador, la ortodoxia recupere el poder con Zenón.

Con la generación de san Cirilo y de Teodoreto acaba la edad de oro de los Padres de la Iglesia; habrá que esperar mucho tiempo —hasta el siglo VII y san Máximo el Confesor— para encontrar, entre las filas católicas, el equivalente de aquellos grandes doctores, de aquellos grandes maestros del espíritu, de aquellos santos. Durante los siglos V y VI, es un hecho y fue una desgracia, las grandes y fuertes personalidades aparecen, sobre todo, entre las filas monofisitas: así Pedro el Ibero, Pedro el Batanero, Filoxeno —pronto encontraremos a Severo de Antioquía, Santiago de Baradea—, “personajes de primer plano a los que los calcedonenses no pueden oponer nada equivalente”<sup>10</sup>.

Prescindiendo del juicio que merezca su teología, el ambiente monofisita aparece a menudo como un foco de intensa vida religiosa, favorable al desarrollo de la piedad, de la vida espiritual, litúrgica, sacramental. La historia conserva el recuerdo de las innovaciones litúrgicas en que Pedro el Batanero, por ejemplo, basaba su propaganda: al canto del *Trisagion* (Dios santo, Dios fuerte, Dios inmortal...) hizo añadir el inciso *σταυρωθεῖς δι' ἡμᾶς*, “crucificado por nosotros”, que se convirtió en el *slogan* característico del partido. A él debemos también, innovación más afortunada y más duradera, la introducción del *Credo* en la celebración de la misa solemne —a no ser que se deba al patriarca Timoteo de Constantinopla (511-518), de tendencia igualmente monofisita; iniciativa de intención también polémica: volver al Símbolo de Nicea-Constantinopla era ignorar, y con ello rechazar el Símbolo más reciente de Calcedonia. Es interesante también observar los esfuerzos realizados por los mismos para hacer penetrar el cristianismo y la práctica religiosa entre las tribus árabes del desierto de Siria, para facilitar entre estos nómadas la distribución de la eucaristía, la celebración de la liturgia en ausencia de iglesias e incluso de altares fijos.

Es explicable que esta tendencia atrajese a las almas más fervorosas, que tuviera un éxito especial en los ambientes monásticos. Estos suministraron siempre a los monofisitas numerosos partidarios ardientes y resueltos; en ciertos momentos la situación pudo parecer resumirse en la oposición de dos partidos —calcedonense y anticalcedonense—: el

de los obispos y el de los monjes. Pero no conviene esquematizar demasiado: exceptuando una vez más Egipto, el monofisismo jamás logró una adhesión unánime, incluso entre los monjes. En Palestina, por ejemplo, constatamos que ciertos monasterios permanecieron fieles a la ortodoxia; así, en 450, el de san Eutimio; a comienzos del siglo VI, el de san Sabas; igualmente, en Constantinopla, la tradición calcedonense encontrará infatigables defensores en la comunidad de los acoimetas (*Ἀκοίμητοι*), “los que no se conceden reposo”, por alusión a su práctica de la *laus perennis*.

Lo que antecede basta para mostrar las fuerzas poderosas en que se apoyaba la resistencia a las decisiones dogmáticas tomadas en 451. En vano los emperadores intentarán sucesivamente romperla poniendo, como se ha visto, al servicio de la ortodoxia toda su autoridad, toda la fuerza de que disponían, no vacilando en recurrir a la violencia para imponer a los recalitrantes obispos ortodoxos, para reinstalar a éstos cuando habían sido arrojados de su sede.

Semejante política de intervención vigorosa, la que hemos visto practicada por el emperador Marciano, será continuada o reanudada por sus sucesores León, Zenón, al menos hasta 482, y más tarde por Justino I, Justiniano, con matices y virajes que tendremos ocasión de comprobar en el transcurso de su largo reinado (527-565), Justino II después de 571, etc. Esta acción represiva ciertamente se vio a veces frenada o reducida al fracaso por las influencias en sentido contrario que se ejercían en la esfera misma del poder: la del todopoderoso general Aspar, un alano, bajo León; bajo Justiniano, la tan eficaz de la misma emperatriz Teodora, frente a su esposo, fuertemente inclinada hacia los monofisitas.

Resulta comprensible, por otra parte, que en presencia de una resistencia tan obstinada, finalmente irreductible, la voluntad imperial haya vacilado a veces y, cambiando bruscamente de actitud, haya ensayado sucesivamente una política de recambio, de acercamiento a la oposición y más concretamente de unión, y más aún teniendo en cuenta que el foso doctrinal que separaba a ortodoxos y disidentes no parecía tan grande como para considerarlo imposible de llenar.

Ya el emperador León había creído deber, si no someter a revisión el concilio de Calcedonia, al menos consultar al episcopado en este sentido (octubre 457); las respuestas, casi con unanimidad, habían sido en favor de la fidelidad al concilio. El primer viraje de importancia se produjo bajo Zenón el Isáurico que, después de haber trabajado por el restablecimiento de la ortodoxia en los primeros años que siguieron a su

consolidación en el poder (476), promulgó en 482 un edicto de unión, *Henotikon*, bajo la influencia del patriarca de Constantinopla Acacio, que a su vez había oscilado considerablemente. Aunque condenaba a Eutiques con el mismo título que a Nestorio, este documento exaltaba la memoria de san Cirilo y sus doce proposiciones, y sólo mencionaba el concilio de 451 de manera indirecta y un tanto peyorativa (tras una formulación bastante vaga del dogma, el edicto, anatematizaba a los que “en Calcedonia o en otras partes” pensasen de otra manera); concluía con un llamamiento a la unidad en torno al Símbolo de Nicea, considerado como la única definición oficial de la fe.

Zenón, y luego su sucesor Anastasio (491-518), intentarían durante treinta y seis años reunir a todo el Imperio en torno a esta fórmula, equívoca, de unión. Acogido con una repugnancia más o menos manifiesta por los ambientes monofisitas más ardientes —los de Alejandría, de los monasterios de Egipto o de Palestina—, el *Henotikon* pareció inadmisibles a los calcedonenses más celosos. Estos estaban representados en el mismo Egipto, como se ha visto, con Juan Talaia, en Constantinopla con los acoimetas, en Antioquía por el patriarca Calandión (pero, complicado en una conspiración, es depuesto en seguida (484), y aparece así Pedro el Batanero); finalmente, y sobre todo Roma, en la persona del enérgico Félix III, mantiene, como era de esperar, la doctrina definida por san León y condena solemnemente al *Henotikon* y a Acacio. El resultado de esta actitud es un cisma, uno de los más importantes que, antes de 1054, separaron a Constantinopla de Roma: debería prolongarse durante treinta y cuatro años (484-519), hasta el restablecimiento de la ortodoxia tras el advenimiento del emperador Justino.

Sin duda la gran masa de los obispos orientales se había apresurado, como siempre, a doblegarse a la voluntad imperial, pero la unión así conseguida era de pura fórmula, porque la misma ambigüedad del edicto de unión, susceptible de interpretaciones divergentes, favorecía en el plano doctrinal la proliferación de las tendencias más diversas.

Tal es la situación en el reinado de Anastasio —un gran emperador cuya política interior y exterior fue más afortunada que su política religiosa—. Siendo decididamente, y cada vez más abiertamente a medida que se avanza, favorable a los monofisitas, debió deponer, uno tras otro (496, 511) a los sucesores de Acacio de Constantinopla, porque éstos, aunque se niegan a condenar la memoria de su predecesor y aceptan el *Henotikon*, no por eso siguen menos adheridos en el fondo a la doctrina del concilio de Calcedonia. Igualmente, en Siria y en Palestina, las sedes de Antioquía y Jerusalén pasan a las manos de titulares que, siempre

bajo la máscara del *Henotikon*, se muestran mucho más cerca de la ortodoxia que sus predecesores. Pero chocan con la oposición de un superviviente de la generación anterior, el ardiente Filoxeno de Mabbûg (la mayoría de los protagonistas del primer acto de este drama —los tres Pedros, el Ibero, el Batanero, el Tartamudo, y Acacio— han desaparecido entre 488 y 490). Después de no pocas peripecias, Filoxeno logra salir triunfante: en 512 el patriarca de Antioquía es depuesto y sustituido por un monje de extraordinaria cultura, Severo, que en 515 hace prevalecer en el sínodo de Tiro una interpretación netamente anticalcedonense del *Henotikon*, en reacción contra la tendencia moderada que hasta entonces se había extendido libremente.

##### 5. MONOFISITAS Y NEOCALCEDONENSES

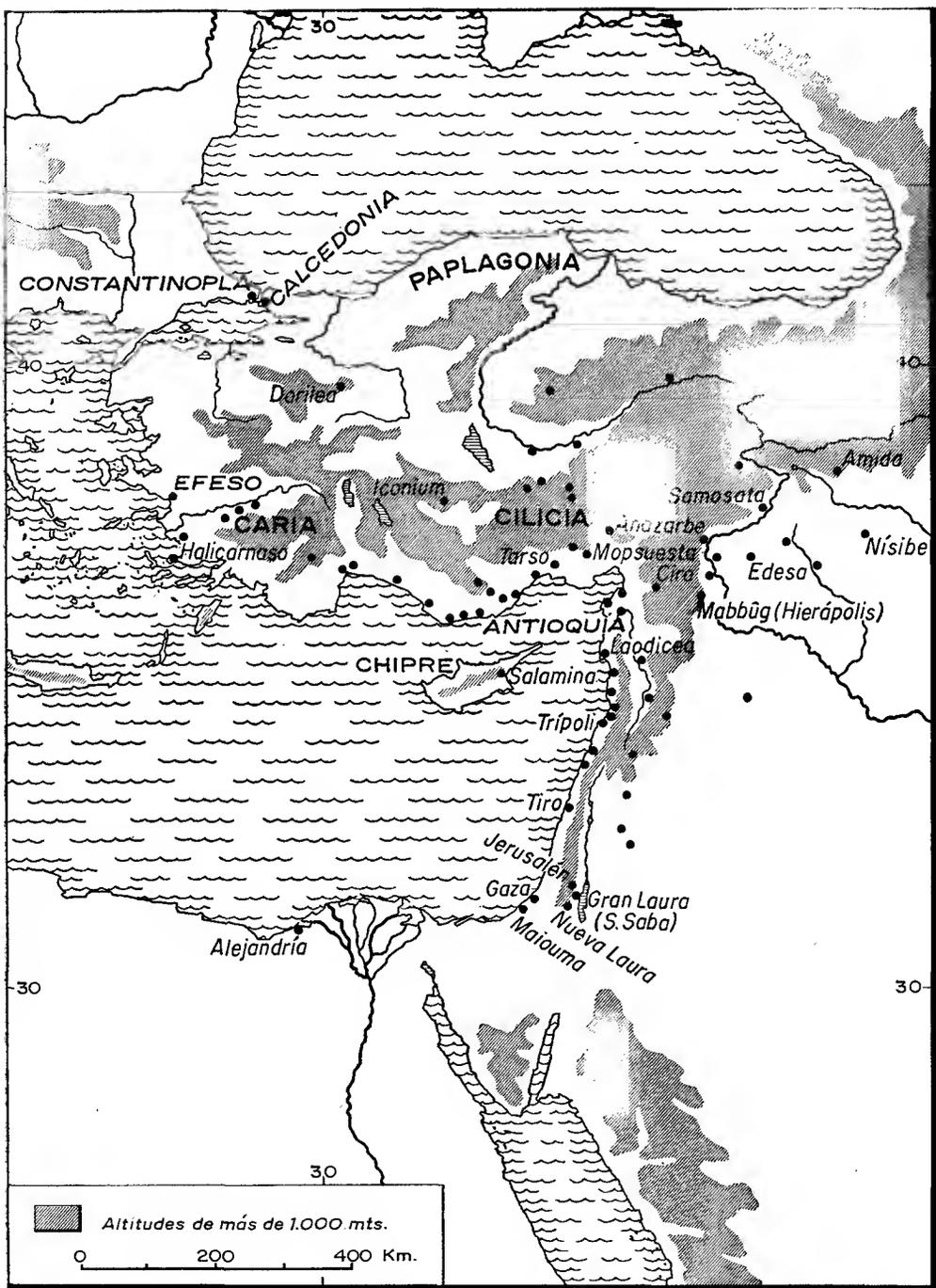
Hombre de acción, polemista infatigable, pensador riguroso, Severo de Antioquía se constituye, en una larga carrera fértil en episodios contradictorios, en animador de la oposición anticalcedonense, especialmente en Siria-Palestina. Ya antes de llegar al episcopado aparece como su portavoz a la cabeza de una delegación de monjes palestinos en la corte de Anastasio, donde permanece desde 508 hasta 511. Depuesto por Justino, se refugia en Egipto, extendiendo así el influjo de su obra: diez años fecundos del destierro (518-527-528), durante los cuales compone una parte importante de su obra literaria. Volvemos a encontrarlo en Constantinopla entre 531-532 y 536, protegido por Teodora, defensora de la causa monofisita ante Justiniano; condenado de nuevo, termina su vida exiliado en Egipto (536-538). Severo de Antioquía no solamente restableció la situación de su partido gracias a su acción enérgica en Siria, le aseguró también una base doctrinal, fijó su teología: puede decirse que el monofisismo histórico, el que acabará por perpetuarse hasta nuestros días, es el monofisismo de Severo.

Conviene precisar el contenido dogmático de este término que, aunque tradicionalmente ha venido denominando la oposición anticalcedonense, no deja de ser, en gran medida, impropio. La postura doctrinal adoptada por Severo y, con él o después de él, por la mayoría del partido, dista mucho, en efecto, de la herejía abierta y brutal que el término pudiera sugerir. Lo primero que se manifiesta en esta postura doctrinal enormemente matizada, y por ello difícil de discernir, es el aspecto negativo: Severo y los suyos rechazan con horror el *Tomo de León*, la definición de Calcedonia y sus precisiones sobre las dos natura-

lezas, considerándolas como sospechosas de nestorianismo; más aún, asimilándolas pura y simplemente a éste. La contrapartida positiva se expresa ante todo en una adhesión apasionada, literal, integral, a las enseñanzas de san Cirilo: obstinadamente aferrados a su vocabulario, los severianos continúan asimilando la "naturaleza" (φύσις) a la hipóstasis y a la persona. En un sentido más profundo, y aquí encontramos la inspiración altamente espiritual que los anima, su pensamiento se desarrolla a partir de una contemplación del Verbo eterno; siempre se piensa en El, en su divinidad, cuando se pasa de la Trinidad a la Encarnación, del Hijo de Dios a Jesucristo; en éste se exalta, ante todo, la unidad, distinguiendo las dos naturalezas solamente en virtud de una distinción lógica, no real.

Pero Severo de Antioquía no llega al extremo de tolerar las exageraciones de Eutiques, a quien considera como hereje, lo mismo que a Nestorio. Es característico que en su polémica ataque sucesiva y simétricamente a un calcedonense como Juan el Gramático y a neo-eutiquianos como Sergio o Julián de Halicarnaso. Por tanto, la herejía, si la hay, se reduce a una tendencia, peligrosa en sí, aunque cuidadosamente controlada; su contenido doctrinal se limita a un mínimo residuo. No sin extrañeza ni pena el historiador descubre que en estas largas y ásperas contiendas que desgarraron a la Iglesia la herejía, en cuanto tal, tuvo un peso mucho menor que el encastillamiento apasionado en la voluntad propia, que el espíritu de partido y la obstinación en el cisma.

En Egipto las cosas fueron más complejas. La tendencia anticalcedonense —que para mayor brevedad seguiremos llamando "monofisita"— conoce aquí un éxito casi total: de 482 a 537 el poder imperial renuncia incluso a imponer la presencia de un patriarca calcedonense; pero al no verse apoyado por la necesidad de combatir contra el enemigo de fuera, el partido se fragmenta, al menos en Alejandría, debido a la proliferación de doctrinas rivales. Se trata de uno de los aspectos del brillante florecimiento cultural de que es teatro Alejandría durante el siglo VI, y que se caracteriza, en particular, en el plano filosófico, por una renovación del aristotelismo, sobre todo dialéctica y lógica. La habilidad enteramente nueva adquirida en este dominio encuentra en la teología un campo donde ejercitarse, en esta gran ciudad, foco intenso de helenismo instalado al borde mismo del país copto: en estas enconadas discusiones, llevadas al límite de la sutileza, encontramos de nuevo el tradicional afán de disputa de las filosofías helenísticas. El ambiente monofisita se descompone en una serie de sectas y de subsectas: se ha logrado catalogar una veintena.



La difusión del monofisismo en Oriente

Tenemos, en primer lugar, los grupos intransigentes de los dioscorianos, que no reconocían patriarca legítimo desde 454, pues Timoteo Ailuro se había descalificado ante ellos al admitir la reconciliación de algunos clérigos calcedonenses; los acéfalos (subdivididos a su vez en tres pequeños grupos por cismas interiores), que no perdonaban a Pedro el Tartamudo y a sus sucesores el haber aceptado el *Henotikon*: era una especie de Pequeña Iglesia que logró mantenerse incluso después de la muerte de su último sacerdote. En el plano doctrinal, después de algunos eutiquianos de primera hora, la tendencia extremista se encarna, a partir de 517-518, en la escuela de Julián de Halicarnaso, cuyos partidarios son llamados por sus adversarios julianistas, aphtartodocetas (defendían el carácter "incorruptible" del cuerpo del Verbo encarnado) o phantasiastas (porque, según ellos, aquel cuerpo era sólo una forma ideal, un "fantasma"); de este partido se separarán dos alas opuestas, la una en dirección de la postura moderada defendida por Severo de Antioquía (el cuerpo de Cristo preservado de la corrupción por el poder del Verbo), la otra verdaderamente neo-eutiquiana, pues consideraba el cuerpo del Señor no sólo como de suyo incorruptible, sino propiamente "increado" (de ahí su nombre de actistetas).

Los mismos severianos, desdeñosamente calificados por sus adversarios como phtartólatras (porque adoraban lo corruptible), vieron nacer en su seno la escuela de los agnoetas: Cristo, en su humanidad, debía haber ignorado ciertas cosas (de Arrio a los modernistas, este problema de la ciencia humana de Cristo no cesará de turbar a los espíritus aventureros).

Es curioso el hecho de que en este ambiente de polemistas infatigables la discusión se desvía del problema propiamente cristológico para volver al problema trinitario, cuya elaboración parecía ya ultimada. Concedido que en el Verbo encarnado haya una sola "naturaleza"; pero entonces (dada la ambigüedad que conserva el término entre los cirilianos) ¿no hay que distinguir en el seno mismo de la Trinidad tres naturalezas, tres esencias, puesto que en ella son tres las hipóstasis? Esta será la herejía estigmatizada con el nombre de triteísmo; aparecida hacia 557, adquiere importancia desde 560 al hacerse famosa por obra del extraño personaje que fue Juan Philopon (el "Infatigable", a no ser que se haya de interpretar al "Philopon" como miembro de la cofradía de piadosos seglares de este nombre que se "consagraban" al servicio de la Iglesia). Hombre de gran saber, desbordante de actividad, escribe hacia 570 un tratado sobre el modo de la resurrección (que, según él, implica la destrucción de la materia) que suscitará vivas discusiones y provocará un

cisma en el interior de su propia secta. La crítica del triteísmo dará origen, por otra parte, a la burda herejía de los tetraditas (al yuxtaponerse la naturaleza divina a las de las tres personas, las Tres se convierten en Cuatro)...

Semejantes divisiones debilitaron, sin duda, por momentos al monofisismo. Hacia 556 vemos a cuatro patriarcas opuestos disputarse el trono de Alejandría, sin hablar de un quinto titular, el calcedonense restablecido por Justiniano. La anarquía reina en Alejandría y los esfuerzos para salir de ella, a partir de 575, dan lugar a una desavenencia entre las dos iglesias monofisitas de Egipto y Siria que perdura hasta finales de siglo; pero, desde otro punto de vista, esta proliferación doctrinal aparece como una manifestación de la vitalidad del partido, de su riqueza en hombres y en ideas.

Ante semejante situación se comprende que, en el campo católico, teólogos y políticos se preguntaran por los caminos y medios que permitirían acabar con ella. La unidad impuesta desde fuera, como la intentada con el *Henotikon*, no había hecho más que aumentar la confusión: la solución sólo podía buscarse en el plano dogmático. De ahí una tendencia a acercarse lo más posible a la postura tercamente sostenida por los disidentes, a salir a su encuentro, y esto de manera especial cuando, como hemos visto en el caso de Severo de Antioquía, la distancia que los separaba de la ortodoxia bien comprendida se reducía casi siempre a muy poca cosa.

Esta nueva actitud ha recibido a veces el nombre un tanto ambiguo de neocalcedonismo; sería mejor hablar de un postcalcedonismo, de un retroceso del balancín teológico: se trataba, en efecto, de hacer aceptar una edición "revisada y corregida" del concilio<sup>11</sup> (oscilaciones de esta clase son casi normales en la historia doctrinal de la Iglesia). Después del golpe dado en 451, ¿no convenía precisar bien que aquello no implicaba en absoluto una revancha por las víctimas del concilio de Efeso?

Ciertamente, vemos a todos los polemistas católicos opuestos a Severo de Antioquía tan preocupados por cortar todos los puentes que pudieran unirlos a los nestorianos, como el mismo Severo lo estaba por negar toda solidaridad con Eutiques. Así aparece claramente en Leoncio de Bizancio, que por otra parte realizó progresos no despreciables en la definición del concepto de hipóstasis ("lo que existe de por sí", καθ' ἑαυτοῦ) y su aplicación a la teología del Verbo encarnado. La nueva tendencia se caracterizará, sin dejar de mantener firmemente la autoridad del concilio de Calcedonia y su definición, por el hecho de absorber

en dosis cada vez más intensa la enseñanza de san Cirilo, su espiritualidad, su terminología (los XII anatematismos...):

1) La honda impresión que Severo de Antioquía causó durante su primera estancia en Constantinopla (509-511) parece, si no haber dado origen a este movimiento, al menos contribuido a su expansión. De manera paradójica, este movimiento se manifiesta, a raíz de la subida del emperador Justino al poder (518), que hacía triunfar de nuevo una política favorable a los calcedonenses, en la resonante iniciativa tomada por un curioso grupo de monjes escitas establecidos en Constantinopla. Estos creyeron encontrar una panacea en la fórmula "teopasquita", tomada, o mejor, adaptada de Proclo, *Unus de Trinitate...* "Uno de la Trinidad padeció por nosotros en la carne"; y desplegaron un celo ardiente y un tanto tumultuoso para conseguir que la aceptasen las autoridades católicas. Rechazados finalmente por el papa Hormisdas (520), vuelven a Constantinopla, donde la contienda se envenena, al encontrarse con la oposición del monasterio rival de los acoimetas, defensores acérrimos de la fe calcedonense. Se lanzan unos a otros los peores insultos: tratados de eutiquianos por los acoimetas, los monjes escitas replican acusándolos de nestorianismo calificado.

2) Seducido a su vez por el atractivo de una política de unión, trabajado al mismo tiempo por la influencia de Teodora, el nuevo emperador Justiniano reunió, en 532-533, una conferencia contradictoria entre representantes de los ortodoxos y los severianos; la intransigencia de estos últimos prácticamente la hizo fracasar, pero el emperador salió convencido de la necesidad de dar un paso más en dirección de los oponentes. El 15 de marzo de 533 promulgaba un edicto con una profesión de fe redactada de manera que pudiese satisfacer al máximo las susceptibilidades de los monofisitas: silenciando Calcedonia y las dos naturalezas, venía a utilizar ahora, para formular el dogma cristológico, la fórmula rechazada trece años antes, *Unus de Trinitate...* Al año siguiente conseguía del papa Juan II la aceptación de esta fórmula teopasquita y la condenación de los acoimetas obstinados en rechazarla (25 marzo 534); de manera significativa, estas dos decisiones aparecieron insertadas en lugar destacado en la segunda edición del *Código de Justiniano*, promulgada a finales de este mismo año 534<sup>12</sup>. Merece señalarse que en un documento contemporáneo dirigido a los senadores romanos, el papa Juan II cita entre las autoridades invocadas en apoyo de su gesto uno, y el más importante, de los XII anatematismos de san Cirilo ("anatema a quien no confiese que el Verbo padeció en la carne..."): era la primera

vez que este documento, durante tanto tiempo discutido, era aprobado así oficial y explícitamente por la Iglesia de Roma.

3) Justiniano debía constatar muy pronto que su voluntad de apaciguamiento chocaba siempre con la oposición del partido monofisita; de ahí que reanudase, con una brutalidad intensificada, la política de represión policíaca, aunque sin perder la esperanza de reducir los rebeldes a la razón. Empujado no solamente por la emperatriz, sino también por monjes origenistas llegados de Palestina y ansiosos de rehabilitarse tras la condenación que entre tanto había caído sobre ellos, decidió realizar una nueva gestión que manifestaría de manera todavía más solemne la distancia que separaba la postura calcedonense del detestado nestorianismo: los monofisitas insistían en apoyar su argumentación (como se vio en el coloquio de 532-533) en el hecho de que el concilio de Calcedonia había rehabilitado a tres de las víctimas del latrocinio de Efeso, al gran Teodoro de Mopsuestia, precursor de Nestorio; al amigo de éste, Teodoreto, y, finalmente, a su discípulo Ibas de Edesa; éste era el más vulnerable, como autor de una *Carta a Maris* en que hacía sin ambages vivas críticas a san Cirilo y a sus anatematismos.

En 543-544 Justiniano promulgaba un nuevo edicto dogmático condenando lo que se ha convenido en llamar los *Tres Capítulos*, es decir, un montaje de textos atribuidos, a veces de manera un poco artificiosa, a estos tres autores. Como al mismo tiempo el documento protestaba su fidelidad a Calcedonia, esta nueva gestión no produjo ningún efecto entre los monofisitas que se intentaba reconciliar; debía, por el contrario, hundir a la Iglesia en una crisis confusa y dolorosa.

Aceptada, aunque muy a disgusto, por los patriarcas orientales, la condenación de los *Tres Capítulos* chocó en seguida con una oposición resuelta por parte de Occidente que, escapado al peligro o a la seducción monofisita, manifestaba una adhesión y una fidelidad sin reservas al dogma definido por san León y el concilio de Calcedonia.

Décido a asegurarse la aprobación del papa Vigilio, Justiniano lo hizo traer secuestrado a Constantinopla (enero 547). Allí debía permanecer durante más de siete años, sometido por parte del personal de la corte a una presión inhumana, ejercida bien por la persuasión, bien por la amenaza. Anciano y enfermo, el pobre Vigilio resiste mucho tiempo, cede (*Judicatum* del 11 abril 548), negocia de nuevo, rompe con el emperador (agosto 551), se refugia en Calcedonia y se retracta solemnemente (Encíclica del 5 febrero 552); llevado a Constantinopla, acaba por ceder otra vez; pero al no considerarse suficientemente explícita la fórmula que elabora (*Constitutum* del 14 mayo 553), debe inclinarse más aún

ante la voluntad imperial y redacta una fórmula conforme a ésta (*Constitutum* del 23 febrero 554).

En efecto, para dar gusto al emperador no sólo era necesario declarar materialmente heréticos un conjunto de textos que, según habían sido manipulados, sonaban ciertamente a nestorianos, sino también anatematizar retrospectivamente la persona misma de Teodoro de Mopsuestia, muerto en la paz de la Iglesia más de ciento veinte años antes. Mientras tanto, para apoyar sus exigencias, el emperador había publicado un segundo edicto doctrinal (junio 551), y convocado y reunido un concilio en Constantinopla, y el V Concilio ecuménico (5 mayo-2 junio 553).

Nuestros teólogos se preguntan todavía sobre el alcance preciso que conviene reconocer a los documentos firmados por Vigilio y sobre la autoridad que poseen las diversas decisiones del V concilio que, a petición de Justiniano, había considerado, desde el 26 de mayo, a Vigilio como depuesto, —sin llegar, no obstante, a excomulgarlo ni a romper con la Sede apostólica, por una distinción demasiado cómoda entre ésta y la persona del papa que la ocupaba, *inter Sedem et sedentem*.

Sincera o forzada, plena o parcial, la aprobación dada al V concilio por el papa Vigilio y, después de su muerte (junio 555), por su sucesor —aquel mismo Pelagio que hasta su accesión al papado se había mostrado un elocuente y animoso defensor de los *Tres Capítulos*— originó inmediatamente, como veremos, graves desgarraduras en el interior de las iglesias latinas. En Oriente, dentro del plano doctrinal, la aportación que trae este asunto de los *Tres Capítulos* resulta en total bastante pobre: el peligro nestoriano, contra el que se presumía guardarse con tanto cuidado, ya no era el peligro inmediato que amenazaba la buena salud de la teología griega; el carácter un poco demasiado exclusivo de la aprobación dada a la tradición nacida de san Cirilo encadenaba el pensamiento oriental a un camino que debía revelarse sembrado de emboscadas. Insistiendo demasiado en la divinidad del Verbo encarnado, la plena humanidad de éste corría peligro de no ser valorada suficientemente, e incluso de perder su integridad; así lo revelarán las herejías nuevas que surgirán a comienzos del siglo VII: monoenergismo, monotelismo, y las duras polémicas a que darán origen.

En el plano jurídico, el inmenso esfuerzo realizado con tanta obstinación por Justiniano se reveló perfectamente estéril. Desde el momento en que no se concedía a los monofisitas la condenación expresa del concilio de Calcedonia, y ellos estaban decididos a no contentarse con menos, era inevitable perder toda esperanza de reintegrarlos a la Iglesia católi-

ca. Justiniano lo comprendió muy pronto y reanudó frente a ellos su política de persecución y de terror policíaco.

Cuando termina su largo reinado (527-565), el anciano emperador, teólogo impenitente, acababa de embarcarse en una nueva aventura: ¿no pretendía imponer a la Iglesia, naturalmente protestando su adhesión a Calcedonia, la doctrina más discutida de la extrema izquierda monofisita, la incorruptibilidad del cuerpo humano de Cristo, el aphtartodocetismo? Su muerte cortó de raíz esta iniciativa que sin duda hubiera complicado más aún los problemas eclesiásticos. Dejaba así Justiniano a sus sucesores embrollados en el problema monofisita que seguía sin resolver. Y no tendrían más éxito que él: Justino II ensayó de nuevo una política de apaciguamiento promulgando un edicto de unión, *Henotikon* (567), que repetía el de Zenón, para acabar, ante la terquedad de los monofisitas, por perseguirlos de nuevo (571-578); la moderación relativa de Tiberio II (578-582), la tolerancia abierta de Mauricio (582-602) no lograron resultados mejores.

Mientras tanto, en efecto, concretamente desde el año 540, la situación del partido monofisita se había modificado profundamente: durante mucho tiempo se nos había presentado simplemente como una tendencia interior a la Iglesia que, según la marcha de las circunstancias, aparecía momentáneamente ocupando tal sede episcopal, la dirección de tal monasterio, o predominando en tal región determinada; ahora, en cambio, nos hallamos ante una verdadera Iglesia separada: la unidad se ha roto.

La represión violenta ejercida contra los monofisitas por Justino y Justiniano, si no había podido eliminarlos completamente, al menos les había asestado rudos golpes: sus jefes, depuestos, desterrados, desaparecían unos tras otros; las ordenaciones sacerdotales realizadas atropellada y casi clandestinamente no podían bastar a llenar los vacíos que la muerte creaba en sus filas; el partido se veía amenazado de extinción, falto de obispos y sacerdotes. Fue salvado gracias a la acción enérgica y paciente de un hombre, Jacobo Baradeo (en siríaco: el "Andrajo").

Fue consagrado obispo en 542-543 a petición del soberano de los árabes ghasánidas, cristiano sincero, pero monofisita, y de Teodora por el patriarca de Alejandría Teodosio, depuesto en 537 y residente en Constantinopla bajo la protección de la emperatriz. Jacobo Baradeo se consagró a la tarea de reorganizar el partido diezmado; disfrazado de mendigo (de ahí su apodo), recorrió todo el Oriente, de Asia Menor a Egipto, escapando a la policía, multiplicando las ordenaciones. Se dirige a Alejandría,

reúne un sínodo de los obispos presentes, se afana por arrancar al monofisismo egipcio de la anarquía en que se hunde.

Al cabo de una decena de años da el paso decisivo y se dedica a dotar a los disidentes de una jerarquía autónoma y completa, regularmente constituida; hace consagrar en Egipto a dos de sus compañeros para poder consagrar luego los tres válidamente a metropolitanos y obispos. En 560 logra de este modo instalar en Antioquía un patriarca monofisita que recoge la tradición interrumpida desde el gran Severo (muerto en 538, pero depuesto desde 518); igualmente consagrará, tres años más tarde, a su segundo sucesor. La tradición le atribuye, además de estos dos patriarcas, la consagración de veintisiete obispos, doce de ellos en Egipto, y cien mil presbíteros —pero hay que tener en cuenta la exageración oriental—. Jacobo continuará infatigable su obra, esforzándose hasta la víspera de su muerte (578) por reconciliar a las dos ramas separadas, Egipto y Siria. Aunque no tuvo la posibilidad de completar todos sus mandos, había puesto los cimientos de una iglesia monofisita autónoma al cortar todos los lazos con la ortodoxia católica. Con justicia ha conservado hasta nuestros días, en memoria de él, el nombre de iglesia jacobita.



## CAPITULO TRECE

### LA SUERTE DE LAS IGLESIAS EXTERIORES

Las consecuencias de estas escisiones no fueron menos graves para las iglesias exteriores al Imperio romano, desde Etiopía al Cáucaso. También ellas quedaron convertidas, y esto antes de acabar el siglo v, en "iglesias separadas".

#### I. LA IGLESIA DE PERSIA SE HACE NESTORIANA

Según la dejamos en 410, la iglesia de los sirios orientales, reclutada esencialmente en las provincias semitas del Imperio sasánida, poseía una estructura bipolar: un centro jerárquico de Seleucia-Ctesifón, un centro intelectual en la escuela de Edesa, en territorio romano. Igual que Antioquía, la sede de Edesa fue objeto de disputa entre las tendencias cristológicas que se enfrentaban en Siria durante la primera mitad del siglo v; la teología de san Cirilo encontraría allí sucesivamente defensores o adversarios. A Rabbulâ, firmemente ciriliano, sobre todo en los últimos años de su episcopado (415-435-436), sucedía el fogoso Hîbâ (o Ibas), una de las futuras víctimas del asunto de los *Tres Capítulos*, pero a quien ya Rabbulâ, a causa de sus tendencias hostiles, había desterrado cuando dirigía la escuela de los Persas.

Esta continúa firmemente adherida a la tradición "antioquena" o, si se prefiere, "nestoriana", bajo la dirección de Narsai (437-457), pero el triunfo cada vez más general en Siria de la tendencia opuesta (incluso los calcedonenses puros, como hemos visto, se afirman cada vez más fieles a las enseñanzas de san Cirilo) acaba por hacer insostenible su situación: en 457 atraviesa la frontera y marcha a establecerse en Nisibe (cedida a los persas en 363) cuya escuela reorganiza. La de Edesa será finalmente clausurada por el emperador Zenón en 489; esta decisión quizá esté relacionada con la actividad de Filoxeno de Mabbûg, antiguo

alumno de la escuela, cuyo papel en la expansión del partido monofisita ya hemos señalado.

Definitivamente reorganizada —siempre bajo la dirección de Narsai, que debía morir casi o más que centenario en 502, sostenido por el obispo del lugar Barsaumâ, partidario decidido también de la teología anticiriliana—, la escuela de Nisibe tuvo un gran influjo en toda la cristianidad sasánida y contribuyó no poco a hacer triunfar en ella la cristología “nestoriana”, que será oficial y definitivamente aceptada por un sínodo general de las iglesias del Imperio persa celebrado en Seleucia en 485.

Tenemos que repetir aquí lo que decíamos a propósito del “monofisismo” severiano: el término “nestoriano” se ha de considerar como una etiqueta tradicional de que se sirve la historia sin pretender garantizar el valor de su contenido. En realidad, aparte su negativa a asociarse a la condenación de la persona misma de Nestorio, la herejía de estas iglesias persas resulta difícil de distinguir; hay que reservar a los teólogos el cuidado de apreciar lo que en ella puede haber de insuficiente o de peligroso en las fórmulas que profesan sobre la distinción de dos naturalezas en el Verbo encarnado: bástenos caracterizar su postura como una estricta fidelidad a las enseñanzas de Teodoro de Mopsuestia, considerado como el maestro a seguir en todas las cosas, en particular como el Intérprete (tal es el sobrenombre que recibe del siríaco) por excelencia de la Escritura.

Una vez más, lo que aparece en primer plano, más que una herejía explícitamente profesada, es una voluntad de cisma. Voluntad que parece haber sido consciente: existen fuentes, monofisitas ciertamente y, por tanto, maliciosas, que afirman que Barsaumâ había explicado halagadoramente al soberano sasánida, el shahinshah Pêrôz (457-459-484), todo el interés político que suponía para él el hecho de que los cristianos de sus Estados quedasen desconectados de las iglesias del Imperio romano, el enemigo ancestral; así tenía un argumento para obtener del brazo secular una ayuda en su lucha contra los monofisitas que, fuertemente instalados como hemos visto entre las tribus árabes del desierto de Siria, habían realizado ciertos progresos en la Alta Mesopotamia.

Pero estas precauciones tácticas no podían bastar para neutralizar la hostilidad radical del mazdeísmo, única verdadera religión nacional del Estado sasánida. Y esto explica las numerosas persecuciones (ya en 420, 421-422, 445-447...); la amenaza de éstas no cesó de pesar sobre la iglesia de los sirios orientales, rica en mártires. Sólo gozó de una tolerancia real durante los breves períodos en que la evolución política exterior obligaba al soberano a contemporalizar con el Imperio romano: así en tiempos de

Bahrâm V, después de las victorias de Ardabur, general de Teodosio II (422), o a comienzos del reinado de Cosroes II, que debía su trono al apoyo del emperador Mauricio (590-591); por el contrario, la persecución se reanuda cuando el conflicto se agrava de nuevo entre los dos Estados rivales: así en tiempos de Cosroes I y de Justiniano (540-545), o de Cosroes II y Heraclio (602 y sig.; la sede del *katholikos* va a permanecer de nuevo vacante durante largos años: 609-628).

La iglesia persa tuvo igualmente que sufrir males interiores: elecciones discutidas, cismas, anarquía; afortunadamente conoció un período de recuperación bajo el *katholico* de un gran reformador, Mar Abâ (540-552), que, a pesar de las circunstancias difíciles, supo restaurar el orden y la disciplina. Aunque los obstáculos fueron enormes, el cristianismo logró no sólo mantenerse sino también progresar en el seno de la sociedad sasánida; se nos habla de conversiones entre la clase dirigente e incluso en la familia real, y hasta en el clero mazdeísta.

La misión progresa en las montañas del Kurdistán donde se han mantenido hasta nuestros días las últimas comunidades nestorianas (los asirios); se extiende en dirección del Asia Central y de la India. Los hunos heftalitas, establecidos a orillas del Amu-Daria piden a Mar Abâ un obispo en 549. El viajero alejandrino Cosme, que navegó por el Océano Indico en el curso de los años 520-535 (de ahí su sobrenombre de *Indicopleustes*) atestigua la existencia de una iglesia organizada en la isla de Socotora y de una colonia de cristianos de origen persa en la lejana Ceylán. La iglesia siro-malabar, todavía hoy floreciente en Kerala (India del Sur), debe quizá su origen a esta expansión misionera de los nestorianos; se puede pensar también en grupos de emigrantes arrojados por la persecución; la tradición que relaciona esta iglesia con el recuerdo del apóstol santo Tomás podría expresar simplemente su filiación lejana a partir de la iglesia de Edesa.

A medida que pasa el tiempo la iglesia nestoriana se aísla más del resto de la cristiandad. Si en 420, continuando la obra del concilio de 410, la iglesia persa se esforzó aún por colocar su disciplina en la línea que los concilios del siglo IV habían establecido un territorio griego, desde 424 proclama su independencia canónica frente a las iglesias occidentales. Los contactos, cuando se reanudan, tienen sólo un carácter personal: así encontramos a algunos representantes de los sirios orientales en la corte de Constantinopla por los años 525-532-533. La iglesia nestoriana evoluciona ahora según un ritmo propio. A partir de 484 Barsaumâ hace admitir la legitimidad del matrimonio de los obispos; se trataba de una concesión a las costumbres nacionales y se puede admitir que a los ojos

de la iglesia persa era ya bastante resistir en lo esencial a la presión ejercida por la religión dominante, oponiéndose, por ejemplo, a las uniones incestuosas predicadas por el mazdeísmo. Defender en este punto la moral cristiana será una de las preocupaciones de la restauración realizada por Mar Abâ. En el plano teológico, y especialmente en cristología, las posturas se hacen tirantes: cuando Henânâ, uno de los maestros de la escuela de Nisibe, pretende adoptar una doctrina más matizada que se acerca a la ortodoxia católica, sólo consigue que caiga sobre él la excomunión en 585, y sus partidarios son implacablemente perseguidos.

Por otra parte, el proselitismo ardiente de los monofisitas, de Filoxeno de Mabbûg a Jacobo Baradeo, opera también en territorio persa. A pesar de todos sus esfuerzos, los nestorianos jamás lograrán eliminar a estos rivales que, como en el Oriente romano, acabarán por organizarse en iglesia separada con su red propia de obispos y monasterios, red densa sobre todo en el Norte de Mesopotamia; esta jerarquía paralela se hallaba también unificada bajo la autoridad de una sede suprema, instalada por el mismo Baradeo a partir de 559 en Takryt, a orillas del Tigris; su titular recibirá en el siglo VII el título de *Maphrian*.

## 2. ARMENIA Y LOS PAISES DEL CAUCASO DISPUTADOS ENTRE MONOFISISMO Y CALCEDONISMO

La actitud tomada por la iglesia armenia y sus vecinos fue más compleja todavía. Es preciso distinguir bien tiempos y lugares. Durante la segunda mitad del siglo V todas las fuerzas de la cristiandad armenia fueron absorbidas por la resistencia obstinada, y finalmente victoriosa, que la puso en pie contra la oposición sasánida y la persecución del mazdeísmo. Prácticamente permaneció al margen de las polémicas cristológicas; sólo hemos encontrado digna de mención la gestión hecha en 435 ante Proclo de Constantinopla.

A partir de 505-506 el episcopado armenio toma una actitud cada vez más hostil al nestorianismo y a todo lo que podía parecerse —esto bajo el influjo de la tendencia anticalcedonense que triunfaba en Constantinopla, bajo la máscara del *Henotikon*, durante el reinado de Anastasio, pero más aún a causa de la propaganda siempre activa de monofisitas llegados de Mesopotamia y Siria. A pesar de algunas corrientes en sentido opuesto, esta tendencia se robustece: a mediados del siglo VI, el concilio de Calcedonia es reprobado expresamente así como el *Tomo* de León, el inciso “Crucificado por nosotros” es introducido en el Tri-

sagio; puede decirse que a partir de este momento el monofisismo se ha convertido en parte integrante del patrimonio de esta iglesia nacional.

Así se vio cuando el emperador Mauricio, habiendo obtenido de Cosroes III la cesión de la parte occidental de Armenia (562), intentó atraer a ésta, toda ella, a la ortodoxia calcedonense: sólo consiguió la adhesión de veintidós obispos directamente sometidos a su autoridad, provocando así un cisma, el primero que hemos de señalar en la historia de esta iglesia tan unificada de Armenia (591/592-610/611). Sus insinuaciones fueron rechazadas por todo el resto del episcopado, agrupado en torno al *katholikos* de Dvin. Característica es la respuesta desdeñosa de éste: "No pasaré la frontera para comer bollo y beber agua templada" (alusión a los ritos eucarísticos específicamente bizantinos)<sup>1</sup>. Como se ve, todo, cristología y liturgia, parecía bueno a los armenios para afirmar su particularismo frente a Constantinopla.

Georgia había caído, como Armenia, aunque medio siglo más tarde (499), bajo el yugo sasánida. Desde el punto de vista eclesiástico, su iglesia había aceptado, como la de los albanos (o Aghuanos), una asociación con la de Armenia que implicaba una cierta dependencia con respecto a ésta (concilio de Dvin, 505-506).

Cuando, también en el reinado del emperador Mauricio, Georgia recupera su independencia con la ayuda bizantina, su *katholikos* Kvirion aprovecha la ocasión para separarse de Armenia, en el plano canónico y teológico a la vez: acercándose a Bizancio desde el punto de vista religioso como su rey lo hacía en el plano político, se unió a la ortodoxia calcedonense. Así, en 608-609, era solemnemente excomulgado con el mismo título que los griegos por el *katholikos* armenio al que, sin embargo, permaneció fiel la cristiandad (hoy desaparecida) de la Albania del Cáucaso. Pero por lo que se refiere a Armenia no se trataba de una toma de posición definitiva.

No se ha de reducir la historia de estas iglesias orientales sólo a los debates cristológicos, con el riesgo de mutilar su importante riqueza. Durante el siglo V tiene lugar en lo esencial el desarrollo cultural cuyos primeros pasos hemos señalado anteriormente (el inventor del alfabeto armenio, Masrop, no muere hasta 440): promoción del armenio a la categoría de lengua de cultura, obra de los "Santos Traductores", la Biblia, los Padres, las colecciones canónicas (completadas pronto por las reglas disciplinares promulgadas por el concilio nacional), creación de una liturgia propia, finalmente florecimiento de una literatura original; antes de mediados de siglo ésta ha producido ya una obra maestra: la suma apologética, dirigida en particular contra el mazdeísmo, del obispo

Eznik de Kolb; la historia ocupará un lugar destacado. La música y en seguida la arquitectura completan el cuadro de esta rica cultura armenia, donde se encarnan a la vez el genio nacional y una auténtica inspiración cristiana; a comienzos del siglo VII aparecen esas bellas iglesias de cúpula que son quizá una fuente remota de nuestro arte romántico.

### 3. LA IGLESIA DE ETIOPIA SE DESARROLLA EN EL MARCO DEL MONOFISISMO

Una observación análoga hemos de hacer sobre la iglesia fundada por san Frumencio: también para ella los siglos V y VI fueron un período glorioso de consolidación, expansión y florecimiento cultural. Este desarrollo parece haberse realizado con una lentitud algo mayor; la traducción, por ejemplo, de la Biblia al ge'ez no comenzó quizá hasta la segunda mitad del siglo V y no estuvo terminada hasta el VII. Paralelamente eran traducidos los textos monásticos y teológicos fundamentales y nacían la liturgia nacional y el arte cristiano.

Dada la estrecha dependencia en que se hallaba la iglesia de Etiopía con relación a la de Egipto (será preciso esperar hasta 1951 para que el abûna, jefe de la iglesia abisinia, deje de ser un dignatario copto nombrado por Alejandría), no es de extrañar que esta iglesia pasase naturalmente al monofisismo. El libro básico de su biblioteca teológica es una antología patrística conocida bajo el título de *Qerlos*, que se coloca de modo definitivo bajo el patronazgo de san Cirilo (comienza con tres opúsculos antinestorianos de éste). Sin embargo, la influencia egipcia no fue la única; la iglesia etiópica venera la memoria de los "Nueve Santos" llegados del Imperio romano a Etiopía y que, según la tradición, "rectificaron la fe". Parece que se trata de un grupo de monjes sirios, sin duda monofisitas, que pudieron marchar a Etiopía en busca de refugio en un momento crítico de la persecución católica; pero el proselitismo monofisita bastaría para explicar su viaje (finales del siglo V?).

Las relaciones diplomáticas que los soberanos etiópicos, definitivamente convertidos al cristianismo, establecieron después de 525 con la corte de Constantinopla podía haber sido la ocasión para una tentativa en favor del restablecimiento de la ortodoxia, si los esfuerzos realizados en este sentido por el emperador Justiniano no hubieran sido neutralizados por las gestiones opuestas de la activa Teodora, protectora entusiasta de los monofisitas.

#### 4. PROGRESOS DEL CRISTIANISMO (MONOFISITA) EN NUBIA Y ARABIA DEL SUR

La misma rivalidad de influencias se constata en la conversión de los pueblos más o menos nómadas de Nubia entre Abisinia y Egipto (en lo que hoy llamamos el Sudán). Estos pueblos, blemmyes, alodes, nobades, belicosos y temidos por sus dos vecinos, habían persistido en su paganismo. Para ellos, incluso después de que fueron cerrados todos los templos, los emperadores cristianos habían debido tolerar el culto de Isis en el célebre santuario de Filé más arriba de la primera catarata del Nilo, en la frontera. Justiniano decidió poner término a esta tolerancia (hacia 535). Poco después, dos misiones, una católica y otra monofisita, fueron enviadas para trabajar en la conversión de los nobades; Teodora logró interceptar la sostenida por Justiniano: sólo la segunda puede actuar, y la cristiandad así fundada recibe a su obispo del patriarca monofisita. Teodosio de Alejandría, relegado pero siempre activo en Constantinopla. La mayor parte de los otros pueblos de Nubia pasan también al cristianismo en idénticas condiciones.

En el país de los himyaritas (Yemen), la misión cristiana encontraba siempre obstáculos debidos tanto al paganismo subarábigo como al judaísmo que hacía allí numerosos prosélitos. Fue facilitada, en cambio, por los esfuerzos diplomáticos de Justiniano, preocupado siempre por alejar la influencia sasánida de su frontera y de las costas del Mar Rojo, así como por el control progresivo de los etiópicos sobre esta región. Llegado a su apogeo, en efecto, el reino abisinio de Axum extendía su acción, comercial primero y luego política, en Arabia. Una primera expedición parece poder situarse a finales del siglo v; después de una rebelión animada por un sheik convertido al judaísmo, en el curso de la cual habían muerto numerosos cristianos, el negus envió contra los himyaritas un poderoso ejército que restableció el protectorado etiópico (525-526); éste debía durar, no sin algunas vicisitudes, hasta la conquista del Yemen por los persas (570).

A la sombra de éstos, la religión cristiana tendría una difusión logrando reunir una minoría importante de la población, especialmente en la región del Nadjrân, donde tendría un encuentro patético con el Islam naciente (Mubâhala, "desafío de ordaña", 631). La fuerza y la debilidad de este cristianismo árabe, monofisita por sus orígenes y sus relaciones, se refleja de manera significativa en el eco deformado que de él conserva

el Corán; la tradición musulmana pretende que el Profeta nació “el año del elefante”, el de una expedición fracasada, dirigida contra la Meca y el santuario de la Ka’ba por el abisinio cristiano Abraha que reinaba entonces en el Yemen (570: pero el acontecimiento, si es histórico, se sitúa unos treinta años antes).

## CAPITULO CATORCE

### LA VIDA ECLESIASTICA EN EL IMPERIO ROMANO ORIENTAL

#### I. EL MONACATO ORIENTAL EN LOS SIGLOS QUINTO Y SEXTO

Este pujante desarrollo de las iglesias exteriores estuvo siempre acompañado de un florecimiento paralelo de la institución monástica. Así sucede en Etiopía, donde la *Vida de san Antonio* y la *Regla* de san Pacomio se hallan en los primeros libros traducidos; en la Mesopotamia sasánida, sobre todo gracias a la obra del gran organizador que fue Abraham de Kashkar (491-501-586); en Armenia, cuyos monasterios, comenzando por el de Etchmiadzin, fueron centros activos de irradiación espiritual y cultural a la vez; en Georgia, finalmente, donde según la tradición la vida monástica recibió un impulso muy especial de los "Trece Padres" llegados de Siria, homólogos de los "Nueve Santos" de Etiopía (hacia 550?).

La expansión del monacato fue todavía más considerable en el interior del Imperio romano donde lo vimos ya bien arraigado durante el siglo iv. Los monjes aparecen en todas las provincias orientales, desde Egipto, que los vió nacer y sigue siendo un centro de gran actividad, hasta Tracia, donde hacen su aparición más tarde; en 518 hay en Constantinopla y sus cercanías por lo menos sesenta y siete monasterios de hombres, aparte las comunidades femeninas. Cada día son más numerosos, como lo demuestran sus intervenciones en las polémicas cristológicas. Decenas, centenas de monjes componen las delegaciones que envían a los grandes concilios o a la corte: doscientos monjes acompañan al futuro Severo de Antioquía cuando sube por primera vez de Palestina a Constantinopla en 508; por millares se les ve participar en los motines que trastornan, y a veces ensangrientan, a las ciudades disputadas por fac-

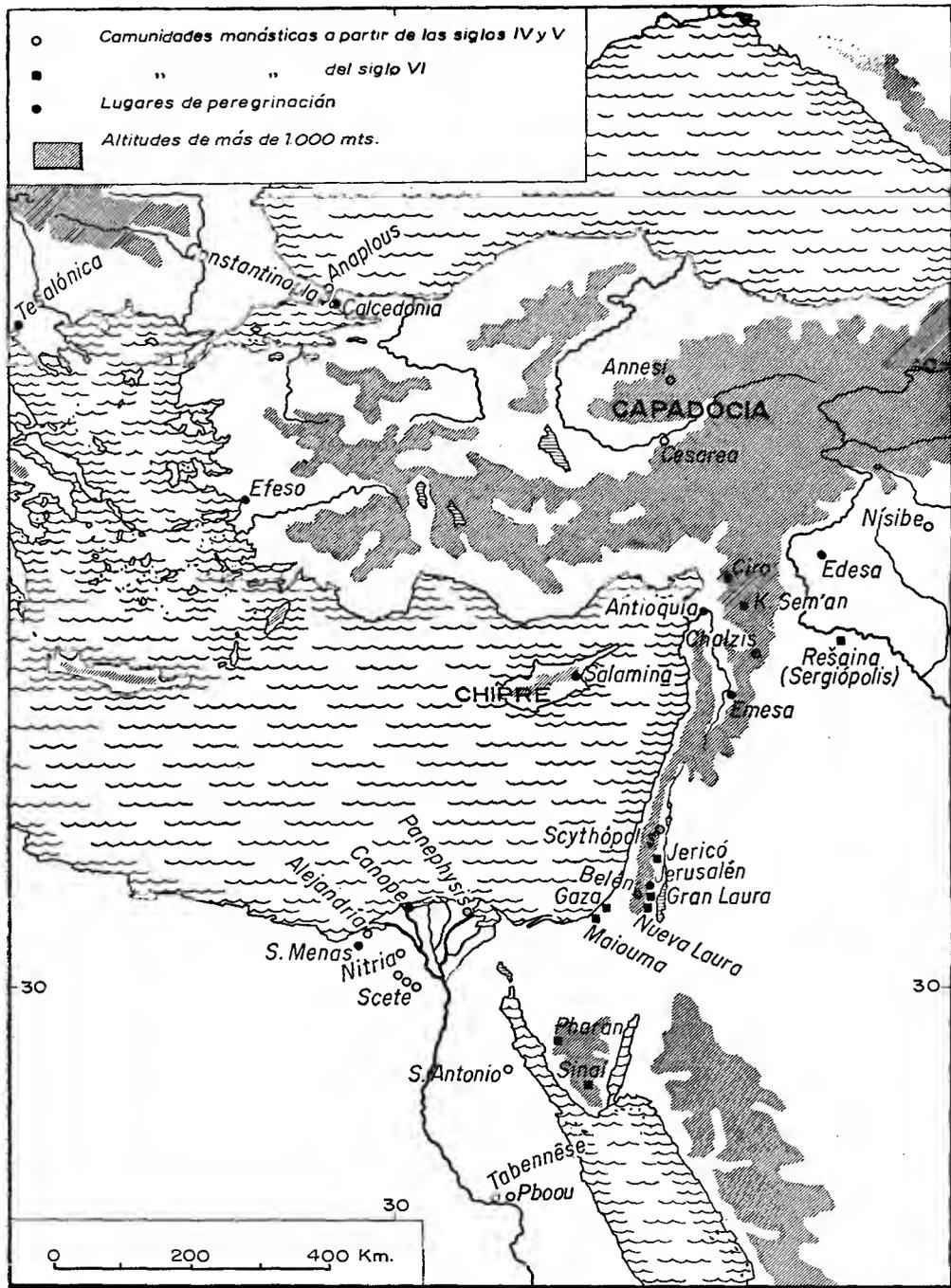
ciones teológicas opuestas; tal es el caso de Jerusalén en 453, de Antioquía en tiempos de Pedro el Batanero (471 y sig.), por no hablar de Alejandría siempre en disturbios. Desempeñaron un papel de primer orden, ya desde Eutiques, en el conflicto monofisita y sus interminables secuelas: hemos aludido ya a las ásperas disputas que tuvieron lugar en la misma Constantinopla entre los acoimetas y los monjes escitas.

Los focos de monacato que en el trascurso de estos dos siglos se imponen particularmente a nuestra atención son quizá los de Palestina y Siria. A los reportajes y colecciones de anécdotas que el siglo iv había consagrados a los Padres del yermo de Egipto suceden ahora la *Historia religiosa*, redactada por el gran Teodoreto de Ciro entre 437 y 449, que se ocupa de Antioquía y las regiones limítrofes, y el *Prado espiritual* de Juan Moschos (615-619), que se interesa más especialmente de los monjes establecidos entre Jerusalén y el Mar Muerto, a los que están dedicadas también las biografías de Cirilo de Scythópolis (mediados del siglo vi).

Colecciones muy semejantes por su contenido y su carácter a las de sus predecesores, porque este monacato siropalestinense nos hace asistir a un resurgimiento de la tradición original: como en Egipto, el ideal que se presenta como modelo a las almas generosas sigue siendo el del solitario, el del héroe del ascetismo; seguimos asistiendo al mismo pugilato de hazañas ascéticas, a la misma búsqueda de lo extremo.

El caso más típico es el de los santos estilitas y en primer lugar el del primero y más grande entre ellos, san Simeón el Viejo. Nacido en Cilicia hacia 390, inició la vida monástica en el seno de una comunidad de un centenar de miembros; en busca de una vida más austera, pasa al eremitismo, recluso durante tres años en una pequeña celda donde su mortificación le lleva a no comer en toda la cuaresma; luego se aísla durante cinco años dentro de un cercado en la cumbre de una colina, atado a una cadena de hierro hasta que un obispo le hace notar que su voluntad hacía innecesaria aquella atadura material; los dos años siguientes sobre un pedestal, luego sobre tres columnas sucesivas, cada vez más elevadas, y para acabar en lo alto de una poderosa columna de más de diecisiete metros de altura, sobre cuyo capitel pasó los treinta últimos años de su vida (429-459).

Extraña ascensión en que el santo parece elevarse cada vez más por encima del mundo para estar en todo momento cerca de Dios; pero en principio esto había sido un medio para aislarle más de los hombres, porque debido al carácter heroico de sus hazañas el solitario suscitaba naturalmente la curiosidad, la admiración, la piedad de las multitudes. Las gentes acudían de todas partes a pedirle oraciones, intercesión, mila-



El monacato en Oriente

gros, justicia, consejos (es precisamente en el equilibrio, en lo sensato de semejante dirección espiritual donde mejor podemos discernir lo que había de auténtica santidad bajo las apariencias excéntricas de tal personalidad). Y de hecho la columna de san Simeón se convertirá en meta de asiduas peregrinaciones, y seguirá siéndolo después de su muerte cuando se construya en torno a ella la gran basílica cruciforme cuyos imponentes restos podemos admirar todavía (Kala'at Sem'ân).

Simeón el Grande tendría imitadores y émulos como Daniel el Estilita, que lo visitó dos veces; comenzó también como cenobita, recluso, luego instalado sobre varias columnas sucesivas en Anaplus, a orillas del Bósforo, de 460 a 493; fue consejero del emperador, de la emperatriz, de los grandes. Igualmente Simeón el Joven, de Antioquía, del que se dice que fue estilita desde la edad de siete años hasta su muerte en 592 a la edad de setenta y cinco años, director espiritual y taumaturgo.

No es éste el único género de realizaciones extraordinarias que encontramos: se nos habla de reclusos en cuevas, en sepulcros, en huecos de árboles, incluso en una jaula suspendida; hay ascetas que resisten de pie días y semanas hasta que sus fuerzas se agotan, los llamados *boskoi* o "ramoneantes" que se alimentan sólo de hierba y de raíces...

Junto a estos anacoretas se encuentran también, y es el caso más general, monjes agrupados en comunidades. Estas presentan una gran diversidad: no hay regla única y cada monasterio sigue el régimen establecido por su fundador. Pueden, sin embargo, distinguirse dos tipos principales: el *coenobion* cuyo régimen es plenamente comunitario como en los casos de Pacomio y Basilio, y la *laura*, más próxima al tipo original de Escitia, donde los monjes que han sido juzgados dignos de ello, después de un período de prueba, llevan una vida solitaria, pasando los cinco primeros días de la semana en su celda o ermita y reuniéndose el sábado y el domingo para la celebración de la liturgia.

Las más célebres de estas fundaciones fueron las de san Eutimio el Grande (377-473), venido de la frontera armenia a Palestina, donde estableció varias lauras en los barrancos del desierto de Judá, entre ellas (hacia 405-406) la que debía conservar su nombre y cuya iglesia fue consagrada por el patriarca Juvenal de Jerusalén en 428-429. Su presencia influyó tanto en los árabes nómadas que habían establecido sus aduares o *parembolai* al oeste del Jordán, como en los miembros de la *élite* social de Jerusalén, por ejemplo la emperatriz Eudoxia, viuda de Teodosio II. O las de su discípulo san Sabas (439-532) que, oriundo de Capadocia, hizo también su carrera monástica en Palestina, donde estableció principalmente la Gran Laura (473) que subsiste todavía hoy, y a raíz de

una escisión en la comunidad, la Nueva Laura (507). En 493 el patriarca de Jerusalén lo había nombrado archimandrita, superior general, de todas las lauras de su diócesis. San Sabas ejerció también una influencia que rebasó los límites de los ambientes propiamente monásticos: en dos ocasiones lo encontramos, hacia el fin de su vida, en la corte de Constantinopla (521, 531), utilizando su prestigio para conseguir del gobierno imperial medidas favorables al pueblo, en particular una reducción de impuestos.

Esta influencia se ejerció también en beneficio de la ortodoxia. San Sabas, y antes de él san Eutimio, fueron firmemente adictos al concilio de Calcedonia, y a su acción se debe, sin duda, el hecho de que Palestina y sus monjes en particular quedaron, por lo general, menos contaminados por la herejía o el cisma monofisita que el resto de Oriente, desde Siria a Egipto. Mezclados en todas las grandes polémicas cristológicas que agitaron a la Iglesia de su tiempo, los monjes orientales tuvieron también sus problemas propios, sus dificultades, sus herejías.

La más significativa, porque sus errores aunque especulativos están en relación estrecha con la vida ascética y mística, fue la de los mesalianos y euquitas (estas dos palabras, la primera siríaca y la segunda griega, tienen el mismo sentido: "los hombres de la oración"). Combatido ya hacia 390 por Anfiloquio de Iconio, un astro menor de la constelación capadocia, condenado en el concilio de Efeso, el mesalianismo prosperó durante todo el siglo v e incluso más tarde, tanto en las provincias orientales del Imperio romano como entre los nestorianos del reino sasánida. Entre los principales doctores de la secta se menciona a un Simeón, oriundo de Mesopotamia.

Su punto de partida es un hecho de experiencia duramente comprobado: incluso después del bautismo, el hombre constata dentro de sí inclinaciones malas que lo empujan al pecado; al no conocer la distinción, clásica de Occidente, entre pecado original y concupiscencia, los mesalianos interpretan este hecho concibiendo al alma como habitada por un demonio; para expulsarlo, para triunfar definitivamente de las pasiones y alcanzar la dichosa *apatheia* es preciso recurrir a un ascetismo riguroso y sobre todo a la oración, esa oración constante, ininterrumpida que recomienda san Pablo (1 Tes., 5, 17). De igual manera que el mal se experimenta de forma sensible en la concupiscencia, así para ellos la presencia del Espíritu Santo que penetra en el alma así purificada, divinizada, y la abraza, es percibida físicamente y va acompañada de fenómenos luminosos, de manifestaciones extáticas. De ahí las calificaciones peyorativas, "entusiastás", "choreutas" (es decir, "danzarines") que les pro-

digan sus adversarios con otros muchos reproches: pereza, laxismo, moral, orgías incluso, pero resulta difícil distinguir en estas acusaciones entre lo que pueden ser desviaciones características de una falsa mística y y las calumnias lógicamente deducidas a priori de unos principios.

Bajo una forma prudentemente atenuada, transmitidas bajo un patronazgo usurpado, pero eficaz por el prestigio que otorga (por ejemplo, el del gran Macario, uno de los héroes de Escitia en el siglo iv), las ideas y prácticas mesalianas conocieron una amplia difusión a través de toda la espiritualidad oriental: su influencia es sensible particularmente en el surgimiento del hesiquianismo, según comienza a manifestarse en el siglo vii en el monte Sinaí con san Juan Clímaco († h. 649), y sobre todo según se desarrollará más tarde en el monte Athos. En realidad, ¿no corre peligro todo misticismo de deslizarse de lo ontológico a la psicología y de degradarse en ilusión sensible?

Otra aventura: la crisis origenista en tiempo de Justiniano. A pesar de las severas censuras de que habían sido objeto las ideas peregrinas de Evagrio el Pónico a raíz de su muerte (399) —porque era en Evagrio más que en el mismo Orígenes en quien se pensaba durante el gran combate dirigido con tanto vigor por Epifanio de Salamina, san Jerónimo y Teófilo de Alejandría en los años 397, y sobre todo 400-402—, los ambientes monásticos no habían cesado de tener en gran estima la obra propiamente ascética de Evagrio, preciosa en efecto, verdadera suma donde se encontraba condensada en forma práctica toda la espiritualidad de los Padres del desierto. Era inevitable, a pesar de todas las precauciones (que no faltaron, como atestiguan apotegmas y anécdotas), que los restantes escritos del autor despertasen un día u otro la curiosidad y el interés; por ejemplo sus *Capítulos gnósticos*, donde se presentaba en una forma exotérica una gnosis descabellada elaborada a partir de Orígenes, al margen de la ortodoxia, y quizá incluso al margen del cristianismo auténtico (caída pre-cósmica de las criaturas inteligibles, distinción entre el Verbo y Cristo, etc.).

A comienzos del siglo vi, un origenismo evagriano se manifiesta ruidoso en Palestina entre las comunidades fundadas por san Sabas: en 518 el superior de la Nueva Laura debe expulsar a cuatro de sus monjes, partidarios de esta doctrina sospechosa; uno de sus amigos, Leoncio de Bizancio, forma parte del cortejo que acompaña a san Sabas a Constantinopla en 531; despedido por su maestro, Leoncio seguirá en la capital donde lo vemos desarrollar una cierta actividad en las intrigas y polémicas antimonofisitas. La agitación aumenta después de la muerte de san Sabas (532) y degenera en motín. Combatido en la Gran Laura, el orige-

nismo triunfa en la Nueva; uno de los jefes del movimiento, Teodoro Askidas, marcha también a Constantinopla (536) donde vendrá a ser uno de los consejeros teológicos más escuchados por Justiniano y uno de los inspiradores de su política "neocalcedonense". Pero por el momento no puede impedir que sus adversarios triunfen en la corte, ante el diácono romano y futuro papa Pelagio, y finalmente ante el emperador. Este promulga, en enero de 543, un primer edicto condenando diez proposiciones origenistas.

Aprobada por el papa y por todo el episcopado, esta condenación no es aceptada por los origenistas de Palestina, donde la agitación se enciende con mayor fuerza. El partido conoce éxitos y reveses; como suele suceder, al prolongarse la discusión, se escinde en dos tendencias (547): los extremistas, denominados *Isochristas* (en la apokatástasis final la suerte de las almas divinizadas las hará "iguales a Cristo") y los moderados o *Prótoktistas* (que mantienen al menos los privilegios del primado de Cristo); éstos acabarán por volver a la ortodoxia (552).

Justiniano debió intervenir de nuevo: sin esperar la apertura oficial del que iba a ser V concilio ecuménico, hizo aprobar por los obispos ya presentes en Constantinopla quince nuevos anatematismos, dirigidos muy particularmente contra las enseñanzas de Evagrio (marzo-abril 553); al año siguiente los origenistas perdían su bastión, la Nueva Laura, y eran expulsados de Palestina.

Al insistir tanto sobre estas dificultades interiores al monacato, podría correrse el riesgo de dejar escapar el hecho esencial, a saber, la presencia activa de los monjes en el seno del pueblo cristiano. Los monjes, repetimos, aparecen en todas partes; he aquí un hecho que la arqueología ha permitido establecer, por lo que se refiere a la Siria del Norte: "Los cenobios antioquenos de los siglos v y vi son asociaciones agrícolas establecidas junto a los caminos, ampliamente mezcladas a la vida campesina por su papel en la economía de la región y por su iglesia como por el edificio-pórtico que los caracteriza y que servía —piensa G. Tchalenko— de lugar de reunión, de taller, de refectorio y de hospicio de caridad (*ξενοδογείον*), iglesia y edificio ampliamente abiertos a los fieles"<sup>1</sup>. Pero esta presencia en cierta manera física no es la que más importa, ni tampoco los beneficios de orden material que de ella resultan: los monjes participan en obras de asistencia pública cuya aparición durante el siglo iv hemos señalado; los siglos v y vi nos hacen asistir al nacimiento de una institución original, la *diaconía*, en su origen función y servicio

de caridad de un monasterio, luego organismo más o menos autónomo, finalmente comunidad monástica especializada en uno u otro servicio social.

Más precioso aún es el papel propiamente religioso que les corresponde: en medio de una sociedad cristiana, o que al menos así se considera, pero que está y se siente amenazada por el espíritu del mundo y la tibieza, el monje con su presencia representa el ideal mismo del Evangelio en todo su rigor y su renuncia a todo compromiso, la llamada a la perfección, el camino estrecho, la locura de la cruz; y este ideal es también plenitud de vida espiritual, entusiasmo, efusión del Espíritu. Este último punto es quizá el más característico del monacato oriental: el monje era un "pneumático", un pneumatophoro", manifiesta la presencia del Espíritu mediante los carismas que le son concedidos, y en eso consiste la función más alta que le corresponde cumplir en el seno de la Iglesia.

## 2. EL IMPERIO DE ORIENTE COMO IMPERIO CRISTIANO

Para terminar la presente sección debemos intentar de nuevo caracterizar brevemente la originalidad de las formas que presenta el cristianismo según fue vivido por los hombres de este ambiente y este tiempo, los países de Oriente en los siglos v y vi. Estos dos siglos vivieron el apogeo del primer período bizantino, el *Frühbyzantinisch* según lo definió Ernest Stein<sup>2</sup>, es decir, el intervalo comprendido entre Diocleciano y Heraclio (por oposición a las otras dos fases, *Mittel-* y *Spätbyzantinisch*, siglos vii-xi, xii-xv). Lo primero que aparece, en contraste, como hemos dicho, con el Occidente conquistado por los bárbaros, es la continuidad con relación al período precedente: aquí no hay corte entre Antigüedad y Edad Media, la una se prolonga en la otra. Los siglos v y vi continúan la obra del iv; más que nunca el Imperio, que se sigue llamando romano, aparece como un imperio cristiano.

En el exterior, este imperio se presenta como protector nato de la religión de Cristo: así en 532 Justiniano introduce, en el tratado que Cosroes I acepta firmar, una cláusula garantizando la libertad de conciencia de los súbditos cristianos del Rey de los reyes sasánidas, como ya el mismo Constantino había quizá reclamado. La actividad misionera que hemos visto desarrollarse al sur del Imperio tiene su equivalente en la frontera Norte: en el curso del mismo año 528, el rey de los hérulos, un pueblo germano establecido al sur del Danubio, y el de los hunos de Cri-

mea vienen a recibir el bautismo a Constantinopla y el mismo Justiniano, ya asociado al trono, actúa de padrino.

Misiones también en el interior. Como se ha visto, quedaba mucho por hacer para acabar la conversión de las masas rurales, incluso en las provincias donde el cristianismo llevaba más tiempo establecido y más se había desarrollado, como las de Asia Menor, Asia propiamente dicha, Caria, Lidia, Frigia. Hacia 542 el mismo Justiniano encargó al monje Juan de Amida, futuro arzobispo monofisita de Efeso, de predicar en ellas el Evangelio. Esta misión tuvo un gran éxito: unos setenta mil paganos bautizados, noventa y seis iglesias construidas, doce monasterios puestos en marcha. El apoyo y la generosidad del emperador también tuvieron parte en este éxito: cada uno de los nuevos convertidos recibía una moneda de oro, el tesoro público tomó a su cargo más de la mitad de los costes de construcción y la dotación de las iglesias. A esto se añadía el rigor de las leyes, cada día más severas con los paganos igual que con los maniqueos y herejes de toda clase, los samaritanos, los judíos. Desde Constantino, éstos son objeto de medidas restrictivas que contrastan con el trato de favor que les había asegurado el Imperio pagano.

Estos métodos violentos hallaron, en particular, un campo de aplicación en el otro extremo de la escala social, en esa *élite* de la aristocracia y de la cultura que constituía el segundo nido de resistencia del paganismo. Grandes procesos, llevados como siempre con crueldad (encarcelamiento, torturas, suplicio del fuego), fueron instruidos en Constantinopla en 527 contra los maniqueos, en 529, 545-6 contra los paganos; había entre los procesados altos funcionarios del círculo inmediatamente próximo al emperador, hombres y mujeres del más alto rango, intelectuales: profesores, abogados, médicos. Procesos análogos debían tener lugar no sólo en la capital, sino también en Asia, en Siria, en 562 y más tarde. Con la misma política está relacionada la clausura en 529 de la escuela neoplatónica de Atenas que se había convertido, como se sabe, en un foco fanático de paganismo y ocultismo.

No obstante, más que a esta supervivencia de viejas creencias en los ambientes intelectuales, hemos de prestar atención a los progresos que realizaba la fe nueva; y más que Atenas, la que merece ser escogida como punto de observación es Alejandría. Ciertamente, por muy avanzada que estuviera, la cristianización de Egipto dista mucho de estar acabada (habrá todavía paganos en el siglo VII e incluso en el VIII), ni la de su metrópoli, con sus círculos de estudios, pero progresa: a pesar de algunos episodios violentos (el linchamiento de la filósofa pagana Hypatia en 415, el de un estudiante cristiano hacia 485-7), los estudios

filosóficos que allí florecen se desarrollan en una atmósfera de neutralidad religiosa. Si, hasta comienzos del siglo vi, los maestros de la escuela son paganos, su enseñanza es ya desde comienzos del siglo v adecuada para que puedan seguirla los alumnos cristianos; poco a poco orientan su doctrina en un sentido más aceptable a éstos, y para acabar, precisamente en la fecha decisiva de 529, un cristiano auténtico, ese mismo Juan Philopon que nos salía al paso en la historia del monofisismo y que tomaba la dirección del movimiento, se constituye en jefe de escuela y combate las tendencias paganas del neoplatonismo ateniense de Proclo.

Con él, toda la escuela de Alejandría se hace cristiana; pero ya durante las dos generaciones precedentes ésta había formado famosos representantes del pensamiento cristiano como Eneas de Gaza (que escribía hacia 490). Eran auténticos filósofos que se atrevían a abordar de frente los difíciles problemas que resultaban de la confrontación de la fe cristiana con el sistema neoplatónico: el origen del alma, la resurrección de los cuerpos, la creación o la eternidad del mundo. Gaza, foco secundario, pero activo, produjo otros representantes de esta tendencia. Es, sin duda, en este mismo ambiente palestinese, saturado de cultura griega y de platonismo, donde se ha de buscar al misterioso autor que osó esconderse bajo el prestigioso nombre de Dionisio el Areopagita y que, gracias a este patronazgo, debía ejercer una gran influencia durante la Edad Media en Oriente y sobre todo en Occidente, donde su obra penetró en la época carolingia.

Todo es excepcional en este sabio pensador, profundo, a menudo oscuro, que tiene la audacia de integrar en dosis masivas el neoplatonismo de Proclo y explorar intrépidamente los más tremendos arcanos de la teología mística. Sin embargo, puede servir para ilustrar un fenómeno muy general, el nivel elevado que alcanza la reflexión religiosa durante esta primera época bizantina. Las polémicas interminables a que dio lugar el conflicto monofisita nos ofrecen una ocasión de verificarlo: la teología de los siglos v y vi ha adquirido un carácter más técnico, reflejo de la vitalidad de la cultura contemporánea; se trata de una consecuencia natural de la entrada masiva en la Iglesia de los representantes de la *élite* intelectual y social del tiempo.

Sin duda el movimiento se había iniciado ya en el siglo iv, pero al afirmarse cada vez más esta tendencia acusa rasgos nuevos: vitalidad implica crecimiento, y éste, cambio. Dos sobre todo merecen ser destacados:

1. La explotación de los recursos de la lógica aristotélica. El desarrollo del neoplatonismo había ido acompañado desde sus orígenes por

un retorno a Aristóteles y especialmente al *Organon*: ¿no es Porfirio el autor de esa *Introducción a las Categorías* que en adelante servirá de manual básico en la propedéutica filosófica? De la escuela de Alejandría salieron la mayor parte de nuestros *Commentaria in Aristotelem Graeca* a los que contribuyó en particular Juan Philopon y sus alumnos, cristianos como él, Esteban, David, Elías. La utilización por la teología de este arsenal precioso y temible no era desconocida en el siglo precedente como se vio en el caso de los anomeos; en los siglos v y vi se convierte en práctica normal tanto entre los monofisitas como entre sus adversarios calcedonense o “neocalcedonenses”.

2. Sin embargo, el argumento decisivo sigue siendo el de autoridad. A la de la Escritura viene a añadirse, pasando con frecuencia a primer plano, la de los representantes más ilustres de la tradición eclesiástica. Considerando las cosas en conjunto podría decirse: en las contiendas teológicas de los cuatro primeros siglos se discutía a partir de versículos de la Escritura; entre nuestros bizantinos se objeta con citas patrísticas: a las colecciones de *testimonios* bíblicos suceden los florilegios dogmáticos que agrupan, por temas, citas de escritores autorizados; el mismo fenómeno encontramos en la exégesis: nacen las *Cadenas* que acumulan en torno a un versículo de los Libros Santos breves pasajes sacados de los comentarios de los más célebres Padres de la Iglesia.

Se ha emitido a menudo sobre este género de obras un juicio peyorativo (sus inconvenientes son bien claros: citas truncadas, a veces trocadas, atribuciones inseguras o voluntariamente usurpadas, como si con san Cirilo σφραγίς τῶν πατέρων, “sello de los Padres”<sup>3</sup>, hubiera terminado el período verdaderamente creador del pensamiento cristiano: a la edad de oro de los Padres de la Iglesia sucede —dicen— una escolástica sin originalidad. Pero se trata de una visión errónea que, un tanto a la ligera, no tiene en cuenta todo lo que la técnica refinada de los teólogos bizantinos supo realizar en materia de progreso, especialmente en el análisis de nociones tan delicadas como las de naturaleza, hipóstasis, persona; por otra parte, se ha de tener presente el problema planteado por la continuidad de la tradición doctrinal y cultural: los bizantinos no podían evitar ser epígonos, sucesores; la técnica del digesto, del compendio se les impuso como se nos impone hoy a nosotros, a toda civilización que hunde sus raíces en un pasado y pretende asumir una herencia acumulada y en continuo crecimiento. Sus teólogos se veían obligados a preparar colecciones de actas y otros documentos conciliares que Ed. Schwartz, reanudando la obra de los eruditos de los siglos xvii y xviii, ha reunido en sus *Acta Conciliorum Oecumenicorum*.

Riqueza, por tanto, madurez más bien que decadencia; así aparece el pensamiento y más generalmente la cultura cristiana de esta primera época bizantina: la tradición antigua, siempre vigorosa, se perpetúa. En los siglos v y vi encontramos también los rasgos característicos que presentaba ya la sociedad cristiana del siglo precedente. Por una parte, la educación clásica heredada del paganismo continúa dotando a la *élite* intelectual y social de una sólida formación humanística. Exceptuando los monasterios, no hay escuela propiamente cristiana: la constitución del emperador Teodosio II que, en 425, crea en Constantinopla una universidad estatal, organiza a ésta según las líneas más tradicionales: las letras profanas —griegas y latinas—, gramática y retórica, filosofía, derecho.

Los literatos bizantinos son en todos los sentidos dignos de sus predecesores de la época helenística o del Alto Imperio. Los arquitectos de la nueva Santa Sofía, los audaces renovadores Isidoro de Mileto y Antemio de Tralles, conocen, editan, comentan la obra de los grandes matemáticos griegos Arquímedes y Euclides; Antemio, además, fue alumno de Ammonio en Alejandría como Juan Philopon o el latino Boecio.

Una princesa como Juliana Anicia († 528), perteneciente a la gloriosa dinastía teodosiana, poseía un magnífico manuscrito, especialmente iluminado por ella, del famoso tratado de medicina de Dioscórides de Anazarbe. La *Antología* conserva el texto de bellas inscripciones en hexámetros que celebraban la magnificencia con que ella había decorado las iglesias de San Polyeucto de Constantinopla o de Santa Eufemia de Calcedonia. Finalmente, hacia 512 encontramos a la misma Juliana entre los animadores del movimiento de resistencia que, en la corte del emperador Anastasio, se opone a la política promonofisita de éste.

Porque, y éste es el segundo rasgo característico, esta *élite* bizantina pone al servicio de su fe cristiana su cultura, su curiosidad, su riqueza humana; en Oriente no encontramos todavía la escisión que va a surgir en Occidente entre clérigos y laicos. Como en el siglo iv, las cuestiones religiosas apasionan igualmente a unos y otros; todos se interesan por ellas con el mismo ardor, a menudo con la misma competencia. Como hemos visto, es un abogado, Eusebio, el primero que denuncia las blasfemias de Nestorio; un alto funcionario, el conde Ireneo, su mejor defensor (nuestra afirmación sigue en pie, a pesar de que ambos llegaron más tarde a ser obispos, el primero de Dorilea, el segundo de Tiro).

Sólo situándonos en este contexto cultural puede apreciarse con exactitud el papel desempeñado por los emperadores, Teodosio II o Marciano, con ocasión de los concilios de Efeso o Calcedonia, las iniciativas

tomadas por Zenón, Justino, Justiniano y sus sucesores para solucionar el problema monofisita o cualquier otro. Antes de actuar como emperadores, se comportaron como representantes de esa *élite* cristiana que siente una directa responsabilidad frente a estos graves problemas, estos ataques contra la integridad o la paz de la Iglesia.

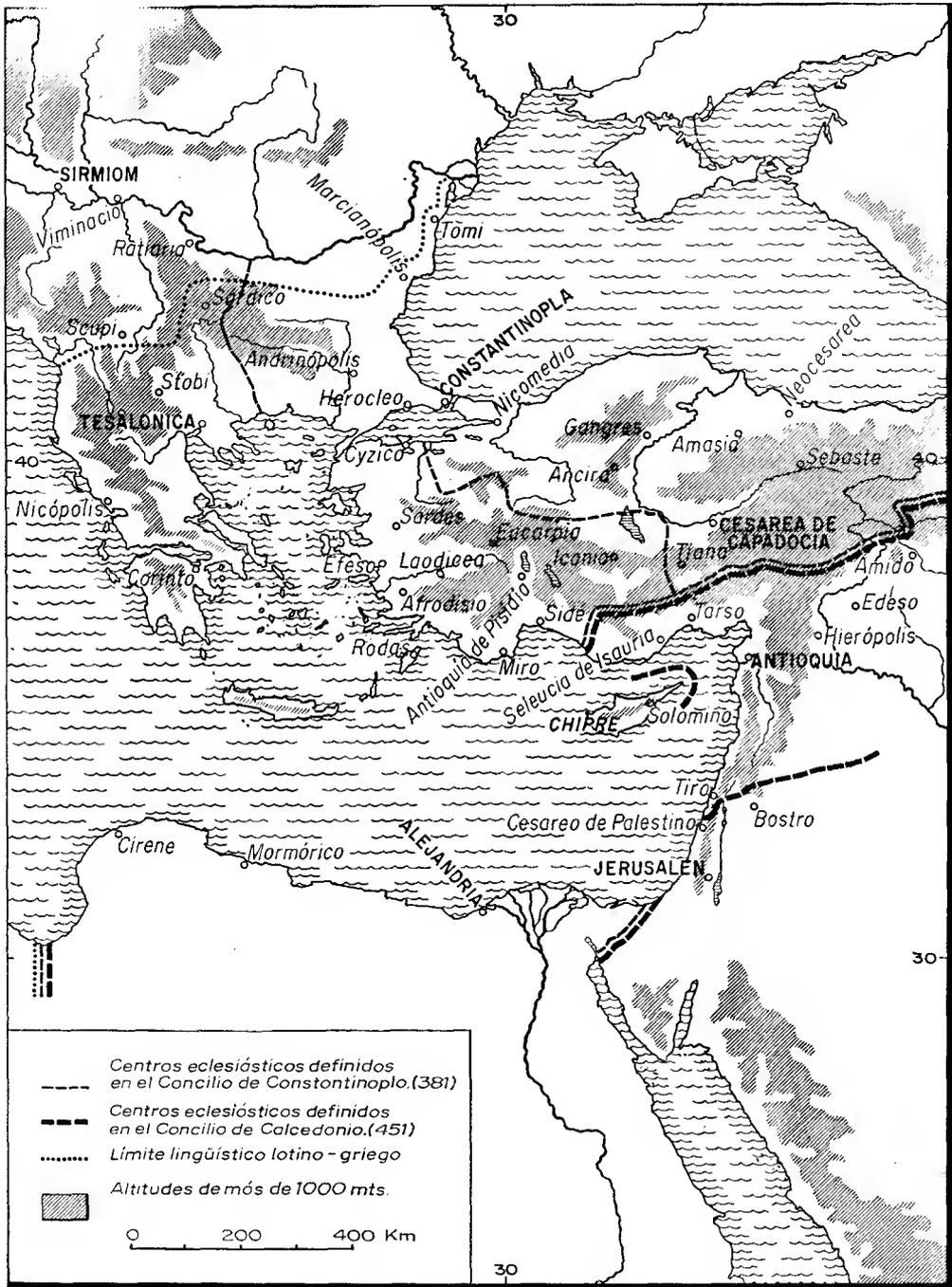
Detengámonos en el caso del más grande o el más conocido de ellos, Justiniano. No se le puede reducir, de ningún modo, a un producto de las influencias que sus consejeros eclesiásticos ejercieron sucesivamente sobre él. Es mucho más que un teólogo *amateur*: poseemos varios tratados dogmáticos debidos a su pluma que no carecen de originalidad y valor (en ellos interviene, por ejemplo, siempre a propósito de la Encarnación, la noción sutil de "hipóstasis compuesta", ὑπόστασις σύνθετος); tales tratados representan una etapa no despreciable en la elaboración del neocalcedonismo.

Naturalmente, Justiniano y los demás de su rango son también emperadores, emperadores cristianos; el carácter religioso del soberano no cesa de consolidarse. A partir de León (459), se introduce la costumbre de que el emperador sea coronado por el patriarca: a partir de Zenonida, esposa del usurpador Basilisco (475), es coronada también la emperatriz. La coronación va acompañada de una profesión de fe ortodoxa, exigida por primera vez a Anastasio (491), de cuya adhesión a la ortodoxia calcedonense tenía fundadas dudas el patriarca.

La gran obra legislativa de Justiniano, en la que reunió toda la aportación del genio jurídico de Roma, el *Corpus Iuris Civilis*, comienza con una invocación: "En el nombre de Nuestro Señor Jesucristo", y el primer título del *Código*, libro I, está consagrado a una definición oficial *de la Santísima Trinidad y de la fe católica...*

El emperador bizantino de los siglos v y vi es ciertamente heredero de Constantino, Constancio y Teodosio: posee el mismo ideal monárquico y sacral, trasposición cristiana del absolutismo de Diocleciano. Dueño del mundo, el emperador se siente responsable ante Dios del bien espiritual lo mismo o más aún que del material de sus súbditos. Si algo le distingue de sus predecesores del siglo iv, es la mayor competencia con que interviene en las cuestiones propiamente religiosas. Y al hacer esto no da la impresión de invadir un dominio que en principio le es extraño, sino más bien de esforzarse por cumplir mejor unos deberes que le incumben.

No basta señalar el hecho de que toda la legislación intenta inspirarse en el espíritu evangélico, al menos en la medida en que esto parece concebible (en realidad los bizantinos no tendrán más éxito que



La Iglesia Oriental : metrópolis y patriarcados

sus predecesores en hacer más humanos el derecho penal o la legislación fiscal). La solicitud imperial se extiende también al dominio propiamente eclesiástico: reglamenta y vigila la administración de los bienes de la Iglesia, de las propiedades monásticas, de las instituciones caritativas que no han cesado de desarrollarse; más aún, promulga reglas precisas sobre las condiciones de acceso a la clerecía, sobre las elecciones episcopales, la profesión monástica, la disciplina religiosa. En la Iglesia bizantina, lo que corresponde a nuestro derecho canónico reúne textos salidos de dos fuentes: las leyes imperiales (*νόμοι*) y los cánones conciliares u otros documentos eclesiásticos; de ahí el término de *Nomocanon* con que se designa a las colecciones en que aparecen recogidos. Si la palabra sólo empieza a usarse a partir del siglo xi, la realidad concreta que designa hace su aparición a finales del siglo vi con las dos primeras colecciones mixtas, la colección “de los XIV Títulos” (entre 577 y 582) y la “de los Cincuenta Títulos”, compilada en el reinado del emperador Mauricio (582-602).

La voluntad imperial interviene finalmente, y con una autoridad firme, no sólo —como se ha visto— en el plano dogmático, sino también en la administración, en la vida diaria de la Iglesia. Así hace nombrar, depone si es preciso a obispos y patriarcas. Un caso significativo es Constantinopla: en tiempos del emperador Anastasio, Eufemio y luego Macedonio son sucesivamente depuestos (495, 511) por mostrarse demasiado favorables al calcedonismo; por el contrario, Antimos, en tiempo de Justiniano, será depuesto por mostrarse demasiado favorable; al final de su reinado, el anciano emperador depone igualmente a Eutiquio por no prestarse a su última extravagancia teológica (565; en 577 será restablecido en su sede por el futuro Tiberio II, entonces César y regente del Imperio).

No existe, ciertamente, confusión, sino asociación estrecha, penetración, entre los dos dominios, el espiritual y el temporal, que Occidente nos ha enseñado a distinguir; porque si el emperador, como hemos visto, se inmiscuía íntimamente en la vida de la Iglesia, por otra parte, como la cosa más natural, pedía el concurso de ésta para el buen funcionamiento de las instituciones imperiales. Los obispos están encargados oficialmente de desempeñar un papel en la administración, por ejemplo, municipal, y este papel desborda poco a poco el marco inicial de una influencia de orden preferentemente moral (proteger a los débiles, denunciar los abusos): una constitución de 530 acaba colocando al obispo “a la cabeza de toda la administración financiera de las ciudades, incluidos el aprovisionamiento y los trabajos públicos”<sup>4</sup>.

### 3. LA IGLESIA Y LA PIEDAD BIZANTINAS

Los progresos de la cristianización del Imperio se vieron acompañados, como era natural, de un desarrollo paralelo de los cuadros institucionales de la Iglesia. Hemos hablado de la importancia adquirida por el monacato; el clero, por su parte, también ha aumentado considerablemente. Tomemos un caso excepcional: en Constantinopla el personal de la catedral de Santa Sofía (y sus anejos) se ha multiplicado de tal manera que en 535 el emperador se esfuerza por limitar su número a cuatrocientos veinticinco, a saber, sesenta presbíteros, cien diáconos, noventa subdiáconos, ciento diez lectores, cuarenta diaconisas, veinticinco cantores. En las grandes ciudades y centros de peregrinación, los santuarios son ahora numerosos. En el interior de cada jurisdicción episcopal se ha establecido una tupida red de iglesias rurales, el equivalente de nuestras parroquias: en su diócesis de Ciro, Teodoreto llega a contar ochocientas.

En un principio habían estado atendidas por *chôrepiscopoi* que, en forma más o menos perfecta, participaban de la dignidad episcopal. Viendo en ellos una tendencia a usurpar las atribuciones del cabeza de la diócesis, durante los siglos v y vi se tiende a sustituirlos por simples presbíteros, los *periodeutes* o “visitadores”, cuyo carácter subordinado pone de relieve el mismo nombre.

La institución más original surgida en la Iglesia oriental en el transcurso de los dos siglos que estudiamos es la de los patriarcas, grado superior de la jerarquía, por encima de los obispos y metropolitanos. El modelo de una sede episcopal ejerciendo su autoridad sobre toda una vasta región lo había dado Egipto. Alejandría manifestaba una exagerada tendencia a extender su derecho de intervención, y para prevenir sus intromisiones abusivas, el concilio ecuménico de Constantinopla (381) dividía el Oriente en cuatro jurisdicciones: Egipto, Oriente (del Sinaí a Cilicia), Ponto y Asia (es decir, el interior y el Oeste de Asia Menor).

En 451 el concilio de Calcedonia, dando satisfacción a las reivindicaciones que se habían manifestado en el de Efeso (431), confirmaba la autocefalía de la iglesia de Chipre y arrancaba a la jurisdicción de Antioquía las provincias de Palestina, sometidas en adelante a la autoridad de Jerusalén. Finalmente, la jurisdicción de Constantinopla era considerablemente ampliada, incluyendo ahora toda el Asia Menor, donde desplazaba a Efeso y Cesarea de Capadocia. El conjunto del mundo cristiano

aparece así repartido (el título y la idea adquieren carácter oficial mediante la legislación de Justiniano) en cinco patriarcados: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía, Jerusalén —todo el Occidente, en sus límites de 214, es decir, incluyendo Macedonia y Grecia, depende de la sede de Roma, que ejerce su autoridad en estas provincias orientales, el vicariato de Tesalónica, por mediación del metropolitano de esta ciudad.

Esta organización nueva refleja la importancia creciente adquirida por Constantinopla en la vida del Imperio y, por consiguiente, de la Iglesia. El papel desempeñado en ésta por el emperador explica que, a pesar de todas las medidas tomadas para reducir estos viajes, muchos obispos o altos funcionarios eclesiásticos encuentran con facilidad motivo para acudir a la corte y permanecer en ella más o menos tiempo; estos huéspedes vienen a constituir una especie de “concilio permanente”, *σύνοδος ἐνδημιούσα*, en el que se apoya el soberano para elaborar y hacer ratificar sus decisiones en materia religiosa.

La simetría rigurosa establecida por el mismo Constantino entre la antigua y su nueva Roma facilitaba un argumento apropiado para transformar en privilegio de derecho esta situación de hecho. Precizando la “primacía de honor” reconocida por el concilio de 381, el canon 28 de Calcedonia determinaba que la ciudad imperial, que en el plano civil gozaba de los mismos privilegios que la antigua capital, debía tener el mismo poder que ella en los asuntos eclesiásticos, aunque permaneciendo “la segunda después de ella”<sup>5</sup>. Es fácil comprender que este canon 28 despertara inmediatamente las protestas de los legados romanos y luego las del papa san León, y que jamás fuera reconocido ni por él ni por sus sucesores. Y con toda razón, porque otros dos cánones del mismo concilio habían estipulado por su parte que Constantinopla podía desempeñar el papel de una instancia superior de apelación para los asuntos eclesiásticos de todo el Oriente, ejerciendo su patriarca en éste una autoridad comparable a la de la sede apostólica sobre Occidente. De este modo tendía a introducirse en la Iglesia una especie de diarquía, pues la primacía de honor que seguía reconociéndose a Roma iba poco a poco vaciándose de todo contenido concreto, en particular desde el punto de vista jurisdiccional.

De momento no pasa de ser una tendencia. Incluso hay casos excepcionales en que clérigos orientales condenados en Constantinopla apelan al papa, y el juicio de éste resuelve el conflicto en última instancia: un ejemplo de este tipo tiene lugar en el pontificado de Gregorio Magno, en los años 593-596. Pero el conflicto latente acabó por estallar cuando, en 587, el patriarca Juan el Ayunador, enarbolando el título, vago sin duda,

pero cargado de pretensiones, de patriarca ecuménico, es decir, universal (que, por otra parte, habían ya asumido algunos de sus predecesores), pretende ejercer su autoridad juzgando en su tribunal la causa del patriarca de Antioquía. El papa Pelagio II protesta enérgicamente, como lo hará más tarde su sucesor, san Gregorio, que interviene repetidas veces, pero sin gran éxito, tanto ante el patriarca como ante el emperador y los sucesores de ambos (595, 597, 598, 599, 603).

Constantinopla acentúa cada vez más su distancia frente a Roma. Explotando la presencia de las reliquias de san Andrés, traídas a la ciudad por el emperador Constancio en 357, creará la leyenda de un pretendido origen apostólico, con la idea de establecer su igualdad perfecta con Roma, e incluso una vaga supremacía frente a ella: el apóstol san Andrés, según el relato de *Juan* 1, 40-41, es "el primer llamado", *prôto-klêtos*, precediendo en esto incluso al mismo san Pedro. Dentro del Oriente, el ascendiente de Constantinopla se consolida con mayor facilidad a medida que los otros patriarcas ortodoxos se ven debilitados por las consecuencias de las disputas cristológicas y el nacimiento de las iglesias separadas. Frente al patriarca de la capital, ¿qué peso puede tener el desdichado patriarca melkita de Alejandría, que sólo se mantiene en un país hostil gracias al apoyo de la policía imperial?

Como dos hermanos crecen el uno lejos del otro y se habitúan a vivir separados, a medida que los años pasan, las dos iglesias de Oriente y de Occidente tienden a diferenciarse. El hecho se observa en todos los dominios de la vida cristiana, comenzando por el de la liturgia. Tomemos como ejemplo la liturgia propiamente bizantina que, en el transcurso de la Edad Media, acabará por eliminar a los otros ritos de lengua griega, hasta el punto de que las diversas familias litúrgicas se hallan representadas sólo en las lenguas orientales de las iglesias disidentes.

A lo largo del siglo v, y sobre todo del vi, vemos introducirse progresivamente toda una serie de innovaciones que, acumulándose, acabarán por darle poco a poco un aspecto original. Así, a partir de 535-6, la entrada solemne de los celebrantes va acompañada del canto del *Mogenês*, introducido por Justiniano, que es considerado a veces como su autor. Poco antes del concilio de Calcedonia (451) las lecturas, finalmente reducidas a dos —epístola y evangelio—, aparecen precedidas por la triple aclamación del *Trisagion*, "Dios santo, Dios fuerte, Dios inmortal", que Pedro el Batanero amplificará en un sentido monofisita. Nuestra liturgia romana lo utiliza, en forma bilingüe, en la adoración de la Cruz del Viernes Santo: en el mismo día, unos momentos antes, tiene lugar la plegaria de los fieles con sus diversas oraciones por la Iglesia, por su

jerarquía, por cada categoría de cristianos, etc.; mientras entre los latinos esta plegaria ha venido a ser excepcional, en la liturgia oriental se ha conservado como parte integrante y presenta una fórmula litánica: el diácono enuncia las intenciones, el pueblo responde con un *kyrie eleison*.

Hacia 574 suele situarse la adopción, a pesar de las reticencias del patriarca Eutiquio (que consideraba prematura esta alabanza del Rey de gloria cuando todavía no había tenido lugar la consagración), del magnífico *Kheroubikon*, “nosotros que místicamente representamos a los querubines...”, para realzar lo que hoy se llama la gran entrada —la procesión— con que se realiza el traslado del cáliz y del pan preparados en una sacristía, *próthesis*, situada a la izquierda del santuario (aunque en el siglo vi esta preparación no ha adquirido aún la importancia de las largas ceremonias que constituyen hoy la *proskomidí*).

Viene luego la plegaria eucarística propiamente dicha o *anaphora*, nuestro *canon*: en 565 el emperador Justiniano se esfuerza, pero en vano, por combatir la tendencia que se introduce de pronunciar las palabras de ésta en voz tan baja que el pueblo no puede oír las —prueba evidente de una evolución hacia un carácter cada vez más hierático de la ceremonia—. A pesar de que las grandes líneas de esta plegaria consecratoria llevaban ya mucho tiempo fijas, se opera también en ella una transformación: la importancia del relato de la institución decrece en beneficio de la *epiklésis*, súplica dirigida al Espíritu Santo para que venga a transformar el pan y el vino de la oblación en el cuerpo y la sangre de Cristo.

Antes del *Pater* interviene una nueva súplica de intercesión por los difuntos y los vivos. El contenido de estos *dipticos* fue, con frecuencia, objeto de conflictos: Roma no consintió en reanudar su comunión con Constantinopla en 415 hasta que no se incluyó la conmemoración de san Juan Crisóstomo, considerado por ella como injustamente depuesto en 404.

Pero un análisis como éste, elemento por elemento, no basta para hacer palpable al lector la atmósfera específica de la liturgia oriental, cuyos rasgos o caracteres generales se acentúan a medida que el tiempo avanza; tres, al menos, conviene destacar:

1. Ya hemos señalado la tendencia al hieratismo, el sentido de lo sagrado, el respeto, extremado hasta el terror, ante la santidad de los misterios. Constantinopla conservará siempre, al final de la ante-misa, la amonestación: “¡Salgan los catecúmenos!”, a pesar de haber perdido toda su razón de ser tras la generalización del bautismo de los niños. De este modo su liturgia sigue subrayando el carácter esencial, y tan mar-

cado en su origen, de una celebración misterica reservada sólo a los iniciados plenamente dignos. Es característico también, al presentar las especies consagradas antes de la comunión, el aviso: “¡Las cosas santas son para los santos!”, τὰ ἁγία τοῖς ἁγίοις. La barrera del iconostasio todavía no aísla las naves del santuario, pero en ciertos momentos se corren unas cortinas pendientes de un cornisamento sostenido por columnas; se conserva el recuerdo de las de Santa Sofía, verdaderamente suntuosas, en las que estaban representados en una mitad Cristo bendiciendo a Justiniano y en la otra la Virgen con Teodora.

2. Carácter no opuesto, sino complementario, del precedente: el sentido comunitario, dramático, de la celebración en la que el pueblo desempeña un papel; de ahí la función, insustituible, del diácono que sirve de intermediario entre el celebrante, o los celebrantes, y el pueblo: dirige su oración, lo amonesta, despierta su atención, le señala los momentos esenciales de la ceremonia; recuérdese, por ejemplo, la hermosa exclamación: “¡La sabiduría, en pie!” Σοφία, ὄρθοι, cuando va a comenzar la lectura del Evangelio.

3. Finalmente, y esto nos aleja de la severa sobriedad del rito romano, entre los bizantinos arraiga cada vez más el gusto por la pompa, el fasto, el esplendor, cuyo desarrollo avanza paralelamente al del ceremonial de la corte de Constantinopla; rasgo característico heredado del Bajo Imperio, pero que no cesa de acentuarse.

Esta suntuosidad se veía, naturalmente, incrementada en los grandes santuarios por el carácter impresionante del marco arquitectónico. Los siglos v y vi fueron en Oriente una época de gran creación artística. Es cierto que se siguen construyendo basílicas de plano longitudinal (con tribunas o gineceos reservados a las mujeres sobre las naves laterales), pero bajo el influjo de los *martyria* —iglesias construidas en honor de los mártires que, a su vez, habían heredado la forma de los mausoleos circulares o poligonales de la arquitectura funeraria clásica— se recurre cada vez más a combinaciones de plano central, lo que obliga a plantearse y resolver el problema de la cúpula, solución que tiene su ilustración más magnífica en la nueva Santa Sofía, edificada de 532 a 537, cuya gran cúpula se derrumbó en 558 y fue reconstruida en 562, lo cual permitió al anciano emperador Justiniano celebrar de nuevo su dedicación.

Estas grandes iglesias revisten también una ornamentación cada vez más lujosa: pavimentos de mármol, mosaicos en paredes y bóvedas. Todas las artes aportan su contribución a esta magnificencia de la liturgia bizantina, que causará en los bárbaros admitidos a contemplar su des-

arrollo una profunda impresión: ¡aquello parecía más que una simple imagen o prefiguración de la eterna liturgia del cielo!

Por no existir escritura musical, hoy no podemos valorar la importancia del papel confiado a la música; no obstante, tenemos acceso a las palabras de la poesía lírica (en el verdadero sentido de la palabra, es decir, compuesta para ser realmente cantada), litúrgica y paralitúrgica, que inicia un período de esplendor a partir del siglo vi. Con este florecimiento está vinculado el nombre de san Romanos Melodos, poeta y compositor al mismo tiempo; oriundo de Siria, parece haber vivido en Constantinopla en la primera mitad del siglo. Sus cánticos en estrofas o *Kontakia* denuncian el mismo estilo florido que encontramos en la homilética bizantina con su riqueza de imágenes, su prolijidad un tanto desconcertante para nuestro gusto occidental, como puede apreciarse por el himno *akathistos* ("que se canta de pie") a la Virgen María, joya indiscutible de esta abundante producción (pero su autor y la fecha de su composición resultan difíciles de determinar; la atribución a Romanos es una de tantas hipótesis).

Aparte su valor intrínseco, esta literatura religiosa presenta un gran interés histórico: constituye para nosotros el mejor medio de entrar en contacto con la piedad bizantina y descubrir su fervor, su riqueza. Si sólo conociéramos de su historia las disputas teológicas, tan áridas a veces en su tecnicismo, la imagen que nos formásemos de la vida interior de esta iglesia de Oriente sería totalmente falsa.

Esta piedad se desarrolló, durante los siglos v y vi, prolongando en un principio las líneas trazadas por el siglo precedente. Encontramos, en efecto, la misma veneración a los mártires, y ahora de modo más general a los santos, la misma confianza en su intercesión, en sus poderes milagrosos, la misma devoción a sus reliquias, la misma práctica de las peregrinaciones a los lugares consagrados por la presencia de aquéllas o por el recuerdo de los personajes venerados.

La primera mitad del siglo v se caracteriza precisamente en Oriente por un cierto número de descubrimientos sensacionales, o invenciones, de reliquias hasta entonces desconocidas, realizados a menudo en condiciones tenidas por milagrosas y a raíz de los cuales se origina un intenso movimiento de curiosidad y de veneración. Tal es el caso, a comienzos del siglo, al oeste de Alejandría en el límite del desierto, de las reliquias de san Menas, que atraen pronto masas de peregrinos; para albergarlas se alza una amplia basílica, construida por el emperador Arcadio († 408), embellecida y ampliada con nuevas dependencias por Zenón (474-491).

En 415, cerca de Jerusalén, tiene lugar la invención de las reliquias del protomártir san Esteban, cuya gloria se difunde muy pronto por todo el universo cristiano: trozos de ellas se exportan hasta Numidia y España. En 452, en un monasterio de Emesa, se cree haber encontrado también el cráneo de san Juan Bautista. En los años que siguen al concilio de Efeso adquiere un gran auge el culto, hasta entonces estrictamente local, de los santos Cosme y Damián, cuyo sepulcro se conservaba en la diócesis de Teodoreto; para todo el Oriente vendrán a ser los santos curanderos por excelencia, los médicos "gratuitos", *anargyres*. El mismo fenómeno se observa en el caso del mártir san Sergio de Rosâpha, en la diócesis de Hierápolis; el hecho de que su santuario se halla enclavado en pleno desierto no es obstáculo para atraer a una muchedumbre de peregrinos y ofrendas llegadas de muy lejos, o totalmente inesperadas, como las del Rey de reyes Cosroes II, que era mazdeo. También a comienzos del siglo v, Tesalónica recibe las reliquias de un mártir de Sirmio, san Demetrio, que se convierte en el protector titular de la gran ciudad, es dotado de un magnífico santuario (412-3) y se ve colmado de solícitas atenciones.

Los Santos Lugares de Palestina conservan toda su atracción, y la más preciosa de todas las reliquias, la más buscada sigue siendo la de la verdadera cruz, cuyos fragmentos continúan repartiéndose por toda la cristiandad; la capital recibe varios en diversas ocasiones. De esta manera Constantinopla reúne en sus numerosas iglesias una colección incomparable de reliquias preciosas, cuya enumeración desconcierta hoy nuestro sentido crítico, pero que entonces nadie ponía en duda: la vara de Moisés, una trompeta de Jericó, el brocal del pozo de la Samaritana... Desde el reinado del emperador León (457-474), el convento de Blakhernes se enorgullece de poseer una reliquia verdaderamente insigne: el velo mortuario o *maphorion* de la bienaventurada Virgen María.

Porque, y se trata de un hecho importante que es preciso destacar, dentro de la veneración común a los mártires y los santos, la que se profesa a la madre de Cristo ha adquirido ahora un relieve que le asegura un lugar privilegiado. El concilio de Efeso nos hizo ver cómo era ya en aquella fecha la piedad del pueblo cristiano y de toda la Iglesia frente a la *Theotokos*. El movimiento no cesa de adquirir una amplitud mayor en las generaciones siguientes, y se manifiesta de muchas maneras: reliquias, santuarios, fiestas litúrgicas.

Por lo que se refiere a estas últimas, Jerusalén y Palestina, como es natural, constituyen el punto de partida; pero Constantinopla, y con ella el Imperio de Oriente entero, adoptan una tras otra sus innovacio-

nes: en 534 Justiniano generaliza la fiesta de la Purificación (aunque los bizantinos prefieren hablar de *Hypapantê*, “encuentro” del anciano Simeón y el Niño Jesús; se trata, pues, de una fiesta del Señor más que de su madre); la dedicación de la iglesia de Santa María la Nueva de Jerusalén (543) vendrá a ser la fiesta de la Presentación de la Virgen, basada no en los Evangelios canónicos, sino en los apócrifos. La fiesta de su Natividad se celebra también, aunque no podamos fijar con precisión la fecha de su introducción; a finales del siglo, el emperador Mauricio extiende a todo el Imperio la fecha del 15 de agosto para la fiesta de la Dormición, fecha que nosotros conservamos.

Esta evolución litúrgica va acompañada de una intensa producción literaria. Esta tendrá su apogeo en los siglos VII y VIII, pero la actividad está ya en marcha a finales del VI: himnos, homilías expresan una devoción a la Virgen cada vez más consciente de sus profundas raíces dogmáticas, con un entusiasmo, un calor, un fervor audaz y de un acento singularmente expresivo. Bajo esta forma —la de la poesía, más bien que la de una teología especulativa propiamente dicha—, la mariología bizantina hace su aparición varios siglos antes que la del Occidente latino; tendremos que esperar hasta el siglo XII para que éste le dé alcance y la releve.

El culto de la Virgen y los santos, mártires o confesores, se traduce concretamente en numerosas prácticas tradicionales o nuevas: traslado y difusión, mediante una fragmentación a veces inverosímil, de las reliquias; así sucede con las de san Esteban: mientras la iglesia de Dafne, gracias a la intervención de la emperatriz Pulqueria, puede conseguir la mano derecha entera, la de Hipona, en Africa, se considerará honrada de recibir un poquito de polvo, *exiguus pulvis*. A falta de reliquias en el sentido estricto de la palabra, los peregrinos procuran llevarse recuerdos santificados por un contacto cualquiera con los restos venerados: trozo de tela, pequeña vasija de barro o de plata con aceite de las lámparas encendidas en el *martyrion*, o mejor aún un aceite perfumado que, mediante un dispositivo ingenioso, era derramado en el relicario mismo y recuperado, después de haber ungido los restos que éste contenía.

Entre todas estas formas de la piedad oriental, la más significativa, dado el porvenir que le espera, es el culto a las santas imágenes o iconos, cuyos primeros testimonios aparecen durante el siglo V y que experimenta un brusco auge en la última mitad del siglo VI, en los años de Justiniano II y siguientes (565-578). Sin duda desde sus orígenes (podemos seguirlo desde 230), el arte cristiano, heredero en esto de la Sinagoga helenizada, había desarrollado una iconografía religiosa y representado

personajes o escenas tomados de la Sagrada Escritura en los muros de sus monumentos. Estas representaciones, aparte su función decorativa o pedagógica, poseían ya un innegable valor de sacralización.

Ahora hace su aparición algo nuevo, algo más concreto, más inmediato: a este propósito, no se ha de hablar, como lo harán en el siglo VII los furiosos iconoclastas, de idolatría: la oración, la fe y la esperanza de los fieles se dirigen siempre, por encima del símbolo, a la persona misma o al misterio representado; pero la imagen pasa a ser, en sí misma, un objeto de veneración, es considerada como dotada de un poder propio de intercesión, incluso de propiedades milagrosas.

Y es un hecho curioso que esta forma de devoción en sí no es de origen cristiano, sino el resultado de una trasposición al plano religioso de las demostraciones de respeto que se otorgaban en el Bajo Imperio a las imágenes oficiales de los emperadores reinantes, imágenes consideradas como un verdadero sustituto de la presencia del soberano: su recepción era objeto de procesiones solemnes, semejantes a la que tenía lugar con ocasión de la jubilosa entrada del emperador, *adventus Augusti*. Estas imágenes imperiales eran objeto de un verdadero culto y todas las prácticas, mejor dicho, los ritos en torno a los iconos existían ya en el plano anterior: saludos respetuosos que llegan a la postración, paños ricamente adornados, incienso, cirios.

Es interesante señalar que las primeras imágenes cristianas que se mencionan como rodeadas de un comienzo de culto son retratos de personajes venerados todavía en vida: tal es el caso, hacia 360 (según el testimonio posterior de san Juan Crisóstomo), de Melecio de Antioquía —su destierro por Constancio por odio a la ortodoxia hacía de él un confesor—, y más tarde de los dos santos estilitas Simeón. Técnicamente, los iconos de los mártires parecen relacionarse directamente con la costumbre egipcia de los retratos funerarios: la semejanza es perfecta en el caso del icono que representa el busto de los santos Sergio y Baco, encontrado en el Sinaí y hoy en Kiev —uno de los más antiguos iconos portátiles que se conservan—, con la magnífica virgen de la iglesia de Santa María la Nueva en el foro romano.

Como toda innovación, las primeras manifestaciones de este culto son difíciles de determinar. Como hemos dicho, se hace general a partir de 570, y es entonces cuando se multiplican las imágenes milagrosas, *ἀχειροποίητοι* (“no hechas por manos de hombre”), fuente de protección sobrenatural para las ciudades, los palacios y muy pronto los ejércitos, que las adoptan como paladín. Las más célebres son la imagen de Cristo en la que confía la ciudad de Edesa para rechazar al enemigo sasánida

(ya había desempeñado este papel en el asedio de 544, según se cuenta en los últimos años del siglo vi) y la que, procedente de Camuliana, en Asia Menor, es venerada en aquella región en torno al año 560; más tarde será trasladada solemnemente a Constantinopla. Quizá no había terminado aún el siglo vi cuando fue colocada sobre la puerta principal de bronce del palacio imperial la imagen de Cristo, cuya destrucción por orden de León III Isáurico señalará en 727 el comienzo de la crisis iconoclasta; es cierto, en cambio, que Tiberio II (578-582) hizo representar al Salvador en majestad y gloria sobre el mosaico que decoraba el ábside de la sala de audiencias del *chrysotriklinos*.

Hace tiempo ya que han desaparecido las reticencias de que habían sido objeto las primeras imágenes a finales del siglo iv por parte de un puntilloso campeón de la ortodoxia como Epifanio de Salamina o de un occidental como san Agustín, que en 388 catalogaba a los *picturarum adoratores* entre las categorías de cristianos más supersticiosos que instruidos: es ya cosa normal en Oriente que un artesano piadoso, o un monje, posea en su taller, o en su celda, un icono santo, lo proteja con una cortina, le encienda una lámpara o una candela, lo rodee de respetuosa solicitud... Hemos entrado ya plenamente en el corazón del período propiamente bizantino; el Oriente se nos muestra decididamente orientado por el camino que en adelante será el suyo propio, camino en muchos aspectos tan diferente del que entre tanto ha elegido el Occidente. Volvamos ahora a éste.

## CAPITULO QUINCE

### EL OCCIDENTE LATINO

#### I. EL PELAGIANISMO

Los años 410-412 señalan un cambio en la historia de la iglesia de Africa como en la vida y el pensamiento de san Agustín: en el momento mismo en que, tras el feliz resultado de la conferencia de 411 y gracias al apoyo sin reservas del brazo secular, el viejo enemigo donatista queda, al parecer, definitivamente abatido, se manifiesta una nueva herejía, el pelagianismo. Y es en Africa donde éste encuentra la primera y más radical oposición; las luchas que de aquí resulten van a absorber progresivamente la actividad de los últimos años de su gran doctor hasta la hora de su muerte (430), que coincide, ya lo hemos indicado, con la caída del Africa romana bajo los golpes de los vándalos.

La invasión de Alarico y la captura de Roma (410) sólo habían tenido para Africa consecuencias morales —esos angustiosos problemas que san Agustín se esforzará por resolver en su *Ciudad de Dios*: había visto afluir a sus costas oleadas de refugiados ricos o miserables, ansiosos por poner el mar entre ellos y los bárbaros. Entre estos personajes desplazados se encontraba un monje, Pelagio, oriundo de Gran Bretaña (el primero cronológicamente de los escritores y pensadores que ésta ha producido), pero establecido en Roma desde hacía muchos años (390-400). Allí, un poco como san Jerónimo había hecho antes, había adquirido prestigio y renombre en los ambientes eclesiásticos y entre la nobleza cristiana por su vida ejemplar, su propaganda en favor del ideal ascético, su autoridad como director de conciencias y maestro de vida espiritual.

No obstante, la originalidad de su pensamiento debía haber suscitado ya cierta sospecha, a juzgar por la reserva que sobre él manifiesta san Agustín cuando Pelagio, a su llegada, intentó entrar en contacto con

él. Pero no se detuvo en Africa; en el mismo año 411 partió para Palestina, siguiendo en esto el ejemplo de otros muchos refugiados italianos. En Cartago dejaba a uno de sus discípulos más convencidos, Celestio, cuya indiscreta propaganda provocó pronto reacciones: a finales de este mismo año era conducido ante un concilio de Cartago presidido por el jefe del episcopado africano Aurelio (“condenado, pero no convencido”<sup>1</sup>, partió para continuar la misma agitación en Sicilia y luego en Asia Menor), y ya san Agustín comenzaba a redactar la primera de las innumerables refutaciones que había de consagrar a la herejía pelagiana —quince tratados, con un total de treinta y cinco libros, sin hablar de las cartas y los sermones.

Pelagio y Agustín eran dos caracteres totalmente opuestos. Pelagio encontraba ocasión de escándalo en las fórmulas mismas en que la pluma brillante de san Agustín sabía resumir toda una espiritualidad teocéntrica, nacida de la meditación de un convertido, de un pecador arrepentido y lleno de gratitud: “Da lo que mandas y manda lo que quieres”, *da quod iubes et iube quod vis*<sup>2</sup>. Agustín, por su parte, encontraba más cosas que censurar. Se nos ha conservado el comentario de Pelagio a las cartas de san Pablo; en él manifiesta una espantosa incomprensión del sentido más obvio de aquellos mismos textos que san Agustín comentará con predilección: Pelagio minimiza con exceso el contenido de los pasajes dogmáticos, mientras exagera el de la moral, siempre tan prudente y mesurada, del Apóstol. De temperamento muy poco teólogo, y menos aún místico, Pelagio aparece ante todo como un moralista; predica un ideal de perfección basado en los consejos evangélicos —“Sed irreprochables y puros, hijos de Dios sin tacha<sup>3</sup>...”—, ideal riguroso hecho de renuncia que, incapaz de desarrollarse en el plano de la mística, se repliega en cierta manera sobre sí mismo y acaba en un puritanismo, de aspecto en parte neojudaico, dada su insistencia en la obediencia a la Ley divina, ¿no había incrementado el Evangelio las exigencias morales de la antigua ley? Asceta y técnico del ascetismo, consciente —quizá demasiado consciente— de los progresos que ha logrado realizar, Pelagio insiste ante todo en la necesidad de la lucha y el esfuerzo. Teórico del perfeccionamiento moral, acaba por interesarse más por los medios que por el fin y elabora una doctrina concebida menos a partir de Dios que en función del hombre y del camino que ha de seguir; de ahí su aspecto humano, demasiado humano.

Pero aquí residía la gravedad del caso. Esta moral práctica formulaba explícitamente su propia teoría: por una paradoja, aunque sólo aparente, este rigorismo ascético se apoyaba en una teología de un opti-

mismo abusivo. Semejante “perfeccionismo”, que llamaba al hombre a una renuncia llevada hasta el heroísmo, obligaba a insistir sobre todo en la responsabilidad, en el papel que corresponde a la libertad, a considerar como peligroso todo lo que pudiera parecer que creaba a ésta un obstáculo, que limitaba su ejercicio; de tal modo que, en último análisis, Pelagio llegaba a minimizar hasta el extremo, si no a eliminar totalmente, la noción de pecado original (que él concebía, es cierto, bajo la forma simplista y casi materialista del traducianismo, concepción que seducía aún a san Agustín, pero que éste, y la Iglesia con él, acabaría por abandonar).

De ahí su dificultad ante la práctica universalmente admitida, y quizá ya plenamente generalizada, del bautismo de los niños. Este es uno de los primeros obstáculos con que vemos tropezar a Celestio, y este argumento litúrgico será hasta el final, en manos de san Agustín, el arma decisiva que opondrá a los pelagianos. Estos vaciaban igualmente de su contenido específico palabras como “elección, predestinación” (que reducían a la previsión de los méritos), e incluso la misma gracia. Cuando, bajo la presión de sus adversarios, Pelagio consiente en reintroducir este término tan esencial a la tradición cristiana, lo hará dándole un sentido totalmente nuevo y muy particular: para él, la primera y la más grande de todas las gracias es la misma naturaleza, y más concretamente el atributo espléndido que le ha conferido el Creador, es decir, la libertad, ese libre albedrío cuya grandeza no se cansa de ponderar. Gracias a él, si nos esforzamos por emplearlo de la mejor manera posible, el hombre dispone de la posibilidad de practicar la virtud, de llegar a la santidad y, al menos a título de ideal, de no conocer el pecado, *impeccantia*.

Esto era alejarse singularmente de san Pablo. ¿No se mutilaba así, hasta hacerla irreconocible, la enseñanza tradicional de la Iglesia? ¿No era esto debilitar, si no vaciar totalmente, el escándalo, el misterio de la Cruz? Más que a un redentor, Pelagio mostraba en Cristo al autor de una enseñanza, un modelo propuesto a nuestra imitación; su doctrina se mantenía sin duda en un contexto religioso y cristiano: las nociones de creación, de fin último desempeñan en él un papel esencial; insiste en el juicio, en las recompensas prometidas; pero, según él la concibe, ¿no resulta la santidad singularmente cercana al ideal del sabio estoico? En todo caso existen coincidencias curiosas, debidas a la lógica misma, entre los dos sistemas, ambos sólidamente estructurados: la idea, por ejemplo, de que no hay faltas ligeras, que toda transgresión, por mínima que sea, a la ley moral es de una gravedad extrema...

En estas condiciones puede comprenderse el escándalo que sufrieron

san Agustín y sus colegas del episcopado de Africa cuando supieron que en diciembre de 415 Pelagio había logrado hacer proclamar su inocencia a un concilio provincial de Palestina reunido en Dióspolis: había sabido aprovechar la incompetencia de los ambientes orientales, tan extraños a estos problemas totalmente nuevos para ellos, las prevenciones que allí se manifestaban frente a adversarios latinos que encontraba, san Jerónimo, un joven presbítero español, Orosio, discípulo de san Agustín y recientemente llegado de Africa; había utilizado también, es preciso hacerlo constar, cierta duplicidad y restricción mental en sus denegaciones...

San Agustín toma inmediatamente la pluma; concilios provinciales en Cartago y Mileve (verano de 416) renuevan la condenación formulada cinco años antes, comunican los hechos al papa Inocencio, que ratifica su decisión, aunque dejando abierta la puerta al arrepentimiento de los culpables. Aprovechando hábilmente la oportunidad que le brinda el cambio de pontificado que tiene lugar poco después (marzo 417), Celestio vuelve a Roma y obtiene del nuevo papa Zósimo su rehabilitación, al menos provisional, así como la de Pelagio, y una nueva instrucción de su proceso.

Los africanos, con la nerviosa inquietud que puede suponerse, multiplican sus gestiones, recurren insistentes al papa, a los obispos italianos, a los ambientes de la corte imperial de Rávena; sus esfuerzos se ven coronados de éxito: un concilio plenario de toda el Africa reitera solemnemente la condena de los pelagianos (mayo 418); al mismo tiempo, el emperador Honorio había decidido ejercer contra ellos todo el rigor reservado a la herejía, y finalmente el papa Zósimo, mejor informado, se rehacía de sus primeras vacilaciones y reprobaba solemnemente los errores de Pelagio y su grupo. La misma actitud será mantenida en los años siguientes por el poder imperial y los sucesores de Zósimo, los papas Bonifacio (418-422) y Celestino (422). La fase propiamente doctrinal del problema pelagiano quedaba cerrada.

Pero la crisis no había terminado. Pelagio se suicida, Celestio es desterrado a Oriente, pero el pelagianismo conserva amistades tenaces, especialmente entre el episcopado italiano. En primera fila figura el joven obispo de Eclano, en Campania, Julián; espíritu combativo, dialéctico terrible, se hace cargo ahora de la defensa de la herejía condenada, contraataca con saña, resiste obstinadamente al mismo san Agustín. Durante doce años los vemos intercambiar acusaciones y defensas, réplicas y contrarréplicas. La muerte sorprende a san Agustín ocupado en refutar mi-

nuciosamente, frase por frase, en su *Opus imperfectum*, los VIII libros *ad Florum* de Julián.

Expulsado a su vez de Italia, Julián de Eclano busca primero asilo en Cilicia, a la sombra de Teodoro de Mopsuestia; en 429 lo encontramos en Constantinopla, acompañado de Celestio y de Floro, solicitando la protección de Nestorio, gestión que se revela pronto imprudente: el pelagianismo será solemnemente condenado, tras la herejía de Nestorio, en una última sesión del concilio de Efeso (431). La sacudida que produce Pelagio había llegado también al otro extremo del mundo romano, a Gran Bretaña; en este mismo año 429 una misión dirigida por san Germán de Auxerre marchará a restablecer allí la ortodoxia. En la misma Italia vemos al pelagianismo manifestarse por primera vez abiertamente en 439, cuando Julián de Eclano intenta en vano hacerse readmitir por el papa Sixto III; el grupo pelagiano pudo subsistir aún bastante tiempo, pero en la clandestinidad: como ha sucedido con frecuencia cuando las herejías fueron sofocadas, los escritos de Pelagio y Julián circularon bajo la máscara de atribuciones usurpadas, bajo el nombre de un papa Sixto, de san Jerónimo, e incluso —curiosa paradoja— de san Agustín.

La polémica es la nota característica de los tratados escritos por Julián de Eclano en esta segunda fase; no se trata de establecer o ilustrar la doctrina pelagiana con argumentos nuevos (Julián se obstina en una monótona exaltación de la bondad del Creador y de los privilegios concedidos por él a la creatura), sino más bien de responder a los ataques de que es objeto por parte de san Agustín. Para esto todos los argumentos son buenos; más que como teólogo, Julián se comporta como abogado y buen alumno de los retóricos.

De una prolijidad agobiante que discute palmo a palmo, hábil para devolver la acusación, no vacila en recurrir a argumentos *ad hominem*, rebuscando en el pasado y en los escritos anteriores de su adversario. ¿No había consagrado anteriormente san Agustín tres libros a la gloria del libro albedrío? ¿No confiesa en sus *Confesiones*, entre otros delitos, haber sido maniqueo durante más de nueve años? ¡En realidad, sigue siendo maniqueo! Así se explica su obsesión por el pecado, la corrupción, la concupiscencia...

Esto era, según la escuela enseñaba, excelente táctica de guerra. Otra arma sacada del arsenal retórico: deducir lógicamente, partiendo de las proposiciones del adversario, consecuencias extremas, y si era posible, absurdas. El pecado original contraído al nacer, ¿no implica una condenación del matrimonio cristiano? Admitir la necesidad absoluta, univer-

sal del bautismo, ¿no es afirmar la condenación eterna de innumerables niños sin pecado personal, de la inmensa masa de infieles también que padecen una ignorancia invencible? Si se admite la predestinación, el pequeño número de los elegidos, ¿dónde quedan la bondad de Dios, su justicia, la eficacia del sacrificio redentor? Y no hay que olvidar que está escrito: "Dios quiere salvar a todos los hombres" (*I Tim. 2, 4*).

El interés de semejantes argucias sería mínimo si no constituyesen el primer eslabón de una reacción en cadena cuyos episodios se sucederán durante varias generaciones; las disputas cristológicas nos han ofrecido ya en Oriente, de Apolinar a Eutiques, un primer ejemplo de esta dialéctica:

1. San Agustín, perfecto heredero también de la retórica clásica, se sintió obligado a aceptar el combate que le presentaba Julián, a no dejar ningún argumento sin respuesta, lo cual le llevaba a reforzar incesantemente su propia posición. A menudo esto le dio ocasión de aportar a su doctrina complementos de una importancia decisiva y de una gran riqueza. Así, en torno a la noción de libertad, vino a colocar por encima de la libertad de indiferencia la *libertas non peccandi*, la capacidad de no pecar, por medio de la cual el hombre redimido participa de la verdadera libertad, la que Dios posee por naturaleza —concepción audaz con la que resuelve, trascendiéndola, la oposición entre gracia y libre albedrío.

No cabe duda, sin embargo, de que con demasiada frecuencia el anciano obispo de Hipona, reducido a una posición defensiva, se vio obligado, ante el acoso de su implacable adversario, a extremar su defensa, a endurecer su pensamiento, a utilizar fórmulas que sobrepasaban quizá su convicción profunda y ciertamente, la fe auténtica profesada por la Iglesia. Si ésta no ha cesado de venerar en él al Doctor de la Gracia, también es cierto que siempre se mantuvo al margen de ciertas exageraciones contenidas en sus tratados antipelagianos; que había en ello al menos la posibilidad de un peligro, lo demuestra el error en que cayeron muchos de sus lectores, de Gottschalk a Jansenio, pasando por Wiclef, Lutero y Bayo.

2. Pronto surgió la reacción. Es significativo que ésta viniera de los ambientes monásticos, de profesionales de la ascesis, fácilmente turbados por toda doctrina que, en su opinión, podía ocasionar un relajamiento o una tibieza de espíritu. Fue en la Galia del Sur donde la reacción tuvo más resonancia; ya en la misma Africa san Agustín había debido calmar las inquietudes que la posición por él adoptada había suscitado entre los monjes de Hadrumeto (hoy Sousse, Túnez); los dos tratados

que compuso con esta ocasión (427) agravaron, en lugar de calmarla, la oposición que aparecería igualmente entre los monjes agrupados en Marsella en torno a Juan Casiano, entre los de Lérins y entre los obispos de Provenza, salidos de este ambiente o que gravitaban en su órbita.

Juan Casiano, que precisamente se hallaba entonces (428) ocupado en redactar la segunda serie de sus conferencias con los Padres del yermo —serie que dedicaría a dos monjes de Lérins, Honorato y Euquerio, futuros obispos de Arles y de Lyon—, formuló sus contraproposiciones sobre el problema discutido de la gracia y el libre albedrío, poniéndolas, en su *Conlatio XIX*, en labios del abad Chérémon de Panephrisis, en el Delta de Egipto. Bajo el ropaje de esta creación literaria, en realidad es san Agustín el objeto de discusión.

Sin embargo, Casiano no se contentó con oponerle la doctrina tradicional de los ambientes orientales en que él había sido formado —Dios y el hombre, gracia y libre albedrío, cooperando de manera íntima, y para nosotros misteriosa, en la obra de la salvación; como san Agustín, se dejó llevar al terreno delimitado por Pelagio y encerrar en esta nueva problemática que va a caracterizar la especulación occidental. También él se afana por escudriñar el misterio de la salvación personal y se instala en el corazón de la experiencia psicológica.

Con él, la dificultad central viene a ser la del “comienzo de la buena voluntad”, *initium bonae voluntatis*. Sus explicaciones a este respecto resultan bastante confusas. Sucesivamente parece que este primer paso es atribuido a Dios o al hombre mismo, pero en este caso, puesto que la gracia no puede dejar de recompensar, reforzar, desarrollar este primer gesto, ¿no se quita así a Dios, en última instancia, todo el mérito de la salvación para atribuírselo al hombre? Este es el punto que define la herejía que se suele llamar semipelagianismo, término cuyo empleo se generalizó en el siglo xvii y que de suyo es muy poco afortunado: inútilmente peyorativo, hace suponer una unión directa con Pelagio cuando en realidad se trata de un antiagustinismo.

3. Lo cierto es que en todo esto había motivo para indignar a los fieles partidarios del gran Doctor africano, que no le faltaban. Uno de ellos, el más entusiasta, el más intransigente, se encontraba en el corazón de la plaza enemiga, en la misma Marsella: era Próspero de Aquitania, un simple laico, sin duda monje. De 428-9 a 434-5 se consagrará sin reservas a defender al que él llamaba “su admirable, su incomparable maestro”, *ineffabiliter mirabilis, incomparabiliter honorandus, praestantissimus patronus*<sup>4</sup>; se apresura a comunicarle la oposición que se fragua contra él, se encarga personalmente de responder, en prosa, en

verso; llama al orden al “conferenciante”, truena contra los que niegan la gracia, aquellos ingratos, ἀχάριστοι *ingrati*, refuta punto por punto las objeciones que surgen en Génova, en Lérins, en otras partes; acude a Roma con la esperanza de conseguir el apoyo decisivo de la sede apostólica (431). En realidad sólo consigue del papa Celestino una declaración concebida en términos mesurados, de una prudencia totalmente romana, en forma de carta dirigida a los obispos galos que asocia a un magnífico elogio de san Agustín, considerado como uno de los Doctores más seguros, *inter magistros optimos*, un llamamiento a la paz y una reprobación no disimulada contra los innovadores que ponen en duda la fe tradicional; pero ¿quiénes eran entonces los innovadores, sino los agustinianos, llevados por la controversia a precisar cada vez más el rigor de su sistema?

4. Su apología apasionada no carecería de cierto endurecimiento suplementario de la posición asumida en sus últimos tratados por san Agustín, posición de suyo ya un poco excesiva. De ahí una reticencia cada vez más fuerte por parte de la oposición, a los ojos de la cual esta actitud aparecía como una herejía cualificada —el predestinacionismo—. Bastaba, en efecto, partiendo del énfasis con que insistía san Agustín en el misterio de la elección y la importancia de la perseverancia final, pasar aquí al límite y acusar a sus partidarios de afirmar, por ejemplo: los que no son del número de los predestinados en vano multiplicarán esfuerzos y buenas obras, pues Dios les retirará voluntariamente su gracia de manera que así se vean impedidos de perseverar en el bien —sin hablar de otras abominaciones del mismo género.

Fácilmente se comprende que sólo dentro de una perfecta buena fe pudo mantenerse la oposición al agustinismo y adquirir auge especialmente en Lérins y en todo el sudeste de la Galia, que era la zona de influencia de este monasterio. Podemos medir el progreso de esta reacción unos cuarenta años más tarde en la persona de Fausto de Riez, nombrado obispo de esta pequeña ciudad provenzal (entre 455 y 462) después de haber sido durante mucho tiempo monje y luego abad de Lérins. Hacia 473-475 le vemos chocar con un agustiniano de estricta observancia, el presbítero Lúcido, acusarlo inmediatamente de predestinacionismo, convencerlo, refutarlo y hacer condenar la llamada “herejía” en concilios celebrados sucesivamente en Arles y Lyon.

Muerto en medio de una veneración general, después de haber vivido en estrecha amistad con lo más representativo del episcopado galo-romano, Fausto ofrecía, no obstante, puntos flacos a la crítica. Se ha de tener en cuenta, ciertamente, el descenso progresivo del nivel cultural

en Occidente cada vez más barbarizado (la misma Provenza cae en poder de los visigodos en 477 y Fausto es desterrado en seguida por el rey Eurico); por otra parte, Lérins, escuela de ascetismo, no era ciertamente un centro de estudios. Encontramos en Fausto una especie de fundamentalismo ingenuo que explica, por ejemplo, su concepción de un alma material (¿no la asimila la Escritura a la sangre?) Esta carencia de base sólida explica sin duda el hecho de que Fausto simplificase un poco su teología, lo cual era muy peligroso en un problema tan delicado como el de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. Quizá sin darse plenamente cuenta del alcance de sus afirmaciones, acaba también exaltando los magníficos dones concedidos por el Creador al hombre hecho a su imagen y semejanza: el libre albedrío, esa "gracia primera", la ley natural, la salvación de los gentiles. ¿No atestigua la misma Escritura la posibilidad de esta salvación en algunos casos, raros, es cierto, pero luminosos? <sup>5</sup> ¿No era esto deslizarse hacia un semipelagianismo o a un neopelagianismo quizá?

5. Muy pronto, probablemente hacia 495, vemos a Roma inquietarse por este nuevo peligro: el papa Gelasio exige al obispo Honorato y al presbítero Gennadio de Marsella que precisen su profesión de fe. Algunos años más tarde, hacia 519, el antipredestinacionismo de los provenzales aparece atacado en Constantinopla por los monjes escitas, que ya nos son conocidos por la crisis monofisita; criticado por los obispos africanos —como tales, discípulos fieles, aunque no siempre quizá demasiado competentes, de san Agustín—, relegados en Cerdeña por la persecución vándala; refutado por el más calificado de ellos, Fulgencio de Ruspe.

Dentro de Provenza, el restablecimiento de la ortodoxia, que se hace necesario, pasa, a comienzos del siglo VI, a manos del gran obispo Cesáreo de Arles. También san Cesáreo había vivido en Lérins y estaba familiarizado con la obra de Fausto, pero más aún con la de san Agustín, su maestro y modelo como pastor y predicador. En 529, bajo la inspiración y la dirección de Cesáreo, el segundo concilio de Orange condenó oficialmente la citada tendencia al semipelagianismo en términos de un agustinismo relativamente reservado; sus cánones, cuya redacción había sido cuidadosamente pensada, gozaron posteriormente de una gran autoridad, y a ellos se recurrió particularmente, frente al paulinismo a ultranza de los luteranos, en el concilio de Trento.

## 2. LA SACUDIDA DE LAS INVASIONES BARBARAS

Mientras se desarrollaban estas largas controversias, había tenido lugar la gran mutación histórica de la que debía salir el Occidente medieval y moderno. El Imperio romano iba a ceder su lugar a un conjunto de reinos instalados por los conquistadores germánicos; pero, además, esta gran migración de pueblos, *Völkerwanderung*, había ocasionado profundas transformaciones políticas y sociales que establecían las condiciones de aparición de los pueblos de la Europa de hoy. Todo esto no se había realizado sin muchos dolores, calamidades y ruinas: los campos asolados, despoblados, colonizados de nuevo por los invasores, las ciudades conquistadas repetidas veces; para mencionar sólo las capitales, Tréveris había sido tomada y saqueada cuatro veces entre 405 y 440 antes de caer definitivamente en poder de los francos hacia 464-5; Sirmio, por su parte, cambió siete veces de dueño entre 427 —cuando el Occidente, definitivamente aislado de esta región lejana, la cede al emperador de Constantinopla— y su destrucción por los ávaros en 582. No es necesario ningún esfuerzo para imaginar las desastrosas consecuencias de semejantes catástrofes para la vida religiosa; no obstante, conviene distinguir regiones y casos:

1. En las zonas marginales del Imperio, donde el cristianismo se hallaba quizá menos sólidamente implantado, pero sobre todo porque los estragos de las invasiones habían sido allí mayores, asistimos a un retroceso momentáneo o a un desvanecimiento casi total de la Iglesia. Ciertamente, una minuciosa investigación arqueológica ha permitido descubrir algunas supervivencias del cristianismo en estas regiones barbarizadas, pero se trata de restos mínimos, casi imperceptibles: unas leves brasas ocultas bajo la ceniza.

Tal es el caso de la antigua Panonia, la llanura entre el Danubio y el Drave, ese crisol donde tantos elementos vendrían a fundirse antes de ver surgir, en el siglo x, la nación húngara. Tal es el caso también, más al Oeste, al sur del Danubio y a caballo sobre el Rhin, de las antiguas provincias de Nórico y Rhetia, colonizados finalmente por los bávaros y los alamanes. Todos estos países no volverán a ser cristianos sino después de un nuevo esfuerzo de evangelización, que producirá sus frutos sobre todo a partir del siglo vii. El mismo fenómeno observamos en las riberas del Mar del Norte, en la llanura flamenca, a decir verdad, apenas rozada hasta entonces por la propaganda cristiana, y en Gran Bretaña,

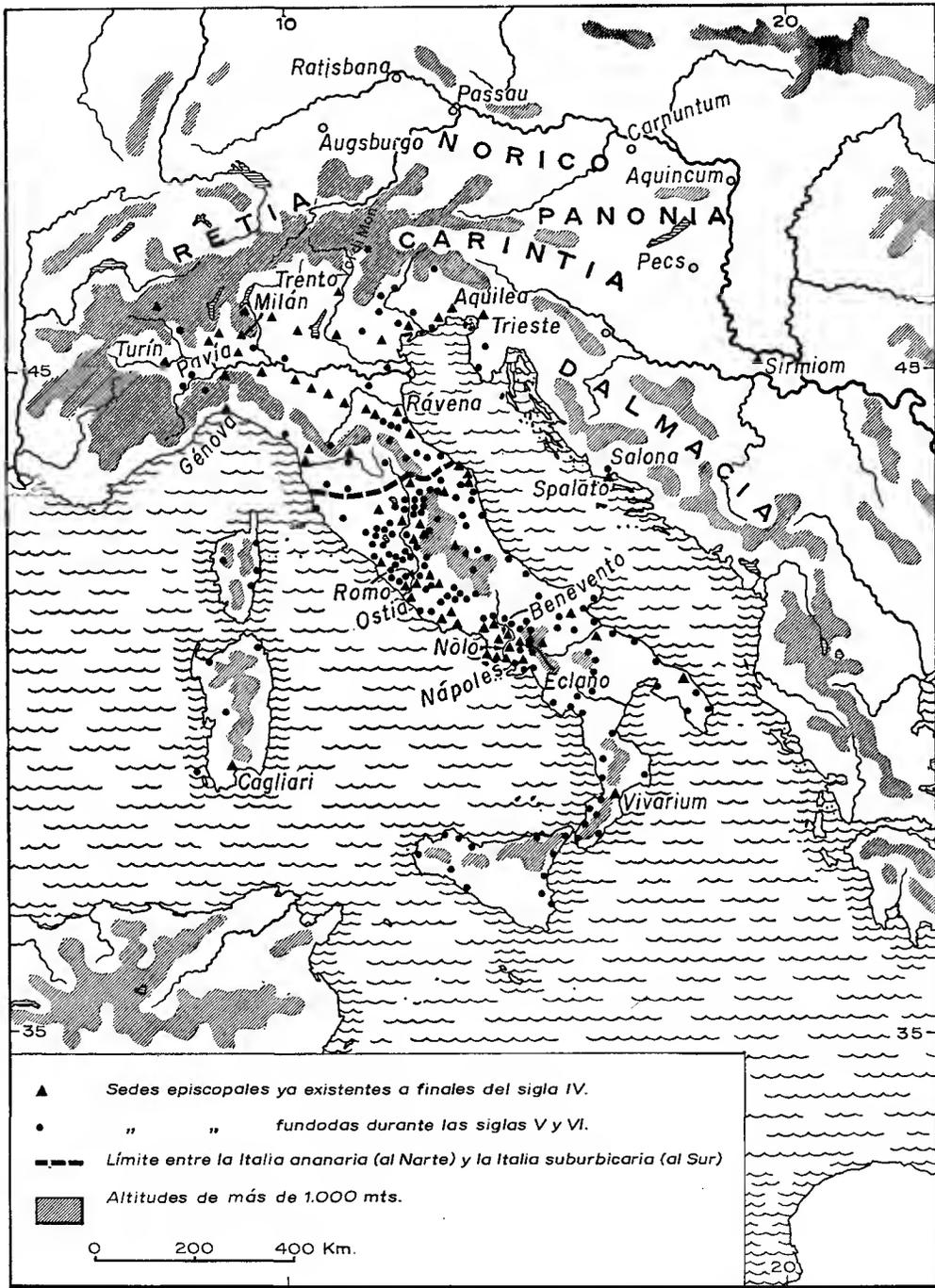
donde, en el suelo de lo que va a ser Inglaterra, los celtas, más o menos romanizados, pero ya en gran parte cristianizados, retroceden o son progresivamente absorbidos por las oleadas de invasores anglosajones.

Un documento excepcional, la *Vida de san Severino*, escrita en 511 por su discípulo Eugipio, nos permite entrever cómo se desarrollaron los hechos a lo largo del Danubio, entre Ratisbona o Passau y Viena, durante los años 453-488. El libro nos presenta un cuadro impresionante de la inseguridad de esta región fronteriza, de la vida difícil que llevaba la población romana y cristiana establecida en la orilla derecha del río; más o menos bien, hubiera sido posible acomodarse a la poco grata vecindad de los bárbaros —entonces eran los rugos, germanos orientales que habían sido arrastrados entre las hordas de Atila, estableciéndose en esta región tras el ocaso de este efímero imperio—, si el mundo germánico hubiera mostrado una mayor estabilidad.

Apenas se logra encontrar frente a ellos un *modus vivendi*, una especie de protectorado, aparecen otros enemigos: los alamanes establecidos en Rhetia que, empujados a su vez por los turingios, intentan avanzar hacia el Este, al otro lado del Isar, y luego del Inn. Los romanos se repliegan, evacuan una tras otra sus ciudades o aldeas y se acogen al abrigo de sus protectores. Pero éstos, por su parte, atraviesan horas sombrías: disensiones dinásticas, fracaso de un intento de expansión hacia el Sur.

Italia se halla entonces en manos de un condotiero germánico, Odoacro —el que pone fin, en 476, a la ficción de un Imperio romano de Occidente—; reacciona con energía, prácticamente aniquila a los rugos, y para acabar ordena el traslado masivo de la población romana, que se refugia en Italia, llevando consigo todos sus bienes. Entre los más preciosos que poseían, los monjes del convento construido por san Severino no podían dejar de recoger las reliquias de su santo fundador; acabarán por establecerse a las puertas de Nápoles.

Y no se trata de un hecho aislado. Durante los siglos v y vi vemos multiplicarse traslados semejantes, símbolos expresivos de la desolación en que queda el Ilírico cristiano, de la despoblación, al menos parcial, de la región, de la desorganización, preludio de la desaparición, de sus iglesias. Así, en 412-3, Sirmio deja partir para Tesalónica las reliquias de san Demetrio, en 453-8 las de santa Anastasia para Constantinopla; de Sirmio también, o de sus cercanías, llegaron a Aquilea los restos de san Hermógenes (o Hermágoras) y sus compañeros; a Roma, los de san Pollión de *Cibalae*; Roma acogerá también a los Cuatro Coronados venidos de la región de Pecs, a san Quirino de *Savaria*, en la Panonia



El cristianismo en Italia.

meridional. El éxodo continuará: cuando la marca bárbara alcance o amenace la costa dálmata (la metrópoli Salona es destruida por los ávaros hacia 614, sus habitantes se refugian en las islas o tras los muros del cercano palacio de Diocleciano en Espalato), el papa Juan IV (640-642) hace trasladar a Roma, para instalarlas en el bello oratorio de San Venancio en Letrán, las reliquias de los mártires de Salona, así como las de san Mauro de Parenzo en Istria.

2. La situación es diferente en los países situados en retaguardia con relación a la zona anterior: la Carintia, por ejemplo, la ribera izquierda del Rhin, la parte Nordeste de la Galia (entre el límite Norte de la Valonia actual y el Sena), una parte de la Normandía, la Bretaña. Aquí los estragos de la invasión, la implantación de una población nueva, germánica o celta (es entonces cuando la Armórica se convierte en la Bretaña por la afluencia de refugiados insulares), pudieron ciertamente desorganizar la vida de la Iglesia durante un tiempo más o menos largo; un testimonio fidedigno de este caos tenemos en las lagunas que presentan muchas listas episcopales hasta bastante avanzado el siglo vi. Pero difícil, debilitada quizá, la vida cristiana no llegó a interrumpirse: en numerosos puntos —en Estrasburgo, Tréveris o Maguncia, como en Xanten— la arqueología nos permite comprobar esta comunidad haciéndonos ver que los mismos sitios, iglesias y cementerios, no cesaron de estar en uso, desde la época romana hasta los carolingios, durante todo el período franco. Aunque notablemente despobladas, las ciudades sobrevivieron, y con ellas algunos islotes de romanidad, algunos núcleos de población capaz de mantener las tradiciones de la época imperial —y el cristianismo en particular, como la más preciosa de todas. Esta supervivencia, en un contexto histórico tan difícil, pone de manifiesto la solidez de los resultados obtenidos por el esfuerzo de evangelización del siglo iv.

Por otra parte, es preciso subrayar, porque el hecho fue rico en consecuencias para el porvenir, el papel de primer plano desempeñado por los hombres de la Iglesia durante todo el agitado período de las invasiones. Cuando el Imperio romano se debilitaba y se desmoronaba piedra a piedra —y con él la mayor parte de las instituciones en que se apoyaba la civilización antigua—, sólo, o casi sólo, se mantuvo la Iglesia, y poco a poco el pueblo cristiano se habituó a apoyarse en ella, a contar con ella para sobrevivir.

Altamente significativo resulta el complejo papel que asigna a su héroe la citada biografía de san Severino: el prestigio que debe a su personalidad espiritual, a sus hazañas de taumaturgo, hace de él el animador, el jefe indiscutido de los romanos del Nórico. La ausencia de

toda autoridad de orden temporal hace que este papel rebase pronto el dominio propiamente religioso; sin duda trabaja por consolidar la fe, la piedad, predica la caridad, fomenta el monacato —pero se ve obligado también a hacer reinar el orden y la disciplina, e incluso a tomar la dirección de operaciones de policía, y con más frecuencia aún a negociar con los jefes bárbaros, sensibles también, a pesar de ser paganos o herejes, a su ascendiente.

El caso de san Severino sólo tiene de excepcional su calidad de monje, es decir, de simple laico; pero tampoco en esto carece de paralelos: santa Genoveva de París, por ejemplo (h. 422-502). El complejo papel que hemos visto desempeñar a este monje fue normalmente asumido por los obispos casi en todas partes: una y otra vez los vemos organizar la resistencia, enfrentarse y dialogar con el invasor —así, con ocasión de las incursiones de Atila en la Galia (451) e Italia (452), san Aignan en Orléans, san Lobo en Troyes, el mismo papa san León Magno.

Paradójicamente, el hombre de Dios se hace caudillo guerrero: si hemos de dar fe a la biografía de san Germán de Auxerre —la figura más saliente del episcopado galo en la primera mitad del siglo v (418-448)—, durante su misión antipelagiana en Gran Bretaña, san Germán se puso a la cabeza de los bretones, amenazados por una incursión conjunta de sajones y celtas venidos de Escocia; y obtuvo un éxito, tanto por la habilidad de sus medidas estratégicas como por el entusiasmo religioso que supo inspirar a sus tropas (batalla del Aleluya, Pascua de 429?).

Más tarde, cuando los bárbaros han conseguido la victoria y se han disipado los primeros rencores, los obispos vuelven a realizar su misión de intercesores y desempeñan ante los reyes germánicos que dominan ahora en su país el mismo papel de protectores del Derecho y de defensores del pueblo que les habíamos visto desempeñar durante el siglo iv frente a los rigores de la administración imperial.

3. Lo anteriormente dicho es verdad también para otras regiones del Occidente, donde los trastornos se revelan menos importantes, las invasiones menos complejas y, por tanto, menos desastrosas, las transformaciones demográficas menos radicales, los mismos bárbaros más disciplinados, de modo que la civilización romana pudo prolongar durante generaciones una vida decadente sin duda, pero tenaz. Las ciudades subsisten, con un mínimo de instituciones municipales; subsisten también un cierto número de familias aristocráticas que conservan su estilo de vida del Bajo Imperio, con la tradición de cultura asociada a su am-

biente —y sobre todo el cristianismo, convertido en parte integrante de esa herencia romana.

Tal es el caso de Italia (y de Provenza, que comparte durante mucho tiempo su destino), donde el régimen imperial se mantiene hasta 476 y cuya herencia acogen respetuosamente sus conquistadores ostrogodos (489-493). Su rey, el gran Teodorico († 526), se había educado en Constantinopla como rehén y había recibido del emperador altas dignidades; su pueblo había estado en contacto con el mundo romano (aunque estos contactos fueran a menudo belicosos) durante su permanencia en las provincias danubianas donde habían sido instalados, teóricamente en calidad de aliados, a partir de 455.

Un proceso semejante, pero anterior (se sitúa en los años 380-400), había igualmente civilizado a los visigodos, que, tras devastar Italia, establecieron su dominio sobre la Galia del Sur (413-8-507) y después España, donde penetraron a partir de 456, conquistándola primero en nombre del Imperio y pronto por cuenta propia, y cambiando Tolosa por Barcelona y luego por Toledo como capital.

Un hecho análogo explica la relativa suavidad del dominio ejercido por los borgoñones: antes de instalarse en Sapaudia (443) y de extenderse en torno a Ginebra y Lyon, habían estado acantonados desde 407 a orillas del Rin en la región de Maguncia y Worms. Finalmente, los vándalos dejan, sin duda, escapar toda la parte occidental del Africa romana, desde *Cirta* (Constantina) hasta el Atlántico, región que vuelve a su barbarie original, lo cual no quiere decir que haya desaparecido totalmente el cristianismo; algunos documentos epigráficos nos permiten constatar su conservación hasta el momento de la invasión árabe; pero se trata, en esta "Africa olvidada"<sup>6</sup>, de una supervivencia cristiana crepuscular, como la de las regiones menos favorecidas que considerábamos al principio. Por el contrario, en el país donde a partir de 442 se consolida su dominio, y que corresponde a las regiones más romanizadas, los vándalos respetan la civilización, se romanizan, a su vez, poco a poco y hacen reinar un orden no demasiado indigno del pasado imperial.

Semejante situación, sin embargo, no constituía un beneficio total para la Iglesia. En la medida en que los germanos habían entrado en la órbita cultural del mundo romano, el cristianismo había penetrado en ellos; todos estos pueblos, en efecto, exceptuados los francos y los últimos llegados a los países del Danubio (como sucede con una parte de los lombardos), eran ya cristianos en el momento en que tomaron posesión de los países latinos. Pero, como se sabe, su cristianismo era el que habían recibido de Wulfila, es decir, el arrianismo, en el sentido definido

por los concilios de Rímini y Seleucia al final del reinado del emperador Constancio. Esta fe, profesada con sinceridad y ardor, sería causa de no pocas dificultades entre los nuevos señores y las poblaciones católicas caídas ahora bajo su poder.

Es en Africa donde el choque resultó más violento; se pudo hablar a este respecto de "lucha implacable"<sup>7</sup>. Lo que estaba en litigio no era sólo la religión: el reino vándalo estuvo en lucha casi constante con el Imperio (Genserico se apodera de Roma el 2 de junio de 455 y la saquea, a pesar de las súplicas del papa san León, que tuvo con él menos suerte que con Atila); a los ojos de sus dominadores arrianos, los católicos podían ser sospechosos de pactar con el enemigo, y de hecho, viéndose perseguidos, lo llamaron en su ayuda. Hombres de Estado capaces de elaborar una conducta coherente y reflexiva, Genserico (h. 428-477), su hijo y sucesor Hunerico, el cuarto rey vándalo Trasmundo intentaron conscientemente aplicar en sus dominios la misma política de unidad religiosa, garantía de la unidad nacional, que hemos visto adoptada por los emperadores cristianos. Arrianos convencidos, procuraron atraer su pueblo al arrianismo; de ahí las persecuciones enconadas durante largos años con algunos períodos de calma, en particular en el reinado del tercer rey, Gundamundo (485-495). Persecuciones, por otra parte, muy hábilmente dirigidas, que iban acompañadas de una campaña de conversión, de presión moral; se hacen esfuerzos por paralizar el catolicismo, confiscando sus iglesias, desterrando a los obispos, impidiendo el nombramiento de otros; uno de los primeros gestos de Genserico al día siguiente de la toma de Cartago (439) fue expulsar al obispo Quodvultdeus: la sede de la capital permanecerá veinticuatro horas sin titular (456-7-480-1).

Pero esta política debía al fin fracasar y aumentar, en vez de disminuir, la hostilidad de los católicos frente a los vándalos; la actitud tolerante del penúltimo rey, Hilderico, no logró hacer olvidar las vejaciones sufridas en tiempo de sus predecesores, y las tropas bizantinas, enviadas a Africa al mando de Belisario por el emperador Justiniano, serán acogidas como libertadoras (533).

Los obispos habían dirigido o sostenido, como mejor pudieron, la resistencia del pueblo católico a lo largo de este difícil período; un lugar preferente entre estos teólogos y polemistas ocupa Fulgencio, obispo de Ruspe († 523). Su actividad desborda el marco de Africa: durante sus largos años de destierro (502-515, 517-523), establecido en Cagliari, Cerdeña, funda un monasterio (había sido monje antes de ser obispo), desarrolla una intensa actividad pastoral, mantiene contacto con los monjes escitas, interviene como hemos visto en la polémica semipelagiana, man-

teniendo con todas sus energías la más severa tradición agustiniana. Y no se trata de un caso aislado; conocemos otros desterrados o refugiados, obispos o monjes, que fecundaron igualmente el país que los acogió, Campania, Provenza, España. Indudablemente es éste un honor de la iglesia de Africa, pero semejante éxodo, añadido a los efectos de la persecución y del retorno a la barbarie, contribuyeron también a su debilitamiento; Justiniano y sus sucesores encontrarán allí una cristiandad pobre que deberán esforzarse por reanimar.

En el resto del Occidente el arrianismo de los germanos no creó problemas tan graves. El choque fue allí menos brutal, quizá por el hecho de que, desde generaciones, el pueblo estaba acostumbrado a ver bárbaros servir como mercenarios en el ejército imperial, para acabar por constituir lo esencial en él; otros habían sido acantonados en los campos, instalados y provistos de tierras en virtud del contrato, o de la ficción, que hacía de ellos "aliados", *foederati*. De esta manera se reguló la transición entre los dos regímenes: durante mucho tiempo los germanos fueron considerados un poco como un ejército extranjero de ocupación, superpuesto a los provincianos latinos o romanizados. Estos dos elementos de la población estaban separados por una serie de barreras: lengua, costumbres (el vestido, la alimentación...), derecho (no se aplicaban las mismas leyes a los romanos y a los bárbaros en el interior de un mismo reino) y hará falta mucho tiempo para que estos elementos se fundan y hagan nacer los pueblos de la Europa moderna. La diferencia de confesión, sin duda vivamente sentida, sólo constituía un obstáculo más para esta fusión.

Ciertamente hubo fricciones, por ejemplo, entre los visigodos de Aquitania o de España. La conducta de su rey Eurico (466-484) frente a los católicos recuerda en ciertos aspectos la de sus colegas vándalos: apenas se apodera de una nueva provincia, destierra a las figuras salientes del episcopado; la suerte que corrió Fausto de Riez tras la anexión de Provenza (477), había sido la de Simplicio de Bourges y de Sidonio Apolinar, obispo de Clermont, tras la conquista de Auvernia (475). Parece que se opuso también a la sustitución de los obispos depuestos, lo cual, a la larga, habría amenazado a la Iglesia de extinción como en el caso de Africa.

El interés político explica suficientemente estos rigores: los obispos habían sido a menudo el alma de la resistencia; algunos pertenecían a las grandes familias aristocráticas estrechamente vinculadas al Imperio; tal es el caso de Sidonio Apolinar. Tanto en el reino de Tolosa como en

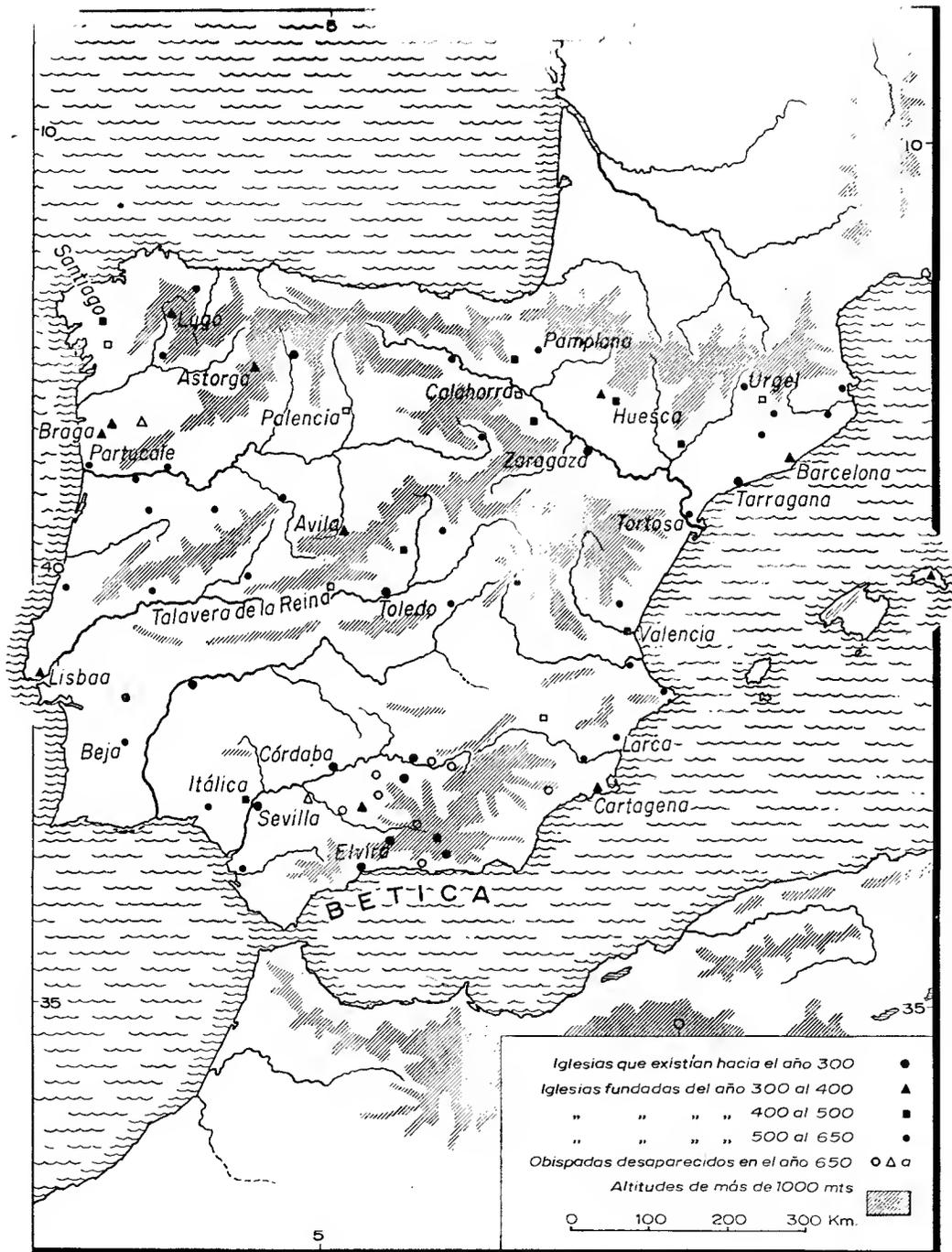
el de Toledo se debe hablar de malestar, de dificultades momentáneas más que de persecución.

La mayoría de los reyes visigodos se mostraron tolerantes con sus súbditos católicos: Amalarico, por ejemplo, autoriza la reunión de un concilio general (Toledo, 527). La única crisis notable se produce tardíamente, en el reinado de Leovigildo (567-586): su hijo mayor Hermenegildo, establecido como regente en Andalucía, se convierte al catolicismo por influencia de su mujer, una princesa franca, y del gran obispo Leandro de Sevilla; se revela contra su padre y es pronto vencido y ejecutado. Esto da lugar, naturalmente, a una reacción arriana; un concilio de obispos arrianos (580) se esfuerza, no sin habilidad, pero sin gran éxito, por conseguir la adhesión del episcopado católico.

Pero poco después de subir al poder (587), el segundo hijo y sucesor de Leovigildo, Recaredo, se convierte también y con él buena parte de los grandes y de los obispos godos. Sin duda el arrianismo no desaparece de golpe; en tiempo de Viterico (603-610) realizará un intento de recuperación, pero está ya herido de muerte. El concilio III de Toledo, reunido solemnemente en 589, inaugura un nuevo período de la historia del reino visigodo caracterizado por una colaboración estrecha y de tipo ya medieval entre el Estado y la Iglesia, que se manifiesta en particular con ocasión de los grandes concilios nacionales: de 633 a 702 se reunirán otros quince nuevos concilios en la metrópoli, política y eclesiástica a la vez, de Toledo.

Entre tanto, había vuelto también a la unidad con la Iglesia católica el pueblo de los suevos, entrados en España con los vándalos y rechazados por los visigodos a la parte Noroeste de la Península Ibérica; paganos a su llegada, parece que tuvieron un primer rey católico, Rechiario (448-457), pero habían pasado luego al arrianismo. Su conversión definitiva tenía lugar hacia 556, en el reinado de Charriarico, en particular gracias a la acción eficaz de un gran apóstol, san Martín de Braga, establecido en Galicia primero como monje, luego como obispo de Dumio (556) y finalmente como metropolitano de Braga (h. 570-1-579). El reino suevo fue anexionado al Estado visigodo en 585.

La misma actitud tolerante observamos en la Galia por parte de los borgoñones. También ellos quizá se habían acercado al catolicismo durante su primer establecimiento a orillas del Rhin, pero cuando en la segunda mitad del siglo V los encontramos instalados en la región del Ródano habían pasado al arrianismo. Los obispos del país, entre los que destaca san Avito de Vienne (h. 494-518), influyeron poderosamente en la familia real: en tiempo de Gondebaud († 516) varias princesas son ya



El cristianismo en España

católicas, su hijo y sucesor Segismundo acaba también por convertirse. Su muerte trágica, a manos de sus adversarios francos (523), hirió la sensibilidad popular que veneró como el de un mártir el recuerdo de un rey, piadoso ciertamente, pero violento y cruel como todos estos reyes bárbaros: hubo de expiar el asesinato de su propio hijo.

Sobrina del rey Gondebaud es santa Clotilde, esposa del rey de los francos, Clodoveo; por influjo de ésta y del obispo san Remigio de Reims, Clodoveo pidió y recibió el bautismo, seguido, como siempre, por una buena parte de sus nobles y su pueblo (en torno al año 500). Pasados directamente del paganismo al catolicismo, los francos y su dinastía se consideraron por ello llamados a lograr la adhesión a su fe de sus súbditos galo-romanos de la Galia del Norte y de las provincias meridionales que iban a conquistar progresivamente: Aquitania arrebatada a los visigodos en 507, el reino borgoñón en 532-4, Provenza a los ostrogodos en 536.

En Italia, finalmente, la presencia de elementos germánicos, fuese a título de mercenarios, invasores o protectores, no alteró gravemente la situación religiosa. Mientras dura el Imperio, sigue fiel a su política tradicional: el catolicismo religión del Estado.

Las iglesias italianas no se vieron molestadas después de 476, en el reinado de Odoacro, y luego, a partir de 489-493, durante el dominio de los ostrogodos. Un aspecto significativo del sabio gobierno de su gran rey Teodorico († 526) lo constituyen su tolerancia frente a los católicos, sus relaciones respetuosas con el papado. El conflicto que enfrentaba desde 484 a la iglesia bizantina y a la iglesia latina a propósito del *Henotikon* de Acacio, por su naturaleza, garantizaba la seguridad del rey en el plano político. Restablecida la comunión entre Roma y Constantinopla (519), las cosas pudieron cambiar y la fracción de la aristocracia romana que no se resignaba al yugo de sus dominadores ostrogodos pudo mirar con cierta complacencia, esperando su ayuda, al emperador de Oriente. Así, más que por una repentina crisis de persecución arriana, se ha de explicar la desgracia (523) y la muerte (524) del gran filósofo Boecio, que había entrado tardíamente al servicio de Teodorico como *magister officiorum* (522).

Ciertamente el rey ostrogodo se sentía solidario del arrianismo, que había venido a ser en cierto modo la religión nacional de los germanos al servicio del Imperio: el papa Juan I moriría en 526 en la cárcel donde le había hecho encerrar Teodorico tras el fracaso de la misión que en nombre suyo había realizado en Constantinopla —misión, por otra parte, singular para un papa, pues se trataba de interceder en favor de los arria-

nos, tratados severamente por el emperador Justino. Pero sólo podríamos señalar un pequeño número de episodios lamentables como éste; a la muerte de Teodorico, acaecida el mismo año 526, sucedería una paz completa. Conviene señalar que Casiodoro, otro representante típico de la *intelligentsia* italiana del tiempo, había podido aceptar la sucesión a Boecio en el cargo de *magister officiorum*; de 533 a 538 ocuparía la magistratura suprema, la prefectura del pretorio: la reconquista justiniana había comenzado ya (535).

### 3. FIN DE LA ERA PATRISTICA EN OCCIDENTE

En todas las regiones donde la avalancha de las invasiones no había trastornado con demasiada profundidad la estructura administrativa, económica y social del mundo romano, la vida, pasado el vendaval, siguió como antes y, en este marco a fin de cuentas intacto, la vida de la Iglesia en particular se mantuvo en la trayectoria del siglo iv. Así sucede en lo que quedaba del Ilírico, la Dalmacia, en la parte de Africa caída bajo el dominio vándalo y, hasta cierto punto, también en la periferia de la Península Ibérica (los visigodos se habían instalado sobre todo en la meseta central); de manera especial es este el caso de la Galia al sur del Loira y, finalmente, de Italia.

La vida romana se prolonga, aunque indudablemente un poco empobrecida: hemos entrado en un tiempo de decadencia. Sin embargo, no hay que exagerar la generalidad del fenómeno, ni la rapidez de este proceso de desintegración. El esplendor de los monumentos de Rávena da testimonio todavía hoy de la vitalidad de la civilización antigua en esta Italia de los siglos v y vi y de su fecundidad, al menos en el plano artístico. Residencia imperial a partir de 402-4, honrada por la estancia de la regente Gala Placidia (423-450), capital de Italia en tiempo del rey Teodorico y sus sucesores (493-535), y a partir de 540 durante la dominación bizantina, Rávena nos permite seguir la continuidad de una tradición todavía floreciente durante más de un siglo (en cifras redondas: 450-550); no se da aún ruptura con las generaciones precedentes. Como en Oriente, nos hallamos todavía en la Antigüedad cristiana, en la *Spätantike*.

En la misma Roma, a pesar de las ruinas acumuladas por tantas catástrofes, saqueos (410, 455, 472), rendiciones o asedios sucesivos (536, 537-8, 545-6, 547, 550, 552), preludios de una ruina casi completa, podemos hacer las mismas observaciones al estudiar lo que nos queda de las

iglesias entonces fundadas, reconstruidas o decoradas. De estos siglos v y vi datan los más bellos mosaicos monumentales, del arco triunfal de Santa María la Mayor, dedicada a raíz del concilio de Efeso por el papa Sixto III (432-440), del ábside de SS. Cosme y Damián, construido por el papa Félix IV (526-530) que transformó en iglesia un grupo de antiguas construcciones paganas al borde de la Vía Sacra.

La vida continúa: la Iglesia se enfrenta con las mismas tareas, siendo la más importante la de completar la evangelización de Occidente. En el siglo v había aún paganos por convertir, y esto no sólo en los cantones más alejados de las provincias, sino también en las grandes ciudades y en la misma Roma. Los vemos alzar la cabeza en período de crisis; cuando la invasión de Alarico (408-410) pretenden restaurar el uso de los sacrificios, achacando al abandono de la religión ancestral la responsabilidad de las calamidades que se han abatido sobre la patria romana; estas objeciones parecen suficientemente graves para que san Agustín se considere en la obligación de responder con su monumental *Ciudad de Dios* (413-427). Hacia 495, el papa Gelasio deberá todavía alzar su voz contra la celebración de las Lupercales; se hablará incluso de abrir de nuevo el templo de Jano con ocasión del asedio de 537-8.

No obstante, el bloque de la resistencia pagana se desvanece. La penetración del cristianismo en las grandes familias senatoriales, vigorosamente iniciado como se ha visto desde finales del siglo iv, continúa, y a comienzos del vi la integración a la Iglesia de esta *élite* a la vez cultural y social parece acabada. El *tutor* y abuelo de Boecio, cristiano como él, es biznieto del gran Símmaco, líder en su tiempo del partido pagano, el adversario de san Ambrosio; por el mismo Boecio podemos apreciar la calidad del cristianismo de estos últimos romanos, una religión culta, nutrida de filosofía, fiel a la tradición clásica, pero de una fe auténtica, perfectamente al corriente de los problemas teológicos y canónicos de la Iglesia de su tiempo.

El mismo fenómeno aparece en provincias. Parece como si frente a la marea de barbarie que sube se hubiera constituido una especie de frente común del cristianismo y de la cultura. Es característica la carrera de un hombre de letras como Sidonio Apolinar: nacido en Lyon en torno al año 430, también aristócrata, hijo y nieto de prefectos del pretorio, yerno de uno de los últimos emperadores de Occidente (Avito, 455-6), prefecto de Roma a su vez (468); cristiano de siempre, en un principio bastante tibio, es cierto, pero madura, entra en el clero y termina su vida como obispo de la ciudad de los arvernios (en la actual Auvernia), en el territorio de la cual se encontraba su dominio y su residencia preferida

(471-h. 486). Allí ve sucesivamente a Lyon caer en poder de los borgoñones (470-4), Auvernia conquistada por los visigodos (475); el servicio de la Iglesia es el único refugio que permite a Sidonio, en medio de estas tempestades, permanecer fiel a las diversas tradiciones que anhela mantener hasta el fin. No encontramos, pues, en Occidente el equivalente de la resistencia obstinada que veíamos, por ejemplo, en los últimos neoplatónicos de la escuela de Atenas.

Los problemas pendientes todavía de solución no eran sustancialmente distintos para la *élite* y para las masas, urbanas o rurales: en ambos casos se trataba de luchar contra un paganismo remanente, hecho de prácticas tradicionales más que de creencias conscientemente profesadas, en vía de degradarse en supersticiones. Estas, por otra parte, amenazaban también sobrevivir contaminando a los mismos cristianos: en la predicación de este tiempo ocupan un gran lugar las amonestaciones poniendo en guardia contra semejante infiltración. Así, por ejemplo, hacia el año 440 el papa san León, en un sermón de Navidad, fustiga a los fieles que, antes de entrar en la basílica de San Pedro en el Vaticano, se volvían para hacer, a la manera pagana, un profundo saludo al sol naciente.

En este sentido la actitud de la Iglesia no fue uniformemente negativa. Supo también incorporar viejas tradiciones y, hechas las necesarias adaptaciones y trasposiciones, ponerlas al servicio de la piedad cristiana. De esta manera, las antiguas procesiones romanas de las *ambarvalia* encontraron un homólogo cristiano en el triduo de Rogativas organizado en sus diócesis de Vienne por el obispo san Mamerto († h. 470), hermano mayor del filósofo Claudio Mamerto, uno de los últimos representantes de la cultura griega en Occidente.

Este esfuerzo de evangelización, de conversión en profundidad que caracterizó a los siglos v y vi estuvo animado, en efecto, por grandes obispos, pastores y doctores a la vez, herederos en esto de la tradición de los Padres del siglo iv. En Roma podemos escoger como tipo al que la posteridad ha dado el sobrenombre, con pleno derecho, de Magno: san León (440-461). Si su correspondencia nos lo presenta en sus funciones de papa, interviniendo con autoridad en Oriente y en Occidente para establecer la norma en materia de dogma o de disciplina, sus sermones nos lo dan a conocer como obispo, preocupado por instruir a su pueblo. Son sermones breves, sobrios y densos, de contenido ante todo doctrinal, pero de una teología centrada en sus elementos esenciales (se percibe a la vez la preocupación pedagógica de acomodar la enseñanza a la capacidad o a la necesidad de los oyentes y, por otra parte, el reflejo de la situación histórica: el período de germinación, de creación está cerrado, el dog-

ma aparece estabilizado). San León se expresa de una manera sencilla, en una lengua armoniosa y clara donde abundan las fórmulas lapidarias de cuño perfectamente logrado; su lengua está como tejida de reminiscencias litúrgicas y utiliza, por otra parte, con maestría y discreción los procedimientos más salientes de la retórica clásica (antítesis, paralelismo, asonancia, ritmo). Todo lector puede percibir todavía hoy tanto la riqueza del fondo como la eficacia de la forma; el historiador subrayará, además, los méritos peculiares de esta sobriedad intencionada: este estilo en claroscuro representa una reacción importante, que honra grandemente a san León, contra la retórica intemperante, el preciosismo exasperado, la lengua artificiosa, demasiado culta, que afectaban los literatos de la época y que en ellos aparece, sin duda, como uno de los síntomas más característicos de la decadencia.

Volvemos a encontrar esta importancia otorgada a la predicación, a la enseñanza doctrinal —la misma tendencia también a simplificar las cosas, incluso en teología (estamos lejos de los refinamientos y las sutilezas que nos ha dado a conocer el Oriente)—, entre los obispos italianos de la generación precedente como Máximo de Turín († antes de 423) o sus contemporáneos, como Pedro Crisólogo de Rávena (h. 432-440-450), o más tarde y en otro ambiente, en Cesáreo de Arles (503-542) en la Galla, o Martín de Braga (561-580) en Galicia. Estos dos últimos fueron para su región grandes organizadores que convocaron, animaron concilios, atentos a resolver los problemas que planteaba el desarrollo de las instituciones eclesiásticas, desarrollo paralelo al del progreso de la evangelización.

Todos se esforzaron celosamente, mediante el ministerio de la palabra, por difundir en profundidad el mensaje evangélico, por elevar el nivel religioso de sus fieles, por combatir las prácticas supersticiosas en las que sobrevivía el paganismo. Lucha difícil que debía prolongarse durante siglos con éxito desigual; algunas de estas costumbres fueron, por fin, eliminadas, por ejemplo, las mascaradas de caras de animales que tenían lugar en las fiestas paganas del primer día del año (algo de ello ha perdurado hasta nuestros días en el Africa del Norte a pesar de la islamización). Otras han subsistido, aunque degradadas al nivel de folklore: hemos conservado la costumbre, también pagana y violentamente combatida por nuestros predicadores, de los aguinaldos y de los “buenos deseos” del Primer día de enero. Entre las lenguas de la Europa occidental, sólo el portugués ha adoptado el uso eclesiástico, generalizado en territorio griego, de designar los días de la semana por el número de or-

den de la feria, en lugar de los nombres de las divinidades astrales de la semana astrológica: día de la Luna, día de Marte...

La red de obispados se hace más tupida. Así, en la parte de la Galia que limita con el Mediterráneo (las dos provincias de Narbonense, el Sur de la Viennense y de los Alpes Marítimos), que contaba ya con una veintena de sedes episcopales a finales del siglo iv, aumenta en una decena durante el v y casi otras tantas en el vi. En la Península Ibérica las sedes se elevan ahora a sesenta y nueve.

La evangelización del campo donde, como hemos visto, quedaba mucho por hacer, también ha progresado rápidamente; de ahí la necesidad de fundar iglesias rurales que se multiplican bien en las localidades que habían sido centros religiosos en tiempos del paganismo, bien en los antiguos poblados o en agrupaciones nuevas que surgen en el interior de los grandes dominios de estructura ya casi medieval. Era éste un fenómeno enteramente nuevo que contrastaba con la estructura tradicional de la Iglesia concentrada originariamente en los centros urbanos y estrechamente unida en torno a su obispo.

Como en Oriente, la parroquia rural tardará en encontrar su estatuto definitivo. Numerosos concilios regionales nos permiten seguir la evolución progresiva que acabará por diferenciarla: así, para la Galia meridional, los concilios de Riez, 439; Vaison, 442; Agde, 506; Arles, 524; Vaison, 529... Lo mismo sucede en España, desde el I concilio de Toledo (400) al III (589). El número de estas parroquias poco a poco llega a ser considerable; excepcionalmente poseemos datos de Galicia: en 569 la diócesis de Braga cuenta con veintinueve parroquias, la diócesis vecina de Portugal, veinticuatro.

El presbítero que atiende una iglesia rural sólo recibe al principio poderes canónicos o recursos económicos bastante limitados; durante mucho tiempo se procurará todavía reunir a todos los fieles, con ocasión de las grandes fiestas, en la iglesia episcopal, o al menos principal.

La Italia del Norte y del Centro nos da a conocer una organización original y más compleja, la *pieve*, que constituye un eslabón intermedio entre el obispo y la parroquia elemental: las iglesias rurales de un distrito forman una especie de comunidad bajo la autoridad de una iglesia principal, la única que es iglesia "bautismal".

A una escala superior, los obispados se agrupan por provincias bajo la autoridad de un metropolitano: el principio nunca es discutido, aunque a veces se discuta la extensión de la jurisdicción, bien a causa de ambiciones personales, bien porque las modificaciones de la administración civil tienden a reflejarse en la geografía eclesiástica. Así, en la Galia me-



El cristianismo en las Galias

ridional, la autoridad de la sede de Arles, adonde se replegó la prefectura del pretorio de Tréveris a finales del siglo iv, gana terreno frente a la antigua metrópoli Vienne. Arreglada en principio por el concilio de Turín (398), la situación jerárquica de los obispos de esta región vuelve a discutirse en diversas ocasiones a lo largo del siglo v, en medio de enconadas contiendas que obligaron a intervenir a varios papas, desde Zósimo (417-418) a Hilario (461-468).

Toda la Iglesia latina se encuentra congregada en torno a la sede de Roma; los lazos que a ella la unen pueden parecernos bastante débiles si se los compara con la centralización actual, o también con lo que veíamos en los patriarcados orientales de los siglos v y vi; sin embargo, este mismo período nos hace asistir a un proceso muy marcado en el reconocimiento del primado romano, y esto en todos los planos —dogmático, disciplinar, jurisdiccional.

Realizado a pesar de las desfavorables circunstancias históricas, este progreso es debido a la acción de grandes papas, muy conscientes de su autoridad, preocupados por hacerla conocer y respetar, desde Inocencio I (401-417) a san Gregorio Magno (590-604). No pudiendo enumerarlos a todos, conviene al menos recordar aquí los nombres de san León (440-461) y de Gelasio (492-496: a pesar de la relativa brevedad de su pontificado, poseemos de él unas ciento cincuenta cartas o fragmentos de cartas). Atentos a todas las necesidades de la Iglesia, no vacilaron en multiplicar sus intervenciones, yendo a menudo muy lejos en el detalle de la reglamentación. Una carta del papa Celestino a los obispos de Provenza (428) condena la costumbre introducida por obispos salidos de Lérins de llevar un hábito especial, sin duda de origen monástico: obsérvese que esta condena es el primer testimonio que poseemos sobre la aparición del hábito eclesiástico; hasta entonces —y así lo deseaba el pontífice— el clero sólo se distinguía de los fieles “por su ciencia, sus virtudes, su ortodoxia, no por el vestido”, *doctrina non veste, conversatione non habitu, mentis puritate non cultu*<sup>8</sup>.

No es preciso insistir en el papel, a veces decisivo, de la posición adoptada por Roma en las polémicas cristológicas o pelagianas. En el ámbito de la jurisdicción, es un principio indiscutido que el recurso a la sede apostólica constituye la instancia suprema; en la realidad, la tendencia muy natural de las iglesias regionales a resolver ellas mismas sus dificultades internas hace que tales apelaciones resulten esporádicas y bastante excepcionales. Se tiene a veces la impresión de que, un tanto contenta de tener una ocasión de ejercer su derecho, la curia romana manifiesta cierta tendencia a escuchar con un prejuicio favorable al que acude a ella

con la queja de absolverle sin haber escuchado a la parte contraria, lo cual origina a menudo protestas y hace que el pleito no acabe: el de un presbítero africano, Apiario de Sicca Veneria, excomulgado por mala conducta por su obispo, debía prolongarse de 417-8 a 426 y ocupar sucesivamente a los papas Inocencio, Bonifacio y Celestino.

Por otra parte, el ejercicio de esta autoridad choca con dificultades crecientes debidas a los enrevesados cambios políticos. Tras la invasión de 406, las relaciones entre la sede de Roma y la Galia del Norte prácticamente están interrumpidas; incluso con las provincias del Sudeste, que siguen siendo romanas y políticamente están unidas a Italia, las comunicaciones no son demasiado fáciles. Con plena claridad lo vemos en un asunto tan grave como la crisis monofisita; san León había tenido cuidado de comunicar a los obispos de Provenza (5 mayo 450) el texto de su famosa *Carta a Flaviano*. La respuesta del concilio de Arles llegó a Roma demasiado tarde para que los legados pudieran, como lo hubiera deseado el papa, presentarla al concilio de Calcedonia: el acuse de recibo de san León está fechado el 27 de enero de 452. Dato curioso: en esta respuesta encarga a los obispos galos que comuniquen el feliz resultado del concilio a los obispos de España, como si él no pudiera comunicárselo directamente. Mediante estas cartas se constata que las comunicaciones dependen de la visita *ad limina* de tal o cual prelado, en este caso el metropolitano de Embrun que acude a Roma con motivo de un conflicto de jurisdicción; así mismo, es un obispo de Grenoble quien lleva a Milán la *Carta a Flaviano*.

Así se explican ciertos intentos por remediar este estado de cosas. Según el modelo del vicariato de Tesalónica que servía al papa para ejercer indirectamente su autoridad en las provincias griegas de su patriarcado (la institución es definitivamente puesta en marcha por Inocencio, 412), se intentó crear, en diversas ocasiones, un delegado más o menos permanente que pudiera servir de intermediario entre Roma y las diferentes provincias eclesiásticas de una región.

En la Galia mediterránea esta función fue reivindicada por Arles: concedida en 417 por el papa Zósimo al intrigante Patroclo, la primacía de Arles se eclipsa en 419; el enérgico san León se opondrá firmemente a las iniciativas tomadas por san Hilario fuera de su propia provincia. Restablecida hacia 462, de nuevo en 514 (en beneficio de san Cesáreo), una última vez en 595 durante el pontificado de san Gregorio Magno, esta institución no logrará echar raíces; una vez que intervienen las vicisitudes políticas en un país disputado entre visigodos, ostrogodos, borgoñones y francos. En la Galia unificada de los merovingios, el obispo de

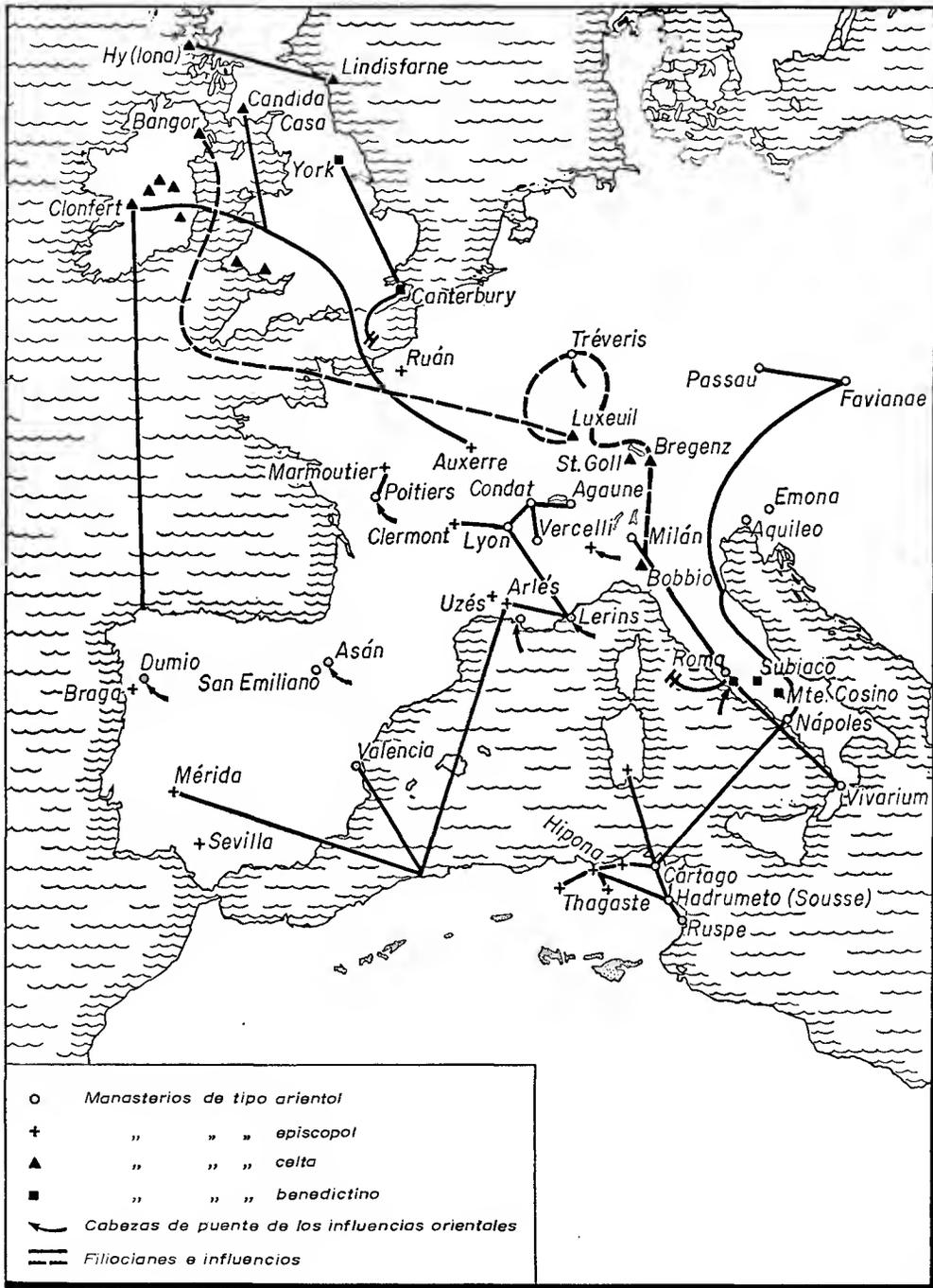
Lyon ocupa el primer lugar y recibe el título de primado (570, 585...), pero sin ejercer en sentido estricto las funciones de un vicario del papa.

En España vemos, igualmente, conferir un vicariato de este género al obispo de Sevilla por parte de los papas Simplicio (468-483), Félix (483-492) y más tarde Hormisdas (514-523); éste precisa la extensión del territorio interesado, las provincias de Bética y Lusitania; parece haber concedido funciones análogas a un obispo de Tarragona. Pero también aquí se trata de concesiones provisionales; el porvenir no se hallaba de ese lado: España se orientará hacia una Iglesia nacional unificada en torno a la sede de Toledo; ésta, en un principio siempre sufragánea de Cartagena, sube a metropolitana en 527; tras la conversión del rey Recaredo (587), obispo de la capital, el titular de la sede de Toledo se convierte de hecho en primado de toda España (aunque el título no aparece hasta 647).

Por otra parte, los siglos v y vi nos muestran a la institución monástica en pleno desarrollo; también aquí la tradición inaugurada en el siglo precedente se continúa sin alteración notable. Los focos ya creados dan origen a otros nuevos: podemos seguir la irradiación de Lérins en la región Vienne-Lyon, y desde allí en el Jura (Condado, hoy Saint-Claude, 450) y en Valais (Agaune, hoy Saint-Maurice, 515). Aparecen focos nuevos: así, concretándonos a España, Asán en Aragón, fundado por san Emiliano, al que dio fama san Victoriano († 558), Dumio, Braga en Galicia creados por san Martín hacia 550.

Panonio de origen, como su homónimo y patrono san Martín de Tours, san Martín de Braga había sentido su vocación religiosa y apostólica durante su estancia en Palestina. Como el de Provenza, este monacato ibérico se inspira directamente en los primeros monjes de Oriente; san Martín traduce y hace traducir los *Apophthegmata* de los Padres del Yermo. A ésta añaden, contribuyendo a su florecimiento, otras influencias, en particular las que llevan consigo los refugiados de Africa. En 569 se señala la llegada a la región de Valencia de un abad Donato acompañado de setenta monjes y de un cargamento de libros; en los años siguientes, la del abad Nactus que se establece en Mérida. A esto se debe, sin duda, la introducción en España de la regla de san Agustín.

Pero ésta no bastaría para explicar un fenómeno que se hace muy general: la contribución del monacato al reclutamiento del cuerpo episcopal. La causa reside en las condiciones históricas: la barbarie creciente de las costumbres, el empobrecimiento general de la cultura hacían más difícil la elección de buenos obispos; para superar los recelos recíprocos, se recurrirá cada vez más a los monjes; Lérins, por ejemplo, desempe-



El monacato en Occidente

ñará durante estos dos siglos el papel de vivero de obispos. Su propio fundador, san Honorato, acaba su carrera en la sede de Arles (427-430), precedido o seguido de tres de sus discípulos; otros irán allí más tarde, entre ellos el gran Cesáreo (503-542). La irradiación de Lérins se extiende a todo el Sudeste de la Galia: a mediados del siglo v encontramos a san Euquerio en Lyon, a sus dos hijos Salonio y Verano en Ginebra y Vence. El mismo fenómeno se observa en Africa, en España; Roma, siempre conservadora, seguirá más tarde: hay que esperar hasta finales del siglo vi para ver a un monje elegido papa —y ese papa será san Gregorio Magno (590-604).

Nombrados obispos, estos monjes no abandonaron su primer ideal: siguen siendo monjes de corazón, de hecho —incluso, como hemos visto ya, en el vestido. Sin duda (aunque las precisiones en este punto nos faltan casi siempre) estos hombres agruparon con frecuencia en torno suyo a cierto número de sus clérigos para llevar con ellos una vida comunitaria; más visible es su papel en la difusión del monacato como fundadores o legisladores.

Esta expansión monacal, en efecto, se efectúa en una atmósfera un poco anárquica: como en Oriente, cada monasterio adopta la organización o el espíritu definido por su fundador; de ahí ese característico pulular de *Reglas*: conservamos una veintena. En ellas no todo, ni mucho menos, es original; sin hablar de las traducciones o adaptaciones de reglas orientales, estos documentos se copian mucho; en ciertos casos plagios y filiaciones aparecen con evidencia: así las dos *Reglas*, masculina y femenina, de san Cesáreo, derivadas a su vez de san Agustín y sin duda también en la tradición de Lérins, inspiran por su parte la serie jalonada por Aureliano de Arles, la *Regula Tarnantensis*, la *Regula Ferreroli*, sin hablar de su influencia en España o Italia.

En este contexto, un tanto confuso, ha de situarse la redacción de la más célebre y fecunda de estas reglas, la que debemos a san Benito de Nursia, monje en Subiaco y luego en Monte Casino, donde la compuso, según parece, hacia 540. Su relación con otros textos, y en particular con la misteriosa *Regula Magistri*, es todavía hoy objeto de ardientes discusiones, pero, cualquiera que sea el sentido de esta dependencia, la comparación hace patente su originalidad y sus méritos: sobriedad y precisión, sentido de la medida, sabio equilibrio, insistencia en la estabilidad, la obediencia, la vida común. Es tradicional venerar a san Benito como Padre de los monjes de Occidente; el título es justo, pero conviene hacerle dos observaciones:

1. Aunque la *Regla* benedictina conoció inmediatamente en Italia

un comienzo de difusión, ésta se vio pronto entorpecida por el desorden producido por la invasión lombarda: en 577 Monte Casino era devastado y sus monjes debían refugiarse en Letrán; no llega a la Galia hasta el siglo VII, y a España quizá más tarde. Sólo a partir de la época carolingia y en particular gracias a la obra reformadora de san Benito de Aniano († 821), esta *Regla* se hará de uso general y aparecerá en adelante como una de las notas características del monacato occidental.

2. Ciertamente la *Regla* nos parece ya muy occidental de espíritu, aunque sólo sea por lo que aparece en ella como herencia de la tradición jurídica romana; pero el propio san Benito sigue siendo aún un santo de tipo marcadamente oriental: en él hallamos los rasgos de un taumaturgo pneumático, carismático, en la tradición inaugurada por san Antonio. No se olvide que su *Regla* no pretende ser más que un régimen de vida destinado a principiantes y que su capítulo LXXIII y último desemboca en una perspectiva más amplia: más allá de este simple "comienzo de vida monástica", *initium conversationis*, aconseja, al que aspira a la vida perfecta, que acuda a la escuela de los Padres antiguos, y nos remite a las *Conferencias*, a las *Instituciones* de Juan Casiano, a las *Vidas* de los Padres del Yermo así como a las *Reglas* de san Basilio.

En el fondo —y la observación vale no sólo para san Benito, sino para todo este monacato de los países mediterráneos en los siglos V y VI— nos hallamos todavía en presencia del ideal monástico heredado de la Antigüedad; éste se define ante todo por la huida del mundo, y entre los falsos valores de éste a los cuales renuncia figura en primer lugar la cultura intelectual (en realidad, la cultura bastante decadente de los ambientes cultos contemporáneos); sólo a partir de los siglos VII-VIII se desarrollará el monacato culto y civilizador, específico del Occidente medieval.

La misma continuidad se observa en el terreno de la piedad y de la vida religiosa: dentro de la línea marcada por el siglo IV asistimos a un desarrollo del culto a los mártires y más generalmente a los santos, dentro del cual, como en Oriente, destaca ahora de modo singular el culto tributado a la Virgen María. A comienzos del siglo V todavía no se ha establecido en Roma la costumbre de distinguir las diferentes iglesias por el nombre de un santo; se las designa aún por el nombre del generoso donante: tal es el caso de la vigésimoquinta iglesia titular, o parroquia urbana, establecida en el pontificado del papa Inocencio (401-417), San Vital, que en un principio es conocida por el nombre de *titulus Vesti-*

*nae*. Por el contrario, unos treinta años más tarde, cuando a raíz del concilio de Efeso, como se recordará, Sixto III decora magníficamente la basílica reconstruida sobre el Esquilino, no vacila en dedicar formalmente a la Theotokos sus nuevas reconstrucciones:

*Virgo Maria, tibi Xystus nova tecta dicavi*<sup>9</sup>.

La costumbre se generaliza, y a finales del siglo VI los fundadores de los antiguos títulos se ven todos precedidos del epíteto de "santo": el *titulus Sabinæ* se convierte en Santa Sabina, el que había fundado el papa Marcos durante su breve pontificado (336), San Marcos...

Este culto a los santos se manifiesta también en la veneración a sus reliquias, con los inevitables abusos que origina el interés apasionado por su posesión o su adquisición; en las peregrinaciones a los santuarios en que se conservan estas reliquias o recuerdos.

Los occidentales, como se ha visto, siguen visitando los santuarios de Oriente; Roma y sus catacumbas reciben numerosos peregrinos: la catedral de Monza, en Lombardía, conserva una colección de ampollas que contuvieron aceite cogido en las lámparas que ardían ante las *memoriae* de los distintos mártires romanos (cada una está identificada por una etiqueta que indica su origen) y que un presbítero había llevado, para satisfacer su devoción, a la reina de los lombardos, Teodolinda, en los años 590-604.

Como sucedió también a principios del siglo XIX, pudo ocurrir que se tomasen por auténticos mártires simples fieles inhumados en las catacumbas. Este culto se resiente, también, del ocaso general de la cultura: para satisfacer la curiosidad de los devotos y peregrinos comienza a multiplicarse una literatura legendaria que proporciona biografías fantásticas de santos sobre los que las generaciones precedentes sólo habían transmitido a la posteridad el nombre y sus coordenadas hagiográficas (lugar de su sepulcro y fecha de su conmemoración).

Poseemos, además, otros testimonios de igual carencia de sentido histórico, de seriedad y a veces de sensatez. Así, con ocasión del cisma que provocó la discutida elección del papa Símaco, cuestión compleja que se prolongó de 498 a 507, sus partidarios no vacilaron, para mejor defender su causa, en componer verdaderas falsificaciones. El problema era saber si el papa acusado de diversos crímenes o delitos —al parecer, de manera calumniosa— podía ser llevado ante un tribunal de obispos. Para mejor demostrar que tal proceder era inadmisibile, los apócrifos simaquianos imaginan que el problema había sido planteado y resuelto en pontificados anteriores, de donde, por ejemplo, el *Constitutum Silvestri*, protocolo de un pretendido concilio celebrado en Roma en tiempos de Constanti-

no, con asistencia del emperador recientemente bautizado y milagrosamente curado de la lepra por el papa mismo.

Pero no hemos de detenernos demasiado en estas desconcertantes manifestaciones de una cultura en vías de regresión; a esta misma época y a este mismo ambiente hemos de reconocer el mérito de una gran obra en todos sus aspectos digna de admiración: la elaboración de la liturgia romana. Es entonces, en efecto, cuando llega a su madurez esta liturgia que, a partir de la época carolingia invadirá el Occidente entero y que, exceptuadas ciertas supervivencias locales (Milán, Lyon, Toledo), llega a ser la liturgia común de toda la Iglesia latina.

Ciertamente, en el momento en que nos detenemos, semejante difusión todavía no está consumada, ni es siquiera previsible. A pesar de los esfuerzos de los papas, que hubieran querido ver a las diversas iglesias seguir el uso romano, persiste una gran variedad entre las diversas tradiciones litúrgicas, que conservan todo su vigor —africana, española (el calificativo tradicional “mozárabe” es anacrónico; sería más exacto decir: visigótica), galicana, finalmente las de la Alta Italia, que engloba la Italia Central: una carta del papa Inocencio al obispo de Gubbio —apenas 120 kilómetros al norte de Roma— demuestra que a comienzos del siglo v Umbría no ha adoptado aún los ritos de la capital. Tampoco parece haber una uniformidad rigurosa en la misma Roma, donde hay que distinguir entre la liturgia papal y la de los “títulos” presbiterales. Estamos todavía en un período de creación: una vegetación en pleno desarrollo que crece copiosa, un poco espesa.

También aquí nos limitaremos al examen del sacrificio eucarístico. Como es natural, nuestro misal romano revela al examen una estratificación compleja: cada época ha dejado en él su huella; la aportación de los clérigos del Imperio carolingio es en particular notable, hasta el punto de que se ha podido hablar de liturgia romano-franca. No obstante, es innegable que sus caracteres constitutivos y buena parte de su redacción definitiva se remontan a la Roma de los siglos v y vi.

Durante este período se fijan definitivamente la disposición y el texto de la parte central del Ordinario, el Canon. Sin duda el trabajo estaba ya más que iniciado; se trató sólo de dar una última mano a la elaboración del texto. Todos los grandes papas de la época, san León, Gelasio, Símaco, Vigilio, san Gregorio, contribuyeron a ello introduciendo algunos retoques o algún inciso nuevo; se puede decir que a partir de los años 600 la obra está acabada, los siglos posteriores sólo cambiarán alguna palabra.

La misa latina ha alcanzado su forma: por oposición a las iglesias

orientales que pueden de ordinario elegir entre varias liturgias, el Canon es fijo, exceptuados los *Communicantes* y *Hanc igitur* propios de algunas grandes fiestas y una no extensa colección de prefacios. Paralelamente se organiza el Propio: selección de lecturas, redacción de oraciones. El más antiguo leccionario romano nos da a conocer la repartición de las perícopas, epístolas y evangelios, a lo largo del año litúrgico según se utilizaba en el siglo VII: se puede ver que la selección era ya en sustancia lo que se ha mantenido en uso, aunque con más variedad; las alusiones que encontramos en los textos, las de las homilías de san León en particular, permiten entrever que la tradición se había fijado con frecuencia mucho antes. En cuanto a las oraciones nuestra documentación es mejor: poseemos varios sacramentarios antiguos, el primero de los cuales, el *Leonianum*, nos ofrece una compilación realizada poco después de 550; aquí también el análisis nos permite reconocer la mano de varios papas de los siglos V y VI, san León, Gelasio, etc. Este repertorio revela la exuberante riqueza de esta fase creadora, la posteridad suprimirá mucho: el Leoniano contiene no menos de 267 prefacios diferentes; entre los sacramentarios posteriores, el Gelasiano (finales del siglo VII) sólo contiene ya 53, el Gregoriano 14; la colección del misal actual, según quedó fijado después del siglo XII, es, como se sabe, todavía más limitada. Muchas de estas piezas —175 en el Leoniano, según recuentos realizados— se han conservado sin cambio notable hasta nuestros días; por otra parte, el estilo de estas oraciones antiguas ha servido de modelo, de norma para composiciones ulteriores. Así, pues, el misal romano recibió en esta época sus rasgos definitivos.

Aparte su importancia histórica, conviene subrayar el valor propio, tanto desde el punto de vista de la cultura como desde el punto de vista religioso, de esta gran creación. Los historiadores de la lengua y de la literatura latinas no acostumbra hacerlo, pero deberían presentar en la liturgia romana la última, aunque no la menor, obra maestra de la civilización clásica.

El latín litúrgico es una variedad original de la lengua literaria latina y como tal lengua culta, estilizada (sería ingenuo buscar en ella un eco directo del habla cotidiana de la época); lengua hierática que supo poner hábilmente la gravedad latina al servicio de lo sagrado con sus elementos autoritario y jurídico; lengua culta que no olvidó nada de la retórica helenística vulgarizada por las escuelas, con su grandiosidad ciceroniana, ese equilibrio antitético de miembros paralelos, esa búsqueda del ritmo, y todo ello manejado casi siempre con sobriedad; tan fiel, sin embargo, al genio propio de la lengua latina, que nuestras oraciones volvieron es-

pontáneamente al estilo formulario de las más viejas oraciones de la religión ancestral de los campesinos del Lacio; lengua, finalmente, que dispone de un teclado rico y de gran variedad. Tenemos el estilo de los Prefacios, caracterizado por un aire más oratorio, más lírico y al mismo tiempo por una densidad teológica particular; estilo que conserva algo del carácter improvisado que tuvo durante mucho tiempo este momento solemne de la liturgia, estilo que contrasta con el más mesurado, casi lapidario, del resto del Canon. La oposición es todavía más marcada si lo comparamos con el de las oraciones, de frases muy cuidadas, de carácter a menudo más literario, de frase más compleja, más cerrada, en una palabra, más culta.

Pero la liturgia no es una simple colección de textos. Es preciso poner de relieve también el admirable acierto que representa la misa solemne latina en cuanto ceremonia que se dirige a todo un pueblo, que mueve a todo ese pueblo. Los romanos habían sido incomparables en el arte de manejar a las multitudes, y desde este punto de vista la liturgia tiene sus raíces en la más auténtica tradición imperial —la de las ceremonias profanas, impregnadas a su vez de sagrado (en la atmósfera de la nueva religiosidad no hay profano aislado), de lo que suele llamarse, con cierta impropiedad en el término, “liturgia” imperial (las audiencias solemnes del soberano del Bajo Imperio también utilizaban el marco basilical), “liturgia” del hipódromo por sus procesiones características. La Iglesia supo aprovechar esta técnica: la misa se halla ritmada también por tres procesiones solemnes, las del Introito, el Ofertorio y la Comunión, acompañadas y realzadas por el canto de salmos, hoy reducido a su antífona.

Finalmente, la comparación con las liturgias orientales pone de manifiesto la originalidad de la misa romana en el plano propiamente religioso: sobriedad, simplicidad, dignidad, lo cual no excluye la grandiosidad; el sentido de lo sagrado no se halla menos presente que en la liturgia oriental, pero se expresa bajo una forma distinta: austeridad, reserva, una actitud en que descubrimos la tradición aristocrática de Roma; el rasgo no cesará de acentuarse a medida que se marca más, en los planos canónico, social y cultural, la separación entre cléricos y laicos.

El caso mayor de la liturgia muestra con qué precaución se ha de manejar el concepto equívoco de decadencia: el juicio del historiador no puede ser pura y simplemente negativo frente a este período confuso, demasiado fácilmente definido como en los tiempos oscuros de nuestra Europa occidental.

#### 4. NACIMIENTO DE LA CRISTIANDAD MEDIEVAL

Lo mismo que los comienzos absolutos, es difícil de discernir el instante final en que acaba un gran fenómeno cultural: la tradición antigua, aunque reducida a una llama vacilante, tardó mucho en extinguirse. Las condiciones en que se manifiesta “el resurgir de la vida intelectual en la Iglesia visigoda” a finales del siglo vi inducen a afirmar que “la tradición literaria había sobrevivido al siglo terrible que siguió a la invasión de 410”<sup>10</sup>. En la Galia Meridional, escuelas romanas subsistieron hasta bastante avanzado el siglo v; cuando hayan desaparecido, la aristocracia galo-romana mantendrá durante varias generaciones el culto a las letras en su propio seno, por tradición familiar, y la Iglesia se sentirá enormemente contenta de poder reclutar obispos en este ambiente culto. La cultura de tipo clásico y sus instituciones escolares se mantuvieron mejor aún en la Italia ostrogoda o en el Africa vándala, y esto hasta la reconquista bizantina.

Sin pretender sobrevalorar el nivel de esta cultura, se observará que junto a los retóricos de estilo ampuloso y lengua artificiosa, *sermo scholasticus*, como Enodio, que murió siendo obispo de Pavía en 521, se encuentran algunos espíritus más firmes, más profundos, plenamente conscientes de los problemas que planteaba el porvenir de la cultura cristiana: con Claudio Mamerto, presbítero de Vienne († h. 474), la Galia produjo también un verdadero filósofo, un neoplatónico cristiano, nutrido de Porfirio, que, mejor que su adversario, el ingenuo Fausto de Riez (Lérins formaba hombres de espíritu más que teólogos), supo medir la complejidad metafísica de un problema como el de la naturaleza del alma. En Italia, Nápoles recibía a Eugipio, biógrafo de san Severino, editor de san Agustín († después de 533); Roma a Dionisio el Exiguo, un escita de Dobrogea, canonista, computista, traductor; un agente de unión, capaz todavía de mantener el contacto con el mundo griego (aproximadamente 500-545).

Hemos hablado ya del gran Boecio, un auténtico filósofo también que, cosa rara en un latino, había recibido (quizá en la misma Alejandría) una formación filosófica regular. Mediante sus manuales, sus traducciones y sus comentarios pretendió a la vez provocar un renacimiento de los estudios filosóficos y, acabando la obra inaugurada por Cicerón, naturalizarlos definitivamente en Occidente.

En un marco directamente concebido en función de las exigencias de

la fe cristiana, el papa Agapito y su amigo Casiodoro habían emprendido la fundación en Roma de un centro de altos estudios religiosos (535), programa que el segundo intentará realizar por su cuenta cuando se retiró de la vida pública a su monasterio calabrés de Vivarium, donde instalará un taller de editores y traductores y redactará sus tratados enciclopédicos. Estos hombres trabajaban para la posteridad, *scribantur haec in generatione altera*: las calamidades de los tiempos impidieron que sus iniciativas fructificasen inmediatamente, pero es bien sabido todo lo que la cultura medieval deberá a la obra de estos fundadores, piadosamente recogida, transmitida, detenidamente meditada.

Una vez dueño de las provincias occidentales que había reconquistado, Justiniano se preocupó de restaurar la escuelas; como era de esperar, se establecieron relaciones con la capital Constantinopla, no sin provecho a veces para la cultura religiosa del Africa cristiana o de la España Meridional. Un alto funcionario de origen africano, el cuestor Junilio, residente en Constantinopla por razón de su cargo, tradujo al latín un manual de exégesis usado en la escuela nestoriana de Nisibe (h. 542); Leandro de Sevilla encontró allí, hacia 583, al futuro papa san Gregorio que residía en la capital como apocrisario (el equivalente de un nuncio de hoy).

Estas relaciones interesaban también a Italia, pero ésta parece haberse aprovechado menos de ellas, por encontrarse como exangüe, agotada por los veinte años de guerra (535-555), debidos a la encarnizada resistencia de los ostrogodos al avance de los bizantinos; Roma en particular había sufrido tanto que se hallaba como enterrada bajo sus ruinas. Después de haberse apoderado de ella el 17 de diciembre de 546, el rey Totila, temiendo no poder conservarla, decidió deportar toda su población a Campania: durante cuarenta días Roma quedó teóricamente desierta, episodio impresionante que divide simbólicamente en dos el largo destino de la Ciudad eterna.

Apenas se había consolidado el orden bizantino, los lombardos, uno de los pueblos germánicos menos tocados por la civilización, se ponían en camino para invadir Italia (568). Rápidamente se apoderan del valle del Po y se infiltran en la península. Es cierto que no pueden arrojar a Bizancio, potencia marítima, de sus puntos de apoyo: islas de Venecia, Rávena, Génova, Nápoles; pero se instalan en la inexpugnable espina dorsal de los Apeninos; en 570-571 están en Espoleto y Benevento: Roma se ve amenazada. De nuevo reina la guerra en estado crónico con todo su cortejo de calamidades: saqueos, razzias, hambre, epidemias.

La unión con el Imperio de Oriente no era siempre un bien para las

iglesias latinas; éstas se ven, por el hecho de esa unión, mezcladas a disputas teológicas para las que se sentían muy mal preparadas. Hemos visto con qué repugnancia los papas Vigilio y Pelagio se habían dejado persuadir por Justiniano en la condenación de los *Tres Capítulos*; todavía les costó más trabajo lograr que aceptaran esta decisión los obispos y teólogos de Occidente que, poco al corriente de las sutilezas del neocalcedonismo, juzgaban las cosas en bloque y desde lejos; en la nueva orientación definida por el concilio de 553 sólo vieron una revancha de los monofisitas por su derrota de 451.

Exceptuada Roma, la reacción de los descontentos fue casi general —en Africa, donde la oposición encontró polemistas capaces de formularla con energía, en Ilírico, en Dalmacia; toda la Italia del Norte llega incluso a la secesión capitaneada por los metropolitanos de Milán y de Aquilea (éste aprovecha la ocasión para arrogarse en 558 el título de patriarca); la misma negativa, aunque sin llegar al cisma, por parte de España y la Galia, más lejanas aún y peor informadas; el obispo Nizier de Tréveris acusará paradójicamente a Justiniano de no querer ver en Cristo más que un simple hombre, *purum hominem*<sup>11</sup>.

Según el método ya conocido, Justiniano, con mano enérgica, encarcela, destierra, depone o se atrae a los recalcitrantes. Pero el avance lombardo hace que algunos escapen pronto a la implacable autoridad imperial. Milán vuelve a la unión con Roma en 570-3, aunque no ha desaparecido del todo la resistencia (la reina Teodolinda, aunque católica, sigue adherida a los *Tres Capítulos*); pero el patriarca de Aquilea, refugiado ahora en Grado (568), se obstina en el cisma; la actividad perseverante de san Gregorio logrará arrancar de su obediencia cierto número de obispos de Istria o de Venecia, pero la disidencia se eterniza. Para la sede de Aquilea cesa en 607; sus últimos mantenedores no se reconciliarán hasta el pontificado del papa Sergio (687-701).

La complejidad de la situación histórica se manifiesta con una particular claridad en la figura, enormemente rica y cautivadora, de san Gregorio (590-604). El sobrenombre de "Magno" que le ha otorgado la posteridad aparece sin duda alguna bien merecido y por diversos títulos, que corresponden a aspectos muy diferentes de su actividad. Vemos en primer lugar un gran papa que, en la línea de sus predecesores de los siglos v y vi, conduce la barca de Pedro con la energía y el espíritu autoritario de un magistrado de la vieja Roma: Gregorio, antes de hacerse monje y de ser llamado después al servicio de la Iglesia por su predecesor Pelagio II, había seguido la carrera administrativa; en 573 lo vemos prefecto de la Ciudad; su epitafio métrico dirá graciosamente de él que

luego se convirtió en “cónsul de Dios”, *Dei consul factus*<sup>12</sup>. Su correspondencia —conservamos unas ochocientas cincuenta cartas— nos permite ver la mano firme con que dirigía la iglesia —clero, monasterios, obras de caridad—, vigilaba directamente a los obispos de la Italia peninsular que dependían directamente de su autoridad, ejercía ésta sobre los metropolitanos de las restantes regiones de Occidente con las que la situación política del momento le permitía mantener o restablecer contacto. Las relaciones no habían mejorado desde los tiempos de san León: un acontecimiento tan importante como la conversión del rey Recaredo, con todo lo que entrañaba —la integración de los visigodos de España en el catolicismo (587)—, tardó tres o cuatro años en llegar al conocimiento del papa (591); hasta 599 no pudieron establecerse relaciones directas entre san Gregorio y el rey de Toledo. Dondequiera que su espíritu vigilante encuentra ocasión de intervenir, san Gregorio está atento a hacer valer sus derechos; ya lo hemos visto actuar frente a las pretensiones del patriarca de Constantinopla.

Como sus predecesores, tenía una idea muy elevada de sus deberes de obispo; y a este respecto nos ha dejado la teoría de su *Tratado de Pastoral* que, traducido en seguida (609) al griego en Antioquía, lo será en el siglo IX al anglosajón por el rey Alfredo. San Gregorio se nos presenta también como un continuador de la tradición patrística por su obra de predicador, de comentador de la Escritura, de hagiógrafo (precisamente en sus *Diálogos* nos han llegado algunos ecos, ya semilegendarios, de la vida de san Benito). Obra original: sus *Moralia*, meditación en treinta y cinco libros sobre el texto de *Job*, resultan desconcertantes si se busca en ellos el equivalente de lo que nuestra ciencia llama exégesis; en realidad son un manual de vida espiritual, una introducción a la contemplación: entre san Agustín y san Bernardo, san Gregorio, teólogo de la vida mística, aparece como uno de los más grandes maestros de la espiritualidad occidental. Se comprende, pues, que la Edad Media, que practicó mucho esa espiritualidad, le atribuyera un lugar, a un mismo nivel con san Ambrosio, san Jerónimo y san Agustín, entre los cuatro grandes Doctores de la Iglesia latina, *egregii doctores* (el título aparece hacia 800, es oficial desde Bonifacio VIII).

Hasta nuestros días no se ha comenzado a reconocer el valor de este juicio. Durante mucho tiempo los modernos han sentido cierta dificultad en colocar a san Gregorio en un lugar tan alto; eran demasiado sensibles a lo que en él aparece como un reflejo de su tiempo, de aquella época desventurada en que Italia a su vez se hundía en la barbarie. Cultura empobrecida y anquilosada; ciertamente san Gregorio escribe en un la-

ción de una corrección que aún puede llamarse clásica, muy diferente de la larga corriente que utilizaba san Benito en su *Regla*; su estilo es fácil y transparente, pero su bagaje mental es muy limitado. Aborda el estudio de *Job* sin preocuparse por saber qué escribieron antes de él sobre el tema Hilario, Ambrosio, Agustín, Julián de Eclano... sin hablar de los orientales; pero san Gregorio, que vivió varios años en Constantinopla, no aprendió griego.

En este universo reducido los problemas se simplifican, desaparecen: “¿Quién escribió el libro de *Job*? ¿Moisés, uno de los Profetas, el mismo *Job*? ¿A qué viene preguntárselo si, a fin de cuentas, es el Espíritu Santo el que inspiró el libro?”<sup>13</sup>. Desde el punto de vista dogmático, san Gregorio, como san León, está perfectamente dentro de la tradición agustiniana; pero estos tres nombres, Agustín, León, Gregorio, jalonan un proceso que hemos de llamar de decadencia; de uno a otro los matices se borran, las dificultades ya no se sienten, se instala un dogmatismo tranquilo. La cuestión ya no es elaborar una teología, ni siquiera defender la fe; derrotada la herejía, se está en pacífica posesión de la verdad; se trata sólo de vivir de ella —si es posible hasta la perfección—. En esta obra existe un contraste trágico entre la grandeza, la originalidad del pensamiento y la mediocridad de los instrumentos de que dispone para realizarse. La cultura antigua acaba aquí de reabsorberse.

La situación política en medio de la cual se debate san Gregorio no es menos difícil. El santo no hubiera deseado mejor cosa que no tener más preocupación que comportarse como obediente y solícito súbdito del “piadosísimo” emperador de Constantinopla; en realidad siempre se consideró como tal. Pero la falta, en espera de la desaparición, del poder imperial en Italia obligó al papa, como en otras partes a los obispos, a enfrentarse con una tarea que este poder se revela incapaz de realizar. Cuando la amenaza lombarda es una realidad concreta, el gobernador bizantino, que apenas logra defender Rávena, ni puede derrotar al enemigo ni resolverse a dialogar con él; y así el papa se ve obligado a organizar personalmente la defensa de Roma y luego, viendo la causa perdida, a tratar directamente con los lombardos: Roma es provisionalmente salvada, pero al precio de un pesado tributo, nueva carga que ha de soportar el tesoro de la Iglesia.

La administración civil padece una debilidad semejante: los funcionarios son pagados con la misma irregularidad que los soldados; de nuevo el papa debe recordarles su deber, velar que se asegure el aprovisionamiento de trigo de Sicilia (el hambre y la peste son para Roma una amenaza permanente), garantizar los servicios de asistencia pública, ayu-

da a los indigentes, rescate de los cautivos caídos en manos de los lombardos. De derecho, Roma continúa perteneciendo al Imperio (el duque que representa a éste no desaparecerá hasta 725-757); en realidad, y cada día más, el papa se ve obligado a ejercer las responsabilidades administrativas y gubernamentales. Así se inicia la evolución que acabará en la constitución del Estado pontificio; hemos entrado en el período propiamente medieval de la historia de Roma: frente a los bárbaros la Iglesia es la única fuerza organizada que puede aún encarnar la ciudad terrestre, ella es la que conduce “el navío abandonado, sin piloto, en gran tempestad”,

*Nave senza nocchiere en gran tempesta...*

Roma ilustra de manera particularmente viva un fenómeno general, común a todo el Occidente. Si en otras partes el vacío institucional no fue tan completo, no obstante es innegable que los reinos establecidos por los bárbaros, con su organización elemental, no pudieron sustituir en todos los dominios al complejo edificio que había representado el Imperio romano. Siempre que las instituciones temporales faltaban, la Iglesia se vio obligada a ocupar su puesto y relevarlas en su misión: de ahí la aparición de un nuevo sistema, el de la cristiandad sacral que caracterizará durante largos siglos a la civilización de la Europa Occidental.

Así sucedió, por ejemplo, en el dominio de la educación. La época patrística nos hacía ver la estrecha simbiosis a que se había llegado entre cristianismo y cultura clásica; mientras sobrevive algún resto de ésta, la Iglesia continúa aprovechándolo: hemos visto reclutar al episcopado galo entre los miembros de las familias senatoriales, las últimas que conservaron vivo el cultivo de las letras. Pero cuando, tras la desaparición de las instituciones escolares, también esta tradición se debilita alarmantemente y amenaza extinguirse, la Iglesia se ve en la necesidad de reaccionar y, sustituyendo a lo temporal que ha desaparecido, se encarga ella misma de la formación intelectual, sin la cual el reclutamiento de un clero competente quedaba comprometido, y con él la misma vida cristiana.

Encontramos aquí, pero en condiciones en cierta manera invertidas, el fenómeno general que nos hacía observar el nacimiento de las iglesias exteriores: el cristianismo es una religión culta, no puede prescindir de un cierto nivel de cultura, de saber, de letras; lo hemos visto, en Oriente, civilizar a los bárbaros, de Etiopía al Cáucaso; no podía, sin ponerse en peligro, dejar que se barbarizara el Occidente.

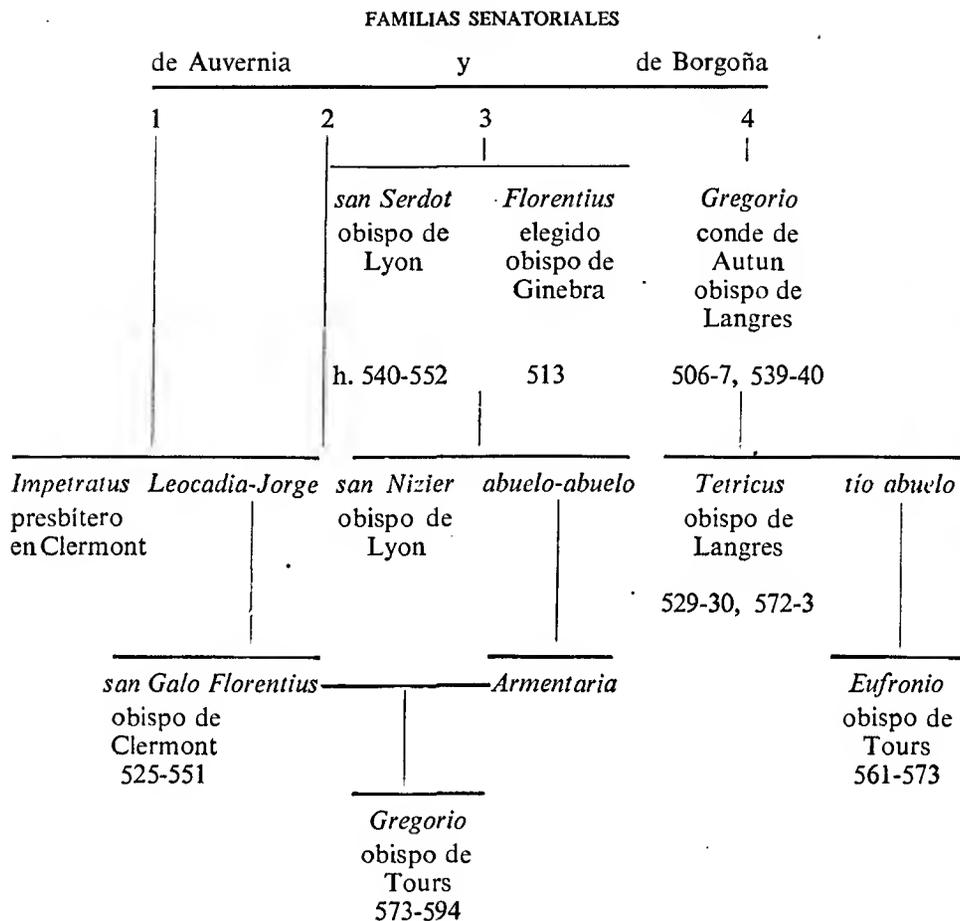
Hasta entonces la Iglesia sólo había asegurado la formación, pudié-

ramos decir profesional, de sus clérigos; su instrucción, propiamente dicha, estaba asegurada por la escuela y la familia, incluso cuando ingresaban siendo todavía niños, a título de lectores, en las filas del clero episcopal. Sólo los monasterios, preocupados por preservarse al máximo de todo contacto con el mundo, se encargaban por sí mismos de enseñar a leer a sus jóvenes oblatos. Ahora es preciso que el propio obispo se preocupe de equipar a sus clérigos con el mínimo de conocimientos, sin los cuales no podrían ejercer correctamente su ministerio; de ahí la aparición, a comienzos del siglo vi, de la escuela episcopal, núcleo a partir del cual surgirán nuestras futuras universidades. Se entrevé su existencia en Provenza, en tiempos del obispo san Cesáreo (503-542); por lo que se refiere a España, un concilio de Toledo en 527 concreta su organización: los jóvenes clérigos tonsurados se instruirán bajo la dirección de un maestro nombrado para ello; a los dieciocho años elegirán entre el matrimonio o el paso a las órdenes mayores.

La institución se generaliza: un buen número de hombres de Iglesia del siglo vi, sobre los que poseemos datos biográficos, se nutrieron así desde su infancia, *in litteris ecclesiasticis*, a la sombra de algún sabio y santo obispo. Tal fue el caso del futuro Gregorio de Tours (nacido en 538), que fue educado por su tío Galo, obispo de Auvernia, y luego por su tío-abuelo san Nizier de Lyon, que a su vez era hijo y nieto de obispos. Una simple ojeada a su árbol genealógico muestra cómo, debido en parte a la entrada tardía en el sacerdocio, las últimas familias senatoriales se transforman de manera característica en familias sacerdotales.

Según las circunstancias, esta institución nueva pudo nacer y desarrollarse en un sitio antes que en otro. Una curiosa carta del papa san Gregorio Magno al obispo san Didier de Vienne reprocha enérgicamente a éste por dedicarse a la enseñanza de la gramática. El verdadero alcance del texto es discutido; quizá Didier orientaba demasiado su enseñanza hacia las letras profanas; pero hay otra explicación posible: esta carta pudiera muy bien reflejar la desproporción entre la situación cultural de Roma, donde, incluso en 599, todavía se conservaba algo de la tradición literaria, y la del valle del Ródano, donde las tinieblas eran más densas y donde se puede pensar que el obispo tuvo que tomar en sus manos la formación, incluso la más elemental, de sus clérigos.

Paralelamente, la multiplicación de las parroquias rurales hacía más urgente aún la formación de un número mayor de presbíteros, y esto en una coyuntura en que el contexto de civilización se hacía más bárbaro. Fue necesario generalizar la solución adoptada para las iglesias episcopales: de ahí la aparición de la escuela presbiteral. En la misma Pro-



venza, y también por inspiración de san Cesáreo, el II concilio de Vaison (529) prescribe a todos los presbíteros encargados de parroquia que eduquen cristianamente a algunos niños admitidos provisionalmente en calidad de lectores, “para poder prepararse entre ellos dignos sucesores”<sup>14</sup> —texto verdaderamente célebre que es como el acta de nacimiento de nuestra escuela popular rural, que ni la misma Antigüedad había conocido en una forma tan general, de nuestra escuela primaria y, como se dirá después, de nuestra escuela cristiana. Esta iniciativa, sin embargo, no es la primera cronológicamente: el mismo concilio de Vaison se refiere a una costumbre ya general en Italia, y en la misma Galia quizá encontremos ejemplos anteriores a 529. Este tipo de escuela se difunde

rápidamente, respondiendo también a una necesidad general: a lo largo de todo el siglo VI vemos a los concilios preocuparse de apartar del sacerdocio a los candidatos sin formación e incluso a los presbíteros ya ordenados que no se resignasen a aprender a leer (Orléans, 533; Narbona, 589).

Nunca se insistirá demasiado en la importancia de estas innovaciones pedagógicas; al generalizar un tipo de educación que hasta entonces sólo era conocido en el interior de los claustros, estas escuelas, episcopales o presbiterales, realizaron la síntesis entre el maestro de escuela y el maestro de vida espiritual, entre la formación intelectual y la formación religiosa, síntesis que no había conocido la Antigüedad y que ignoraba todavía Bizancio; así se creó ese tipo de educación cristiana a la que la Iglesia ha permanecido hasta nuestros días firmemente fiel.

Por el momento, el hecho histórico que por su importancia merece ser destacado es que esta escuela cristiana, creación imperada por la necesidad de siglos oscuros, fue durante largos siglos la única que conoció el Occidente. De ahí la ambigüedad característica que en la Edad Media tiene el término "clérigo": *clericus* significa alternativamente, y casi siempre a la vez, miembro del clero y hombre culto. Con la instrucción, se hace "clerical" toda la cultura —o casi toda (la única excepción está representada por un notariado capacitado para redactar las actas escritas del Derecho civil)—, cultura no sólo cristiana, sino de Iglesia; y este carácter dominará durante varios siglos, hasta la aparición de una literatura cortesana.

Cuando, en la segunda mitad del siglo VI, la aristocracia de origen germánico comienza a asimilar un género de vida más refinado que el de sus predecesores bárbaros, la vemos iniciarse en esta nueva cultura de tipo enteramente clerical. Tomemos el caso de un nieto de Clodoveo, el rey Chilperico de Neustria (561-584); ciertamente, su pretensión es restaurar la cultura clásica, o más concretamente, imitar ese modelo prestigioso que es el *basileus* de Constantinopla (el espejismo bizantino no cesará de seducir a los latinos durante toda la primera parte de la Edad Media); pero su cultura es plenamente la de los tiempos nuevos: sus ensayos en poesía latina resultan en una poesía religiosa, imitada de Sedulio (conservamos un himno a san Medardo); se aventura en la apologética, intentando convertir a un judío, e incluso en la teología trinitaria, no sin escandalizar a sus obispos, asustados de su colosal incompetencia...

Estos, por su parte, no estaban en condiciones de hacerlo mucho mejor, exceptuado el dominio de la ortodoxia; el nivel intelectual del clero

de esta Galia franca es extremadamente bajo. En el concilio de Macon (581), uno de los obispos presentes pretendía que el término *homo* no podía ser aplicado a la mujer; se le refutó invocando los versículos o expresiones de la Escritura en que el término "hombre" es aplicado a los dos sexos. Anécdota célebre, y con frecuencia deformada (porque estos obispos merovingios no llegaban a poner en duda la existencia del alma de la mujer), que nos muestra un embrión de reflexión que comienza a realizarse a partir de los elementos de la gramática, débil residuo al que se limitaba esta humilde cultura de los tiempos bárbaros; es conocido el papel que desempeñará la gramática en el desarrollo del pensamiento medieval: aquí asistimos a los primeros balbuceos de una técnica naciente.

Este carácter eclesiástico no es exclusivo de la cultura intelectual, lo encontramos en todos los dominios; distingue netamente a esta cristianidad occidental del Bajo Imperio cristiano y del mundo bizantino que, como se ha visto, continúa al primero. En él encontrábamos toda una integración del ideal cristiano como principio animador de las instituciones de la ciudad humana; podíamos hablar de una estructura bipolar: aunque estos dos principios estuvieran íntimamente asociados, y a veces incluso mezclados, teníamos, por un lado, a la Iglesia, y por otro, frente a ella, al emperador, heredero de una tradición continua desde Augusto y Diocleciano; y con el emperador, todo un sistema de valores propiamente temporales que, aun cristianizados, habían conservado su estructura propia —comenzando por la cultura, el conocimiento de Homero y de los clásicos.

En Occidente, al salir de la anarquía bárbara, se reconstituye u organiza la civilización nueva en torno a la Iglesia y en función de sus necesidades. El contraste aparece en la misma correspondencia de san Gregorio Magno: llama la atención el tono diferente con que el papa se dirige al emperador Mauricio o a su sucesor Focas por una parte, y por otra a los príncipes merovingios, Childeberto II, su madre Brunequilda...; de un lado, una humilde deferencia; de otro, un tono mucho más imperativo, amonestaciones, sugerencias que son casi órdenes; san Gregorio les traza un programa de acción, les conmina a trabajar por el progreso de la evangelización y de la disciplina eclesiástica.

Se va perfilando con claridad la doctrina de la función ministerial del soberano, *ministerium regis*: el poder le es concedido para poner su reino terrestre al servicio del reino de los cielos. Las fórmulas de que se sirve san Gregorio son tan tajantes que en el siglo XI su lejano sucesor Gregorio VII podrá reutilizar, en su lucha contra el emperador Enri-

que IV, cierta cláusula de un privilegio de 602, amenazando con pérdida de derechos y excomunión a cualquiera que osase resistir, aunque se tratara del mismo rey.

De ahí el papel que desempeña el episcopado en la sociedad franca y, después de la conversión de Recaredo, en el estado visigodo. Vemos, en efecto, a los obispos en el círculo inmediato del rey como consejeros, y no sólo para los asuntos eclesiásticos, en su propia ciudad, al lado y con frecuencia frente al conde, como en el Bajo Imperio, haciendo de defensores naturales del pueblo contra la rapacidad del poder; los servicios del Estado bárbaro están reducidos al mínimo y, como san Gregorio en Roma, los obispos deben a menudo tomar la iniciativa y el peso de las obras asistenciales, y hasta de los trabajos públicos.

Pero la obra de civilización, aun estando íntimamente ligada a la acción del cristianismo, es sólo un aspecto subordinado, si no accesorio, de la tarea principal que, entonces como siempre, incumbía a la Iglesia: evangelizar, convertir, cristianizar. Tenía mucho que hacer, incluso en las regiones donde los movimientos de pueblos no la habían barrido o seriamente perturbado: bajo el impacto de las invasiones, los viejos fondos del paganismo ancestral con frecuencia habían revivido en las zonas rurales, cuya conversión, como hemos visto, distaba mucho de estar acabada. Por añadidura, los conquistadores germanos traían otras creencias o prácticas supersticiosas, de cuya vitalidad dan testimonio tanto los textos como las costumbres funerarias, reveladas por las excavaciones de sus cementerios.

Entre los deberes que san Gregorio señala a Brunequilda, regente de Austrasia, figura la lucha contra la idolatría, el culto de los árboles sagrados, los sacrificios de animales, porque —precisa el papa— “muchos cristianos acuden a las iglesias sin apartarse por ello de los cultos demoníacos”<sup>15</sup>. Los numerosos concilios que durante el siglo VI se celebraron en la Galia central no cesan de insistir en este problema. Sólo será resuelto a la larga: los ritos paganos se degradan lentamente en el transcurso de las generaciones, acabando relegados a prácticas clandestinas de hechicería, o diluidos en el nivel inconsciente de costumbres folklóricas.

No fue menor el esfuerzo que hubo de realizar la Iglesia para implantar el ideal moral del Evangelio en esta sociedad tan hondamente barbarizada: la *Historia Francorum*, de Gregorio de Tours, nos traza un cuadro impresionante de la brutalidad, del salvajismo de sus costumbres, en las que sólo vemos violencias, crímenes, explosión incontrolada de pasiones elementales. El mal ejemplo venía de arriba: son horriblos los

crímenes de las familias reales, las sanguinarias figuras de esas reinas rivales, como Fredegunda, esposa de Chilperico de Neustria, su cuñada Brunequilda, a la que el hijo de la primera hará perecer un día, en un suplicio ignominioso, como “asesina de diez reyes”.

La humanidad y la dulzura se refugian en el claustro; tal es el caso de santa Radegunda, cautiva turingia tomada por esposa por el rudo rey Clotario I, que se retira de la corte y funda en Poitiers el monasterio de Santa Cruz (del nombre de la preciosa reliquia que le envía el emperador Justino II); allí acaba sus días (587) en una atmósfera recogida, donde la piedad más austera se ilumina con un rayo de humanismo (acoge en Fortunato a uno de los últimos poetas de corte salidos de la Italia antigua) y, podemos decir ya, de cortesanía.

Pero incluso en este asilo de paz las viejas pasiones rugen: testigo el escándalo que ocasionaron dos nietas del mismo Clotario, Chrodehilda y Basina, monjas de Santa Cruz (es cierto que la segunda había sido llevada allí contra su voluntad por su madrastra Fredegunda); se rebelan, salen del claustro, organizan una agresión armada y encarcelan a la abadesa. Y cuando las autoridades conocen el hecho y quieren intervenir, Chrodehilda responderá altanera: “¡Soy reina, hija de un rey, prima de otro rey, no os libraréis de su venganza!”<sup>16</sup>.

El mismo clero, empezando por los obispos, se ve contaminado por ósmosis: la función episcopal lleva consigo demasiada riqueza, demasiado prestigio y poder para que la ambición y la avidez no se desencadenen en torno a ella. El papa y los concilios no cesan de clamar contra la simonía y la ordenación de laicos mal preparados; los reyes manifiestan una pernicioso tendencia a recompensar a sus leales concediéndoles un obispado —así Bodegiselo, mayordomo de Chilperico, instalado por el favor real en la sede de Mans, hombre codicioso y cruel, y por añadidura mal aconsejado por su mujer, que contestaba: “¿Voy a dejar de vengar mis injurias por haberme hecho clérigo?”<sup>17</sup>

Afortunadamente, la Iglesia de estos tiempos difíciles contó también con muchos santos: canonización popular, espontánea, que tiene para nosotros el interés de reflejar la sensibilidad religiosa del pueblo cristiano, sus reacciones profundas. Así, por ejemplo, su protesta contra la crueldad, que se ha hecho general, se manifiesta en la veneración de víctimas inocentes de una muerte inmerecida —el equivalente de los “santos pacientes”, *svatie stratoterptsi*, de la Iglesia rusa—, inspirada de una compasión, de una piedad verdaderamente evangélica. Ya hemos citado el caso del rey borgoñón san Segismundo; hubo muchos otros, así san Pretextato, obispo de Rouen, víctima del odio de Fredegunda (586), o san

Didier de Vienne (el mismo que hemos visto reprendido como gramático), que pereció a consecuencia de las intrigas fomentadas contra él por el odio de Brunequilda, con la connivencia, es preciso reconocerlo, de su colega el obispo san Arigio de Lyon. Quizá nuestra primera impresión de hombres modernos sea pensar que este pueblo sencillo consideró cosa fácil la canonización, pero su gesto traduce el asombro y la admiración de estas almas simples frente a la virtud que, a sus ojos y por contraste con el desorden reinante, sólo se puede explicar por una efusión del Espíritu: los tiempos eran poco propicios para el desarrollo de una vocación media, los textos al menos sólo nos dan a conocer casos extremos y opuestos, de criminales o de santos.

Entre éstos hallamos monjes y también ermitaños, como san Valfroy, lombardo de origen, que quiso imitar en la Galia del Norte, en Carignan, las hazañas de los estilistas orientales, exceso del que fue disuadido pronto por la autoridad eclesiástica († h. 594). Pero es el obispo quien representa sobre todo el tipo característico de santidad en este tiempo, el obispo evangelizador, personalmente de una virtud ejemplar, taumaturgo casi siempre, curandero, exorcista, pero también caritativo, rico en obras, protector de los débiles, enérgico consejero de príncipes, apóstol de la paz —hombre de Dios.

Es una época de fe robusta, un poco simple, que no se para demasiado en escrúpulos críticos: encontramos el caso de charlatanes que abusaron de su credulidad, del gusto general por lo maravilloso, del interés apasionado por la posesión de reliquias. El culto a los santos, la veneración a sus sepulcros y a sus restos no deja de presentar algunos aspectos supersticiosos; sus santuarios son objeto de una gran veneración: es la época en que el derecho de asilo, muy desarrollado, se respeta generalmente. Es cierto que no siempre, pero los culpables no se consideran seguros y sienten pesar sobre sí la maldición divina. Cuando los soldados de Thierry I, en guerra contra su hermano Childeberto, saquearon la basílica de San Julián de Brioude, los desgraciados autores del crimen se sintieron como poseídos por un espíritu diabólico y atormentados por el santo mártir.

El sentimiento que parece dominar es el del temor reverencial que inspira el poder soberano de Dios y de sus santos: la amenaza del castigo, en esta tierra y en la otra vida, es el argumento mayor que viene a reforzar las razones de un obispo que se esfuerza por mover al príncipe al cumplimiento de sus deberes. La piedad ha tomado un carácter menos comunitario, más individual: la preocupación por la salvación personal se ha hecho obsesionante —de ahí la inquietud, sobre todo entre

los poderosos con la conciencia a menudo intranquila, de redimirse mediante la limosna, los legados piadosos, las donaciones a iglesias, las fundaciones; Brunequilda, por ejemplo, construye en Autun una iglesia dedicada a san Martín, un convento de monjas, un hospicio u hospital. Se cuenta, quizá demasiado, con la comunión de los santos, la reversibilidad de los méritos, las oraciones de la Iglesia: es más fácil hacer celebrar una misa a intención propia que acercarse personalmente al sacramento...

Cristiandad sacral: el sentido de la presencia de lo sagrado, de un sagrado en que lo *tremendum* supera a lo *fascinans*, impregna la vida diaria, las mismas instituciones. Así se explica el nacimiento de prácticas nuevas, extrañas al Derecho romano, que serán codificadas en las colecciones de leyes nacionales que comienzan a redactarse: la *Ley Gombette* de los borgoñeses, la *Ley Sálica* de los francos, a comienzos del siglo VI; la mayoría, *Leyes* de los francos renanos, de los alamanes, de los turingios, de los bávaros, lo serán en los siglos siguientes.

Tenemos, en primer lugar, el recurso regular, generalizado, al juramento: que el acusado o el defensor pudiera, como se decía, "purgarse" por el juramento supone un ambiente de civilización en que el nombre de Dios no era invocado a la ligera. Sin duda no era desconocido el perjurio, de ahí la institución, para reforzar a la primera, de los cojuradores, cuya palabra venía a confirmar la del primer interesado; finalmente, la apelación directa al juicio de Dios, la ordalía, por la mano introducida en agua hirviendo o cogiendo un hierro al rojo, y el duelo judicial: no se concebía que Dios pudiera abandonar al que se presentaba como campeón del derecho defendiendo una causa justa. Esta práctica no se implantó sin protestas por parte de hombres de Iglesia herederos de la tradición antigua: san Avito, arzobispo de Vienne (h. 494-518), entre los borgoñones; Casiodoro, que escribe en nombre del rey Teodorico para el Ilírico. Pero la corriente era demasiado poderosa; como se sabe, estas prácticas modelaron profundamente el Derecho medieval y las costumbres de Occidente; y todos saben también cuántos quebraderos de cabeza ha ocasionado a los moralistas de los últimos siglos la práctica del duelo, último eco de esta apelación al juicio de Dios.

## 5. HACIA LA CONVERSION DE LA EUROPA DEL NORTE

Como ha sucedido con frecuencia en la historia de la civilización, el paso de la Antigüedad a la Edad Media va acompañado de un desplazamiento en la repartición geográfica de los focos culturales. Mientras Italia sucumbe bajo las ruinas de la invasión lombarda, y la Galia meridional ve finalmente extinguirse la tradición romana que se había mantenido tenazmente durante mucho tiempo, en otros lugares despierta una vida nueva. El primer renacimiento que encontramos es el de España: la destrucción del reino suevo (585) y la conversión del rey Recaredo (587) completarán la unificación política y religiosa de la Península Ibérica; ya se había operado una cierta estabilización que, unida al estímulo de las aportaciones venidas de Bizancio o de Africa, había hecho posible una renovación de los estudios eclesiásticos en los monasterios y en el episcopado.

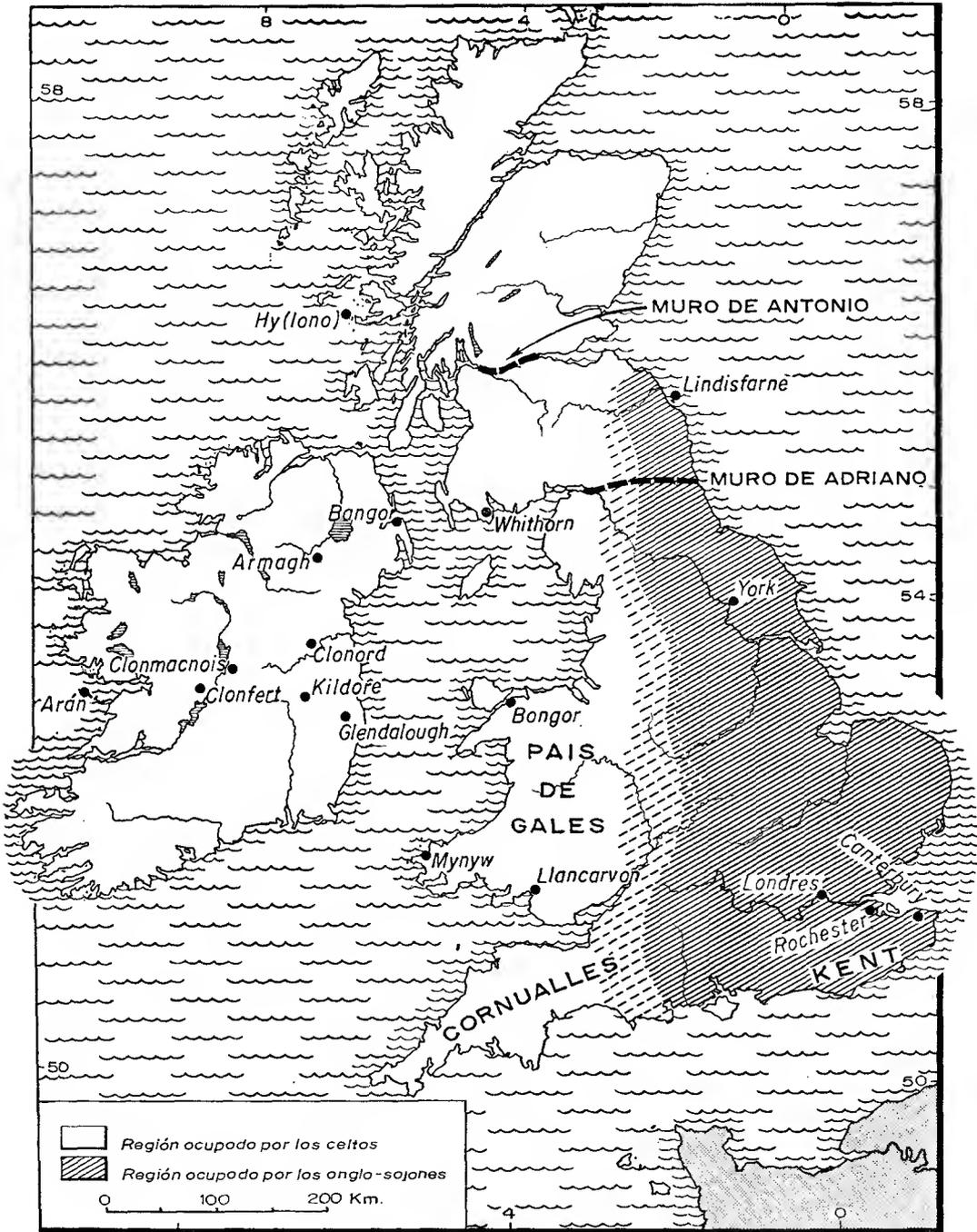
A partir de mediados del siglo VI se manifiesta con Justo de Urgel, Apringio de Beja, comentadores el uno del *Cantar de los Cantares* y el otro del *Apocalipsis*; un poco más tarde, en los años 580-600, con Eutropio de Valencia, Liciniano de Cartagena, Leandro de Sevilla (584-608), cuyo mayor título de gloria es haber educado a su hermano menor y sucesor Isidoro († 636), cuya obra enciclopédica, a un mismo tiempo reunión de materiales recuperados en la herencia de la erudición antigua y primer ensayo de organización con vistas a una síntesis nueva, será durante toda la Edad Media uno de los manuales básicos de la cultura occidental.

La anexión de Aquitania al reino franco, tras la victoria de éste sobre los visigodos en Vouillé (507), tuvo consecuencias favorables para la Galia del Norte, a la que hemos visto cruelmente probada por el huracán de las invasiones; el Sur ayudó a la reconstrucción de las provincias septentrionales u orientales, y en particular a la reorganización de sus iglesias. El movimiento, de Nantes a Maestricht, tendrá su apogeo en el siglo VII, pero comenzó en el precedente; en tiempo del obispo san Nizier, natural quizá de Limousin, la iglesia de Tréveris recibe clérigos venidos de Auvernia, llama artesanos de Italia; hacia 500 tienen lugar las campañas misioneras y las fundaciones monásticas en país renano, desde el lago de Constanza al Mosela, de san Goar y san Fridolín, que venían de Aquitania; el segundo había sido antes abad de un monasterio de Poitiers.

Cuando se realizó otro movimiento a partir de Aquilea, que en 580 logró restaurar las sedes episcopales del valle del Drave en Carintia, encontró en la región presbíteros ordenados por los obispos galos, lo cual dio origen a un conflicto de jurisdicción que hubo de ser zanjado por el papa san Gregorio, testimonio indirecto de la actividad misionera del clero franco en el interior de la Germania. Su acción iba a ser relevada de modo inesperado por otros operarios de la evangelización llegados de las islas británicas; pero esto exige que demos un paso atrás.

Hemos dejado a la Gran Bretaña profundamente trastornada por la invasión anglosajona: entre 457 y 604, nuestros documentos no mencionan nunca la ciudad de Londres; en el Este del país, el cristianismo desaparece prácticamente bajo la avalancha de conquistadores paganos; por el contrario, el aflujo de una parte de los bretones hacia las regiones occidentales parece que tuvo una repercusión favorable en la implantación del cristianismo. Aunque el barniz de romanidad que habían recibido estas poblaciones desaparece muy pronto, prevaleciendo definitivamente los caracteres celtas, la religión cristiana no sólo se mantiene, sino que adquiere un notable auge en la península de Cornualles y en el País de Gales: la repartición geográfica de las inscripciones cristianas de los siglos v-vii que se han encontrado se extiende a muchos sitios que caen fuera de los establecimientos de la época romana. Se trata del comienzo de un nuevo período en la historia, tanto de la población del país como de su iglesia. En la medida en que la incertidumbre de los documentos que de ellos hablan nos permite captar la fisonomía de los santos que la ilustraron, especialmente en el siglo vi, nos hallamos, en efecto, ante una iglesia de tipo muy diferente (con relación a la de la época romana), una iglesia eminentemente monástica y de rasgos celtas muy acusados, como la de san Illtud († h. 527-537), de sus discípulos o sucesores san Gildas († 570), san David de Menevia († h. 601, que será el santo más venerado, el patrón del País de Gales), san Sansón, muerto hacia 565-573 siendo obispo-abad de Dol, en Bretaña, adonde los inmigrantes llegados de la gran isla trajeron consigo su fe cristiana y sus tradiciones propias en materia de organización eclesiástica o de piedad.

Finalmente, como se sabe, de Gran Bretaña salió san Patricio, el apóstol de Irlanda. Los comienzos del cristianismo en esta isla, que había escapado a la dominación romana, están envueltos de oscuridad, pero el papel decisivo desempeñado en su conversión por san Patricio es indiscutible. Nacido, como hemos visto, en el seno de una vieja familia cristiana, tenía unos dieciséis años cuando fue capturado por unos piratas venidos de Irlanda; pasó allí seis años en esclavitud y se escapó al



El cristianismo en las Islas Británicas

continente, donde acabó su formación religiosa, sin duda en Auxerre, bajo la dirección de san Amatrio y de su sucesor san Germán. Vuelto a su patria, se sintió llamado por Dios a la evangelización de Irlanda, a la que se consagró en adelante y para la cual recibió la consagración episcopal. Su apostolado parece ha de situarse de 432 a 461. Es difícil reconstituir las etapas y las vicisitudes de la cristianización del país; tuvo que vencer, sin duda, la resistencia de la clase de los druidas, poseedores de una tradición cultural que, no estando escrita, entrañaba, no obstante, una gran riqueza de valores originales.

Esta tradición, el vigoroso temperamento nacional que en ella se expresaba, unido al relativo aislamiento en que surgió la cristiandad irlandesa, explican que, cuando ésta se nos muestra en plena luz durante el siglo vi, presente caracteres muy particulares que distinguen a su iglesia de todo el resto del Occidente latino: se puede hablar con justicia de una iglesia celta.

Esta iglesia poseía costumbres propias, algunas de las cuales provocarán más tarde violentos conflictos: forma particular de la tonsura, utilización de un antiguo cómputo para calcular la fecha de la Pascua... Pero el hecho más saliente es el extraordinario éxito que tuvo el ideal monástico; el monacato conoció en Irlanda un desarrollo prodigioso: como antes en Egipto, se asiste a un pulular de eremitorios, de conventos de monjes y de monjas, que reúnen a veces a varios miles de miembros. Hecho más notable aún: mientras que en todo el mundo cristiano la iglesia episcopal constituye la célula fundamental de la organización religiosa, en Irlanda y, en gran medida, también en los demás países celtas, es el monasterio el que, de manera casi exclusiva, desempeña este papel. Su jurisdicción se extiende a todo el territorio circundante; su abad mismo puede estar revestido de la dignidad episcopal; si no lo está, utiliza para la liturgia los servicios de uno o varios obispos claustrales puestos bajo su autoridad.

Este ambiente original sirvió de marco a un importante florecimiento cultural. Como en las iglesias exteriores de Oriente, la implantación del cristianismo suscitó en Irlanda la aparición de una cultura literaria; cultura, en primer lugar, latina; como sucedió en todo el resto del Occidente, incluso el germánico, el latín vino a ser en los países celtas la única lengua litúrgica. Sin duda el gaélico poseía ya título de nobleza (e incluso un alfabeto, el *ogham*, pero sólo se empleó en breves inscripciones). En la época cristiana, el alfabeto latino servirá para transcribir esta lengua, y en el siglo vi aparecen los primeros testimonios de una literatura irlandesa de inspiración cristiana; hasta el siglo siguiente no

aparecerá una literatura profana de inspiración tradicional: los druidas sobrevivieron en la corporación de "poetas", *filid*, y bardos. Paralelamente se desarrolla también una literatura cristiana de expansión latina.

De esta manera, el estado monástico exigía, aunque sólo fuera para recitar el salterio, un conocimiento mínimo de esta lengua culta. Importa destacar que, a diferencia de los países romanos, aquí el latín es aprendido como una lengua totalmente extranjera; de ahí el recurso a una pedagogía original, por otra parte expeditiva: del alfabeto se pasa directamente al desciframiento de algunos versículos de los salmos, según un método que recuerda a la vez el arcaísmo de la escuela coránica y nuestras técnicas modernas de "lectura global".

No hay que sobrevalorar el nivel inicial de esta enseñanza y de esta cultura que, trabajando a un ritmo bastante rápido, procuraron, en primer lugar, satisfacer las necesidades más urgentes de la vida religiosa. Pero era un punto de partida, un germen a partir del cual creció progresivamente una curiosidad más amplia apoyada en conocimientos más vastos y sólidos; de tal manera, que a finales del período que estudiamos Irlanda aparecerá como un foco de civilización cuya luz se derrama sobre el continente europeo casi completamente barbarizado; fue uno de los focos principales en los que debía alimentarse el renacimiento carolingio y con éste todo el desarrollo cultural del Occidente medieval y moderno.

*Insula doctorum*, pero antes *insula sanctorum*: Irlanda se honra de haber dado una hermosa legión de santos, en particular durante los siglos v y vi. Recordemos —para citar sólo algunos nombres— a san Enda, que se estableció en la isla de Aran hacia 520; sus contemporáneos san Finnian de Clonard y santa Brígida de Kildare, san Finnian de Moville, san Brendan de Clonfert, san Ciaran de Clonmacnois, san Coemgen de Glendalough (todos monasterios fundados hacia 540)...? De mayor interés será esforzarse por definir la atmósfera original en que se desarrolla su espiritualidad y que asegura a la iglesia celta un lugar aparte en el conjunto del mundo cristiano.

Sostenida por un temperamento fogoso inclinado a los extremos, esta espiritualidad se distingue por un ardor poco común en la vida penitente, en la práctica de la mortificación y la ascesis; encontramos aquí, a pesar de la diferencia de clima y de ambiente, la misma atmósfera carismática, las mismas hazañas, los mismos excesos a veces, que encontramos en los primeros Padres del Yermo, en Egipto o en Oriente. Asimismo, muchas prácticas que vemos reaparecer en Irlanda tenían su equivalente en el monacato oriental: pobreza, austeridad de aloja-

miento, restricción del sueño y del alimento; los irlandeses practican a veces un ayuno absoluto y conocen la curiosa práctica del ayuno “contra alguien” para hacer triunfar el derecho o su voluntad contra un adversario; renuncia a los baños reconfortantes, e incluso a la limpieza, practicando, por el contrario, la inmersión prolongada en un estanque de agua helada; mortificaciones diversas llevadas hasta el desprecio, a veces hasta el desafío, de la naturaleza; retiro, aislamiento, silencio, obediencia rigurosa al maestro o al abad. Todo esto define una atmósfera un poco tensa (las cumbres de la ascesis son consideradas como un equivalente real del martirio) con algo de montaraz que sólo hace comprensible la tendencia, tan característica del genio celta, hacia lo fantástico y maravilloso.

Sin pretender con ello un inventario exhaustivo, señalaremos aquí al menos dos de las costumbres características de esta espiritualidad irlandesa a causa de la influencia profunda que ejercieron en el conjunto de la cristiandad latina. En primer lugar, el papel atribuido a la penitencia sacramental en su forma privada y reiterable; bajo esta forma, que en otras partes no había salido de un estado embrionario (en España semejante uso es todavía denunciado como escandaloso por el gran concilio de Toledo en 589), experimentó en los monasterios de Irlanda un extraordinario auge: la confesión de las faltas, frecuente e incluso diaria, forma parte del régimen normal de los ejercicios de ascesis. No se trata sólo de lo que nuestros monjes conocen todavía hoy con el nombre de “capítulo de faltas” y “apertura de conciencia” ante el superior, sino de la asociación de ésta al sacramento, propiamente dicho, de penitencia. Esto es lo nuevo o lo que al menos se hace general, aplicándose igualmente a los laicos que acuden a preguntar al abad o a los presbíteros cómo expiar sus faltas.

Esta práctica se refleja en la curiosa literatura, también de origen irlandés, de los libros penitenciales, que tasan, con una precisión casi jurídica, la satisfacción que se ha de exigir teniendo en cuenta la gravedad de las faltas, la calidad del culpable (monjes y clérigos son tratados con más severidad que los simples laicos) y el grado de voluntad; se impone, por ejemplo —sin hablar de otras mortificaciones u obras piadosas—, el ayuno a pan y agua durante varios años por homicidio o adulterio, un cierto número de días por faltas más ligeras. Un curioso sistema de compensación permite cambiar una pena más larga por otra más breve, pero más severa: un año a pan y agua puede ser computado, por ejemplo, por tres días (y tres noches) sin tomar reposo, con oraciones o

salmodias ininterrumpidas en el santuario o “purgatorio” de un santo —por ejemplo, el de san Patricio— en una isla del Lough Deig.

Estas prácticas nos parecen hoy casi siempre muy rigurosas; sin embargo, el continente descubrió y adoptó con alivio y agradecimiento esta forma de penitencia que respondía a una exigencia pastoral hondamente sentida. Es conocida su evolución ulterior: el catolicismo latino heredó así de la vieja Irlanda uno de los aspectos más característicos de su piedad, la confesión frecuente y la asociación íntima del sacramento de la penitencia con la dirección espiritual.

Otra de las prácticas ascéticas que con mayor amor cultivaron los monjes celtas es el destierro voluntario, lo que ellos llamaban *peregrinari pro Christo*, o *pro amore Dei*: abandonar su patria y los suyos, marchar a vivir en un ambiente desconocido, siempre más o menos hostil, y poner esta emigración al servicio de Cristo, es decir, en realidad, trabajar en la evangelización de los pueblos extranjeros. Descontando la parte que puede corresponder a elementos propiamente humanos —afición a la aventura, cierta inestabilidad psicológica—, había en esto un ideal religioso de una gran fecundidad; su popularidad fue tan asombrosa, que el término *Scotti*, empleado primeramente por los romano-bretones para designar a los piratas que infestaban el mar de Irlanda, vendrá a ser en el continente sinónimo de “misioneros ambulantes de origen insular”.

Esta expansión espiritual se extendió a Gran Bretaña por una parte, y a la Galia y la Germania por otra. Los monjes irlandeses trabajaron primeramente en la conversión de los pictos, tribus celtas de la Escocia actual, con los que no se había entablado contacto a partir de la Bretaña romana. Se habla de la fundación por san Niniano del monasterio de *Candida Casa* (Whithorn, en Galloway), al otro lado del muro de Adriano, pero la fecha tradicional (397) parece demasiado temprana; el hecho parece ha de situarse en los alrededores del año 500; por otra parte, la influencia de este centro y su misma duración continúan siendo discutidas.

Sabemos, por el contrario, que san Columcille, después de fundar varios monasterios en la propia Irlanda, abandonó su isla natal en 583-5 para ir a restablecer en una pequeña isla, junto a la costa Oeste de Escocia, el de Hy o Yona, que conoció pronto una gran prosperidad y se convirtió en un centro de evangelización, cuya influencia se extendió por todo el Norte de la gran isla, llegando a las Orcadas; finalmente, su acción recaerá, por una especie de movimiento envolvente, sobre los mismos anglosajones, con quienes los bretones estaban demasiado complicados en guerra para poder pensar en un trabajo de conversión. Un monje

de Yona, san Aidan, irá en 655 a fundar el monasterio de Lindisfarne en un islote frente a Northumberland, y esto a petición del rey Oswald, que se había convertido durante un destierro en país celta y cristiano. Lindisfarne se convirtió en una segunda "isla santa", desde donde difundió el Evangelio entre los conquistadores germánicos del país.

Su acción no fue la única que se ejerció sobre ellos. En 597 había desembarcado en territorio de Kent un grupo de misioneros directamente enviados desde Roma por san Gregorio Magno. Este no era el primer papa que se preocupaba de la conversión de estas islas nórdicas: la crónica de Próspero de Aquitania, bien informado, pues escribía desde la misma Roma, señala que en 431 el papa Celestino había ordenado a su diácono Palladio como primer obispo destinado a Irlanda; no sabemos nada más de este Palladio al que, debido precisamente a este silencio, se ha querido identificar con san Patricio, al parecer sin suficientes razones. ¿Se llevó a cabo esta misión? En todo caso, es cierto que no dejó huellas muy visibles.

Mucho más fecunda debía ser la iniciativa de san Gregorio. Este envió, destinado no a los celtas, sino a los anglosajones, un equipo de misioneros dirigidos por un monje del convento que él mismo había establecido en su propia casa familiar del Coelius, san Agustín, que había de ser el primer arzobispo de Canterbury. Los expedicionarios encontraron el camino bien preparado gracias a la influencia de una princesa franca, cristiana y católica, la reina Berta, biznieta de Clodoveo y esposa del rey de Kent, Etelberto. Este se convirtió pronto, y recibió el bautismo el mismo año 597, así como un número importante de sus súbditos.

El movimiento se propagó rápidamente: en 604, san Agustín podía crear dos obispados sufragáneos de Canterbury en Londres y Rochester. Esto, sin embargo, era sólo un primer impulso; será necesario que esta base inicial se vea reforzada por una nueva misión organizada por el papa Vitaliano; una incomprensión recíproca impedirá durante largo tiempo la colaboración efectiva de los dos apostolados, el celta y el romano; de todos modos, es un hecho que por obra, en definitiva, convergente, de este doble esfuerzo, la conversión de los anglosajones se hallaba ya hacia el año 600 en camino de auténtica realización.

Mientras tanto, por una rara combinación de influencias, los *Scotti* habían llegado al continente para, con su trabajo, completar y consolidar la obra de evangelización. El gran nombre que aquí hemos de destacar es el de san Columbano. Salido del monasterio de san Comgall en

Bangor, marchó a la Galia con doce compañeros en 590-1, estableciéndose en la Borgoña del rey Gontran, donde fundó sucesivamente los tres monasterios cercanos a Annegray, Luxeuil y Fontaine; el segundo sobre todo adquirió un gran desarrollo; por su influencia personal, apoyada en la redacción de sus *Reglas* y de su *Penitencial* de una austeridad y una severidad muy irlandesas, san Columbano ejerció un poderoso influjo en los monjes que acudían a ponerse bajo su dirección y en las multitudes que se llegaban a él para reconciliarse con Dios.

Al cabo de veinte años, se atrajo la cólera del rey y de su abuela, la terrible Brunequilda, por haber mantenido ante ellos con demasiada firmeza las exigencias de la moral cristiana, fue condenado al destierro; pero en el momento en que lo embarcaban en Nantes rumbo a las islas, pudo escapar y, atravesando la Neustria de Clotario II y la Austrasia de Teodeberto, llegó al país del Mosela y el Rhin, despertando en todas partes el mismo entusiasmo, suscitando vocaciones que, especialmente en Brie, al Este de París, hicieron nacer pronto nuevos monasterios, que estableció él personalmente como en Bregenz, en un extremo del lago de Constanza, o por medio de discípulos que siembra en el camino, como san Galo, que, después de haberle acompañado desde Bangor, lo deja para ir a fundar la abadía que conservará su nombre. La acción de san Columbano no tuvo por objeto sólo reanimar o vivificar la fe de las poblaciones cristianas que atravesaba; también se preocupó de anunciar el Evangelio a los paganos, todavía numerosos entre los germanos, especialmente entre los alamanes de la Alsacia y la Suiza actuales, que hasta entonces apenas habían sido rozados por los misioneros enviados por la corte merovingia. La predicación de san Columbano, la de sus discípulos, unida a los demás esfuerzos en el mismo sentido, hará mucho para lograr la conversión de este pueblo que, a pesar de ello, no estará acabada hasta mucho más tarde.

Peregrino por Cristo hasta el fin, san Columbano dejará Bregenz, atravesará los Alpes, para establecer en los Apeninos ligures el monasterio de Bobbio, ciudadela del catolicismo frente al arrianismo de los lombardos, donde murió en 615.

Este primer volumen abandona al lector en un movimiento que se halla en plena expansión. Con los anglosajones y los alamanes, en efecto, la conversión de los pueblos germánicos, instalados en el límite de los países romanos, está en marcha; este movimiento se extenderá durante las generaciones y los siglos siguientes. Una vez acabada, la con-

versión de la Europa del Norte dará a la Europa Occidental su figura definitiva; acarreará como consecuencia un desplazamiento del eje de la cristiandad latina.

La Antigüedad nos había mostrado al mundo cristiano instalarse y vivir en torno al hogar mediterráneo; en la Edad Media, el área de la cristiandad occidental se ve en cierto sentido deportada hacia el Norte y viene a ser esencialmente continental. La conquista por los árabes del Maghreb y luego de España vendrá sin duda a reforzar este fenómeno, pero había comenzado a manifestarse ya a partir de la invasión vándala, con el derrumbamiento del Africa romana y el progresivo debilitamiento de su iglesia. La historia del cristianismo en la Antigüedad se nos ha presentado con frecuencia como animada por el diálogo, y a veces la oposición, entre las iglesias orientales y la iglesia latina; la conversión de la Europa del Norte, las influencias germánicas y celtas (debidas las primeras a las invasiones, las otras a la acción de los misioneros *Scotti*), la divergencia, finalmente, de los caminos seguidos, cada uno por su parte, por griegos y latinos, sustituyen este primer tipo de tensión dialéctica por nuevos temas de diálogo entre celtas y continentales, entre germanos y romanos que, con relación a la antigüedad cristiana, pueden servir para caracterizar la originalidad de la cristiandad medieval.

## C R O N O L O G I A

### ACONTECIMIENTOS POLITICOS

### HISTORIA DE LA IGLESIA

Muerte de Augusto. Tiberio emperador (dinastía Julio-claudia, 14-68).	14	
Pilato, procurador de Judea.	27-29	Predicación de Juan Bautista.
Poncio Pilato abandona Judea.	h. 30	Muerte y resurrección de Cristo.
Muerte de Tiberio.	36	
Calígula, emperador.	36-37	Martirio de Esteban.
	37	
	h. 38	Conversión de Pablo.
Claudio, emperador.	41	
Conquista de la Bretaña.	43-44	Martirio de Santiago, hermano de Juan.
	49	Concilio de Jerusalén.
Los judíos expulsados de Roma.	50	
	51-52	Pablo en Corinto.
Muerte de Claudio. Nerón, emperador.	54	
	58	Arresto de Pablo en Jerusalén.
	62	Lapidación de Santiago, el «hermano del Señor».
Incendio de Roma.	64	Primera persecución.
	66	Rebelión de Judea.
Suicidio de Nerón. Emperadores: Galba, Otón, Vitelio.	68	
Vespasiano, emperador. (dinastía flavia, 69-96).	69	
	70	Toma de Jerusalén por Tito.
Erupción del Vesubio.	79	
Tito, emperador.		
Muerte de Tito.	81	
Domiciano, emperador.		
	h. 95	Carta de Clemente de Roma a los Corintios.
Muerte de Domiciano.	98	

## ACONTECIMIENTOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

Nerva emperador (dinastía de los Antoninos, 96-192). Trajano, emperador.		
	h. 100	Muerte de Juan.
Plinio el Joven, legado de Bitinia.	111	
Campaña de Trajano contra Cosroes.	116	
Muerte de Trajano.	117	
Adriano, emperador.		
Rebelión de los judíos.	132	
Muerte de Adriano.	138	
Antonino, emperador.		
Rebelión de los judíos.	155	
Marco Aurelio, emperador.	161	
Invasión parta.		
	161-169	Martirio de Policarpo de Esmirna.
	163-167	Martirio de Justino en Roma.
	h. 170	Aparición del montanismo.
	175-177	Mártires de Lyon. Ireneo es obispo de Lyon.
Cómodo asociado al Imperio.	177	
	179	Abgar IX, rey de Edesa, primer soberano cristiano (?).
Muerte de Marco Aurelio. Cómodo único emperador.	180	
	185	Nacimiento de Orígenes.
	189-190	Disputa pascual bajo el pontificado de Víctor.
Asesinato de Cómodo.	193	Clemente enseña en Alejandría.
Septimio Severo único emperador (dinastía de los Severos, 193-235).	194	
	197	Tertuliano: <i>Apologeticum</i> .
	197	Edicto de Severo prohibiendo el proselitismo judío y cristiano.
	203	Hipólito: <i>Comentario sobre Daniel</i> .
	207-208	Tertuliano pasa al montanismo.
Caracalla, emperador.	211	
	217-222	Calixto papa. Reforma de la penitencia. Condenación de Sabellio. Cisma de Hipólito.
Heliogábalo, emperador.	218	
Alejandro Severo, emperador.	222	

ACONTECIMIENTOS POLITICOS

HISTORIA DE LA IGLESIA

La dinastía sasánida en el Imperio iranio (226-652).	226	
	231	Orígenes ordenado sacerdote.
Asesinato de Alejandro Severo. Maximino, emperador.	235	El papa Ponciano y el antipapa Hipólito deportados a Cerdeña.
Gordiano III, emperador.	238	
Shapuhr, Rey de reyes.	241	
	242	Comienzo de la predicación de Mani.
Plotino en Roma.	244	
	247-248	Dionisio, obispo de Alejandría.
Decio proclamado emperador.	248	
Felipe el Arabe derrotado y muerto por los persas.	249	Cipriano, obispo de Cartago.
	249-250	Edicto de persecución de Decio. Martirio del papa Fabián.
Invasión de los godos.	250	
	251	Cornelio, papa. Sínodo de Roma contra el cisma de Novaciano.
	252	Muerte de Orígenes.
Valeriano, emperador.	253	
Los persas toman Antioquía.	256	Sínodo de Cartago.
	257-258	Persecución. Martirio del papa Sixto II, del diácono Lorenzo, de Cipriano de Cartago.
Shapuhr apresa al emperador Valeriano.	259	
Galieno, único emperador.	260	Sínodo de Roma. Edicto de tolerancia de Galieno.
Los godos en Efeso y Grecia.	264-265	Muerte de Dionisio de Alejandría.
Claudio II, emperador, detiene a los godos. (Los emperadores ilirios, 268-284).	268	Sínodo de Antioquía. Condena- ción de Pablo de Samosata.
Muerte de Plotino.	269	
Aureliano, emperador, detiene a los alamanes.	270	
Aureliano toma Palmira.	272	
Asesinato de Aureliano.	275	
Invasiones bárbaras.	276-277	
	280	Conversión de Tirídates, rey de Armenia.
Diocleciano, emperador.	284	
Maximiano asociado al Imperio.	285-286	

## ACONTECIMIENTOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

Los Césares Constancio y Galerio asociados a los Augustos.	293	
	297	Edicto contra los maniqueos.
	303-304	Los cuatro edictos de la persecución de Diocleciano.
Diocleciano abdica: segunda tetrarquía.	305	
Constantino, proclamado emperador, en Bretaña (dinastía constantiniana, 306-363).	306	
Shapuhr, rey de Persia.	309	
	311	Edicto de tolerancia de Galerio.
Batalla del Puente Milvio: Constantino, dueño del Occidente.	312	Comienzo del cisma donatista.
Batalla de Tzirallum: Licinio, dueño del Oriente.	313	
	314	Sínodo de Arles.
	318	Prohibición de los sacrificios privados de los paganos.
	323	Sínodo de Alejandría: condena- ción de Arrio. Fundación de Tabennése por san Pacomio.
Batalla de Andrinópolis: Constantino, único emperador.	324	
	325	Primer concilio ecuménico (Nicaea).
	328	Atanasio, obispo de Alejandría.
Fundación de Constantinopla.	330	Macario en Escitia.
	335	Latrocinio de Tiro-Jerusalén. Depo- sición de Atanasio. Muerte de Arrio.
Muerte de Constantino, el Imperio dividido entre sus tres hijos.	337	
	339	Persecución de los cristianos en el Imperio sasánida.
Constante elimina a Constantino II en Occidente.	340	
	341	Sínodo de las Encaenias (Antioquía). Wulfila, obispo (arriano) de los godos.
	342	Sínodo imperial de Sárdica.
	346	Muerte de san Pacomio.
	347	Persecución de los donatistas por Constante.
Majencio elimina a Constante. Los francos salios en Toxandria.	350	Hilario obispo de Poitiers.

## ACONTECIMIENTOS POLITICOS

## HISTORIA DE LA IGLESIA

Constancio, único emperador.	351	
Invasión de los francos, alamanes, sajones.	355	
	356	Muerte de san Antonio. Atanasio, desterrado.
	357-359	Sínodos de Sirmio.
Juliano, emperador de Occidente.	360	Concilio homeo de Constantino- pla. San Martín en Ligugé.
Juliano el Apóstata, único emperador.	361	Amnistía general.
	362	Sínodo de los Confesores (Alejandría).
Juliano muere luchando contra los persas.	363	
Valentiniano, emperador de Occidente; Valente, emperador de Oriente.	364	
Los alamanes en la Galia y en Rhetia.	365	I Concilio nacional de Armenia.
Los alamanes son rechazados.	366	Dámaso I, papa.
	367	Muerte de san Hilario de Poitiers.
	370	San Martín, obispo de Tours; san Basilio de Cesarea, de Capadocia.
	371	Gregorio de Nisa, obispo. Muerte de Lucifer de Cagliari.
Campañas de Valente en Armenia.	372	Gregorio de Nacianzo, obispo.
	373	Muerte de Atanasio de Alejandría y de Marcelo de Ancira.
	374	Creación del obispado de Pharan (Sinaí). Ambrosio, obispo de Milán. Sínodo de Valencia en la Galia.
Graciano, emperador de Occidente.	375	San Jerónimo en el desierto. Comienzos del priscilianismo.
Los ostrogodos cruzan el Danubio.	376	Muerte de Fotino en Sirmio. Graciano reprime el donatismo.
	377	Sínodo de Roma: condenación de Apolinar.
Batalla de Andrinópolis. Muerte de Valente.	378	
Teodosio, emperador de Oriente. Muerte de Shapuhr II.	379	Muerte de san Basilio. Sínodo de Antioquía.

## Acontecimientos políticos

## Historia de la Iglesia

	380	Edicto de Teodosio contra el arrianismo. Sínodo de Zaragoza contra el priscilianismo.
	381	Segundo concilio ecuménico (Constantinopla).
	382	Evagrio el Pónico, en Escitia.
Valentiniano II, emperador de Occidente.	383	Muerte de Wulfila, evangelizador de los godos.
	386	Muerte del papa Dámaso. Le sucede Siricio. Conversión de san Agustín. Sínodo de Roma.
Campañas de Teodosio en Occidente.	388	
	389	San Jerónimo, en Belén.
	390	Muerte de Gregorio de Nacianzo.
	391	Leyes de Teodosio contra el paganismo.
Asesinato de Valentiniano por Arbogasto.	392	Teodoro de Mopsuestia, obispo.
Teodosio, único emperador, prevé una nueva partición.	394	Muerte de Gregorio de Nisa.
Muerte de Teodosio.	395	
El Imperio queda definitivamente dividido.		
Los hunos, en Oriente; los godos, en Grecia.	396	Agustín, obispo de Hipona.
	397	Sínodo de Cartago. Muerte de san Ambrosio y de san Martín.
	398	Juan Crisóstomo, obispo de Constantinopla.
Yezdegerd I, rey de Persia.	399	Los cristianos, tolerados en Persia. Muerte de Evagrio el Pónico.
Los hunos en el Elba.		
Eudoxia, emperatriz de Oriente.	400	San Honorato funda el monasterio de Lérins.
	401	San Agustín: <i>Confesiones</i> . Sínodo de Toledo.
La Galia bajo la avalancha bárbara.	407	Muerte de san Juan Crisóstomo.
Los sajones en Bretaña.	408	
Teodosio II, emperador de Oriente.		
Alarico se apodera de Roma y la saquea.	410	Concilio de Seleucia. Muerte de Rufino de Aquilea.

ACONTECIMIENTOS POLITICOS		HISTORIA DE LA IGLESIA
	411	Conferencia de Cartago. Condenación definitiva del donatismo.
	411-412	Condenación de Pelagio por el sínodo de Cartago.
Teodorico I, rey de los visigodos, en Aquitania.	418	
Bahram V, rey de Persia.	420	Persecución de los cristianos en Persia.
Creación de la universidad de Constantinopla.	425	
	427	Honorato, obispo de Arles. San Agustín acaba su <i>De civitate Dei</i> .
Aecio bate a los francos.	428	Nestorio, obispo de Constantinopla.
Los vándalos en Africa.	429	
Los francos llegan al Somme.	430	Muerte de san Agustín.
	431	Tercer concilio ecuménico (Efe-so).
	432	Condenación de Nestorio. Sixto II, papa. Comienzo del apostolado de san Patricio.
Toma de Cartago por Genserico.	439	
	440	León I Magno, papa.
	444	Muerte de Cirilo.
	448	Eutiques condenado en Constantinopla.
	449	«Latrocinio de Efeso».
Muerte de Teodosio II, emperador de Oriente.	450	Muerte en destierro de Nestorio. Muerte de san Euquerio de Lyon.
Atila en la Galia.	451	Cuarto concilio ecuménico (Caldedonia) contra el monofisismo.
Atila en Italia.	452	
Muerte de Atila.	453	
Genserico se apodera de Roma.	455	
Los visigodos en España.	456	
	461	Muerte de san Patricio.
Los borgoñones en el valle del Ródano.	463	
Eurico, rey de los visigodos.	466	
Zenón, emperador de Oriente.	474	
Deposición del último emperador de Occidente.	476	

## ACONTECIMIENTOS POLITICOS

	478
Clodoveo sucede a Childerico.	482
Justino, emperador de Oriente.	484
Clodoveo derrota a Siagrius en Soissons.	486
Anastasio emperador de Oriente.	490
	491
Teodorico el Grande, rey de los ostrogodos.	493
Batalla de Tolbiac (?).	496
	498
	h. 500
Ley Gombette.	501
	503
Breviario de Alarico.	506
Batalla de Vouillé.	507
Muerte de Clodoveo.	511
Muerte de Gondebaud, rey de los borgoñones.	516
Justino I, emperador de Oriente.	518
	519
Los francos derrotan a los borgoñones.	523
	524
Muerte de Teodorico el Grande.	526
Justiniano, emperador de Oriente.	527
	529
Conquista de Turingia por los francos.	531
Cosroes, rey de Persia.	532
Comienzos de la reconquista justiniana en Africa.	533
Código de Justiniano.	534
Comienzo de la reconquista justiniana en Italia.	535
	537

## HISTORIA DE LA IGLESIA

Persecución de los católicos por los vándalos.
Edicto de unión del emperador Zenón el Isáurico.
Muerte de Sidonio Apolinar.
Cisma de Acacio.
Concilio de Seleucia: la iglesia persa, oficialmente nestoriana.
San Avito, obispo de Vienne.
La iglesia de Armenia pasa al monofisismo.
Símaco, papa. Lorenzo, antipapa
Bautismo de Clodoveo.
San Cesáreo, obispo de Arles.
Conversión de los borgoñones al catolicismo.
Severo de Antioquía depuesto por Justino. Muerte de san Avito de Vienne.
Fin del cisma de Acacio.
Muerte de Boecio.
El papa Juan I muere encarcelado.
Concilio de Toledo.
II concilio de Orange.
San Benito en Monte Casino.
Severo de Antioquía en Constantinopla.
Muerte de Fulgencio de Ruspe.
Agapito I, papa. Exito de las misiones monofisitas en Nubia.
Vigilio, papa. Dedicación de Santa Sofía de Constantinopla.

## TABLA DE SIGLAS EMPLEADAS EN LA BIBLIOGRAFIA

A.C.	L'Antiquité classique (Lovaina).
A.C.O.	Acta Conciliorum Œcumenicorum, ed. E. Schwartz (Berlín, 1914 s.).
A.G.	Analecta Gregoriana (Roma).
Ant.	Antonianum (Roma).
An. Boll.	Analecta Bollandiana (Bruselas).
Ant. Et. Rel.	Annuaire des Hautes Etudes, section des Sciences Religieuses (París).
A.T.R.	Anglican Theological Review (Nueva York).
Bibl.	Biblica (Roma).
B.H.L.	Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis, ediderunt Socii Bollandiani (Subsidia Hagiographica, vi; 2 vol., Bruselas, 1898-1901; + Suplemento, ib. xii; 1911).
B.H.O.	Bibliotheca Hagiographica Orientalis, ediderunt Socii Bollandiani (Subsidia Hagiographica, x; Bruselas, 1910).
B.S.A.	Bulletin de la Société des Antiquaires de France (París).
B.Z.	Byzantinische Zeitschrift (Leipzig, Munich).
C.A.	Cahiers Archéologiques (París).
C.C.	Corpus Christianorum (Turnhout, 1953 s.).
C.I.G.	Corpus Inscriptionum Graecarum.
C.I.L.	Corpus Inscriptionum Latinarum.
C.S.C.O.	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Lovaina, 1903 s.).
C.S.E.L.	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena, 1866 siguientes).
D.A.C.L.	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, ed. F. Cabrol, H. Leclercq y H. I. Marrou (15 vol. París, 1907-53).
D.H.G.E.	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, ed. A. Baudrillart y otros (París, 1912).
D.O.P.	Dumbarton Oaks Papers (Cambridge, Mass.).
D.S.A.M.	Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, ed. M. Viller, s. J. y otros (París, 1937 s.).
D.S.D.	Dead Sea Scrolls, Manual de Disciplina.
D.S.H.	Dead Sea Scrolls, Midrash d'Habacuc.
D.T.C.	Dictionnaire de Théologie Catholique, ed. A. Vacant, E. Mangenot y E. Amann (15 vol. París, 1903-50).
E.C.	Enciclopedia Cattolica, ed. P. Paschini y otros (12 vol., Roma, 1949-54).

- E.F. Encyclopédie Française (París).  
 E.T. Evangelische Theologie (Munich).  
 E.T.L. Ephemerides Theologicae Lovanienses (Lovaina).  
 Fliche-Martin A. Fliche-V. Martin (ed.), Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours (París, 1935 s.).  
 G.C.S. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Berlín, 1897 s.).  
 Grillmeier-Bacht A. Grillmeier-H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart (Wurzburgo, 1951-54).  
 Greg. Gregorianum (Roma).  
 H.B. Hungarische Bibliothek (Berlín).  
 H.E. Eusebio: Historia Eclesiástica.  
 H.T.R. Harvard Theological Review (Cambridge, Mass.).  
 H. T. S. Harvard Theological Studies (Cambridge, Mass.).  
 H.Z.A.G. Historia, Zeitschrift für alte Geschichte (Baden-Baden).  
 I.C.U.R. Inscriptiones Christianae Urbis Romae (Roma).  
 I.L.C. Inscriptiones Latinae Christianae Veteres, ed. E. Diehl (3 vol. Berlín, 1925-31).  
 J.A.C. Jahrbuch für Antiquität und Christentum.  
 J.B.L. Journal of Biblical Literature (Boston, New Haven).  
 J.E.H. Journal of Ecclesiastical History (Londres).  
 J.T.S. Journal of Theological Studies (Londres).  
 M.A.H. Mélanges d'Archéologie et d'Histoire (Roma y París).  
 M.C.S. Monumenta Christiana Selecta (Utrecht y Bruselas).  
 M.G.H. Monumenta Germaniae Historica.  
 M.S.R. Mélanges de Science Religieuse (Lille).  
 Nachr. Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philolog. - hist. Kl. (Göttingen).  
 (Gött.)  
 N.T.S. New Testament Studies (Cambridge).  
 O.C.A. Orientalia Christiana Analecta (Roma).  
 O.C.P. Orientalia Christiana Periodica (Roma).  
 O.S. L'Orient Syrien (París).  
 O. Suec. Orientalia Suecana (Upsala).  
 P.E.Q. Palestinian Exploration Quarterly (Jerusalén).  
 P.G. Patrologia Graeca, ed. J. P. Migne (161 vol. París, 1857-66).  
 P.L. Patrologia Latina, ed. J. P. Migne (221 vol. París, 1844-64).  
 P.G.L. Patristic Greek Lexicon (Oxford).  
 P.O. Patrologia Orientalis, ed. R. Graffin y F. Nau (París, 1903 s.).  
 P.S. Patrologia Syriaca, ed. Graffin (París, 1894 s.).  
 Patr. Sorb. Patristica Sorbonensia (París).  
 R.A.C. Reallexikon für Antiquität und Christentum, Herausgegeben von T. Klauser (Stuttgart, 1950 s.).  
 R.B. Revue Biblique (París).  
 R.E.A. Revue des Études Augustiniennes (París).  
 R.E.G. Revue des Études Grecques (París).  
 Rech.S.R. Recherches de Science Religieuse (París).  
 Rev. Qum. Revue de Qumrán (París).  
 Rev. S.R. Revue des Sciences Religieuses (Estrasburgo).

R.H.	Revue Historique (París).
R.H.E.	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Lovaina).
Rh.M.	Rheinisches Museum (Francfort).
R.H.P.R.	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Estrasburgo).
Riv. A.C.	Rivista di Archeologia Cristiana (Roma).
Riv. Bib.	Rivista Biblica (Roma).
Riv. S.C.I.	Rivista di Storia della Chiesa in Italia (Roma).
R.O.C.	Revue de l'Orient Chrétien (París).
R.Q.	Römische Quartalschrift (Friburgo).
R.S.P.T.	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (París).
R.T.	Revue Thomiste (París).
R.T.A.M.	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale (Lovaina).
S. Ans.	Studia Anselmiana (Roma).
Sb. (Bayr.)	Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften (zu München) (Munich, 1860-71; philosoph.-philolog. und hist. CL. 1871-1930; philosoph.-hist. Abt. 1930 s.).
S.C.	Sources Chrétiennes (París, 1940 s.).
Sc. Cat.	La Scuola Catolica (Milán).
Sc. Ecc.	Sciences Ecclésiastiques (Montreal).
S.P.	Studia Patristica (Oxford, Berlín, 1957).
S.T.	Studi e Testi (Roma).
St. Th.	Studia Theologica (Upsala).
T.L.Z.	Theologische Literaturzeitung (Leipzig).
T.Q.	Theologische Quartalschrift (Stuttgart).
T.R.	Theologische Rundschau (Tubinga).
T.S.	Theological Studies (Baltimore).
T.U.	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, begründet von O. von Gebhardt und A. Harnack (Leipzig, Berlín).
T.W.N.T.	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, ed. G. Kittel (1932 s.).
T.Z.	Theologische Zeitschrift (Basilea).
V.C.	Virgiliae Christianae (Amsterdam).
V.D.	Verbum Domini (Roma).
Z.K.G.	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart).
Z.K.T.	Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck, Viena).
Z.N.T.W.	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Giessen, Berlín).
Z.R.G.G.	Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte (Marburgo).
Z.T.R.	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tubinga).

## BIBLIOGRAFIA

### PRIMERA PARTE

#### DESDE LOS ORIGENES AL CONCILIO DE NICEA

##### FUENTES

1. La fuente principal es Eusebio, *Historia Eclesiástica* (H. E.). La edición crítica de esta obra fue preparada por Edward Schwartz, G. C. S., Leipzig, 1903-1909. Esta edición ha sido reproducida en S. C., acompañada de una traducción francesa de G. Bardy (4 vols., 1952-1960) y de un precioso Índice de P. Périchon (París, 1960). La crítica de los documentos utilizados por Eusebio ha sido llevada a cabo por P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, París, 1961.

2. Los textos de los escritores paganos sobre el cristianismo de los tres primeros siglos se encuentran en W. den Boer, *Scriptorum paganorum I-IV Saec. de Christianis Testimonia*, Leiden, 1948. No hemos utilizado la *Historia Augusta*, cuya autenticidad es discutida.

3. Los más antiguos papiros cristianos han sido reunidos por C. Wessely, en P. O., 18, 1924, pp. 99-210.

4. Las inscripciones cristianas se hallan en las colecciones generales, como el C. I. G. y el C. I. L. Las inscripciones cristianas latinas han sido reunidas por E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, 3 vols., Berlín, 1925-1931, y A. Silvagni, *Inscriptiones christianae urbis Romae*, III, Roma, 1957.

5. Hay ediciones críticas de los escritos del Nuevo Testamento, en particular las de Nestle y Merk.

6. Los apócrifos judeo-cristianos en el Antiguo Testamento están traducidos en Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, II, Oxford, 1913.

7. Para los apócrifos del Nuevo Testamento, véase la traducción inglesa de M. R. James, Oxford, 1924. El texto griego de los *Hechos de los Apóstoles* apócrifos fue editado por Lipsius-Bonnet, Leipzig, 1891-1903.

8. Para las obras gnósticas coptas, los textos editados son :

a) *Evangelio de María, Apócrifo de Juan, Sabiduría de J. C.*, edit., por W. R. C. Till, Berlín, 1955.

b) *Evangelio de verdad*, ed. por Michel Malinine, H.Ch. Puech, G. Quispel, Zurich, 1956.

c) *Evangelio de Tomás*, ed. por A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till y Yassah' Abd al Lasi'h, Leiden, 1959.

Existe una traducción alemana de la *Hipóstasis de los Arcontes* y del *Evangelio de Felipe* hecha por H. Schenke (*Koptisch-gnostische Schriften aus dem Papyrus-Codices von Nag Hammadi*, Hamburgo, 1960). El *Evangelio de Felipe* ha sido traducido al inglés por C. J. de Catanzaro (J. T. S., n. s., 13 (1962), pp. 35-72).

Una selección inglesa de textos gnósticos ha sido publicada por R. M. Grant, *Gnosticism*, Nueva York, 1961.

9. Para los autores cristianos griegos y latinos, nos referiremos al *Corpus* de Berlín (G. C. S.), al *Corpus* de Viena (C. S. E. L.), al *Corpus christianorum* (C. C.), a *Sources chrétiennes* y a las *Patrologías* de Migne.

10. Como selección útil de textos referentes a la historia antigua del cristianismo podemos citar a K. Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, 8.ª ed., Friburgo, 1960, y J. Stevenson, *A New Eusebius. Documents illustrative of the History of the Church to A. D. 337*, Londres, 1957.

#### ESTUDIOS DE CONJUNTO

1. Entre las innumerables historias de la Iglesia antigua, conviene recordar :  
A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*, 2 vols., 4.ª ed., Leipzig, 1924. Es la obra principal.

H. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, 3 vols., París, 1906-1910, sigue siendo útil.

H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, I, Berlín, 1932, se fija más en las corrientes ideológicas.

P. Carrington, *The Early Christian Church*, 2 vols., Cambridge, 1957.

2. Para la historia de las doctrinas, recordaremos :

A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vols., Tubinga, 1909.

M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Berna, 1941. (Discutible.)

H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*. (Muy equilibrado.)

J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrine*, Edimburgo, 1958.

J. Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, I, *Théologie du Judéo-Christianisme*, París, 1958; II, *Message évangélique et culture hellénistique*, París, 1961.

3. Sobre las relaciones del cristianismo con la cultura antigua, es interesante la obra ya antigua de Hatch, *The Influence of the Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, Londres, 1890. La obra de C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 2 vols., Munich, 1954, contiene muchos datos precisos, pero sus ideas capitales son erróneas.

#### INSTRUMENTOS DE TRABAJO

1. Hay varios diccionarios con importantes artículos. En particular, tenemos el *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (D. A. C. L.); el *Reallexikon für Antike und Christentum* (R. A. C.); el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (T. W. N. T.); el *Patristic Greek Lexicon* (P. G. L.).

2. El *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, de F. van der Meer y C. Mohrmann, reúne lo esencial de los documentos figurativos de los primeros siglos con excelentes referencias.

3. Conviene consultar la Patrología de Quasten (versión española, Madrid, 1961 ss.) y la de Altaner, con sus preciosas bibliografías.

4. La *Bibliographia patristica*, dirigida por W. Schneemelcher, ofrece una bibliografía anual de las cuestiones referentes a la historia de la Iglesia antigua.

5. Bibliografías periódicas de los orígenes cristianos aparecen en la «Theologische Rundschau» y en las «Recherches de Science religieuse» (J. Daniélou).

## DESDE LOS ORIGENES HASTA FINES DEL SIGLO III

### 1. La Iglesia primitiva

1. Sobre los *Hechos de los Apóstoles* como fuente histórica:

J. Dupont, *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents*, Lovaina, 1960. (Buena visión de conjunto.)

F. J. Foakes Johnson y Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity*, 5 volúmenes, Londres, 1920-1923. (Obra fundamental.)

E. Grässer, *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart*, T. R., 26 (1960), 93-167. (Completa el libro de Dom Dupont.)

E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttinga, 1956.

W. G. Kümmel, *Das Urchristentum*, en «Theolog. Rundschau», NF. 14 (1942), pp. 81-95, 153-173; 17 (1948), pp. 3-50, 103-142; 18 (1950), pp. 1-53.

W. L. Knox, *The Acts of the Apostles*, Cambridge, 1948.

E. Trocmé, *Le Livre des Actes et l'histoire*, París, 1957. (Minimiza el valor histórico del libro.)

2. Sobre la comunidad de Jerusaén:

L. Cerfaux, en *Recueil Lucien Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, pp. 63-315.

P. Gaechter, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck, 1957.

3. Sobre las relaciones del cristianismo con las sectas judías, en particular con los sadocitas-esenios:

I. Abrahams, *Studies of the Pharisaism and the Gospels*, 2 vols., Cambridge, 1917 y 1924.

M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, Londres, 1961.

H. Braum, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, 2 volúmenes, Tübinga, 1957.

O. Cullmann, *Dieu et César*, París, 1956.

J. Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, París, 1956.

D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956.

W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 1948.

H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen*, Leiden, 1959. (Sostiene que la *Epístola a los Hebreos* fue dirigida a un grupo de esenios.)

- M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus*, París, 1960.  
*The Scrolls and the New Testament*, editado por K. Stendahl, Londres, 1958.
4. Sobre los orígenes de la jerarquía:  
 P. Benoit, *Exégèse et Théologie*, II, París, pp. 232-317.  
 H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga, 1953.  
 J. Colson, *Les fonctions diaconales aux premiers siècles de l'Eglise*, París, 1961.  
*The Apostolic Ministry*, editado por K. E. Kirk, Londres.

## II. La Iglesia fuera de Jerusalén

1. Sobre el cristianismo en Transjordania:  
 K. Rudolph, *Die Mandäer*, 2 vols., Gotinga, 1960 y 1962.  
 J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935.
2. Sobre el cristianismo en Galilea:  
 L. F. Elliot-Binns, *Galilean Christianity*, Chicago, 1956.  
 H. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, Gotinga, 1936.
3. Sobre el cristianismo en Samaría:  
 O. Cullmann, *La Samarie et les origines de la mission chrétienne*, An. Et. Rel., 1953-1954, 10.  
 R. McL. Wilson, *Simon Dositheus and the Dead Sea Scrolls*, Z. R. G. G., 9 (1957), pp. 21-40.
4. Sobre el cristianismo en Egipto:  
 L. W. Barnard, *St. Stephan and Early Alexandrian Christianity*. N. T. S., 7 (1961), 31-45.  
 H.-I. Bell, *Jews and Christian in Egypt*, Londres, 1942.  
 J. L. Plumley, *Early Christianity in Egypt*, P. E. Q., 89 (1957), 70-81.  
 C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumran*, Rev. Qum., 3 (1959), pp. 365-391.

## III. La crisis del judeo-cristianismo

1. Sobre la comunidad judeo-cristiana y la crisis del judaísmo:  
 S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londres, 1951.  
 G. Dix, *Greek and Jew*, Westminster, 1953.  
 L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh, 1954.  
 B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Upsala, 1951. (Las primeras comunidades cristianas están formadas fundamentalmente por celotas judíos.)  
 H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga, 1949. (Reduce el judeo-cristianismo al ebionismo heterodoxo.) Id. *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubinga, 1950.

- M. Simon, *Verus Israel*, París, 1948. (La polémica entre judíos y cristianos.)
2. Sobre san Pablo, desde el punto de vista histórico:
- R. Bultmann, *Zur Geschichte der Paulus-Forschung*, T. R., n. f., 6 (1934), pp. 229-246; 8 (1936), pp. 1-22.
- J. Dupont, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, Rech. S. R., 45 (1957), pp. 42-60; 225-240.
- B. M. Metzger, *Index to Periodical Literature of the Apostle Paul*, Leiden, 1960.
3. Los Evangelios sinópticos:
- M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga, 1919.
- X. Léon-Dufour, *Formgeschichte et Redaktionsgeschichte des Evangiles Synoptiques*, Rech. S. R., 46 (1958), pp. 237-270.
- H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings*, Londres, 1957.

#### IV. Efeso, Edesa, Roma

1. Sobre san Juan y el cristianismo asiático:
- F. M. Braun, *Jean le théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne*, París, 1959.
- S. E. Johnson, *Early Christianity in Asia Minor*, J. B. L., 77 (1958), pp. 1-17.
- P. H. Menoud, *L'Evangile de Jean d'après les recherches récentes*, París, 1947.
2. Sobre los orígenes del cristianismo en Osroene:
- A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, Berlín, 1959. (La influencia parta en la época de los orígenes cristianos.)
- W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tubinga, 1954, pp. 6-49.
- J. Doresse, *Un recueil inédit de paroles de Jésus*, París, 1958, pp. 41-47. (El Evangelio de Tomás está relacionado con Edesa.)
- P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, 2.<sup>a</sup> ed., Oxford, 1959, pp. 260-283. (Antigüedad del cristianismo en Osroene y Adiabene.)
- E. Kirsten, *Edessa*, R. A. C., IV (1959), pp. 552-597.
- H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, Londres, 1954, pp. 40-46.
- A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, *The Origin of Asceticism*, Lovaina, 1958. (El cristianismo en Osroene a principios del siglo II.)
3. Sobre los orígenes del cristianismo en Roma:
- J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, París, 1956, pp. 225-377.
- O. Cullmann, *Saint Pierre*, París, 1952.
- E. Kirschbaum, *Die Gräber der Apostelfürsten*, Francfort, 1957. (La tumba de san Pedro ha sido hallada en el Vaticano.)
- H.-I. Marrou, *Fouilles du Vatican*, D. A. C. L., 15, París, 1953, pp. 3291-3346. (En el Vaticano no se ha hallado la tumba de san Pedro.)
- J. Toynbee y J. W. Perkins, *The Shrine of Peter and the Vatican Excavations*, Londres, 1958.

## V. Los orígenes del gnosticismo

1. Sobre los orígenes del gnosticismo:
  - R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Nueva York, 1959. (El libro más importante sobre los orígenes del dualismo específicamente gnóstico.)
  - M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*, Gotinga, 1898. (Un precursor.)
  - G. Quispel, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, E. T., 14 (1954), pp. 1-11.
  - G. Scholem, *Histoire de la mystique juive*, trad. francesa, Par's, 1948.
2. Sobre el ebionismo:
  - O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique des romans pseudo-clémentins*, Par's, 1930.
  - H. J. Schoeps, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tübinga, 1956.
  - G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen*, Berlín, 1958.
3. Sobre el elkasa'smo:
  - G. Strecker, *Elkesai*, R. A. C., IV (1959), pp. 1171-1186.
4. El Apócrifo de Juan:
  - J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Par's, 1958.
  - S. Giversen, «Johannes' apokryfon of Genesis», en: *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 1957, pp. 65-80.
  - H.-Ch. Puech, *Gnosticisme*, E. F., XIX, 19, 42, 4-13.
  - W. Till, *The Gnostic Apocryphon of John*, J. E. H., 3 (1952), pp. 14-22.
5. Bas lides:
  - J. H. Waszincz, *Basilides*, R. A. C., I (1950), 1217-1225.

## VI. Costumbres e imágenes judeo-cristianas

1. Estudios de conjunto:
  - M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1954.
  - J. Daniélou, *La théologie du judéo-christianisme*, Par's, 1958.
  - E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Friburgo, 1959.
  - E. Testa, *Il Simbolismo dei Giudeo-Cristiani*, Jerusalén, 1962.
  - C. C. Torrey, *The Aramaic Period of the Nascent Christian Church*, Z. N. T. W., 44 (1952), pp. 205-223.
2. Sobre la catequesis judeo-cristiana:
  - L. W. Barnard, *The Epistle of Barnabas and the Tannaitic Catechism*, A. T. R., 41 (1959), pp. 177-190.
  - P. Carrington, *The Primitive Christian Catechism*, Cambridge, 1950.
  - G. Klein, *Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur*, Berlín, 1909.
  - G. Schille, *Das Evangelium des Matthäus als Katechismus*, N. T. S., 4 (1958), pp. 101-114.
  - Id., *Katechese und Tauf liturgie*, Z. N. T. W., 59 (1960), pp. 113-131. (La catequesis bautismal en la Epístola a los Hebreos.)

- Id., *Zur christlichen Tauflehre. Stilistische Beobachtungen am Barnabasbrief*, Z. N. T. W., 57 (1958), pp. 31-32.
- A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903.
- E. G. Selwyn, *The first Epistle of Peter*, 2.<sup>a</sup> ed., Londres, 1947.
3. Sobre los *Testimonia* del Antiguo Testamento.
- L. Cerfaux, *Un chapitre du Livre des «Testimonia»*, en: Rec. Lucien Cerfaux II (Gembloux, 1954), pp. 219-226.
- J. Daniélou, *Un Testamentum sur la vigne dans Bar. XI, 1*, Rech. S. R., 50 (1962), pp. 309-400.
- C. H. Dodd, *According to the Scripture*, Londres, 1952.
- E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Edimburgo, 1957.
- J. Rendel Harris, *Testimonies*, 2 vols., Cambridge, 1916-1920.
- R. A. Kraft, *Barnabas' Isaiah Text and the Testimony Book Hypothesis*, J. B. L., 79 (1960), pp. 336-350.
- P. Prigent, *L'Épître de Bernabé I-XVI et ses sources*, París, 1961.
- K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, Upsala, 1954.
4. Sobre la tradición evangélica judeo-cristiana:
- W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübinga, 1909.
- E. Hennecke y W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen, I. Evangelien*, 3.<sup>a</sup> ed., Tübinga, 1959.
- H. Köster, *Synoptische Ueberlieferung bei den Apostolischen Vätern*, Berlín, 1957.
- E. Massaux, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Irénée*, Lovaina, 1950.
- R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, Londres, 1960. (Tal vez el Evangelio de Tomás conserve huellas de la enseñanza de Jesús en arameo.)
5. Los orígenes de la tipología:
- J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, París, 1950.
- R. M. Grant, *The Letter and the Spirit*, Londres, 1957.
- R. P. H. Hanson, *Allegory and Event*, Londres, 1950.
6. Teología y apocalíptica:
- J. Barbel, *Christos Angelos*, Bonn, 1941.
- W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt J. C.*, Zurich, 1949.
- H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübinga, 1951.
- Id., *Das Tausendjährige Reich*, 2.<sup>a</sup> ed., Zurich, 1955.
- H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen, 1929.
7. Sobre el culto judeo-cristiano:
- A. Adam, *Erwägungen zur Herkunft der Didache*, Z. K. G., 68 (1957), páginas 1-48.
- J. P. Audet, *La Didaché, Instruction des Apôtres*, París, 1958.
- Id., *Esquisse du genre littéraire de la Bénédiction juive et de l'Eucharistie chrétienne*, R. B., 65 (1958), 371-400.
- Id., *Jésus et le calendrier sacerdotal ancien*, Sc. Ecc., 10 (1958), pp. 361-383.
- A. Benoît, *Le baptême au second siècle*, París, 1951.
- J. H. Bernard, *The Odes of Solomon*, Cambridge, 1912.

- F. M. Bojsmard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, R. B., 65 (1958), pp. 182-208; 66 (1959), pp. 161-183.
- O. Cullmann, *Le culte dans l'Eglise primitive*, París, 1943.
- Id., *Les sacrements dans l'Evangile johannique*, París, 1945.
- J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leiden, 1959. (Una obra fundamental.)
- B. Lohse, *Das Passahfest der Quartadecimaner*, Gütersloh, 1935.
- W. O. E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, 1925.
- E. Segelberg, *Masbutha*, Upsala, 1958. (Estudio sobre el bautismo mandeo.)

### VII. La Iglesia y el Imperio

1. Sobre las primeras persecuciones:
  - W. H. C. Frend, *The Persecutions. Some Links between Judaism and the Early Church*, J. E. H., 9 (1958), pp. 141-158.
  - H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruselas, 1951.
  - J. Moreau, *Les persécutions du christianisme dans l'Empire romain*, París, 1956.
  - H. Last, *Christenverfolgung (juristisch)*, R. A. C., II, Stuttgart, 1954, 1208-1229.
  - C. Saumagne, *Les incendiaires de Rome (ann. 64 P. C.) et les lois pénales des Romains*, R. H., 80 (1962), pp. 337-361.
  - A. N. Sherwin-White, *The Early Persecutions and the Roman Law Again*, J. T. S., n. s., 3 (1952), pp. 199-213.
  - M. Sordi, *I rescritti di Trajano e di Adriano sui cristiani*, Riv. S. C. L., 14 (1960), pp. 344-370.
  - J. Vogt, *Christenverfolgung (historisch)*, R. A. C., II, Stuttgart, 1954, 1159-1183.
  - A. Wlosok, *Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte*, Gymn., 66 (1959), pp. 14-32.
2. Sobre la reacción pagana:
  - C. Andresen, *Logos und Nomos, Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlín, 1955.
  - P. de Labriolle, *La réaction païenne*, París, 1934.
3. Sobre los Apologistas:
  - J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907.
  - R. M. Grant, *The Chronology of the Greek Apologists*, V. C., 9 (1955), pp. 22-23.
  - V. Monachino, *Intento pratico e propagandistico nell'apologia greca del secondo secolo*, Greg., 32 (1951), pp. 5-49; 187-222.
4. Sobre la filosofía y la retórica griega en los apologistas:
  - C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, Z. N. T. W., 44 (1952-1953), pp. 157-195.
  - J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, París, 1961.
  - M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Gotinga, 1960.

## VIII. Heterodoxia y ortodoxia

1. Sobre Marción :  
E. C. Blackman, *Marcion and his influence*, Londres, 1948.  
A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1924.
2. Sobre Valentín y su escuela :  
W. Foerster, *Von Valentin zu Herakleon*, Giessen, 1928.  
H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 vols., Gotinga, 1954.  
A. Orbe, *Estudios valentinianos*, 4 vols., Roma, 1955-1961. (Estudio comparativo de las teologías gnósticas y cristianas.)  
E. Peterson, *Valentino*, E. C., XII, Vaticano, 1954, pp. 979-980.  
H.-Ch. Puech y G. Quispel, *Le quatrième écrit du Codex Jung*, V. C., 9 (1955), pp. 65-102.  
F. M. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, París, 1947.
3. La cuestión del «Evangelio de Verdad» :  
H.-Ch. Puech y G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, V. C., 8 (1954), pp. 1-51. (Atribuye la obra a Valentín.)  
H.-N. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Gotinga, 1959. (Rechaza la atribución a Valentín.)  
E. Segelberg, *Evangelium Veritatis*, O. Suec., 25, 8 (1959), pp. 1-42.  
W. C. van Unnik, *Het Kortgeleden Ontdekte «Evangelie der Waarheid» en het Nieuwe Testament*, Amsterdam, 1954.
4. Sobre el montanismo :  
K. Aland, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh, 1960, pp. 105-149. (El montanismo es expresión del cristianismo asiático.)  
P. de Labriolle, *La crise montaniste*, París, 1913.
5. Sobre Taciano :  
E. Bolgiani, *La tradizione ereseologica sull'encratismo*, Att. Acad. Scienz. Turín, 91 (1956-1957), pp. 1-77.  
R. M. Grant, *The Heresy of Tatian*, J. T. S., n. s., 5 (1954), pp. 62-68.
6. Sobre la disputa pascual :  
B. Lohse, *Das Passahfest der Quartadecimaner*, Gütersloh, 1950.  
M. Richard, *La question pascale au second siècle*, O. S., 6 (1961), pp. 175-213.
7. Sobre las escuelas romanas a fines del siglo II :  
G. Bardy, *Les écoles romaines au second siècle*, R. H. E., 28 (1932), páginas 501-532.  
G. La Piana, *The Roman Church at the End of the Second Century*, H. T. R., 18 (1925), pp. 201-277.
8. Sobre los obispos :  
P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, París, 1962.
9. Sobre Ireneo :  
A. Benoit, *Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie*, París, 1960.

## IX. La comunidad cristiana

### 1. Sobre el encratismo :

F. Bolgiani, *La tradizione ereseologica sull'encratismo*, Att. Acad. Scienz. Turin, 91 (1956-1957), pp. 1-77.

E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique*, St. Th., 9 (1955), pp. 1-39.

E. Peterson, *Friihkirche, Judentum und Gnosis*, Friburgo, 1959.

G. Quispel, *Das Thomas-Evangelium und das Alte Testament*, Neotestamentica et Patristica (Freundesgabe Oscar Cullmann), Leiden, 1962, pp. 243-249.

A. Vööbus, *Celibacy, A Requirement for Admission to Christian Baptism in the Early Syrian Church*, Estocolmo, 1951.

### 2. Sobre el martirio :

H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Gotinga, 1936.

M. Pellegrino, *Le sens ecclésial du martyre*, Rev. S. R., 35 (1961), pp. 152-175.

E. Peterson, *Theologische Traktate*, Munich, 1961, pp. 167-224. (Aparecerá en breve trad. española en Ediciones Cristiandad, Madrid.)

## X. Alejandría

### 1. Origen de la escuela de Alejandría :

G. Bardy, *Aux origines de l'Ecole d'Alexandrie*, Rev. S. R., 27 (1954), pp. 65-90; *Pour l'histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, Vivre et Penser, 2 (1942), pp. 60-109.

W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Gotinga, 1915.

J. Pépin, *Mythe et Allégorie*, Par'is, 1958.

### 2. Clemente de Alejandría :

P. J. C. Gussen, *Het Leven in Alexandrië*, Assen, 1955.

G. Lazzati, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*, Milán, 1939.

J. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandrien*, Stuttgart, 1933.

E. F. Osborn, *The Philosophy of Clemens of Alexandria*, Cambridge, 1957.

F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Viena, 1946.

## XI. Occidente bajo los Severos

### 1. Sobre el edicto de Severo :

J. Schmidt, *Ein Beitrag zur Chronologie der Schriften Tertullians und der Prokonsulen von Afrika*, Rh. M., 46 (1891), pp. 77-98.

A. Quacquarelli, *Q. S. F. Tertulliani Ad Scapulam*, Roma, 1951.

### 2. La cuestión de Hipólito :

A. Amore, *La personalità dello scrittore Ippolito*, Ant., 36 (1961), pp. 3-28.

J. M. Hanssens, *La Liturgie d'Hippolyte*, Roma, 1959.

P. Nautin, *Hippolyte et Josipe*, París, 1947.

M. Richard, *Comput et chronographie chez saint Hippolyte*, M. S. R., 7 (1950), pp. 237-268; 8 (1951), pp. 19-50; *Encore le problème d'Hippolyte*, M. S. R., 10 (1953), pp. 13-52.

3. Sobre los orígenes del Africa cristiana:

J. Mesnagé, *Le christianisme en Afrique*, 3 vols., París, 1915.

C. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens*, Roma, 1958.

A. M. Schneider, *Africa*, R. A. C., I, 1950, pp. 173-179.

4. Sobre Tertuliano:

C. Guignebert, *Tertullien. Etude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile*, París, 1901.

S. Otto, «*Natura*» und «*Dispositio*». *Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, Munich, 1960. Véase *Rech. S. R.*, 49 (1961), páginas 592-594.

J. H. Waszink, *Tertulliani De Anima*, Amsterdam, 1947.

## XII. La sociedad cristiana en el siglo III

1. Sobre el catecumenado:

B. Capelle, *L'introduction du catéchuménat à Rome au début du III<sup>e</sup> siècle*,

*R. T. A. M.*, 5 (1933), pp. 129-154.

J. Daniélou, *Sacramentos y culto según los Santos Padres* (Bible et Liturgie), Madrid, 1952.

A. G. Martimort, *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, *Riv. A. C.*, 25 (1949), pp. 3-12.

2. Sobre la reconciliación:

B. Poschmann, *Busse und Letzte Olung*, Friburgo, 1951.

K. Rahner, *La doctrine d'Origène sur la pénitence*, *Rech. S. R.*, 38 (1950), pp. 47-97; 252-286; 422-456; *Die Busslehre des hl. Cyprianus von Carthago*, *Z. K. T.*, 74 (1952), pp. 257-276; 381-438.

3. Sobre los ministerios femeninos:

J. Daniélou, *Le ministère de femmes dans l'Eglise ancienne*, *Maison-Dieu*, 61 (1960), pp. 70-97.

Kalsbach, *Diakonisse*, R. A. C., III (1957), pp. 917-928.

4. Sobre los lugares de culto:

J. R. Laurin, *Le lieu du culte chrétien*, *Studi sulla chiesa antica e sull'Umanesimo*, Roma, 1954.

F. S. Dölger, «*Unserer Taube Haus*». *Die Lage des christlichen Kultes bei Tertullian*, *Antike und Christentum*, 2 (1930), pp. 41-56.

G. P. Kirsch, *La «Domus Ecclesiae christiana» del III secolo a Dura Europos*, *Studi Paolo Ubaldo*, Milán, 1947, pp. 73-82.

5. Sobre las catacumbas:

A. Amore, *Note di toponomastica cimiteriale romana*, *Riv. A. C.*, 32 (1956), pp. 59-87.

A. P. Février, *Etudes sur les catacombes romaines*, C. A., 10 (1959), pp. 31-45; 11 (1960), pp. 1-14.

- L. Hertling, E. Kirschbaum, *Le Catacombe romane e i loro martiri*, Roma, 1949.
- P. Styger, *Die römischen Katakomben*, Berlín, 1933.
- F. de Vissher, *Le régime juridique des plus anciens cimetières chrétiens à Rome*, An. Boll., 69 (1951), pp. 38-54.
6. Sobre los temas del arte cristiano:
- L. de Bruyne, *La décoration des baptistères paléo-chrétiens*, Mel. Mohlberg., I (1948), pp. 189-220.
- J. Daniélou, *Daniel*, R. A. C., III (1957), pp. 575-585; *David*, R. A. C., III (1957), pp. 594-603.
- J. Hooyman, *Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst*, V. C., 12 (1958), pp. 113-136.
- J. Quasten, *Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien*, Pisciculi, Münster, 1959, pp. 220-244.
- L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, 4 vols., París, 1954-1957.
- P. Wilpert, *La Fede della Chiesa nascente*, Vaticano, 1938.
7. Sobre la relación de los cristianos con el paganismo:
- H. von Campenhausen. *Der Kriegsdienst der Christen*, en «Festschrift K. Jaspers», Munich, 1954, pp. 255-264.
- J. Daniélou, *La non-violence dans l'Écriture et la tradition; Action chrétienne et non-violence*, París, 1955, pp. 9-32.
- J. M. Hornus, *Evangelie et Labarum*, Ginebra, 1960 (contiene amplia bibliografía).

### XIII. Orígenes, Mani, Cipriano

1. Sobre Orígenes y sus fuentes:
- R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, París, 1936.
- Crouzel, *Origène et Plotin élèves d'Ammonius saccas*, en «Bull. de Litt. Eccl.», 1956.
- J. Daniélou, *Origène*, París, 1948.
- E. R. Dodds, *Numenius et Ammonius. Les sources de Plotin*, Ginebra, 1960.
- Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, Londres, 1954.
- M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, París, 1958.
- A. von Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, 2 vols., Leipzig, 1918-1919.
- E. von Ivanka, *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus*, B. Z., 44 (1951), pp. 291-303.
- H. Koch, *Paideusis und Pronoia*, Leipzig, 1932.
- K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker*, Munich, 1962.
2. Sobre Edesa:
- E. Kirsten, *Edessa*, R. A. C., IV (1959), pp. 552-597.
- F. Nau, *Scriptorum Testimonia de Bardesanis vita, scriptis, doctrina*, P. S., II, París (1907), pp. 492-527.
- Ortiz de Urbina, *Le origini del Cristianesimo in Edessa*, Greg., 15 (1934), pp. 82-91.
- H.-Ch. Puech, *Le manichéisme*, París, 1949.

## 3. Sobre el origen del donatismo :

J.-P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime-Sévère à l'invasion vandale*, París, 1958.

W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford, 1952.

A. Mandouze, *Encore le Donatisme*, A. C., 29 (1960), pp. 61-107.

## XIV. El final del siglo III

## 1. Sobre las persecuciones a mediados del siglo III :

A. Alföldi, *Zu den Christenverfolgungen in der Mitte des 3. Jh.*, Klio, 31 (1938), pp. 323-348.

J. R. Knipfing, *The Libelli of the Decian Persecution*, H. T. R., 16 (1923), pp. 345-390.

## 2. Sobre Pablo de Samosata :

G. Bardy, *Paul de Samosate*, París, 1929.

G. Downey, *A History of Antioch in Syria*, Princeton, 1961.

G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tubinga, 1956.

M. Richard, *Malchion et Paul de Samosate*, E. T. L., 35 (1959), pp. 326-329.

H. de Riedmatten, *Les Actes du procès de Paul de Samosate*, Friburgo, Suiza, 1952.

## 3. Sobre Luciano de Antioquía :

G. Bardy, *Recherches sur Lucien d'Antioche et son école*, París, 1936.

A. Buonaiuti, *Saggi di Storie del Cristianesimo*, Vicenza, 1957, pp. 219-257.

B. M. Metzger, *Lucian and the Lucianic Version of the Greek Bible*, N. T. S., 8 (1962), pp. 189-204.

## SEGUNDA PARTE

DESDE EL CONCILIO DE NICEA  
HASTA LA MUERTE DE SAN GREGORIO MAGNO

## BIBLIOGRAFIA GENERAL

El estudio de la historia religiosa no debe ir separado de la historia general del mundo antiguo, en la que, a partir del siglo IV, el papel del cristianismo adquiere una importancia creciente. La mejor guía, síntesis y manual a la vez, es :

E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, I: *Vom römischen zum byzantinischen Staat*, 284-476, Viena, 1928. Ahora puede leerse la edición francesa realizada por J.-R. Palanque, *Histoire du Bas-Empire*, I (s. I.), 1959. El tomo II, *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien*, 476-565, París, 1949, fue redactado directamente en francés.

La exposición de Stein integra y clasifica, pero supone conocida la obra clásica de :

O. Seek, *Geschichte des Unterganges der antiken Welt*, Berlín, 1897-1921.

Otra síntesis que se ocupa del período 395-565 :

J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*, Londres, 1923.

Las fuentes básicas de la historia de la Iglesia están representadas en primer lugar por una serie de *Historias eclesiásticas* :

1. Para el período tetrárquico y el reinado de Constantino hasta 324 podemos utilizar la de Eusebio de Cesarea, la primera en fecha y el modelo del género :

Edición crítica de E. Schwartz, *Eusebius Werke*, II (G. C. S., IX, 11), Leipzig, 1903-1909. Existe también edición-traducción francesa de G. Bardy, S. C., 31, 41, 55 y 73 (el último tomo contiene las preciosas Tablas compiladas por P. Périchon), Par's, 1952-1960.

A la Historia Eclesiástica hay que añadir la aportación de otras dos obras que, en la forma en que nos han llegado, no se deben sólo a la mano de Eusebio :

a) *Tablas cronológicas* o *Crónica*, conservadas en traducción armenia y, con algunos complementos que las prolongan hasta 378-379, en la adaptación latina de san Jerónimo (ed. R. Helm, G. C. S., XLVII, Berlín, 1956).

b) *Vita Constantini*, o mejor, *Oración fúnebre sobre la vida del bienaventurado emperador Constantino* (ed. I. A. Heikle, G. C. S., VII, Berlín, 1962); existe también la *Elegante infiel*, traducción francesa del presidente Cousin, a continuación de la *Historia eclesiástica*, Par's, 1675, pp. 497-830, que «tradujo» (o resumió) igualmente las Historias mencionadas en los números 3-6.

Se ha discutido mucho sobre la autenticidad de esta obra y sobre la de los documentos citados o anejos :

Bibliografía de la cuestión en el manual de B. Altaner, *Précis de Patrologie* (ed. francesa de H. Chirat), Mulhouse, 1961, p. 340.

En su forma actual, la *Vita* podría ser una obra póstuma, editada y sin duda retocada por uno de los sucesores de Eusebio en la sede de Cesarea: H. Grégoire ha propuesto, sin muchas razones, el nombre de Euzoio; se podría pensar también en Acacio.

2. La traducción latina de la *Historia eclesiástica* de Eusebio por Rufino de Aquilea incluye además dos libros originales (X-XI) que prolongan el relato hasta 395 (ed. Th. Mommsen en la ed. Schwartz de Eusebio, G. C. S., IX, 2, 3, Berlín, 1909, pp. 975-1040). Algunos, indudablemente sin razón, pretenden que Rufino es únicamente el traductor de estos dos libros y que el original se debe a la pluma de Gelasio de Cesarea, el segundo sucesor de Eusebio: Bibliografía del problema también en Altaner, *Patrologie*, pp. 346-347.

3. La *Historia eclesiástica* del eunomiano Filostorgio abarcaba el período 300-425; preciosa por el hecho de presentar el punto de vista de un arriano, sólo se nos ha conservado en parte, gracias sobre todo a los extensos extractos que de ella recogió el patriarca Focio (ed. J. Bidez, G. C. S., XXI, Berlín, 1913).

Tenemos luego, siempre con el mismo título, tres *Historias* paralelas que dependen unas de otras :

4. Sócrates el Escolástico (es decir, el abogado), de Constantinopla, rico en documentos originales, cubre el período 305-439 (ed. R. Hussey, Oxford, 1853).

5. Sozomeno, también un abogado de Constantinopla, había llevado su relato hasta 439; la parte conservada se ocupa de los años 324-439 (ed. J. Bidez, G. C. S., L, Berlín, 1960).

6. Teodoreto de Ciro trata del período 323-428 (ed. L. Parmentier, P. Scheidweiler, G. C. S., XIX, Berlín<sup>2</sup>, 1954). El mismo gran teólogo nos ha dejado también un *Resumen de la historia de las herejías* (P. G., 83, col. 335-556) y una *Historia monástica* (P. G., 82, col. 1283-1496); análisis y extractos: A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, París, 1959, pp. 245-328, 348-357, 387-401; traducción de Arnaud d'Andilly, en A. Hamman, *Vies des Pères du Désert* (colec. Lettres Chrétiennes, IV), París, 1961, pp. 109-284.

7. Recordamos también la *Historia eclesiástica* de Gelaso de Cícico (hacia 475), compilación hecha a partir de Eusebio, Gelasio de Cesarea, Sócrates y Teodoreto; los documentos que añade hay motivos para considerarlos sospechosos.

8. Zacarías el Retórico, o de Gaza, había compuesto en su período «monofisita» (acabó por ser obispo ortodoxo de Mitilene) una historia de los años 450-491; se ha conservado en traducción siríaca en una Crónica que la prolonga hasta 569 (ed. E. W. Brooks, C. S. C. O., 83-84, *Scrip. Syri* 38, traducción latina, *ibid.*, 87-88, *Scrip. Syr.* 41, Lovaina, 1919-1924).

9. Teodoro el Lector (de Santa Sofía, en Constantinopla), después de compilar a Sócrates, Sozomeno y Teodoreto en su *Historia Tripartita* (partición que seguirá en latín, a ejemplo suyo, Casiodoro, ed. W. Jacob, R. Hanslik (C. S. E. L., 71, Viena, 1952), había prolongado el relato de una *Historia original* que abarcaba de 439 a 527; fragmentos conservados: P. G., 16, I (ed. 1860), col. 165-228; *Historisches Jahrbuch*, 1903, pp. 553-558.

10. De Juan, obispo «monofisita» de Efeso, conservamos en traducción siríaca la tercera parte de su *Historia eclesiástica* (años 571-585) (ed. E. W. Brooks, C. S. C. O., 105, *Scrip. Syr.*, 54 (texto siríaco), 106, *Script. Syr.*, 55 (traducción latina), Lovaina, 1935-1936).

11. Evagrio el Escolástico se ocupó del período 431-594 (ed. J. Bidez, L. Parmentier, Lovaina, 1898).

Estas historias generales son completadas por obras que versan sobre un tema limitado, así:

12. Liberato de Cartago, *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, que va de Nestorio a 553 (ed. E. Schwartz, A. C. O., II, V, pp. 98-141).

13. *The History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, II (Peter I to Benjamin I, 661) (ed. B. Evetts, texto árabe y traducción inglesa), P. O., I, 2 (1905), pp. 383-518.

14. *Chronique de Seert, histoire nestorienne* (ed. A. Scher, texto árabe y traducción francesa, P. O., 4 (1908), pp. 215-313; 7 (1911), pp. 97-203).

A los historiadores hay que añadir las informaciones más breves que nos dan los cronistas (bibliografía en Altaner, *Patrologie*, pp. 352-357), los historiadores profanos y, lo cual constituye evidentemente la fuente principal, el conjunto de textos conservados de escritores, sobre todo cristianos, contemporáneos. Sobre éstos, sus ediciones y traducciones existentes, así como los estudios que a ellos se refieren, baste remitir al manual citado: B. Altaner, *Précis de Patrologie*, adaptado por H. Chirat, Mulhouse, 1961.

En cuanto a los trabajos modernos, la exposición más detallada (a veces un

tanto confusa; es de lamentar que se conceda más espacio a la política eclesiástica que al pensamiento religioso, la vida espiritual o la liturgia) se encuentra en la serie A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Eglise*:

1. J. Lebreton, J. Zeiller, *De la fin du II<sup>e</sup> siècle à la paix constantinienne*, París, 1935.

2. P. de Labriolle, G. Bardy, J. R. Palanque, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, París, 1936.

3. P. Labriolle, G. Bardy, L. Bréhier, G. de Plinval, *De la mort de Théodose à l'avènement de Grégoire le Grand*, París, 1937.

4. L. Bréhier, R. Aigrain, *Grégoire le Grand, les Etats barbares et la conquête arabe*, París, 1938.

Será interesante a veces remontarse hasta:

S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 5-16, París, 1698-1712; asimismo resultará agradable releer, a pesar de una evidente insuficiencia desde el punto de vista teológico:

L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, I-III, París, 1906-1910, aparecida bajo el título: *L'Eglise au VI<sup>e</sup> siècle*, París, 1925, por su pluma ágil y el equilibrio de su juicio crítico.

## II. La última persecución y la paz de la Iglesia

La persecución de Diocleciano:

Con Eusebio de Cesarea, constituye una fuente importante:

Lactancio, *De mortibus persecutorum*, edición y comentario de J. Moreau, S. C., 39, París, 1954.

Numerosas *Actas* o *Leyendas* de mártires pretenden referirse a esta fase; es necesario un paciente trabajo de crítica para discernir lo que, en esta literatura, es verdaderamente histórico o proyección imaginaria:

Véase, por ejemplo:

B. de Gaiffier, *Palatins et eunuques dans quelques documents hagiographiques*: A. Boll., 75 (1957), pp. 17-46.

Buena síntesis en:

J. Vogt, *Christenverfolgung*, R. A. C., 2 (1954), col. 1192-1204.

No es despreciable, por las precisiones que aporta sobre las variedades regionales de la persecución y las reacciones cristianas respectivas:

G. E. M. de Sainte Croix, *Aspects of the «Great» Persecution*, H. T. R., 47 (1954), pp. 75-113.

Actitud y política religiosas de Constantino:

Cuestiones apasionadamente discutidas durante la pasada generación; quizá pueda ser útil seguir el proceso de la investigación; véanse las sucesivas presentaciones del estado de la cuestión:

P. Piganiol, *L'état actuel de la question constantinienne*, 1930-49: H. Z. A. G., I (1950), pp. 82-96.

J. Vogt, *Die Constantinische Frage*: X Congr. Intern. Sc. Stor., Roma, 1955, Atti, 6, pp. 733-779, o del mismo: *Constantinus der Grosse*, R. A. C., 3 (1957), col. 304-379.

K. Aland, *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins*: S. P., I (T. U., 63), Berlín, 1957, pp. 549-600.

Lo esencial de los documentos está cómodamente reunido en traducción alemana en:

H. D. Doerries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*: Abhandl. d. Akad. d. Wiss zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., 3.<sup>a</sup> parte, 34 (1954).

Estado del cristianismo hacia los años 290-300:

Esta obra no fue superada siquiera por el reciente estudio de K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, 2 tom., Londres, 1947.

### III. La Iglesia en la primera mitad del siglo IV

Fundamental, aunque un poco antiguo, continúa siendo: A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1923.

Las instituciones eclesiásticas:

Utilícese, aunque en principio está consagrado a la Iglesia latina, el manual de: J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire romain (IV-V<sup>e</sup> siècles)* (Histoire du Droit et des institutions de l'Eglise en Occident, III), París, 1958.

El emperador cristiano:

E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935. Este pequeño libro, que tanto interés despertó al aparecer, abrió el camino a numerosos estudios, entre los que merecen ser destacados:

H. Eger, *Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Caesarea*: Z. N. T. W., 33 (1939), pp. 97-115.

H. Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der theokratischen Staatsauffassung im 4 Jh.*, Zurich, 1947.

El donatismo:

Las fuentes: documentos originales, conservados especialmente gracias a los historiadores y polemistas posteriores (Optato de Mileve, san Agustín), son analizados en:

P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 4-6, París, 1912-1922.

Entre las numerosas obras consagradas a la cuestión, la más viva es la de:

W. H. G. Freund, *The Donatist Church, a Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952, pero es curiosamente parcial, en favor de los cismáticos.

### IV. Arrio y el Concilio de Nicea

El arrianismo:

Los documentos concernientes a la primera fase de la crisis han sido agrupados y presentados en edición crítica por:

H. G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites* (Athanasius Werke, III, 1-2), Berlín, 1934-1935 (publicación no acabada).

Entre los historiadores modernos, el libro, en su tiempo verdaderamente meritorio, de:

Gwatkin, *Studies of Arianism*, Cambridge, 1882, 21900, está ahora superado por los estudios de:

E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* (Gesammelte Schriften, III), Berlín, 1959, obra que recoge memorias aparecidas en los Nachr. der Ges. Wiss. (Gotinga) de 1904 a 1911.

Añádase del mismo:

*Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts* (Gesamm. Schr., IV), pp. 1-110.

Cuestión disputada:

La fecha de la aparición de la herejía; los eruditos se dividen entre una cronología larga (318-) y una cronología corta (323-).

En favor de la primera:

H. G. Opitz, *Die Zeitfolge des Arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328*: Z. N. T. W., 38 (1934), pp. 131-159, y:

W. Schneemelcher, *Zur Chronologie des arianischen Streites*: T. L. Z., 79, 1954, col. 393-400.

De la segunda:

E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, p. 167.

W. Telfer, *When did the Arian Controversy begin?*: J. T. S., 47 (1946), pp. 129-142; 48 (1949), pp. 187-191.

Otra cuestión: ¿fue precedido el concilio de Nicea, en el mismo año 325, por un concilio de Antioquía, presidido por Osio y en el que Eusebio de Cesarea fue severamente juzgado? En apoyo de la teoría de E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* (Ges. Schr., III), pp. 134-155 (carta sinodal conservada en traducción siríaca), véase: H. Chadwick, *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch*, 325: J. T. S., n. s., 9 (1958), pp. 292-304.

Sobre la carrera de Pablo de Constantinopla, tan compleja que el historiador logra reconstituirla con gran dificultad, véase:

W. Telfer, *Paul of Constantinople*, H. T. R., 34 (1950), pp. 31-92.

En cuanto a:

T. E. Pollard, *The Origins of Arianism*, J. T. S. (1958), pp. 103-111.

A. H. Wolfson, *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarism*, D. O. P., 12 (1958), pp. 5-28; y también: *The Philosophy of the Church Fathers*, I: *Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge (Mass.), 1956, estudian sobre todo las implicaciones filosóficas del arrianismo; nosotros hemos propuesto una interpretación más inmediata, señalando el contacto de Arrio con las variaciones de Dionisio de Alejandría.

Véanse ya las sugerencias de:

De Ghellinck, *Mélanges Mercati*, I (S. T., 121), pp. 127-144, y P. Nautin, *Mélanges P. Peeters I* (An. Boll., 67, 1949), pp. 131-141.

El material conceptual que se hace intervenir en estas controversias trinitarias se halla admirablemente analizado por:

G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, Londres, 1936 (mediocre traducción francesa: *Dieu dans la pensée patristique*, París, 1955).

Se encontrarán también muchas sugerencias preciosas en:

A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*: Estudios Valentinianos, I, 1-2 (A. G., 99-100), Roma, 1958, pp. 465-473, 617-632, 679-698, 727-744.

## V. *Las peripecias de la crisis arriana*

Para el desarrollo de la crisis después de 342, un buen punto de partida es, aunque se trata de un libro antiguo, la exposición de:

F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, París, 1905.

Nunca se le concederá demasiada importancia al movimiento que atrajo progresivamente a los primeros nicenos un sector cada vez más importante del episcopado oriental —aparentado en su origen con los «homeos de derecha», más que con los «homoiuousianos» propiamente dichos—, movimiento que dará finalmente sus frutos con los grandes doctores capadocios agrupados en torno a san Basilio.

Los historiadores protestantes liberales, desde:

Th. Zahn, *Marcellus von Ankyra, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, Gotha, 1867, a:

F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1906, pp. 255-261, y:

A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tubinga, 1931, II, pp. 263-284, habían dado de este hecho una interpretación tendenciosa, como si la herejía homoiuousiana hubiera acabado por suplantarse a la estricta ortodoxia nicena.

Buena réplica, desde el punto de vista católico, debida a la pluma de:

J. Lebon, *Le sort du «consubstantiel» nicéen*: R. H. E., 47 (1952), pp. 485-529 (san Atanasio); 48 (1953), pp. 632-682 (san Basilio).

Se ha intentado, en el texto, poner de relieve cómo la tradición católica había realizado la síntesis de las dos tendencias; las homilías catequéticas recientemente descubiertas de san Juan Crisóstomo nos dan la prueba: en el *Credo* de la iglesia de Antioquía (h. 390), la fórmula, heredada de los «homeos de derecha», «semejante en toda cosa», se yuxtapone al «consustancial» niceno:

Juan Crisóstomo, *Huit Catéchèses baptismales inédites*, ed. A. Wenger, S. C., 50, París, 1957, I, 21, p. 119.

Sobre la originalidad doctrinal del anomeísmo:

E. Vandebussche, *La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius «le technologue»*: R. H. E., 40 (1944-1945), pp. 47-72, y:

J. Daniélou, *Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du «Cratyle»*, R. E. G., 69 (1956), pp. 412-432.

## VI. *Orígenes del monacato*

Los orígenes del monacato:

Se han citado en el texto las fuentes principales: Atanasio, *Historia monachorum*; Palladio, Casiano, los *Apophthegmas*.

Sobre estos últimos, a la obra clásica de:

W. Bousset, *Apophthegmata, Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tubinga, 1923, debe añadirse:

J. C. Guy, *Recherches sur la traduction grecque des «Apophtegmata Patrum»* (Subsidia Hagiographica, 36), Bruselas, 1962.

Sobre el antiguo monacato en general, los estudios más completos se deben a historiadores protestantes:

K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898.

R. Reitzenstein, «*Historia Monachorum*» und «*Historia Lausiaca*», eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker (Forschungen z. Rel. u. Liter. d. A. u. N. Test. 24), Gotinga, 1916.

K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tubinga, 1936.

Pero hay mucho aprovechable en la exposición breve y densa de:

M. Viller, K. Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit, ein Abriss*, Friburgo, 1939, traducción alemana enriquecida con referencias y bibliografía de la obrita de M. Viller *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, París, 1930.

Véase también la preciosa colección de textos reunidos por:

H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tubinga, 1931.

Estado de las investigaciones recientes en torno a la gran figura de san Antonio:

L. von Hertling, *Studi antoniani negli ultimi trent'anni: Antonius Magnus Eremita* (S. A., 38), Roma, 1956, pp. 13-34.

Sobre la discutida personalidad de Evagrio el Póntico:

A. Guillaumont, *Les «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens* (P. S., 5), París, 1962.

El libro de:

P. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pachomien pendant le IV<sup>e</sup> siècle et la première moitié du V<sup>e</sup>*, Lovaina, 1898, sigue siendo fundamental, pero la biografía de san Pacomio ha quedado en gran medida renovada por la publicación de sus fuentes coptas:

L. Th. Lefort, *Les Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, traducción francesa (Bibl. du Muséon, 16), Lovaina, 1943.

Véanse a este respecto los comentarios, quizá un poco demasiado entusiasmados, de:

P. Peeters, *Le dossier copte de S. Pachôme et ses rapports avec la tradition grecque*, An. Boll., 64 (1946), pp. 258-277.

Sobre Shenute:

J. Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national-aegyptischen Christentums* (T. U., 25, 1), Leipzig, 1904.

Sobre san Hilarión y los orígenes del monacato palestinese nos informa una vida «novelesca» de san Jerónimo, de utilización difícil:

E. Colero, *St. Jerome's Lives of the Hermits: V. C., XII* (1957), pp. 161-178.

Para Constantinopla, véanse los textos traducidos y anotados por:

A. J. Festugière, *Les moines d'Orient, II: Les moines de la région de Constantinople*, París, 1961.

La comunidad basiliana:

D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1949.

Sobre la propaganda ascética de san Jerónimo:

D. Gorce, *La Lectio divina, I, Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, París, 1925.

Monasterios episcopales :

A. Manrique, *La vida monástica en san Agustín, Enchiridion histórico, Doctrinal y Regla*, El Escorial, 1959, y :

*Saint Martin et son temps, Mémorial du XVI<sup>e</sup> centenaire des débuts du monachisme en Gaule*, S. A., 46, Roma, 1961.

## VII. La expansión del cristianismo fuera del mundo romano

Sobre la iglesia de Mesopotamia :

Un buen trabajo básico :

J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide*, París, 1904, que puede ponerse al día mediante un extenso artículo de :

E. Tisserant, *Nestorius, II. L'Eglise nestorienne*, D. T. C., II, 1 (París, 1931), col. 157-323.

Más difícil es encontrar una exposición precisa y documentada sobre los orígenes de las demás iglesias orientales; se puede consultar :

Para Etiopía :

El artículo, bastante completo, de :

B. Velat, *Ethiopie*, en : D. S. A. M., t. IV, 2 (1961), col. 1453-1477.

J. Doresse, *L'empire du prêtre Jean, I, L'Ethiopie antique*, París, 1957, simple obra de vulgarización, pero con una bibliografía precisa que remite, por ejemplo, para la documentación arqueológica, a :

E. Littmann, D. Krencker, Th. von Lupke, *Deutsche Aksum-Expedition*, Berlín, 1913.

Para Nubia :

U. Monneret de Villard, *Storia della Nubia cristiana: O. C. A.*, 118, Roma, 1938.

Para Armenia :

F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, París, 1910, condensada y puesta al día en el artículo :

*Arménie*: D. H. G. E., 4 (1940), col. 290-303.

Los historiadores armenios han trabajado mucho desde esta fecha; desgraciadamente sus trabajos resultan poco accesibles al lector occidental.

Debe utilizarse con precaución la obra de :

M. Ormanian, *L'Eglise arménienne, son histoire, sa doctrine, son régime, sa discipline, sa liturgie, sa littérature, son présent*, Antelias (Libano), 1954.

Véanse las observaciones hechas por :

M. van Esbroeck, *Chronique arménienne*, An. Boll., 80 (1962), pp. 423-445.

Para Georgia :

M. Tamarati, *L'Eglise géorgienne*, Roma, 1910.

P. Peeters, *Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques*, An. Boll., 50 (1932), pp. 5-58.

Para la Iberia o los Aghuanos :

P. Peeters, *Jérémie, évêque de l'Ibérie perse (431)*, An. Boll., 51 (1933), páginas 5-33.

Para los germanos convertidos por Wulfila :

J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, París, 1918.

K. D. Schmidt, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*, 3-4, 1935, 1937.

### VIII. Los progresos del cristianismo en el interior del Imperio

Para Italia :

F. Lanzoni, *Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII* (S. T., 35, 1-2), Faenza, 1927.

F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni: Il Piemonte*, Turín, 1898; *La Lombardia*, I, Florencia, 1913; II, Bérghamo, 1929-1932.

Para la Galia :

Es insustituible la obra magistral de :

L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 1-2, París, 1907-1910, 3, París, 1915, a la que no añade nada el manual, un poco confuso, de : Griffé, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 1-2, París, 1947-1957.

Para España :

P. B. Game, *Kirchengeschichte von Spanien*, Regensburg, 1862-1879, y Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, Madrid, 1929-1936.

Sobre las excavaciones de Xanten :

W. Neuss, *Eine altchristliche Märtyrerkirche unter dem Chor der St. Viktorkirche in Xanten*, R. Q., 42 (1934), pp. 177-182.

Para las provincias danubianas :

J. Zeiller, *Les origines chrétiennes...* (citado anteriormente, § VII).

R. Noll, *Frühes Christentum in Oesterreich*, Viena, 1954.

Sobre la resistencia pagana, en los ambientes populares de Oriente, véase, por ejemplo, el testimonio de :

Marcos el Diácono, *Vida de Porfirio obispo de Gaza*, en la edición, traducida y comentada, de H. Grégoire, M. A. Kugener, París, 1930, y para los ambientes cultos :

P. de Labriolle, *La réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, París, 1934.

### IX. La Edad de Oro de los Padres de la Iglesia

Nos hemos de contentar aquí con remitir al enorme material bibliográfico condensado en los manuales de :

Altaner, *Patrologie*, Friburgo, 1958, cuya adaptación francesa por H. Chirat, *Précis de Patrologie*, Mulhouse, 1961, hemos citado ya, desgraciadamente presenta gran cantidad de erratas de imprenta.

J. Quasten, *Patrology*, III, *The Golden Age of Greek Patristic Literature, from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Utrecht, 1960.

A lo sumo podemos proponer al lector una monografía o un pequeño libro

de iniciación que le permita abordar el estudio de algunas personalidades que hemos considerado como las más características.

Atanasio :

J. A. Möhler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*, Maguncia, 1844, traducción francesa, París, 1840, merece aún ser releído :

Estado actual de la investigación :

F. L. C. Cross, *The Study of St. Athanasius*, Oxford, 1945.

Basilio de Cesarea :

S. Giet, *Les idées et l'action sociale de saint Basile*, París, 1941.

Gregorio de Nacianzo :

P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyon, 1943.

J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, París, 1952.

Gregorio de Nisa ha sido uno de los objetos preferidos de la investigación histórica durante la presente generación; resulta un tanto difícil elegir :

Véase, en francés :

H. U. von Balthasar, *Présence et Pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, París, 1942.

J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, París, 1954.

En Alemán :

W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955, o la obra más breve :

W. Jäger, *Die asketisch-mystische Theologie des Gregor von Nyssa: «Humanistische Reden und Vorträge»*, Berlín, 1960, pp. 266-285.

Evagrio el Póntico :

A. Guillaumont, citado anteriormente p. 530.

Juan Crisóstomo :

Chr. Baur, *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Munich, 1929-1930.

Teodoro de Mopsuestia :

R. Devresse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (S. T., 141), Ciudad del Vaticano, 1948, un poco optimista, sin ahondar demasiado en el plano propiamente teológico.

Juan Casiano :

O. Chadwick, *John Cassian, a Study in primitive Monasticism*. Cambridge, 1950, que completa o corrige el artículo de :

P. Munz, *John Cassian*, J. E. H., II (1960), pp. 1-22.

Agustín :

Bibliografía desmesurada; se encontrará una primera selección en :

H. I. Marrou, A. M. La Bonnardière, *Saint Augustin et l'Augustinisme* (Mâtres Spirituels, 2), París, 1955.

Ambrosio :

J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, París, 1933.

F. H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford, 1935.

Jerónimo :

F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, I, 1-2, Lovaina, 1922; biografía muy completa; el estudio sobre el pensamiento, que debía seguir, no ha aparecido.

- Estudio de conjunto:  
 P. Antin, *Essai sur saint Jérôme*, París, 1951.  
 Martín de Tours:  
 Trabajo citado anteriormente, A Manrique, p. 531.  
 Dámaso:  
 Introducción y comentarios de A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Ciudad del Vaticano, 1942.  
 Hilario:  
 Buen resumen sobre las investigaciones realizadas hasta su fecha:  
 R. Aigrain, *Où en est l'étude des oeuvres de saint Hilaire?*: Bull. Soc. des Antiqu. de l'Ouest, 3<sup>e</sup> Sér. XI (1936-1938), pp. 691-710.  
 P. Galtier, *Saint Hilaire, le premier docteur de l'Eglise latine*, París, 1960.

### X. La vida cristiana a finales del siglo IV

- Para las instituciones eclesiásticas:  
 Remitimos de nuevo al manual de:  
 J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire romain*, París, 1958.  
 Sobre los concilios:  
 Puede utilizarse todavía:  
 K. J. Hefele, J. Hergenröther, *Konziliengeschichte*, Francfort, 1873-1890, preferentemente en la edición francesa, *Histoire des Conciles*, con complementos de H. Leclercq, París, 1907-1952.  
 La historia de la liturgia plantea problemas muy complejos; para su conjunto, remitimos simplemente a un manual de carácter general:  
 Martimort, *L'Eglise en prière, Introduction à la liturgie*, París, 1961.  
 Sobre la misa en particular, la obra verdaderamente recomendable es la de:  
 J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia, eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Viena, <sup>1</sup>1962, con un fascículo de *Nachträge*; traducción española, Madrid, BAC.  
 Como lo indica el título, la obra expone la génesis de la liturgia romana.  
 Para una vista de conjunto, de perspectiva más amplia, el lector podrá recurrir al libro, ciertamente un poco complejo, de:  
 N. M. D. R. Boulet, *Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines*, París, 1953.  
 Culto a los mártires:  
 Consúltese:  
 H. Delehaye, «Sanctus», *essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Subs. hagiogr. 17), Bruselas, 1927; *Les légendes hagiographiques* (Id. 18 a), Bruselas, <sup>1</sup>1955; *Les origines du culte des martyrs* (Id. 20), Bruselas, <sup>2</sup>1933.  
 Al punto de vista de la hagiografía es conveniente añadir el de la arqueología.  
 A. Grabar, *Martyrium, Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, París, 1943-1946.  
 Sobre las peregrinaciones:  
 B. Kötting, *Peregrinatio religiosa, Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster en W., 1950.

## XI. *Christiana tempora*

El manual de J. Gaudemet, citado en el capítulo precedente, constituye también aquí un buen punto de partida.

El emperador cristiano:

A las indicaciones del capítulo II, añádanse, para los sucesores de Constantino:

J. Moreau, *Constantinus II, Constantius II, Constans*, J. A. C., 2 (1959), páginas 160-184.

J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, París, 1930.

A. Alföldi, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire: The Clash between the Senate and Valentinian I*, Oxford, 1952.

W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.* (Sb. Bayer. Akad. Wiss. Munich, 1953, 2).

Una cuestión muy discutida es la influencia cristiana en la legislación imperial: orientación en J. Gaudemet, ya varias veces citado, pp. 507-513.

B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, I, Milán, 1952-1953.

Sobre la actitud con respecto a la guerra, consúltese con reserva la obra apasionada de:

J. M. Hornus, *Evangile et Labarum, Etude sur l'attitude du Christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence*, Ginebra, 1960.

Sobre la desaparición de las luchas de gladiadores:

G. Ville, *Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien*, M. A. H. (1960), páginas 273-335.

## XII. *El Oriente cristiano*

### 1. *Crece la tirantez entre Oriente y Occidente*

El tema se halla estudiado también en:

H. I. Marrou, *La place du haut Moyen Age dans l'histoire du Christianisme: Il passaggio dall'antichità al medioevo in Occidente* (Setimane di Studio d. Centro Ital. di Stud. sull'alto medioevo, 9), Spoleto, 1962, pp. 595-630.

Sobre la pérdida del Ilírico:

A. Alföldi, *Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien* (U. B., I, 10 y 12), Berlín, 1924-1926.

Del mismo autor: *Tracce del Cristianesimo nell'epoca delle grandi migrazioni in Ungheria*: (Quaderni dell'Impero, III, 2), Roma, 1938.

## 2. Las primeras polémicas cristológicas

Las difíciles cuestiones, extraordinariamente complejas, que se evocan en este capítulo y los dos siguientes son, afortunadamente, objeto de un profundo estudio, que presenta el estado actual de la investigación y contribuye en más de un punto al progreso de ésta, en la obra colectiva, debida a una colaboración internacional y publicada por:

A. Grillmeier, H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, 1-2, Würzburg, 1951-1953, <sup>2</sup>1959.

Así, para las nociones de origen filosófico utilizadas por la teología, ya no disponíamos de la guía clara y segura que representaba Prestige.

Ciertamente pueden encontrarse materiales en el libro, por otra parte bastante discutido, de:

H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I, Cambridge (Mass.), 1956, pp. 364-493, 599-600 «The Mystery of the Incarnation», pero por fortuna podemos remitir al lector al extenso capítulo inicial, debido a:

A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*: I, pp. 5-202.

Sobre la cristología «arriana» (en realidad la de Asterio el Sofista), art. citado, pp. 68-77.

El testimonio invocado de Eustaquio de Antioquía se encuentra en:

M. Spannaut, *Recherches sur les écrits d'Eustache d'Antioche*, Mém. et Trav. Fac. Cathol. de Lille, 55, 1948, p. 100, n.º 15.

Sobre Dídimo el Ciego, véase el libro reciente:

A. Gesché, *La christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert à Tours*, Gembloux, 1962.

Sobre Apolinar, las fuentes están reunidas en:

H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Texte und Untersuchungen*, Tübinga, 1904, cuya introducción presenta la historia externa del problema.

Para su aspecto teológico:

M. Richard, *L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'Incarnation*, M. S. R., 2 (1945), pp. 5-32; las páginas 243-270 se refieren al siglo v.

H. de Riedmatten, *La christologie d'Apollinaire de Laodicée*: *Studia Patristica* 2 (T. U., 64), Berlín, 1957, pp. 208-234.

Reacción de los Capadocios: breve exposición en:

M. Richard, art. cit., pp. 12-21.

Selección de textos característicos, en traducción inglesa:

E. R. Hardy, C. C. Richardson, *Christology of the Later Fathers* (The Library of Christian Classics, 4), Londres, 1954.

Diodoro de Tarso: véase, asimismo, A. Grillmeier-H. Bacht, art. cit., páginas 135-144.

Con la aparición de la Escuela cristológica de Antioquía entramos en un terreno minado. La interpretación de estas luchas antiguas se hace más difícil a causa de su interferencia con las discusiones que oponen, dentro de estos mismos problemas, a los teólogos de hoy (así sucede en torno a la obra de Deodato de Basly, O. F. M., 1863-1937, partidario resuelto de la fórmula, tomada de An-

tioquía, *Assumptus Homo*). La tendencia más general entre los historiadores católicos de la presente generación —pero no serán seguidos por todos los teólogos— es la de rehabilitar en gran medida a la Escuela de Antioquía (Diodoro, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto), desfigurada ante la posteridad por las calumnias monofisitas y las maniobras tácticas de los neocalcedonenses en tiempo del emperador Justiniano.

Las dificultades aparecen, en primer lugar, en el plano filológico. Con mucha frecuencia, los textos sobre los que se discute nos han llegado sólo en forma de extractos contenidos en «dossiers» o florilegios inspirados por la pasión polémica; se plantea el problema de saber cuáles son los que han conservado el pensamiento auténtico de estos autores —odiados por los «monofisitas», exaltados por los «nestorianos» posteriores—, y cuáles, por el contrario, han sido desfigurados voluntariamente. El problema se plantea ya para Diodoro (bibliografía citada por Grillmeier); *a fortiori* para Teodoro de Mopsuestia.

Se pueden seguir las oscilaciones de la crítica (a propósito del valor relativo de los florilegios griegos o latinos y de la tradición siríaca) en Devreesse, *Essai...* (citado anteriormente, p. 533), y en:

M. Richard, *La tradition des fragments du traité «De Incarnatione» de Théodore de Mopsueste*, Museon, 46 (1943), pp. 55-75.

Oponer:

F. A. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (A. G., 82), Roma, 1956.

Y a éste la postura, que representa en parte un paso atrás, de:

J. MacKenzie, *Annotations on the Christology of Theodore of Mopsuestia*, T. S., 19 (1958), pp. 345-373.

A esto se añaden las opciones de los teólogos; podrá encontrarse, expuesto con matices y moderación, el punto de vista de los historiadores convencidos de la necesidad de revisar el proceso en 553 en:

E. Amann, *Théodore de Mopsueste*, D. T. C., XV, 1 (1946), col. 235-279; y también: *Nestorius*, I, *ibid.*, XI, 1 (1931), col. 76-157.

Th. Camelot, *De Nestorius à Eutyches, l'opposition de deux christologies*, en: Grillmeier-Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, I, pp. 213-229.

Del lado opuesto, el punto de vista «antinestoriano», al de los contemporáneos de Justiniano, ha encontrado en nuestros días defensores convencidos en la persona de:

P. Parente, *Una reabilitazione de Teodore Mopsuestano*, Doctor Communis, 1950, pp. 24-29; y sobre todo de su alumno:

H. Diepen, *Sur les notions doctrinales opposées à Apollinaire*, R. T., 51 (1951), pp. 553-572; *L'Assumptus Homo à Chalcedoine*, *ibid.*, pp. 573-608; y sus publicaciones sucesivas, hasta los: *Douze dialogues de christologie ancienne*, Roma, 1960; *La théologie de l'Emmanuel, les lignes maîtresses d'une Christologie*, Brujas, 1960.

Apología apasionada, pero que no parece convencer; véase, por ejemplo, la polémica suscitada por su libro:

*Les Trois Chapitres au concile de Chalcedoine*, Oosterhout, 1953:

M. Richard, *A propos d'un ouvrage récent sur le concile de Chalcedoine*, M. S. R., II (1954), pp. 89-92.

J. Daniélou, *Compte-rendu*, Rech. S. R., 43 (1955), pp. 595-597.

H. Diepen, *Théodoret et le dogme d'Ephèse*, *ibid.*, 44 (1956), pp. 243-247.

J. Daniélou, *Réplique*, *ibid.*, pp. 247-248.

### 3. Del concilio de Efeso al concilio de Calcedonia

Sobre la poderosa figura de san Cirilo de Alejandría, véase, en primer lugar, la exposición sintética de un buen especialista:

G. Jouassard, *Cyrrill von Alexandrien*, R. A. C., 3 (1956), col. 466-516.

Pero esta personalidad compleja sigue siendo objeto de controversias, lo mismo que la interpretación de su pensamiento, o su evolución:

J. Liebaert, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille, 1951.

A. Grillmeier-H. Bacht I, art. cit., pp. 165-182.

P. Galtier, *L'«unio secundum hypostatin» chez saint Cyrille*, Greg., 33 (1952), pp. 351-398.

G. Jouassard, *Saint Cyrille d'Alexandrie et le schéma de l'Incarnation «Verbe-Chair»*, Rech. S. R., 44 (1956), pp. 234-242 (corrige A. Grillmeier).

H. Diepen, *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie*, Brujas, 1957 (se opond a Liebaert y Jouassard).

El concilio de Efeso:

Las fuentes están reunidas y publicadas en edición crítica en la obra monumental de:

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I (en 5 vols.), Berlín, 1922-1930.

Para abordar su estudio:

R. Devreesse, *Les Actes du Concile d'Ephèse*, R. S. P., 19 (1929), pp. 223-242, 408-431.

P. Galtier, *Le centenaire d'Ephèse: Les Actes du Concile, Rome et le Concile*, Rech. S. R., 21 (1931), pp. 169-197.

Sobre los participantes en el concilio:

E. Gerland, V. Laurent, *Corvus Notitiarum Episcopatum Ecclesiae Orientalis Graecae, I, Les listes conciliaires, 2*, Kadiköy, 1936, pp. 15-97.

Para el período entre Efeso y Calcedonia:

A. Grillmeier, art. cit., Grillmeier-Bacht, I, pp. 159-202.

Th. Camelot, art. cit., Grillmeier-Bacht, I, pp. 229-242.

M. Richard, *Proclus de Constantinople et le Théopaschisme*, R. H. E., 38 (1942), pp. 303-331.

W. Elert, *Die theopaschitische Formel*, T. L. Z., 75 (1950), col. 195-206.

Concilio de Calcedonia:

Como para Efeso, las fuentes están reunidas y cuidadosamente editadas por:

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II (en 6 vols.), Berlín, 1932-1938.

Baste remitir de nuevo al trabajo de:

A. Grillmeier, H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, sobre todo para el tomo I, *Der Glaube von Chalkedon*, Wurzburg, 1951, <sup>2</sup>1959.

#### 4. La oposición anticalcedonense

#### 5. Monofisitas y neocalcedonenses

Véase igualmente Grillmeier-Bacht, en especial: Sección IV, *Der theologische Kampf um Chalkedon*, I, pp. 419-768; y V, *Chalkedon als geschichtliche Wende*, II, pp. 3-314.

Donde se encontrará especialmente:

J. Lebon, *La christologie du monophysisme sévérien*, II, pp. 425-480, revisión y puesta al día de la tesis del mismo: *Le monophysisme sévérien, étude historique, littéraire et théologique*, Lovaina, 1909.

Véase también:

R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Lovaina, 1924.

Sobre Egipto:

J. Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie (518-616)*, París, 1923.

E. Honigmann, *Juvenal und Jerusalem*, D. O. P., 5 (1950), pp. 211-279.

Sobre los monjes escitas y el «neocalcedonismo»:

Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, en Grillmeier-Bacht, I, pp. 637-720.

También aquí se plantean difíciles problemas de historia literaria:

Contra:

F. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, T. U., 31, 1-2, Leipzig, 1887, que agrupa a cuatro personajes en uno solo.

M. Richard, *Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance*, M. S. R., I (1944), pp. 38-88 (mantiene la distinción).

La polémica de los Tres Capítulos y el concilio ecuménico de 553:

E. Amann, *Trois Chavitres (Affaire des)*, D. T. C., XV, 2 (1950), col. 1868-1924, exposición prudente y matizada de esta cuestión tan compleja; hemos seguido sus conclusiones (reconociendo como únicamente válida la primera decisión del papa Vigilio, la del Constitutum del 14 de mayo de 553), firmemente defendidas también por:

Ch. Moeller, art. cit., Grillmeier-Bacht, I, pp. 687-690.

La tesis opuesta (validez del conjunto de las decisiones tomadas por el V Concilio bajo la influencia de Justiniano) es defendida por:

H. Diepen, bibliografía citada en la pág. 537 y especialmente:

*Douze Dialogues...*, pp. 127-232.

Esta era la de los juristas bizantinos (anti-romanos), como ha demostrado:

R. Devreesse, *Le cinquième concile et l'oecuménicité byzantine*, Mélanges G. Mercati III (S. T., 123), Roma, 1946, pp. 1-15.

La publicación crítica de las fuentes está sin terminar:

E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, IV, 2, Estrasburgo, 1914. Constitución de la iglesia jacobita:

A. van Roey, *Les débuts de l'Eglise jacobite*, Grillmeier-Bacht, II, pp. 339-360.

E. Honigmann, *Evêques et Evêchés monophysites dans l'Asie antérieure au VI<sup>e</sup> siècle*, C. S. C. O., 127 (Subsidia 2), Lovaina, 1951.

### XIII. La Iglesia en el lejano Oriente

A la bibliografía presentada en las pp. 531-532, añádase :

Para la iglesia persa :

W. De Vries, *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon*, en Grillmeier-Bacht, I, pp. 603-635.

Para Armenia y el Cáucaso :

V. Inglisian, *Chalkedon und die armenische Kirche*, *ibid.*, II, pp. 361, 417.

G. Garitte, *La «Narratio de rebus Armeniae»*, edición crítica y comentarios : C. S. C. O., 132 (Subsidia 4), Lovaina, 1951.

M. van Esbroeck, *Chronique arménienne*, An. Boll. 80 (1962), pp. 439-440.

Para el Yemen :

R. Aigrain, *Arabie, VII-IX* : D. H. G. E., III (1922), col. 1233-1260.

### XIV. La vida eclesiástica en el mundo oriental

#### 1. El monacato oriental en los siglos V y VI

En el texto se han citado las principales fuentes.

Sobre las biografías de Cirilo de Scitópolis :

E. Schwartz, *Kyrrillos von Skythopolis, Texte, Bemerkungen*, T. U., 49, 2, Berlín, 1939, con las aportaciones importantes de :

F. Dölger, B. Z., 40 (1940), pp. 474-484 ;

E. Stein, An. Boll., 62 (1944), pp. 169-186.

Dos libros clásicos, aunque hoy un poco anticuados :

J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Par's, 1923.

P. van Cauwenbergh, *Etude sur les moines d'Egypte depuis le concile de Chalcedoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, París, 1914.

Hoy tenemos, en cambio :

A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, I-II, C. S. C. O., 184, 197 (Subsidia 14, 17), Lovaina, 1958, 1960.

A. J. Festugière, *Les moines d'Orient*, II, *Les moines de la région de Constantinople*, París, 1961 (traducción anotada de las *Vidas* de Hipacio y de Daniel el Estilita).

Sobre los estilitas :

H. Delehayé, *Les saints stylites* (Subsidia Hagiographica, 14), Bruselas, 1925.

P. Peeters, *Saint Syméon le stylite et ses premiers biographes*, An. Boll., 61 (1943), pp. 29-71.

A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, París, 1959, pp. 374-401.

Sobre el origenismo de los monjes palestinenses :

Ya hemos remitido a la brillante síntesis de: A. Guillaumont, *Les «Kephalia Gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme* (P. S., 5), París, 1962.

El mesalianismo:

Plantea numerosos problemas, en primer lugar de historia literaria, que distan mucho de estar resueltos:

H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien, die Ueberlieferung der Messalianischen «Makarius»-Schriften* (T. U., 55), Leipzig, 1941.

E. Klostermann, H. Berthold, *Neue Homilien des Makarius-Symeon*, I (*Ibid.*, 72), Berlín, 1961.

Bibliografía de la cuestión en Altaner, *Patrologie*, p. 236.

Desde el punto de vista doctrinal es esencial el trabajo de:

I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, O. C. P., I (1935), pp. 328-360, 495-502.

Para una comprensión de conjunto del monacato oriental:

Observaciones breves, pero profundas de:

C. Lialine, *Monachisme oriental et monachisme occidental*, *Irenikon* 22 (1960), pp. 435-459.

Al cual es interesante oponer la reacción de un religioso occidental:

A. J. Festugière, *Les moines d'Orient*, I, *Culture ou Sainteté*, París, 1961.

## 2. El Imperio de Occidente como imperio cristiano

Sobre el Imperio en tiempos de Justiniano:

Buena síntesis de:

E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565)*, París, 1949.

Sobre el movimiento filosófico:

Breve esbozo:

H. I. Marrou, *Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism: The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Londres, 1963, pp. 126-150.

Estudios más concretos:

E. Evrard, *Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son commentaire aux «Météorologues»*, Acad. Roy. de Belgique, Bull. Class. des Lettres, V<sup>e</sup> S., 39 (1953), pp. 299-357.

H. D. Saffray, *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'Ecole d'Alexandrie au VI<sup>e</sup> siècle*, R. E. G., 67 (1954), pp. 512-517.

Sobre Justiniano como teólogo:

E. Schwartz, *Zur Kirchenpolitik Justinians* («Gesamm. Schriften», IV), páginas 276-328.

Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme...*, en Grillmeier-Bacht, <sup>2</sup>1959, I, pp. 679-680.

### 3. La Iglesia y la piedad bizantinas

J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, París, 1923, ha quedado bastante atrasado hoy.

Poco satisfactoria es la síntesis de:

L. Bréhier, *Les institutions de l'Empire byzantin* (Le Monde byzantin, II), París, 1949, pp. 430-579 (Les institutions de L'Eglise); *La civilisation byzantine* (Le Monde byzantin, III), París, 1950, pp. 231-570 (La vie spirituelle, la vie intellectuelle).

Mucho más preciso, dentro de su tema, es el hermoso manual de:

H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuches der Altertumswissenschaft, II, 1), Munich, 1959.

Sobre los patriarcados y el primado romano:

Véanse los estudios contenidos en:

Grillmeier-Bacht, sección V, C: *Chalkedon und die Beziehungen zwischen Rom und Byzanz*, II, pp. 433-562.

F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge (Mass.), 1958.

Sobre el Ilírico eclesiástico:

L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Eglises séparées*, París, 1896, páginas 229-279.

F. Streichmann, *Die Anfänge des Vikariats von Thessalonich*, en Rev. de la Savigny-Stiftg., Kan. Ab, I<sup>o</sup>, 1922, pp. 330-384.

J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire romain*, París, 1958, pp. 403-407.

Sobre el desarrollo de la liturgia bizantina:

Véanse los manuales citados anteriormente, pp. 534-535.

Sobre Romanos Melodos:

E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1949.

Origen del culto de los iconos:

A. Graber, *L'iconoclasme byzantin, dossier archéologique*, París, 1957, páginas 13-91.

E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, D. O. P., 8 (1954), pp. 83-150.

## XV. El Occidente latino

### 1. El pelagianismo

Serio estudio de conjunto:

G. De Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme, étude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausana, 1943, y el resumen que él mismo presenta en:

Fliche-Martin, IV, París, 1937, pp. 79-128, 397-419.

Papel de Casiano:

O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, 1950, pp. 109-138.

Fausto de Riez y Claudiano Mamerto :  
E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au V<sup>e</sup> siècle : la querelle de l'âme humaine en Occident*, París, 1959.

## 2. La sacudida de las invasiones bárbaras

Vista de conjunto :

P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, París, 1948.

Sobre san Severino y el Nórdico :

R. Noll, *Eugippius. Das Leben des hl. Severin, lateinisch und deutsch mit Kommentar, Einleitung und Anhang: Denkmäler des frühen Christentums in Oesterreich*, Linz del Danubio, 1947.

Sobre las misiones de san Germán de Auxerre en Gran Bretaña :

N. K. Chadwick, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, Londres, 1955, pp. 240-247 (un tanto hipercrítico).

Sobre la persecución vándala :

Ch. Courtois, *Victor de Vita et son oeuvre, étude critique* (el juicio, inútilmente peyorativo, queda afortunadamente refutado por los supuestos que pretenden fundarlo), Argel, 1954.

Del mismo, *Les Vandales et l'Afrique*, París, 1955, pp. 289-323 («la lucha implacable», «la paz vándala» : parcial).

Actitud y evolución religiosas de la monarquía visigoda :

E. A. Thompson, *The Conversion of the Visigoths to Catholicism*, Nottingham Mediaeval Studies, 4 (1960), pp. 4-35.

J. N. Hillgarth, *La conversion de los Visigodos, notas críticas*, Anal. sacra Tarracon., 34 (1961), pp. 21-46.

## 3. El fin de la era patristica en Occidente

Cuadro preciso de la evolución cultural :

P. Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare, V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles* (P. S., 4), París, 1962.

Y la colección de estudios :

*Il passaggio dell'antichità al medioevo in Occidente* (Settimane di Studio d. Centro Ital. di Stud. sull'alto medioevo, 9), Spoleto, 1962.

Sobre san León :

T. Jalland, *The Life and Times of Saint Leo the Great*, Londres, 1941.

H. Rahner, *Leo der Grosse, der Papst des Konzils*, en Grillmeier-Bacht, varias veces citado, I, pp. 323-339.

P. Galtier, *Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcédoine*, *ibid.*, I, pp. 341-418.

F. Hofmann, *Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon*, I. *Leo der Grosse*, *ibid.*, II, pp. 15-35.

Desarrollo de la red de sedes episcopales :

Estudios regionales citados anteriormente, p. 532.

El problema de las parroquias rurales :

P. Gaudemet, *L'Eglise et l'Empire romain*, París, 1958, pp. 368-377.

La vida cristiana :

H. G. Beck, *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the Sixth Century* (A. G., 51), Roma, 1950.

J. F. Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda* (Public. del Ins. Esp. de Est. Eclesiásticos, Monografía n.º 2), Roma, 1955.

Sobre el monacato en Occidente :

Se encontrará un panorama del estado actual de las investigaciones en las colecciones de trabajos :

*Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale* (Settimane di Studio... sull'alto medioevo, IV), Spoleto, 1957.

*Théologie de la vie monastique, études sur la tradition patristique* (Théologie, 49), París, 1961.

El problema de las relaciones entre la *Regula Magistri* y la *Regla benedictina* es uno de los puntos cancerosos en torno a los cuales la bibliografía ha proliferado desde 1939-40; por ejemplo (pero la polémica no queda agotada):

G. Penso, *S. Benedicti Regula, introduzione, testo, apparati, traduzione e commento* (Bibl. di studi super., 39), Florencia, 1958.

Sobre el culto de los santos y la liturgia :

Véase la bibliografía que dábamos en la pág. 534, nuestra exposición sobre el valor religioso y literario de la liturgia romana resume las conclusiones de :

Chr. Mohrmann, *Liturgical Latin, its Origins and Character*, Washington, 1957.

#### 4. Nacimiento de la cristiandad medieval

Sobre el renacimiento visigodo :

Hemos citado en el texto :

J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique*, París, 1959.

Sobre las repercusiones en Occidente de la polémica de los Tres Capítulos.

G. Bardy, *La révercussion des controverses christologiques en Occident entre le concile de Chalcedoine et la mort de l'empereur Anastase (451-518)*, en Grillmeier-Bacht, II, pp. 771-789.

A. Grillmeier, *Vorbereitung des Mittelalters. Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor d. Gr.*, *ibid.*, II, pp. 791-839.

Sobre san Gregorio Magno :

F. H. Dudden, *Gregory the Great, his Place in History and in Thought*, Londres, 1905.

C. Butler, *Western Mysticism, the Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and Contemplative Life*, Londres, <sup>2</sup>1927, fue el primero que hizo justicia a la originalidad y al papel histórico de la teología mística del gran papa.

Véase también : M. Frickel, *Deus totus ubique simul, Untersuchungen zur allgemeinen Gottesgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen*, Friburgo, 1956.

Sobre su doctrina y su actuación política: H. X. Arquillière, *L'Augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, París, 1934.

Sobre la obra caritativa de la Iglesia y la institución de las diaconías:

H. I. Marrou, *L'origine orientale des diaconies romaines*, M. A. H., 57 (1940), pp 95-142, con los complementos aportados por:

A. P. Prutaz, *Diaconia*, E. C., IV (1950), col. 1521-1535.

Sobre el reclutamiento de los obispos galos en el siglo VI:

K. F. Stroheker, *Der sekatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tubinga, 1948.

Sobre santa Radegunda:

Puede ser útil la serie de estudios:

*Etudes Mérovingiennes, Actes des Journées de Poitiers*, 1-3 mayo 1952, París, 1953.

Sobre los «santos pacientes»:

H. I. Marrou, *Ammien Marcellin et les «Innocents» de Milan*, Mélanges J. Lebreton II (Rech. S. R., 40, 1952), París, 1952, pp. 179-190.

Sobre la ordal a y el duelo judicial:

H. Lecercq, *Duel judiciaire*, D. A. C. L., IV, 2 col. 1660-1670 (1921); *Orda-lie*, *ibid.*, XII, 2 (1936), col. 2377-2390.

El juramento:

Ph. Hofmeister, *Die christliche Eidesform, eine liturgische und rechtgeschichtliche Untersuchung*, Munich, 1957.

## 5. Hacia la conversión de la Europa del Norte

Reconquista cultural de la Galia del Norte por los aquitanios:

P. Riché, *Education et culture dans l'Occident barbare*, París, 1962, pp. 257-258.

Aquilea y las iglesias de Carintia:

G. C. Menis, *La basilica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metropoli di Aquilea* (Studi di An. Crist., 24), Ciudad del Vaticano, 1958.

El cristianismo en el País de Gales durante el período «sub-romano».

J. D. Lloyd, *A History of Wales from the Earliest Times to the Edwardian Conquest*, I, Londres, 1912.

Al testimonio incierto de una hagiografía tardía:

A. W. Wade-Evans, *Vitae Sanctorum Britanniae et Genealogiae*, Cardiff, 1944, se preferirá el menos espectacular, pero más seguro, facilitado por la epigrafía:

V. E. Nash-Williams, *The Early Christian Monuments of Wales*, Cardiff, 1950.

Para Escocia:

W. D. Simpson, *Saint Ninian and the Origins of the Christian Church in Scotland*, Edimburgo, 1940, se esforzó por explotar los datos tradicionales, fijando la fundación de Candida Casa en 394, fecha que parece difícil mantener en vista de las objeciones presentadas por:

- P. Grosjean, *Les Pictes apostats dans l'Épître de saint Patrice*, An. Boll., 76 (1958), pp. 354-378, cuyas conclusiones hemos seguido.
- La Gran Bretaña del período romano al de los anglosajones:
- P. H. Blair, *An Introduction to Anglo-Saxon England*, Cambridge, 1956, breve síntesis de iniciación.
- Más extenso (aunque se complace a veces en la hipótesis):
- P. C. Collingwood, J. N. L. Myres, *Roman Britain and the English Settlements* (Oxford History of England, I), Oxford, 1936.
- El apostolado de san Patricio:
- Han sido abandonadas muchas hipótesis aventureras (como la identificación de Palladio con Patricio).
- Buena presentación del estado del problema, aunque todavía con una excesiva tendencia a aceptar elementos que no pasan de ser hipotéticos:
- L. Bieler, *The Life and Legend of St. Patrick, Problems of Modern Scholarship*, Dublín, 1949.
- Este retorno al punto de vista tradicional se ve apoyado por argumentos de orden filológico:
- Chr. Mohrmann, *The Latin of Saint Patrick*, Dublín, 1961.
- La cristiandad celta:
- L. Gougaud, *Christianity in Celtic Lands*, Londres, 1932 (edición revisada de un trabajo aparecido en francés: *Les chrétientés celtiques*, París, 1911).
- W. Delius, *Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*, Munich, 1954.
- Síntesis clásica que puede ponerse al día siguiendo las *Notes d'hagiographie celtique*, publicadas por P. Grosjean en An. Boll., desde 1945; en particular:
- P. Grosjean, *Edition et commentaire du «Catalogus sanctorum Hiberniae secundum diversa tempora» ou «De tribus ordinibus sanctorum Hiberniae»*, An. Boll., 73 (1955), pp. 197-213, 289-322.
- Prácticas originales de las iglesias celtas:
- L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen-Age*, París, 1925, pp. 143-174.
- L. Gougaud, *Mulierum consortia, étude sur le syneisaktisme chez les ascètes celtiques*, Eriu IX (1923), pp. 147-156.
- Difusión de la penitencia privada:
- B. Poschmann, *Busse und Letzte Oelung* (M. Schmaus, J. R. Geiselmann, H. Rahner, *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV, 3), Friburgo, 1951.
- C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII<sup>e</sup> siècle*, París, 1952.
- J. Laporte, *Le Pénitentiel de saint Colomban, introduction et édition critique* (M. C. S., IV), Tournai, 1958.
- Apostolado de los Scotti fuera de Irlanda:
- L. Gougaud, *Les Saints irlandais hors d'Irlande*, Lovaina, 1936.
- Sobre san Columbano:
- Véase la obra colectiva: *Mélanges colombaniens, Actes du Congrès International de Luxeuil, 20-23 Juillet 1950*, París, 1951.

## NOTAS

### INTRODUCCION GENERAL

<sup>1</sup> Sobre este punto, véase Roger Aubert, *La liberté de l'historien catholique*, en «Liberté et vérité», Lovaina, 1954, pp. 115-132.

<sup>2</sup> Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus* (existe versión española), capítulo II, pp. 51-53.

<sup>3</sup> M.-J. Congar, *Chrétiens désunis* (Unam sanctam, I), París, 1937, pp. 85-93, passim.

<sup>4</sup> La expresión es del P. Congar. Son interesantes las consideraciones que él hace sobre el tema en su obra *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (Unam sanctam, XX), París, 1950, bajo el título: «L'Eglise: sa sainteté et nos défaillances» (pp. 63-132).

<sup>5</sup> Citado por J. Delaure, *L'idéal missionnaire du prêtre d'après saint Vincent de Paul*, París, 1947, p. 283.

<sup>6</sup> *Concilium Tridentinum*, edición de la Görresgesellschaft, t. IX, Friburgo de Brisgovia, 1924, pp. 163-164.

<sup>7</sup> Citado en L. Pastor, *Histoire des Papes*, t. IX, pp. 103-104.

<sup>8</sup> M.-J. Congar, en *L'Eglise et les Eglises, Etudes et travaux offerts à Dom Lambert Bauduin*, Chêvetogne, 1954, t. I, pp. 84-85.

<sup>9</sup> Cf. Charles Boyer, *Le problème de la réunion des chrétiens*, en «Unitas», Roma, t. I, 1948, pp. 14-15.

<sup>10</sup> Breve *Saepenumero considerantes* del 18 de agosto de 1883, con ocasión de la apertura de los Archivos del Vaticano a los historiadores de todas las confesiones: «Que tengan, sobre todo, presente en el espíritu que la primera ley de la historia es no atreverse a mentir; la segunda, no temer decir la verdad.» La segunda parte de esta consigna exige a veces más valentía aún que la primera, dado el estado de espíritu que existe en ciertos medios retrasados.

## PRIMERA PARTE

### I. LA IGLESIA PRIMITIVA

<sup>1</sup> Véase H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga, 1954, pp. 183-186.

<sup>2</sup> *The Postresurrection Appearances in the Light of the Festival Pilgrimage*, N. T. S., 4, 1957-1958, pp. 58-61.

<sup>3</sup> Véase E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire*, París, 1957, pp. 207-209.

- <sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 202-203.
- <sup>5</sup> Véase A. Meyer, Art. *Σαδδουκαϊσος*, T. W. N. T., VII, pp. 32-54.
- <sup>6</sup> Véase P. Gachter, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck, 1957, pp. 99 y 104.
- <sup>7</sup> Véase E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Uebersetzung*, vol. I, 3.<sup>a</sup> ed., Tubinga. 1959, I, p. 107.
- <sup>8</sup> Véase, no obstante, W. Telfer, *Was Hegesippus a Jew?*, H. T. R., 53, 1960, pp. 143-155.
- <sup>9</sup> R. Le Déant, *Traditions targumiques dans le Corpus paulinien*, Bibl., 42, 1961, pp. 28-48.
- <sup>10</sup> Véase, sobre todo, *The Scrolls and the New Testament*, editado por K. Stendahl, Londres, 1958.
- <sup>11</sup> Véase P. Benoît, *Qumran et le Nouveau Testament*, N. T. S., 7, 1961, páginas 276-297.
- <sup>12</sup> Véase J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leiden, 1959, pp. 138-144; 228-235.
- <sup>13</sup> Véase S. E. Johnson, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*, en «The Scrolls and the New Testament», pp. 131-132.
- <sup>14</sup> *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity*, J. B. L., 74, 1955, pp. 220-224. Véase, en el mismo sentido, M. Brändle, *Ein unklares Kapitel der Apostelgeschichte im Lichte von Qumran*, *Orientierung*, 22, 1958, pp. 251-254; 23. 1959, pp. 16-19; P. Geoltrain, *Esséniens et Hellénistes*, T. Z., 15, 1959, pp. 241-254.
- <sup>15</sup> *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tubinga, 1949, páginas 440-441.
- <sup>16</sup> *Op cit.*, pp. 130-131.
- <sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 189.
- <sup>18</sup> *Les premiers chrétiens*, París, 1952, p. 44.
- <sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 133.
- <sup>20</sup> *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, París, 1961, pp. 43-46. Es de notar que Clemente de Roma, al describir la jerarquía eclesial, parece asimilar los presbíteros a los sacerdotes judíos y los diáconos a los levitas (*Epist.* XL, 5).

## II. LA IGLESIA FUERA DE JERUSALEN

- <sup>1</sup> *Dial.*, LXXX, 4.
- <sup>2</sup> Véase M. Simon, *Les sectes juives du temps de Jésus*, París, 1960, páginas 74-93.
- <sup>3</sup> Véase K. Rudolph, *Die Mandäer*, I, Gotinga, 1960, pp. 228-229.
- <sup>4</sup> Véase Josefo, *Ant. Jud.*, XX, 101.
- <sup>5</sup> Véase L. F. Elliott-Binns, *Galilean Christianity*, Chicago, 1956.
- <sup>6</sup> L. Cerfaux, en Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, II, París, 1959, p. 360.
- <sup>7</sup> *Dieu et César*, París, 1956, pp. 11-27.
- <sup>8</sup> *La Samarie et les origines de la mission chrétienne*, An. Et. Rel., 1953-1954, p. 10.
- <sup>9</sup> Véase R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Nueva York, 1959, pp. 76-97.

<sup>10</sup> Véase McL. Wilson, *Simon, Dositheus and the D. S. S.*, Z. R. G. G., 9, 1957, pp. 21-40.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 73.

<sup>12</sup> *Dial.*, LXX, 4.

<sup>13</sup> *Panarion*, XI.

<sup>14</sup> K. Rudolph, *op. cit.*, pp. 228-229.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 76.

<sup>16</sup> Sobre la relación de los nazarenos con los samaritanos, véase M. Black, *The Patristic Account of Jewish Sectarianism*, Bull. John Ryl. Libr., 41, 1959, páginas 285-303.

<sup>17</sup> Véase B. Gärtner, *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot*, Lund, 1957, pp. 5-36.

<sup>18</sup> *Panarion*, XXIX.

<sup>19</sup> Véase F. A. Shelling, *Why did Paul go to Damascus?*, A. T. R., 16, 1934, páginas 99-105.

<sup>20</sup> J. Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, París, 1957, p. 98. Véase también W. Grundmann, *Glaubensgerechtigkeit bei Paulus*, Rev. Qum., 6, 1960, pp. 250-251.

<sup>21</sup> Ya en 1933, Stephan Lösch hab'a propuesto ver en Ananías un miembro de la comunidad sadocita de Damasco convertido al cristianismo (*Deitas Jesu und Antike Apotheose*, Rothenburgo, 1953, pp. 70-72).

<sup>22</sup> *Prob.*, 75.

<sup>23</sup> Véase E. North, en V. D., 35, 1959, p. 49.

<sup>24</sup> *Panarion*, XXX, 2, 8.

<sup>25</sup> *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, II, 4.<sup>a</sup> ed., Leipzig, 1924, página 636.

<sup>26</sup> Véase W. D. Davies, en *The Scrolls and the New Testament*, pp. 157-182; B. Reicke, *The Jewish Damascus Document and the New Testament*, Upsala, 1946.

<sup>27</sup> Véase J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, París, 1958, páginas 25-28.

<sup>28</sup> C. T. Fritsch ha señalado que «Damasco y sus alrededores siempre sirvieron de refugio a diversos grupos e individuos a través de los siglos» (*The Qumran Community*, Nueva York, 1956, p. 21).

<sup>29</sup> *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Viena, 1959, pp. 64-88.

<sup>30</sup> Véase L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, pp. 178-185.

<sup>31</sup> *Verus Israël*, pp. 27-35.

<sup>32</sup> Véase M. Adenolfi, *San Paolo a Pozzuoli*, Riv. Bib., 8, 1960, pp. 206-224.

### III. LA CRISIS DEL JUDEO-CRISTIANISMO

<sup>1</sup> Gaechter ha señalado en Josefo la lista de los levantamientos celotas desde el año 14 al 52 (*op. cit.*, p. 223), bajo los tres primeros procuradores que suceden al rey Agripa.

<sup>2</sup> Véase J. Dupont, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, Rech. S. R., 45, 1957, pp. 42-60; 225-240.

- <sup>3</sup> *Jew and Greek*, p. 43.
- <sup>4</sup> La palabra πορνεία no designa aquí la fornicación en el sentido corriente de la palabra, sino que se refiere a ciertas observancias: puede tratarse de un impedimento de consanguinidad o de una observancia referente a las relaciones sexuales. Véase E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique*, St. Th., 9, 1955, pp. 37-38.
- <sup>5</sup> Véase A. Büchsel, Art. ἡγοῦμαι, en T. W. N. T., II, pp. 909-911. Nótese la equivalencia hígoumenos = diácono en *Lucas*, 22, 26.
- <sup>6</sup> Véase *Act.*, 17, 14 y 15; 18, 15; *II Cor.*, 1, 19; *I Tes.*, 1, 1; *II Tes.*, 1, 1.
- <sup>7</sup> Véase C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumrán*, Rev. Qum., I, 1959, pp. 365-391.
- <sup>8</sup> Véase M. Testuz, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*, París, 1960, páginas 121-165.
- <sup>9</sup> Véase J. Dupont, *Le discours de Milet*, París, 1962, p. 141.
- <sup>10</sup> Véase J. Jeremias, *Zur Datierung der Pastoralbriefe*, Z. N. T. W., 52, 1961, pp. 101-104.
- <sup>11</sup> O. Cullmann, *Saint Pierre*, pp. 93-96.
- <sup>12</sup> Véase H. Fuchs, *Tacitus über die Christen*, V. C., 1950, pp. 69-74; J. B. Bauer, *Tacitus und die Christen*, Gymnasium, 64, 1957, pp. 495-503.
- <sup>13</sup> *Ant. Jud.*, XX, 197-203.
- <sup>14</sup> Véase P. Gaechter, *op. cit.*, pp. 100-105.

## IV. EFESO, EDESA, ROMA

- <sup>1</sup> III, 1, 1.
- <sup>2</sup> *Adv. Haer.*, V, 33, 4.
- <sup>3</sup> Véase W. H. C. Frend, *The Gnostic Sects and the Roman Empire*, J. E. H., 5, 1954, pp. 25-28.
- <sup>4</sup> *Adv. Haer.*, III, 3, 4.
- <sup>5</sup> *Ibid.*, IV, 1, 1; III, 3, 4.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, II, 22, 59.
- <sup>7</sup> *Quis dives*, 42.
- <sup>8</sup> *Adv. Haer.*, V, 33, 4. Véase E. Gutwenger, *Papias, Eine chronologische Studie*, Z. K. T., 69, 1947, pp. 403-416.
- <sup>9</sup> *Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne*, París, 1959, página 330.
- <sup>10</sup> *Eph.*, VII, 1; IX, 1.
- <sup>11</sup> *Magn.*, VIII, 1.
- <sup>12</sup> Véase Orígenes, *Contra. Cels.*, II, 4-6.
- <sup>13</sup> *Magn.*, IX, 1.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, XI, 1.
- <sup>15</sup> *Tral.*, VIII, 2.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, X, 1.
- <sup>17</sup> *Phil.*, VI, 3. Véase P. Meinhold, *Schweigende Bischöfe*, Festgabe Lortz, II, Baden-Baden, 1957, pp. 467-490. E. Molland no tiene razón en considerar estos grupos como gnósticos: *The Heretics combatted by Ignatius of Antioch.*, J. E. H., 5, 1954, pp. 1-6.

- <sup>18</sup> V, 256-269.
- <sup>19</sup> V, 119; 122, 306; 276, 296, 307; 290; 318.
- <sup>20</sup> *Eph.*, I, 1.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, VI, 2.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, I, 3.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, XXI, 1.
- <sup>24</sup> *Phil.*, XIII, 1-2.
- <sup>25</sup> *Magn.*, II, 1.
- <sup>26</sup> *Tral.*, I, 1.
- <sup>27</sup> *Magn.*, VI, 1.
- <sup>28</sup> Véase P. Carrington, *The Early Christian Church*, I, p. 419.
- <sup>29</sup> Véase E. Stauffer, *Zum Kalifat des Jakobus*, Z. R. G. G., 4, 1952, pp. 193-214.
- <sup>30</sup> *Dial.*, XLVII, 1.
- <sup>31</sup> Véase S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, páginas 217-243.
- <sup>32</sup> E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, p. 107.
- <sup>33</sup> Véase H. C. Snape, *The Fourth Gospel, Ephesus and Alexandria*, H. T. R., 45, 1954, pp. 1-5.
- <sup>34</sup> Véase W. Telfer, *Episcopal Succession in Egypt*, J. E. H., 3, 1952, páginas 1-13; E. W. Kemp, *Bishops and Presbyters at Alexandria*, J. E. H., 6, 1955, pp. 125-142.
- <sup>35</sup> *Doct. Addae.*, 5; H. E., I, 13, 11.
- <sup>36</sup> Véase P. Devos, *Le miracle posthume de saint Thomas l'Apôtre*, An. Boll., 66, 1948, pp. 249-254.
- <sup>37</sup> Véase A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, Berlin, 1959, p. 42.
- <sup>38</sup> Véase J. Doresse, *Un recueil inédit des paroles de Jésus*, Paris, 1958, páginas 41-47; A. F. J. Klijn, *Das Thomas Evangelium und das altsyrische Christentum*, V. C., 15, 1961, pp. 146-159.
- <sup>39</sup> Véase J. Carmignac, *Les affinités qumraniennes de la Onzième Ode de Salomon*, Rev. Qum., 3, 1961, p. 101.
- <sup>40</sup> Véase J. de Zwaan, *The Edessene Origin of the Odes of Salomon*, Quantalacumque (Studies Presented to Kirsopp Lake), pp. 285-302; F. M. Braun, *L'énigme des Odes de Salomon*, R. T., 1957, pp. 624-625; A. Adam, *Die ursprüngliche Sprache der Salomo-Oden*, Z. N. T. W., 52, 1961, pp. 141-156.
- <sup>41</sup> E. Segelberg, *Evangelium Veritatis. A Confirmation Homily and its Relation to the Odes of Salomon*, O. Suec., 8, 1959, pp. 1-42.
- <sup>42</sup> N. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttinga, 1959, pp. 26-30.
- <sup>43</sup> Véase A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied*, pp. 55-75.
- <sup>44</sup> Véase A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, II, pp. 683-694; P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford, 1959, pp. 274-276; A. Vööbus, *History of Asceticism*, pp. 5-8.
- <sup>45</sup> Véase L. Goppelt, *op. cit.*, p. 177.
- <sup>46</sup> Véase G. Quispel and R. M. Grant, *Note on the Petrine Apocrypha*, V. C., 6, 1952, pp. 31-32.

- <sup>47</sup> W. C. van Unnik, *The Origin of the Recently Discovered Apocryphon Jacobi*, V. C., 10, 1956, pp. 149-156.
- <sup>48</sup> Véase G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübinga, 1956, pp. 49-61, sobre el origen sirio, y N.-CH. Puech, en E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, p. 249.
- <sup>49</sup> Véase V. Corwin, *Saint Ignatius and Christianity in Antioch*, New Haven, 1960, pp. 220-227.
- <sup>50</sup> Véase E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, pp. 129-157.
- <sup>51</sup> Véase H. Köster, *Synoptische Ueberlieferung bei den Apostolischen Vätern*, Berl n, 1957, pp. 57-75.
- <sup>52</sup> Véase J. P. Audet, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline*, R. B., 60., 1955, pp. 41-82.

#### V. LOS ORIGENES DEL Gnosticismo

- <sup>1</sup> *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, Neutest. Stud. für R. Bultmann, Berlin, 1954, pp. 35-51.
- <sup>2</sup> *Dial.*, XLVIII, 4.
- <sup>3</sup> *Adv. Haer.*, I, 26, 2.
- <sup>4</sup> *Contra Celsum*, II, 17.
- <sup>5</sup> *H. E.*, II, 27, 1-2.
- <sup>6</sup> *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, p. 256.
- <sup>7</sup> *Pan.*, XXX, 1, 7.
- <sup>8</sup> Véase *Neutestamentliche Apokryphen*, I, p. 102.
- <sup>9</sup> *Pan.*, XXX, 16.
- <sup>10</sup> XXX, 15, 1.
- <sup>11</sup> O. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, p. 214, propone una fecha más tardía: hacia el 200.
- <sup>12</sup> *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, pp. 35-51.
- <sup>13</sup> *Adv. Haer.*, I, 26, 2.
- <sup>14</sup> *Elench.*, IX, 6.
- <sup>15</sup> *Pan.*, XIX, 5, 6.
- <sup>16</sup> *Elench.*, IX, 4.
- <sup>17</sup> *Pan.*, XIX, 1, 5.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, LIII, 1, 8.
- <sup>19</sup> Véase J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 76-80.
- <sup>20</sup> *Pan.*, XIX, 3, 7.
- <sup>21</sup> Véase J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935, pp. 140-156.
- <sup>22</sup> *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, pp. 227-228.
- <sup>23</sup> Véase H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübinga, 1950, pp. 249-254.
- <sup>24</sup> *Adv. Haer.*, I, 26, 3.
- <sup>25</sup> *Strom.*, II, 118.
- <sup>26</sup> Véase H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, p. 245.
- <sup>27</sup> Véase G. Bardy, *Cérinthe*, R. B., 30, 1921, pp. 344-373.

- <sup>28</sup> *Adv. Haer.*, III, 3, 4.  
<sup>29</sup> Epifanio, *Pan.*, XXVIII, 5, 1.  
<sup>30</sup> *Adv. Haer.*, I, 28.  
<sup>31</sup> Véase H. Bietenhard, *The Millennial Hope in the Early Church*, S. J. T., 6, 1953, pp. 24-25.  
<sup>32</sup> Véase W. Bauer, *Art. Chiliasmus*, R. A. C., II, col. 1076.  
<sup>33</sup> Véase A. Wurm, *Cerinth - ein Gnostiker oder Judaist?*, T. Q., 86, 1904, páginas 20-38.  
<sup>34</sup> *Pan.*, XXIX, 1, 3.  
<sup>35</sup> Véase G. Quispel, *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, E. T., 14, 1954, pp. 474-484.  
<sup>36</sup> *Gnosticism and Early Christianity*, pp. 70-97.  
<sup>37</sup> *Act. Paul.*, Vouaux, p. 408; *Didasc.*, VI, 8.  
<sup>38</sup> *Apol.*, I, 26.  
<sup>39</sup> *Adv. Haer.*, I, 23, 3.  
<sup>40</sup> Véase H. Vincent, *Le culte d'Hélène en Samarie*, R. B., 45, 1936, páginas 221-232.  
<sup>41</sup> *I Apol.*, XXVI, 4.  
<sup>42</sup> *Adv. Haer.*, I, 23, 8.  
<sup>43</sup> *Ibid.*, I, 24, 2.  
<sup>44</sup> *Ibid.*, I, 24, 2.  
<sup>45</sup> E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, p. 243.  
<sup>46</sup> *Adv. Haer.*, I, 25, 1.  
<sup>47</sup> *Ibid.*, I, 24, 4.

## VI. COSTUMBRES E IMAGENES JUDEO-CRISTIANAS

- <sup>1</sup> Dead Sea Scrolls, *Manual of Discipline*, D. S. D., III, 13; IV, 26.  
<sup>2</sup> H. Köster, *Synoptische Ueberlieferung bei den Apostolischen Vätern*, Berlín, 1957.  
<sup>3</sup> *Didajé*, VII, 2; *I Apol.*, XLIX, 2.  
<sup>4</sup> *Didajé*, III, 3; *Rec. Clem.*, VII, 34; Justino, *I Apol.*, LXI, 2.  
<sup>5</sup> A. Benoît, *Le Baptême au second siècle*, p. 11.  
<sup>6</sup> Hermas, *Praecept.*, VI, 2, 9.  
<sup>7</sup> D. S. D., V, 8-10. E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 213.  
<sup>8</sup> *Excerpt.*, 84, 1, y en *Hom. Clem.*, III, 73.  
<sup>9</sup> *Sim.*, IX, 16, 6.  
<sup>10</sup> J. H. Bernard, *The Odes of Solomon*, Cambridge, 1912, p. 114.  
<sup>11</sup> Th. Klauser, *Taufet in lebendigem Wasser, Pisciculi*, Münster, 1959, páginas 157-165.  
<sup>12</sup> Véase J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, pp. 57-58.  
<sup>13</sup> Véase E. Testa, *Fruttuose archeologiche ricerche palestinesi*, Oss. Rom., 27-9, 60, p. 6.  
<sup>14</sup> Véase P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Lund, 1942.  
<sup>15</sup> *Erwägungen zur Herkunft der Didache*, Z. K. G., 68, 1957, pp. 8-11.

- <sup>16</sup> Véase A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución*, Estudios valentiniianos, V, Roma, 1956, pp. 134-137.
- <sup>17</sup> E. Segelberg, *The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System*, Numen, 7, 1960, p. 197.
- <sup>18</sup> Esta concepción es atacada por Clemente de Alejandría. Véase A. Orbe, *Teología bautismal de Clemente Alejandrino*, Greg., 36, 1955, pp. 410-448.
- <sup>19</sup> Véase D. Daube, *op cit.*, p. 126.
- <sup>20</sup> XI, 9-10; XXV, 8.
- <sup>21</sup> VII, 5.
- <sup>22</sup> *Hom.*, VIII, 22; *Rec.*, IV, 35.
- <sup>23</sup> *Sim.*, VIII, 2, 3-4.
- <sup>24</sup> A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, 1958, p. 91.
- <sup>25</sup> *Sim.*, VIII, 1, 1-4.
- <sup>26</sup> *Jewish Symbols*, II, pp. 143-144. Véase J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, pp. 21-30.
- <sup>27</sup> E. Segelberg, *Masbûtâ*, p. 61.
- <sup>28</sup> *Od. Salom.*, IX, 9.
- <sup>29</sup> *Sim.*, VIII, 3, 6.
- <sup>30</sup> *La liturgie d'Hippolyte*, Roma, 1959, p. 484.
- <sup>31</sup> *Op. cit.*, pp. 59-60.
- <sup>32</sup> Véase E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 161.
- <sup>33</sup> *Elench.*, V, 8.
- <sup>34</sup> *Adv. Marcion.*, I, 14.
- <sup>35</sup> *Masbûtâ*, pp. 166-167.
- <sup>36</sup> Véase F. M. Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, R. B., 65, 1958, 182-208; 66, 1957, pp. 161-183; F. L. Cross, *I Peter. A Paschal Liturgy*, Londres, 1954.
- <sup>37</sup> E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, pp. 156-182.
- <sup>38</sup> O. Perler, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?*, Friburgo, 1960, páginas 62-67.
- <sup>39</sup> H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen*, p. 178.
- <sup>40</sup> A. Audet, *Esquisse du genre littéraire de la Bénédiction juive et de l'Eucharistie chrétienne*, R. B., 65, 1958, pp. 371-400.
- <sup>41</sup> H. Kosmala, *op. cit.*, p. 183.
- <sup>42</sup> *Ibid.*, p. 183.
- <sup>43</sup> O. Cullmann, *Le culte dans l'Eglise primitive*, pp. 17-18.
- <sup>44</sup> *Magn.*, IX, 1.
- <sup>45</sup> IV, 14. Véase también *I Clem.*, II, 4; *II Clem.*, VIII, 1-3; *Barn.*, XIX, 12.
- <sup>46</sup> K. Stendahl, *Prayer and Forgiveness*, Svensk Exegetisk Arsbok, 22-23, 1957-1958, pp. 75-86.
- <sup>47</sup> *I Apol.*, LXVII, 2.
- <sup>48</sup> Véase H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings*, Londres, 1957; P. Carrington, *The Primitive Christian Calendar*, Cambridge, 1952.
- <sup>49</sup> *I Apol.*, LXV, 1.
- <sup>50</sup> *Ibid.*, LVIII.
- <sup>51</sup> Véase J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leiden, 1959, pp. 168-169, 225-227; A. Jaubert, *Jésus et le calendrier de Qumrân*, N. T. S., 1960, pp. 1-30;

J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, pp. 431-439 (trad. esp.: *Sacramentos y culto según los Santos Padres*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1962).

<sup>52</sup> Véase J. van Goudoever, *op. cit.*, pp. 155-163. B. Lohse, *Das Passahfest der Quartadecimaner*, 1952, pp. 98-101; O. Perler, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?*, Friburgo (Suiza), 1960, pp. 27-31.

<sup>53</sup> J. van Goudoever, *op. cit.*, pp. 124-129.

<sup>54</sup> G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten*, Z. K. G., 66, 1954, p. 211.

<sup>55</sup> J. van Goudoever, *op. cit.*, pp. 138-144.

<sup>56</sup> A. Guilding, *The Gospel of John and Jewish Worship*, Londres, 1960, páginas 98-104.

<sup>57</sup> J. van Goudoever, *op. cit.*, p. 183.

<sup>58</sup> Véase J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse d'après les Epîtres de saint Paul*, Lovaina, 1949.

<sup>59</sup> Véase R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, pp. 76-97.

<sup>60</sup> *Sim.*, VIII, 1, 1.

<sup>61</sup> *Ibid.*, IX, 12, 7.

<sup>62</sup> *Ibid.*, VIII, 3, 3.

<sup>63</sup> *Dem.*, 10.

<sup>64</sup> *Sim.*, VIII, 3, 2.

<sup>65</sup> *Strom.*, I, 29.

<sup>66</sup> *D'al.*, LI, 3.

<sup>67</sup> *Quaest. Heb. Gen.*, I, 1.

<sup>68</sup> *Eclog.*, LIII, 1.

<sup>69</sup> *Dial.*, C, 4.

<sup>70</sup> *Asc. Is.*, XI, 16.

<sup>71</sup> *Ibid.*, XI, 25-26.

<sup>72</sup> *Dial.*, XXXVI, 5-6.

<sup>73</sup> *Epístola de los Apóstoles*, 27.

<sup>74</sup> Justino, *Dial.*, XC, 5.

<sup>75</sup> *Dial.*, XCI, 2.

<sup>76</sup> *Barn.*, XI, 1.

<sup>77</sup> *Adv. Haer.*, IV, 17, 4.

<sup>78</sup> *Dial.*, LXXII, 4.

<sup>79</sup> *Sim.*, IX, 16, 5-7.

<sup>80</sup> *Asc. Is.*, X, 8-14.

<sup>81</sup> XVII, 8-11; XXII, 1-7.

<sup>82</sup> *Asc. Is.*, IV, 3.

<sup>83</sup> *Dead Sea Scrolls*, Habakuk-Comentario, VI, 15-17.

<sup>84</sup> *D. S. D.*, IX, 6.

<sup>85</sup> *Vis.*, II, 4, 1.

<sup>86</sup> *Ibid.*, III, 3, 3-4.

<sup>87</sup> *Asc. Is.*, IV, 15.

<sup>88</sup> *Idem*, IV, 16.

<sup>89</sup> *Idem*, IV, 17.

VII. LA IGLESIA Y EL IMPERIO

- <sup>1</sup> Suetonio, *Vida de los Césares*, Claudio, XXIX, 1.
- <sup>2</sup> *Vida de los Césares*, Nerón, XVI, 3.
- <sup>3</sup> *Ann.*, XV, 44.
- <sup>4</sup> *Tacitus über die Christen*, V. C., 4, 1950, pp. 69-74.
- <sup>5</sup> Diodoro, *Hist.*, XXIV.
- <sup>6</sup> Véase Josefo, *Contr. Apion.*, 79.
- <sup>7</sup> Sobre el texto de Tácito, véase J. B. Bauer, *Tacitus und die Christen*, *Gymnasium*, 69, 1957, pp. 495-503.
- <sup>8</sup> Véase J. Moreau, *Lactance. De la mort des persécuteurs*, II, París, 1954, página 206.
- <sup>9</sup> Véase H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire romain*, p. 27.
- <sup>10</sup> J. Moreau, *Les persécutions du christianisme dans l'Empire romain*, París, 1956, pp. 37-39.
- <sup>11</sup> Véase Tácito, *Hist.*, I, 2; II, 8.
- <sup>12</sup> *Epist.*, XCVI, 2-3.
- <sup>13</sup> C. Saumagne, *Tertullien et l'institutum Neronianum*, T. Z., 17, 1961, páginas 334-336.
- <sup>14</sup> Véase W. Schmid, *The Christian Re-interpretation of the Rescript of Hadrian*, *Maia*, 7, 1954, pp. 5-13.
- <sup>15</sup> *Octav.*, IX, 6; XXXI, 1-2.
- <sup>16</sup> *I Apol.*, XXVI, 7.
- <sup>17</sup> Véase H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, Berlín, 1961, pp. 5-13.
- <sup>18</sup> Véase P. de Labriolle, *La réaction païenne*, París, 1934, p. 106.
- <sup>19</sup> G. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlín, 1955.
- <sup>20</sup> Véase P. Carrington, *The Early Christian Church*, p. 243.
- <sup>21</sup> Sobre la cronología de las Apologías, véase R. M. Grant, *The Chronology of the Greek Apologists*, V. C., 9, 1955, pp. 25-34.
- <sup>22</sup> Véase G. C. O'Ceallaigh, «*Marcianus*» *Aristides on the Worship of God*, H. T. R., 51, 1960, pp. 227-255.
- <sup>23</sup> *Op. cit.*
- <sup>24</sup> Véase M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Gotinga, 1960.
- <sup>25</sup> Véase H. I. Marrou, *L'Épître à Diognète*, París, 1951, pp. 98-111.
- <sup>26</sup> Véase J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, París, 1961, pp. 34-39.
- <sup>27</sup> Véase R. M. Grant, *Melito of Sardis on Baptism*, V. C., 4, 1950, páginas 33-36.
- <sup>28</sup> Véase A. Wifstrand, *The Homily of Melito on the Passion*, V. C., 2, 1948, pp. 201-224.
- <sup>29</sup> Véase R. M. Grant, *Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus*, V. C., 13, 1959, pp. 33-45.
- <sup>30</sup> Véase L. Alfonsi, *Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora*, V. C., 7, 1953, pp. 133-152.

<sup>31</sup> Véase M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, París, 1957.

<sup>32</sup> G. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, Z. N. T. W., 44, 1952-1953, pp. 157-195.

<sup>33</sup> M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, p. 23.

## VIII. HETERODOXIA Y ORTODOXIA

<sup>1</sup> *Adv. Marc.*, I, 14; III, 22.

<sup>2</sup> *Canon de Muratori*, 82-84.

<sup>3</sup> *Praescript.*, 41.

<sup>4</sup> *Adv. Haer.*, III, 4, 3; I, 27, 1-2.

<sup>5</sup> Véase E. C. Blackman, *Marcion and his Influence*, Londres, 1948, páginas 68-71.

<sup>6</sup> *I Apol.*, XXVI, 5.

<sup>7</sup> *Adv. Haer.*, IV, 6, 2.

<sup>8</sup> *Ibid.*, I, 27, 2-4.

<sup>9</sup> Véase P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, páginas 22-24.

<sup>10</sup> Véase A. Vööbus, *History of Asceticism*, pp. 46-53.

<sup>11</sup> *Pan.*, XXXI, 2, 5.

<sup>12</sup> *Adv. Valentin.*, 4.

<sup>13</sup> *Elench.*, VI, 42, 2.

<sup>14</sup> *Ibid.*, VI, 37, 2.

<sup>15</sup> *Strom.*, II, 36, 2.

<sup>16</sup> *Ibid.*, II, 20, 114.

<sup>17</sup> *Ibid.*, IV, 89, 3. Véase E. Peterson, *Valentino*, E. C., XII, 1954, páginas 979-980.

<sup>18</sup> *Pan.*, XXXVII, 5, 1. Véase A. J. Visser, *Der Lehrbrief der Valentinianer*, V. C., 12, 1958, pp. 23-37.

<sup>19</sup> Véase H. M. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Gotinga, 1959, pp. 15-24; H.-Ch. Puech, y G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung.*, V. C., 8, 1954, pp. 1-51.

<sup>20</sup> Véase H.-Ch. Puech y G. Quispel, *Le quatrième écrit du Codex Jung.*, V. C., 9, 1955, pp. 65-103.

<sup>21</sup> Véase G. Quispel, *The Jung Codex and its significance*, en *The Jung Codex*, Londres, 1955, pp. 54-57.

<sup>22</sup> Véase la traducción de H. M. Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus - Codices von Nag Hammadi*, Hamburgo, 1960, pp. 69-78.

<sup>23</sup> Véase J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, París, 1956, pp. 85-224.

<sup>24</sup> *Pan.*, XLVIII, 2.

<sup>25</sup> Véase G. S. P. Freeman-Grenville, *The Date of the Outbreak of the Montanism*, J. E. H., 5, 1954, pp. 7-15.

<sup>26</sup> Véase W. Schepeler, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, Tübinga, 1929.

<sup>27</sup> K. Aland, *Der Montanismus und die kleinasiatische Theologie*, Z. N. T. W., 46, 1955, pp. 109-116.

- <sup>28</sup> *Tatian und seine Theologie*, Gotinga, 1960.
- <sup>29</sup> *The Heresy of Tatian*, J. T. S., N. S., 5, 1954, pp. 62-68.
- <sup>30</sup> *Variaciones gnósticas sobre las alas del Alma*, Greg., 35, 1954, pp. 21-33.
- <sup>31</sup> *La tradizione ereseologica sull'encratismo*, Att. della Academia delle scienze da Torino, 91, 1956-1957, pp. 1-77.
- <sup>32</sup> *History of Asceticism*, I, pp. 32-46.
- <sup>33</sup> Véase B. Lohse, *Das Passahfest der Quartadecimaner*, pp. 113-138.
- <sup>34</sup> Véase R. Cantalamessa, *Prassea e l'eresia monarchiana*, Sc. Cat., 90, 1962, pp. 28-51.
- <sup>35</sup> Véase G. La Piana, *The Roman Church at the End of the Second Century*, H. T. R., 1925, pp. 201-277.
- <sup>36</sup> Véase Epifanio, *Pan.*, XLII, 3.
- <sup>37</sup> Véase F. L. Cross, *The Early Christian Fathers*, Londres, 1960, páginas 103-109.
- <sup>38</sup> Según Jerónimo, *Vir. Ill.*, 24. Véase también H. E., V, 24, 5.
- <sup>39</sup> Sobre las cartas de Dionisio, véase P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, pp. 13-32.
- <sup>40</sup> Véase H. Marot, *Conciles anténicéens et Conciles oecuméniques*, en *Le Concile et les Conciles*, París, 1960, p. 25.
- <sup>41</sup> *Adv. Haer.*, V, 20, 1.
- <sup>42</sup> Sobre la biografía de Ireneo, véase P. Nautin, *op cit.*, pp. 92-104.
- <sup>43</sup> Véase H. Holstein, *La tradition des Apôtres chez saint Irénée*, Rech. S. R., 36, 1949, pp. 229-270.
- <sup>44</sup> Véase A. Benoît, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de la théologie*, París, 1960.
- <sup>45</sup> Sin embargo, Ireneo depende de Justino en lo que se refiere a la doctrina de la recapitulación (M. Widmann, *Irenäus und seine theologischen Väter*, Z. T. K., 54, 1957, pp. 151-166) y de Melitón en lo que atañe a la educación progresiva de la humanidad (J. Daniélou, *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*, Rech. S. R., 49, 1961, pp. 583-585).

#### IX. LA COMUNIDAD CRISTIANA

- <sup>1</sup> *Smyrn.*, VII, 2.
- <sup>2</sup> *Ibid.*, VIII, 3.
- <sup>3</sup> *Polyc.*, IV, 1-2.
- <sup>4</sup> *Ibid.*, II, 2.
- <sup>5</sup> *Phil.*, IV, 34.
- <sup>6</sup> *Smyrn.*, XIII, 1.
- <sup>7</sup> *Vis.*, II, 3.
- <sup>8</sup> *Prec.*, XI, 8-9.
- <sup>9</sup> *Ibid.*, 12.
- <sup>10</sup> *Ibid.*, 13.
- <sup>11</sup> *Vis.*, III, 5, 5.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, II, 2, 4.
- <sup>13</sup> *Prec.*, XII, 6, 2.
- <sup>14</sup> *Smyrn.*, XII, 10.

- <sup>16</sup> *I Apol.*, XV, 6.
- <sup>16</sup> Clemente, *Strom.*, III, 9, 66, 2.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, 63, 2.
- <sup>18</sup> Tertuliano, *Adv. Marc.*, IV, 11.
- <sup>19</sup> *Vis.*, II, 3.
- <sup>20</sup> Véase A. Vööbus, *Celibacy. A Requirement to Admission in Baptism in Early Syrian Church*, passim.
- <sup>21</sup> *History of Asceticism*, p. 89.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 91.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, p. 91.
- <sup>24</sup> *Dial.*, LXXXI, 3-4.
- <sup>25</sup> *Conv.*, IX, 1.
- <sup>26</sup> A. Adam, *Erwägungen zur Herkunft der Didache*, Z. K. G., 68, 1959, página 20.
- <sup>27</sup> Véase el ceremonial de este matrimonio entre los marcosianos «a imagen de las uniones superiores» (*Adv. Haer.*, I, 21, 2). Véase E. Segelberg, *The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System*, Numen, 7, 1960, pp. 197-199; R. M. Grant, *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip*, V. C., 15, 1961, pp. 129-141.
- <sup>28</sup> Véase H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, páginas 195-196.
- <sup>29</sup> Véase E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, p. 225.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, p. 235.
- <sup>31</sup> E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique*, St. Th., 9, 1955, p. 33.
- <sup>32</sup> *Strom.*, III, 6, 49, 1-4.
- <sup>33</sup> *Strom.*, III, 6, 59, 4.
- <sup>34</sup> *Sim.*, VIII, 3, 6.
- <sup>35</sup> *Rom.*, VI, I-VII, 2.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, IV, 2.

## X. ALEJANDRIA

<sup>1</sup> Véase F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956; J. Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, París, 1958.

<sup>2</sup> Véase J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, páginas 41-72.

<sup>3</sup> Aquí se equivocan quienes minimizan el origen judeo-cristiano del gnosticismo; por ejemplo, van Unnink, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, V. C., 15, 1961, pp. 65-82. En cambio, es acertada la visión de Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge, 1931.

<sup>4</sup> Véase J. H. Waszink, *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, Recherches sur la tradition platonicienne, Entretiens sur l'Antiquité classique, III, Vandoeuvres-Ginebra, 1957, pp. 146-150.

<sup>5</sup> Véase H. A. Wolfson, *Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides*, H. T. R., 50, 1957, pp. 145-156.

<sup>6</sup> Véase A. Orbe, *En los albores de la exégesis johannea (Joh., 1, 3)* (Estu-

dios valentinianos, II), Roma, 1955, pp. 174-176; G. Quispel y H.-Ch. Puech, *Le quatrième écrit du Codex Jung*, V. C., 7, 1955, pp. 65-103.

<sup>7</sup> *Adv. Haer.*, IV, 33, 3.

<sup>8</sup> *Elench.*, V, 8, 1.

<sup>9</sup> Véase J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, París, 1927, pp. 331-350.

<sup>10</sup> Véase J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, pp. 81-84.

<sup>11</sup> Véase H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1, Gotinga, 1954, páginas 163-168.

<sup>12</sup> Véase A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Estudios valentinianos, I), Roma, 1958, pp. 270-283.

#### XI. OCCIDENTE BAJO LOS SEVEROS

<sup>1</sup> Véase J. Moreau, *Les persécutions du christianisme dans l'Empire romain*, pp. 75-78.

<sup>2</sup> Nautin parece minimizar las relaciones de Ireneo con Asia (*Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, pp. 103-103).

<sup>3</sup> Véase H. Karpp, *Schrift und Geist bei Tertullian*, Gütersloh, 1957, p. 15.

<sup>4</sup> Véase E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, pp. 185-220.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>6</sup> Véase E. Simonetti, *L'origine degli atti dei Martiri*, Memorial Bardy, R. E. A., I, 1956, pp. 39-57.

<sup>7</sup> Véase H. von Campenhausen, *Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpomartyriums*, Heidelberg, 1957, y la crítica de H. I. Marrou.

<sup>8</sup> Véase Nautin, *op. cit.*, pp. 32-61.

<sup>9</sup> *Com. Dan.*, III, 18.

<sup>10</sup> Véase J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, V. C., 2, 1948, pp. 1-16.

<sup>11</sup> Véase J. Moreau, *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, páginas 61-64.

<sup>12</sup> Véase H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire romain*, pp. 61-64.

<sup>13</sup> W. H. C. Frend, *The Gnostic Sects and the Roman Empire*, J. E. H., 5, 1954, pp. 25-36.

<sup>14</sup> Sobre las relaciones del montanismo con el judaísmo, véase J. Grégoire, *op. cit.*, pp. 107-108.

<sup>15</sup> Véase R. Wischnitzer, *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, Chicago, 1948.

<sup>16</sup> Véase Nautin, *op. cit.*, pp. 112-114.

<sup>17</sup> Quizá haya que identificarle con Hipólito de Bostra, del cual se ha conservado una obra en siríaco. Véase L. M. Froidevaux, *Hippolyte, évêque de Bostra*, Rech. S. R., 50, 1962, pp. 63-64.

<sup>18</sup> Véase J.-M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte. Ses documents. Son titulaire. Ses origines et son caractère*, Roma, 1959, pp. 300-323.

<sup>19</sup> Esto ha sido negado por P. Nautin, *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne au III<sup>e</sup> siècle*, París, 1947. Véase del mismo autor: *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, pp. 177-209.

- <sup>20</sup> A.-G. Martimont, *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, Riv. A. C., 25, 1949, pp. 105-114.
- <sup>21</sup> C. Leonardi, *Ampelos*, Roma, 1947.
- <sup>22</sup> P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Upsala, 1942, pp. 33-63.
- <sup>23</sup> *Com. Dan.*, IV, 11.
- <sup>24</sup> Véase J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, pp. 241-242.
- <sup>25</sup> Véase A. Amore, *Note di toponomastica cimiteriale romana*, Riv. A. C., 32, 1956, pp. 59-89.
- <sup>26</sup> *Elench.*, IX, 12.
- <sup>27</sup> Véase C. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, V. C., 3, 1949, pp. 67-107; *Etudes sur le latin des chrétiens*, Roma, 1958, pp. 52-54.
- <sup>28</sup> Véase M. Simon, *Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne*, R. H. P. R., 26, 1946, p. 23.
- <sup>29</sup> S. Otto, *Natura und Dispositio. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertulians*, Munich, 1960, p. 218.
- <sup>30</sup> Véase A. Casamassa, *Scritti patristici*, II, Roma, 1956, p. 109.
- <sup>31</sup> *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, p. 78.
- <sup>32</sup> *La liturgie d'Hippolyte*, pp. 127-136.
- <sup>33</sup> J. W. Ph. Borleffs, *Tertullian und Lucrez*, «Philologische Wochenschrift», 52, 1932, pp. 350-352; H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958, pp. 79-81.
- <sup>34</sup> P. Vitton, *I concetti iuridici nelle opere di Tertulliano*, Roma, 1924.
- <sup>35</sup> J.-H. Waszink, *Tertullianus De Anima*, Amsterdam, 1947, pp. 41-44.
- <sup>36</sup> Véase M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1957, p. 425; H. Fine, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, Bonn, 1958, pp. 77-79.
- <sup>37</sup> S. Otto, *op. cit.*, p. 11.
- <sup>38</sup> C. Tibiletti, *Da Testimonio animae, Introduzione, Testo e Commento*, Turín, 1959, p. 31.
- <sup>39</sup> S. Otto, *op. cit.*, p. 11.
- <sup>40</sup> C. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens*, p. 146.

## XII. LA SOCIEDAD CRISTIANA EN EL SIGLO VII

- <sup>1</sup> *Contr. Cels.*, III, 51.
- <sup>2</sup> *De Bapt.*, XX, 1.
- <sup>3</sup> Véase J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten drei Jahrhunderten*, Gotinga, 1958.
- <sup>4</sup> Orígenes, *Hom. Lev.*, VIII, 11.
- <sup>5</sup> Véase *Didasc.*, II, 41, 2.
- <sup>6</sup> Véase P. Nautin, *Lettres et écrivains des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, pp. 24-26.
- <sup>7</sup> *Hom.*, III, 50-79; *Rec.*, III, 65-66; *Epist. Clem.*, 7. Véase G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, pp. 105-113.
- <sup>8</sup> Véase A. Quacquarelli, *Retorica e Liturgia antenicena*, Roma, 1950. páginas 37-57.

- <sup>9</sup> *Ped.*, II, 12, 97; *Orat.*, XXVIII, 4.  
<sup>10</sup> *Hom. Ex.*, XIII, 3.  
<sup>11</sup> *Ibid.*, XII, 3.  
<sup>12</sup> Véase también Tertuliano, *Apol.*, XXXIX, 16-19.  
<sup>13</sup> *Hom. Lev.*, IV, 3.  
<sup>14</sup> *Hom. Gen.*, X, 1.  
<sup>15</sup> *Hom. Ex.*, III, 1.  
<sup>16</sup> *Hom. Jos.*, X, 1.  
<sup>17</sup> *Adv. Valent.*, III, 1.  
<sup>18</sup> *Strom.*, VII, 5, 29, 4.  
<sup>19</sup> *Orat.*, XXXI, 5.  
<sup>20</sup> Véase L.-H. Vincent y F.-M. Abel, *Emmaüs. Sa basilique et son histoire*, París, 1932, pp. 250-262.  
<sup>21</sup> Véase P. Ferlini, *La cripta di Ampliato nel cimitero di Domitilla*, Riv. A. C., 28, 1952, pp. 77-117.  
<sup>22</sup> Véase D. Lerch, *Isaaks Opferung*, Tubinga, 1950, pp. 27-30.  
<sup>23</sup> *Refrigerium interim*, Bonn, 1957, p. 138.  
<sup>24</sup> Riv. A. C., 34, 1958, pp. 87-119.  
<sup>25</sup> Véase J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, París, 1961.  
<sup>26</sup> *Ped.*, II, 10, 104, 1.  
<sup>27</sup> *Apol.*, XLII, 6.  
<sup>28</sup> *Uxor.*, II, 6.  
<sup>29</sup> *Apol.*, VI, 5-6.  
<sup>30</sup> *Ped.*, II, 10, 96, 1.  
<sup>31</sup> *Uxor.*, II, 4-6.  
<sup>32</sup> Véase H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, París, 1948, página 425.  
<sup>33</sup> *Hom. Jud.*, VI, 2.  
<sup>34</sup> *Apol.*, XLII, 3.  
<sup>35</sup> *Idol.*, III, 2-3.  
<sup>36</sup> *Ibid.*, XI, 6.  
<sup>37</sup> *Ped.*, III, 11, 78, 4.  
<sup>38</sup> *Leg.*, XI, 917, b-c.  
<sup>39</sup> *Idol.*, XI, 1.  
<sup>40</sup> *Apol.*, XLII, 9.

## XIII. ORIGENES, MANI, CIPRIANO

- <sup>1</sup> Véase J. Daniélou, *Origène*, París, 1948, pp. 2-40.  
<sup>2</sup> Véase E.-R. Dodds, *Numenius et Ammonius*, en *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité classique, V. Ginebra, 1960, pp. 1-33; K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker*, Munich, 1962.  
<sup>3</sup> G. Kretschmar, *Origenes und die Araber*, Z. T. K., 50, 1953, pp. 258-280.  
<sup>4</sup> Sobre la correspondencia de Orígenes, véase P. Nautin, *Lettres et écrits chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, pp. 233-365.  
<sup>5</sup> J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, pp. 427-461.  
<sup>6</sup> Véase A. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II, I, Gotinga, 1945, páginas 171-223.

- <sup>7</sup> Véase J. Daniélou, *Origène*, pp. 250-258.
- <sup>8</sup> Véase H. Cornélis, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, R. S. P. T., 43, 1959, pp. 32-80; 201-247.
- <sup>9</sup> Véase A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Roma, 1958, pp. 387-449.
- <sup>10</sup> Véase E. von Ivánka, *Der geistige Ort von Peri archon zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit*, Scholastik, 35, 1960, pp. 481-493.
- <sup>11</sup> *Op. cit.*, pp. 134-137; 209-219.
- <sup>12</sup> Véase *Entretiens d'Origène avec Héraclide*, Introducción de J. Scherer, S. C., 67, París, 1960, pp. 14-16.
- <sup>13</sup> *Les «Questions et Réponses sur la Sainte Trinité», attribuées à Hippolyte, évêque de Bostra*, Rech. S. R., 50, 1962, pp. 32-74. Véase también P. Nautin, *op. cit.*, p. 206.
- <sup>14</sup> G. Kretschmar, *Origenes und die Araber*, Z. T. K., 50, 1953, pp. 260-264.
- <sup>15</sup> Véase I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma, 1958, p. 39.
- <sup>16</sup> Véase I. Ortiz de Urbina, *Le origini del cristianesimo in Edessa*, Greg., 15, 1934, pp. 82-91; W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tubinga, 1934, pp. 6-48; H. E. W. Turner, *The Pattern of the Christian Truth*, Londres, 1954, pp. 39-46.
- <sup>17</sup> Véase P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, 2.<sup>a</sup> ed., Oxford, 1959, pp. 276-280.
- <sup>18</sup> Véase P. Nau, *Scriptorum Testimonia de Bardesanis vita, scriptis, doctrina*, en P. S., II, París, 1907, pp. 492-527.
- <sup>19</sup> *Praep. Ev.*, 5; P. G., XII, 461 A.
- <sup>20</sup> Ap. Stobaeus, *Anth.*, I, 4, 56.
- <sup>21</sup> Véase M. Filliozat, *Les relations extérieures de l'Inde*, I, Pondichéry, 1956, pp. 31-60.
- <sup>22</sup> Véase C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, II, Munich, 1954, pp. 120-121; M. I. Rostovtzeff, *Dura and the Problem of Parthian Art*, Yale Classical Studies, 5, 1935, pp. 155-304.
- <sup>23</sup> Utilizo aquí la tesis inédita de J. Gélinau, *Antiphona. Recherches sur les formes liturgiques de la psalmodie dans les églises syriaques aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, París, 1960.
- <sup>24</sup> Véase A. Vööbus, *Celibacy. A Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, Estocolmo, 1951, pp. 20-34; *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, pp. 64-90.
- <sup>25</sup> R. M. Grant, *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip*, V. C., 15, 1961, pp. 129-141.
- <sup>26</sup> Véase sobre esto A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, pp. 683-693; P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*, pp. 274-276.
- <sup>27</sup> Véase H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme*, París, 1949, pp. 26-29.
- <sup>28</sup> Véase G. Messina, *Cristianesimo, Buddhismo, Manicheismo*, Roma, 1947, páginas 233-238.
- <sup>29</sup> *Epist.*, LXVIII, 1-5.
- <sup>30</sup> Véase E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, I, París, 1947, páginas 57-88.

- <sup>31</sup> Véase S. Lundström, *Uebersetzungstechnische Untersuchungen auf dem Gebiete der christlichen Latinität*, Lund, 1955, pp. 5-9.
- <sup>32</sup> Véase N. Marot, *Les Conciles romains des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, en *L'Eglise et les églises*, Chevetogne, 1945, pp. 212-214.
- <sup>33</sup> Véase W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford, 1952, pp. 106-107.
- <sup>34</sup> Véase E. Peterson, *Ps.-Cyprian Adversus Judaeos und Melito von Sardes*, V. C., 6, 1952, pp. 42-43.
- <sup>35</sup> Véase A. Mandouze, *Encore le donatisme*, A. C., 29, 1960, pp. 96-97.
- <sup>36</sup> Véase K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprianus von Karthago*, Z. K. T., 74, 1952, pp. 257-276; 381-438.
- <sup>37</sup> *Epist.*, LXVIII, 2-3.
- <sup>38</sup> Sobre esta correspondencia, véase P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, pp. 143-167.
- <sup>39</sup> Véase M. Bévenot, *The Tradition of Manuscripts. A Study in the Tradition of St. Cyprian's Treatises*, Oxford, 1961, pp. 99-101; 140-141.
- <sup>40</sup> Véase J. P. Brisson, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine de Septime-Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1958, p. 207.
- <sup>41</sup> Art. cit., pp. 106-107.

## XIV. EL FINAL DEL SIGLO III

- <sup>1</sup> H. Grégoire, *op. cit.*, p. 48.
- <sup>2</sup> Véase Cipriano, *Epist.*, LXXX, I, 1.
- <sup>3</sup> Véase H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958.
- <sup>4</sup> Véase J. Gagé, *Commodien et le mouvement millénariste du III<sup>e</sup> siècle*, R. H. P. R., 41, 1961, pp. 355-378.
- <sup>5</sup> Véase J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, pp. 294-295; 299-300.
- <sup>6</sup> Sobre la serie, véase P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, pp. 157-165.
- <sup>7</sup> *Vir. Ill.*, 76.
- <sup>8</sup> Véase G. Bardy, *Recherches sur Lucien d'Antioche et son école*, Paris, 1936.
- <sup>9</sup> Véase P. Nautin, *op. cit.*, pp. 257-258.
- <sup>10</sup> Véase V. Buchheit, *Studien zu Methodios von Olympos*, Berlín, 1958.
- <sup>11</sup> *Elench.*, IX, 12, 16-19.
- <sup>12</sup> Atanasio, *Sent. Diony.*, 5.
- <sup>13</sup> Véase G. Bardy, *Paul de Samosate*, Paris, 1929; G. Downey, *A History of Antioch in Syria*, Princeton, 1961, p. 338.
- <sup>14</sup> *Epist. ad Alex. Byz.*, 9.
- <sup>15</sup> Véase M. Richard, *Malchion et Paul de Samosate*, E. T. L., 35, 1959, páginas 326-329.
- <sup>16</sup> Véase H. de Riedmatten, *Las Actes du Procès de Paul de Samosate*, Friburgo, Suiza, 1952, pp. 46-67.
- <sup>17</sup> Véase G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tubinga, 1956, pp. 17-18.

## PARTE SEGUNDA

### I. EL CRISTIANISMO EN VISPERAS DE LA GRAN PERSECUCION

<sup>1</sup> La expresión es del novelista W. Pater, *Marius the Epicurean*, c. 22, que la aplica al tiempo de Marco Aurelio; más atinada resulta aún para el siglo III.

<sup>2</sup> R. Rostovtseff, *The Social and Economic History of the Roman World*, 2.<sup>a</sup> ed. (póstuma), Oxford, 1957, t. I, pp. 531-532.

<sup>3</sup> Tomamos de O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, t. II, Munich, 1922, la palabra (p. 382) y la cosa (pp. 283 s.), a pesar de que él no designa ésta por medio de la primera.

### II. LA ULTIMA PERSECUCION Y LA PAZ DE LA IGLESIA

<sup>1</sup> *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, 15, 2.<sup>a</sup> ed. E. Seckel-R. Kuebler (*Iurisprudentia antejustiniana*, t. II, 2), p. 382.

<sup>2</sup> *Gesta apud Zenophilum*, ed. C. Ziwsa (Optato de Mileve, *Appendix*), página 187.

### III. LA IGLESIA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO CUARTO

<sup>1</sup> Optato de Mileve, *Contra Parmenianum*, III, 4, p. 81, Ziwsa.

### IV. ARRIO Y EL CONCILIO DE NICEA

<sup>1</sup> Carta de Arrio a Alejandro de Alejandría (ap. Atanasio, *De Synodis*, 16; Epifanio, *Panarion*, 69, 7; Hilario, *De Trinitate*, IV, 11-12; VI, 4), ed. Opitz, *Urkunden...*, n.º 6.

### V. LAS PERIPECIAS DE LA CRISIS ARRIANA

<sup>1</sup> Fórmula 1.<sup>a</sup> del concilio de las Encaenias, ap. Atanasio, *De Synodis*, 22; Sócrates, *Historia Eclesiástica*, X, 5.

<sup>2</sup> Jerónimo, *Cartas 15 y 16*.

<sup>3</sup> Gregorio de Nisa, *Sobre la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo*, P. G., t. XLVI, col. 557 B.

<sup>4</sup> Gregorio de Nacianzo, *Sermones*, 27 (*Teol.*, I), 3, P. G., t. XXXVI, col. 13 C-15 A.

<sup>5</sup> Agustín, *Confesiones*, IX, 7 (15).

## VI. ORIGENES Y PRIMERA EXPANSION DEL MONACATO

<sup>1</sup> *Carta 89 b*, p. 155, 17 Bidez.

<sup>2</sup> *Apophthegmata*, Arsenio, 1-2, P. G., t. LXV, col. 88 BC.

## VII. LA EXPANSION DEL CRISTIANISMO FUERA DEL MUNDO ROMANO

<sup>1</sup> Eusebio, *H. E.*, III, 37, 2-3.

<sup>2</sup> Ps. (?) Eusebio, *Vida de Constantino*, IV, 9-13; cfr. Sozomeno, *Historia Eclesiástica*, II, 15; Teodoreto, *Historia Eclesiástica*, I, 25.

## VIII. LOS PROGRESOS DEL CRISTIANISMO EN EL INTERIOR DEL IMPERIO

<sup>1</sup> *Vida de los santos Julio y Julián de Orta* (B. H. L. 4558).

<sup>2</sup> *Vida de san Hipacio de Rufiniana*, p. 103, ed. Bonn., c. 30, p. 53, traducción francesa de Festugière.

## IX. LA EDAD DE ORO DE LOS PADRES DE LA IGLESIA

<sup>1</sup> Juliano, *Carta 61 c* (42), p. 423 D.

## X. LA VIDA CRISTIANA A FINALES DEL SIGLO CUARTO

<sup>1</sup> *Código Teodosiano*, IX, 17, 7.

## XI. CHRISTIANA TEMPORA

<sup>1</sup> *Ibid.*, XVI, 2, 27.

<sup>2</sup> Tertuliano, *Apologética*, 30, 4.

## XII. EL ORIENTE CRISTIANO

<sup>1</sup> Pseudo-Atanasio (Apolinar), *Ad Jovianum*, I, p. 251, 1-3, Lietzmann.

<sup>2</sup> *Adversus Synousiastes*, frag. 30-31, p. 271, Brière, R. O. C., 3.<sup>a</sup> serie, X (30), 1946.

<sup>3</sup> *Homilias catequéticas*, V, 6, p. 107, Tonneau-Devreesse; VIII, 13, página 205; VIII, 10, pp. 199-201.

<sup>4</sup> *Epist. ad monachos Aegypti*, 4, p. 11, 28-29 Schwartz (A. C. O. I, 1, 1).

<sup>5</sup> *Laetentur coeli*, 1, p. 15 Schwartz (A. C. O., I, 1, 4).

<sup>6</sup> A. C. O., I, 1, 4, p. 15, § 5 (=Denzinger<sup>21</sup>, 5003).

<sup>7</sup> *Tomus ad Armen.*, 21, p. 192, 7 Schwartz (A. C. O., IV, 2).

<sup>8</sup> *Actio V*, 34: A. C. O., II, 1, 2, pp. 325-326 (=Denzinger<sup>21</sup>, 148).

<sup>9</sup> *Actio VI*, 11: *Ibid.*, p. 351.

<sup>10</sup> Ch. Moeller, ap. A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg, <sup>2</sup>1959, t. I, p. 645.

<sup>11</sup> Liberato de Cartago, *Breviarium*, 22, p. 208 Schwartz (A. C. O., IV, ii).

<sup>12</sup> *Codex Iustinian*, I, i, 6 y 7.

### XIII. LA SUERTE DE LAS IGLESIAS EXTERIORES

<sup>1</sup> *Narratio de rebus Armeniae*, 102, p. 40, Garitte.

### XIV. LA VIDA ECLESIASTICA EN EL IMPERIO ROMANO ORIENTAL

<sup>1</sup> M. Rodinson, «De L'archéologie à la sociologie historique, notes méthodologiques sur le dernier ouvrage de G. Tschalenko» (*Villages antiques de la Syrie du Nord*, París, 1955-1958), Siria, 1961, p. 186.

<sup>2</sup> J. R. Palenque, «La vie et l'oeuvre d'Ernest Stein», ap. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. II, París-Bruselas, p. XI, refiriéndose a E. Stein, «Untersuchungen zur spätbyzantinischen Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte», *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte*, t. II, 1925, pp. 1-62.

<sup>3</sup> Anastasio el Sinaíta, *Viae dux adversus Acephalos*, 7, P. G., t. LXXXIX, col. 113 D.

<sup>4</sup> E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. II, p. 400.

<sup>5</sup> *Actio XVIII*, 8, p. 448, 7-9, Schwartz (A. C. O., II, 1-3).

### XV. EL OCCIDENTE LATINO

<sup>1</sup> Agustín, *Carta 157*, 3 (22).

<sup>2</sup> Agustín, *Confesiones X*, 20 (40), 31 (45), 37 (60), y para la reacción de Pelagio: *De dono perseverantiae*, 20 (53).

<sup>3</sup> *Flp.*, 2, 15, versículo citado y comentado por Pelagio, *Epist. ad Demetriadem*, 15-17, P. L., XXXIII, c. II09-II10.

<sup>4</sup> Ap. Agustín, *Carta 225*.

<sup>5</sup> Fausto de Riez, *De gratia*, II, 9, p. 80, l. 12-15 Engelbrecht.

<sup>6</sup> Chr. Courtois, *Les vandales et l'Afrique*, París, 1955, p. 325.

<sup>7</sup> Chr. Courtois, *op. cit.*, p. 289.

<sup>8</sup> Celestino, *Carta 4* (Jaffé-Wattenbach 369), I (2), P. L., t. c. 431 B.

<sup>9</sup> *I. C. U. R.*, t. II, p. 71, n.º 42 (Diehl 796), l.

<sup>10</sup> J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique*, París, 1959, t. I, p. 9.

<sup>11</sup> *Epist. Austriacae* (M. G. H., *Epist.* III), 7, p. 118, L. 35.

<sup>12</sup> *I. C. U. R.*, t. II, p. 52, n.º 1 (Diehl 990), 15.

<sup>13</sup> *Moralia in Job*, I, pref., 1-2.

<sup>14</sup> *Concilia aevi merovingici* (M. G. H., *Leges*, III, *Concilia*, t. I), p. 56, can. 1.

<sup>15</sup> *Epist.* VIII, 4 (M. G. H., *Epist.*, t. II), p. 7.

<sup>16</sup> Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, X, 15.

<sup>17</sup> *Ibid.*, VIII, 39.

## INDICE DE ILUSTRACIONES

1. *Cristo. Fresco de la catacumba de los Santos Pedro y Marcelino. Roma, siglo IV ... .. 48*  
Fragmento del techo, en que Cristo aparece entre Pedro y Pablo y el Cordero entre cuatro santos.
2. *Qumrán ... .. 49*  
Vista general de los edificios de la secta esénica, donde se descubrieron los llamados «Manuscritos del Mar Muerto». Al fondo de la fotografía puede verse el Mar Muerto y las colinas de Moab. Foto Herbert Haag.
3. *Jerusalén. Fragmento del mapa en mosaico de Madaba, siglo VI. Israel ... .. 64*  
Madaba alcanzó su apogeo bajo el dominio bizantino. De ello dan muestra los restos de ocho basílicas y una iglesia octogonal con numerosos mosaicos. El más importante es el mapa con los lugares bíblicos de Palestina, Siria y Egipto. Jerusalén ocupa su parte central, cuyos edificios e iglesias pueden verse perfectamente.
4. *Evangelio de San Juan ... .. 65*  
Egipto. Papiro Bodmar II, 66 de la lista de los papiros neotestamentarios. Contiene el Evangelio de San Juan, y fue escrito hacia el año 200. El papiro contiene 21 capítulos. Pertenece actualmente a la Biblioteca Bodmeriana, Cologny-Ginebra.
5. *Representación burlesca del Crucificado. Roma, Palatino, siglo III ... .. 80*  
En 1856 se descubrió esta Crucifixión en las ruinas de los Palacios Imperiales, probablemente en las habitaciones de la guardia. De una cruz en forma de T pende un asno. Enfrente está un hombre que contempla con los brazos abiertos esa cruz. Una inscripción griega testifica: «Alexamenos venera a su Dios.» Quizá pasó esa onolatría pagana del judaísmo a los cristianos.
6. *El apóstol Pedro ... .. 81*  
Fragmento del mosaico del Baptisterio de los Ortodoxos, Ravena. Es éste el baptisterio de la Catedral, decorado en tiempos del obispo Neón, mediados del siglo v. Pertenece a la cúpula central, con el bautismo de Jesús en el centro, en torno del cual desfilan los doce Apóstoles.
7. *Pablo, el apóstol ... .. 96*  
Fragmento del mosaico del Bap-

- tisterio de los Arrianos, Rávena. Construido durante el reinado de Teodorico, 493-526. Calca visiblemente el Baptisterio de los Ortodoxos, así en los motivos como en las formas. El bautismo de Cristo central se reproduce en la lámina 43 de este libro.
8. *Santa Inés* ... .. 97  
Vaso dorado encontrado junto a un sepulcro en la catacumba de Pánfilo, Roma. Representa a la popular mártir del siglo IV. Foto Leonard von Matt.
9. *Retrato momificado de joven* ... .. 160  
Procede este impresionante retrato de Antínoe, Egipto. Por su estilo pertenece a la segunda mitad del siglo III. El muerto mantiene en sus manos una corona, símbolo de la inmortalidad, y un cáliz, símbolo del vivir cristiano. Está pintado ante la puerta del sepulcro, representación frecuentemente ampliada por los artistas cristianos de los primeros siglos. El monograma egipcio que aparece sobre su hombro derecho significa «vida». Es éste un símbolo pagano, que aparece con frecuencia en monumentos cristianos, unas veces solo y otras con la «crux immisa».
10. *Los tres jóvenes en el horno de fuego. Fresco de Wadi Sarga. Fragmento* ... .. 161  
Estos tres jóvenes con inscripción copta datan del siglo VI, mientras que las tres figuras orantes, al igual que las de Cosme y Damián, que les acompañan, son de época posterior. British Museum. Londres.
11. *Moisés ante la zarza ardiendo. Fresco de la sinagoga de Dura Europos, Siria, siglo II* ... 176  
En esta ciudad, a la vera del Eufrates, se encontraron los restos arqueológicos cristianos más importantes de Siria. Los de mayor trascendencia fueron la sinagoga del siglo II y una pequeña iglesia, del III, que en su origen había sido casa privada. En esta iglesita están los siguientes frescos: «Las tres Marías ante el sepulcro de Cristo», «El Buen Pastor», «Adán y Eva al lado del árbol del Paraíso».
12. *El Buen Pastor. Fresco de la catacumba de Priscila, Roma, fines del siglo III* ... .. 177  
La figura, joven, imberbe, cubierta con leve túnica y la espalda derecha al descubierto, aparece entre dos corderos y dos árboles, sobre los que descansan dos palomas. Este hipogeo fue descubierto en 1954. Foto Leonard von Matt.
13. *La multiplicación de los panes. Fresco de la catacumba de Giordani, Roma* ... .. 184  
Jesús, joven e imberbe, toca con su milagrosa vara siete cestos repletos de pan, símbolo, según Prudencio, de los «dones de Cristo». En esta catacumba se veneraron desde principios del siglo IV los mártires Vital, Alejandro y Marcial. Es la catacumba más profunda de Roma. Foto Leonard von Matt.
14. *Nicho de la catacumba de Giordani, Roma, siglo IV* ... .. 184  
Esta catacumba se descubrió en-

tre las vías Salaria y Anapo en 1578. Quedó cerrada en 1593 y en 1921 fue nuevamente descubierta. En el arco del techo se ve a Cristo entre los Apóstoles; debajo, Jonás entre las fauces de la ballena, Daniel en el foso de los leones y el sacrificio de Abrahán. Foto Leonard von Matt.

15. *Frescos de las catacumbas. Cena eucarística y motivos simbólicos* ... .. 185

16. *Orante. Catacumba de Priscila, Roma, siglo III* ... .. 185

17. *Cappella Greca en la catacumba de Priscila, Roma* ... .. 192

Los frescos de esta sala, a siete metros de profundidad, pertenecen a los más antiguos testimonios de arte cristiano. Se construyó en la Vía Salaria en la primera mitad del siglo II. Los frescos reproducen temas bíblicos. En el arco central aparece la cena eucarística. Foto Leonard von Matt.

18. *Vasos dorados con motivos religiosos o profanos* ... .. 193

Los vasos con fondo de oro pertenecen a los objetos más característicos del primitivo arte cristiano. En ellos aparecen escenas del Antiguo y Nuevo Testamento, la figura de Cristo y la de los Príncipes de los Apóstoles, retratos familiares. Generalmente llevan una inscripción, como *vivas, pie, zesés*. En nuestra ilustración aparecen, de arriba a abajo: matrimonio, con el monograma de Cristo, Pedro y Pablo, matrimonio, con Hércules,

Cristo joven, Daniel matando el dragón. (British Museum, Londres.)

19. *Inscripciones cristianas primitivas* ... .. 208

Para las inscripciones sepulcrales se utilizaban el mármol o la terracota. Llevaban simplemente texto, o bien figuras y texto. De ordinario se ven el monograma de Cristo, los Apóstoles, orantes con el pavo real, símbolo de la inmortalidad y hasta signos alusivos a la profesión del muerto. Los que se reproducen en nuestra lámina se conservan en el Museo Lateranense, Roma.

20. *El Buen Pastor* ... .. 208

La representación de Dios como pastor fue conocida del mundo pagano y es una de las más antiguas representaciones alegóricas del cristianismo. Inspirada por los textos evangélicos (*Juan*, 10, 1-27 y 21, 15-17; *Mateo*, 15, 24; *Lucas*, 15, 4), se reprodujo esa simbólica imagen en las catacumbas, mosaicos, sarcófagos, vasos y en forma de estatua. Aparece joven, con leve túnica y sandalias, con cayado, flauta y zurrón.

En nuestra lámina: *izquierda*: estatua romana del siglo III. *Derecha*: estatuilla en mármol de Joiklar, junto a Buraa, Asia Menor, de los siglos IV-V, conservada en el Museo Arqueológico de Estambul.

21. *Cáliz de Antioquia* ... .. 209

Esta joya en plata procede del tiempo de San Juan Crisóstomo. Por su rica decoración (pámpanos, pájaros, escenas simbólicas)

- es una obra maestra del arte cristiano-bizantino.
22. *Utensilios litúrgicos de los siglos V-VI* ... .. 209
- Arriba, izquierda:* Cáliz en plata de Hamah, Siria, siglo vi. Con dedicatoria griega a la iglesia de los SS. Sergio y Baco. Va decorado con cuatro santos de pie y dos cruces. Bizantino, del siglo vi. (The Walter Art Gallery, Baltimore.)
- Derecha, arriba:* Cáliz en plata, apto para la consagración, posiblemente de Siria, siglo vi. (British Museum, Londres.)
- Derecha, abajo:* Botella de vidrio, con cruz.
- Izquierda, abajo:* Cántaro de vidrio, con cruz, siglo v. (British Museum, Londres.)
23. *Daniel en el foso de los leones y Moisés haciendo brotar agua de la roca* ... .. 224
- Estos dos motivos del Antiguo Testamento aparecen con la máxima frecuencia en el primitivo arte cristiano. Daniel era símbolo de la resurrección; Moisés, haciendo brotar agua de la roca, de Cristo, fuente de agua viva. Foto Leonard von Matt.
24. *Antiguos sarcófagos cristianos* ... .. 224
- De arriba a abajo:* Sarcófago de Adriano IV, siglo III, Grutas del Vaticano. Del arzobispo Teodoro de Rávena. S. Apollinare in Classe, Rávena.
- De Pedro, el pecador. Entrega de la Escritura a Pablo. Santa Maria in Porto, Rávena.
25. *Adornos de garganta y pecho en oro* ... .. 225
- Proceden de Tomet, Assicet (Egipto), siglo v. Perteneció a un importante tesoro, repartido ahora entre museos de Berlín, Nueva York y Washington. En el centro aparecen las bodas de Caná.
26. *Urnas de plata* ... .. 225
- Arriba:* Del matrimonio Secundo y Proyecta. Pertenece a un tesoro encontrado en el Esquilino, Roma, en 1793. En la tapa aparece el retrato del matrimonio. Se ven igualmente escenas de boda y motivos mitológicos paganos. En la parte inferior aparece al lado del monograma de Cristo esta inscripción: *Secunde et Proiecta vivatis in Christo*. Por sus entrelazados motivos cristiano-paganos, se indica frecuentemente esta arqueta como símbolo del sincretismo a finales del siglo iv.
- Labrada en plata, parcialmente dorada. 25 x 55,6 cm. British Museum, Londres.
- Abajo:* Reliquiario de San Nazaro Maggiore, Milán, siglo iv. En este reliquiario depositó Ambrosio las reliquias apostólicas al fundar la Iglesia de Milán. Al lado de los motivos centrales: Juicio de Salomón y Adoración de los Magos, aparecen los siguientes motivos bíblicos: Susana en el baño, los jóvenes en el horno de fuego y en la tapa Cristo con Pedro y Pablo.
27. *Orante* ... .. 240
- Parte central de un sarcófago del siglo iv. Junto a los pies, en el

- recipiente, los rollos con la Ley de Cristo. Fue encontrado en la basílica de San Pedro. Hoy en las Grutas del Vaticano, sarcófago núm. 81. Foto Leonard von Matt.
28. *Orante* ... .. 241  
Fragmento de un sarcófago en mármol blanco del siglo V, procedente de Tarragona. Museo Paleocristiano, Tarragona. Foto Archivo Mas.
29. *Escenas de un sarcófago del siglo IV* ... .. 248  
Procede de Berja, Almería, España. *Arriba*: Entrada de Jesús en Jerusalén. *Abajo*: Orante entre dos Apóstoles. Museo Arqueológico, Madrid. Fotos Domínguez Ramos.
30. *Antiguos sarcófagos cristianos, Roma* ... .. 248  
*Arriba*: Sarcófago para dos muertos. Principios del siglo IV. Museo Laterano, Roma. *Centro*: Sarcófago de Sexto Petronio Probo. Siglo IV. *Abajo*: Sarcófago del prefecto Junio Baso, que murió en el año 359 y fue sepultado al lado del sepulcro del apóstol Pedro. Sumamente rico en motivos religiosos: sacrificio de Abraham, prisión de Pedro, Cristo entre dos Apóstoles, Jesús entre Pilato, Job, Adán y Eva, entrada en Jerusalén, Daniel, martirio del apóstol Pablo. Cripta de la basílica de San Pedro, Roma.
31. *Daniel en el foso de los leones* ... .. 249
- Mosaico sepulcral de los alrededores de Sfax, Túnez. Aparece Daniel en forma de orante entre dos pinos y dos leones. Por su indumentaria, es posible que sea de artista vándalo. Siglos V-VI.
32. *Mosaicos sepulcrales* ... .. 249  
*Arriba*: Dos ejemplos de sepulcro en mosaico, procedentes de Tabarca, Túnez. *Abajo*: Baptisterio de Keliba, Túnez. Siglo VI.
33. *Altar sobre la tumba de un mártir* ... .. 264  
De la catacumba de San Alejandro, Roma. Este altar, del siglo V, es juzgado el más antiguo de Occidente. Foto Leonard von Matt.
- 34-35. *Teoría de santos y vírgenes* ... .. 265  
Pertencen a la iglesia de Sant' Apollinare Nuovo, Rávena, construida y maravillosamente decorada por Teodorico. Esta doble teoría de mártires y vírgenes, que avanzan con sus coronas hacia el Pantocrátor, pertenecen a época ligeramente posterior, pues fueron realizados en tiempos del arzobispo Agnello, en el siglo VI. Constituyen la más fiel reproducción de la idea que entonces se tenía del santo, totalmente traspasado de divinidad. Realizaban en la gloria lo que los fieles en el sagrado recinto de la iglesia participando en los Misterios.
36. *Bajorrelieves en madera de Santa Sabina* ... .. 265  
Esta iglesia, reconstruida en el Aventino por el papa Celestino I

- (422-43), es la que mejor conserva el tipo de antigua basílica cristiana. Su puerta, de doble hoja, en madera, tiene una especial importancia iconográfica.
37. *Cristiana distinguida* ... .. 272  
Fresco de la catacumba de los santos Pedro y Marcelino, Roma, siglo iv. La figura aparece en forma de orante.
38. *Retratos familiares* ... .. 273  
Aparecen en vidrio dorado, incrustados en el tronco de una Cruz. 6 cm. Se ve a la madre con sus dos hijos, todos ellos cubierta la túnica con el palio. Museo Cristiano, Brescia.
39. *Constantino Magno* ... .. 288  
Cabeza de una colosal estatua levantada en Roma en el siglo iv.
40. *Los Tetrarcas* ... .. 289  
Esculturas en pórfido. San Marcos, Venecia, siglo iv. Las cuatro figuras, con amplias túnicas y pesada espada, son para algunos los sucesores de Diocleciano y Maximiano: Constancio Cloro, Galerio, Severo y Maximino Daia. Para otros, los cuatro hijos de Constantino, que se abrazan como símbolo de la unidad del Imperio romano.
41. *Retratos imperiales cristianos* ... .. 320  
Camafeo bizantino del siglo iv. Medidas: 0,15 cm. Colección privada, hace años de Rothschild. Este camafeo con la familia imperial, es de los mejores conservados de la antigüedad.
- Por el monograma de Cristo en la diadema se ve claro que se trata de figuras cristianas, aunque se ignora quiénes son. Tal vez Honorio y María o Constancio II con su esposa.
42. *Monedas* ... .. 32I  
*De arriba a abajo, primera columna*: Constancio II (337-361), en oro; Teodosio I (379-395), en oro; Honorio (393-423), en oro. *Segunda columna*: Julián el Apóstata (361-363), en oro; Galla Placidia († 450); Galla Placidia, en plata. *Tercera*: Constancio II, Aelia Flacilla, esposa de Teodosio I († 388), en bronce; Constancio III, esposo de Galla Placidia (407-411), en oro.
43. *El bautismo de Jesús* ... .. 336  
Baptisterio de los Arrianos. Rávena, siglo vi. Este baptisterio, cuya cúpula está decorada con este mosaico del bautismo de Cristo, pertenecía al complejo religioso arriano de Rávena. Fue construido en tiempos de Teodoro.
44. *Biblia gótica de Wulfila* ... 337  
Este obispo godo (3II-383), capadocio de origen, tradujo al gótico la Biblia entera utilizando el texto griego. Esta traducción es uno de los más antiguos monumentos literarios germánicos. Existe una copia, escrita con tinta de plata sobre pergamino color púrpura, en la biblioteca de la Universidad de Upsala.
45. *Díptico de Stilicho* ... .. 368  
Marfil, de 32,2 cm. de alto por 16,2 cm. de ancho. Monza, ba-

- sílica de San Juan Bautista. Hacia el 400. Procede de Milán y representa a Stilicho (360-408) como *consul et magister militum*. Es uno de los más bellos y mejor conservados dísticos consulares.
46. *Milagros de Cristo* ... .. 369  
 Contiene esta tabla de marfil de izquierda a derecha: la multiplicación de los panes, resurrección de Lázaro, curación del ciego, la boda de Caná, curación del paralítico y del leproso. Los milagros de Cristo tuvieron en los primeros siglos una gran importancia para la vida cristiana. Por eso se reproducen tan frecuentemente en las catacumbas, sarcófagos y en todas las manifestaciones artísticas. Este es del 450. Primitivamente estuvo en Palermo y se conserva en el Victoria and Albert Museum, de Londres.
47. *Icono con Cristo y el abad Menas* ... .. 384  
 Pintura sobre madera. Procede de Bawitt, Egipto. Siglo VI. Museo del Louvre, París.
48. *Anunciación* ... .. 385  
 Tela, procedente de Akhim, Egipto, siglos V-VI. Victoria and Albert Museum, Londres.
49. *Inscripción nestoriana* ... .. 416  
 Singan Fu, China, siglo VIII. Existe un vaciado en el Metropolitan Museum, de Nueva York. Es del 781 y se encontró en 1625. Es, en unión de los monumentos nestorianos encontrados en 1963 en Chuanchov, uno de los primeros indicios del cristianismo en China. Está coronada por monstruos en forma de pez y culebra, con una perla entre las garras. En la parte superior se ve una cruz nestoriana con inscripción. El texto consta de 306 signos de escritura china y, después de señalar los principios fundamentales de la fe cristiana, narra la introducción del cristianismo en China por el sacerdote Olopen, de Tatsin, Siria, en tiempos del emperador Tang Tai Tsung (627-649). Luego siguen 78 nombres de sacerdotes y misioneros sirios y chinos, entre ellos el del patriarca Hanan Jeschu († 777), de Bagdad.
50. *Simeón el Estilita* ... .. 417  
 Fragmento de un reliquiario en hoja de plata, 30×26 cm. Procede de Hama, Siria, siglo VI. Aparece el santo cubierto con una manta, sobre la columna. La serpiente, símbolo de la tentación y el mal, trata de insinuarle. Museo del Louvre, París.
51. *Basílica de Santa María la Mayor, Roma* ... .. 432  
 Nave central. Conserva el primitivo tipo de iglesia cristiana, tomado de la basílica pagana. Fue la antigua basílica Sicimiana, que pasó a poder de los cristianos en tiempos del papa Liberio. La nave y el ábside son del siglo XIII; el techo, del XVI. Los mosaicos, en cambio, son primitivos. Foto Leonard von Matt.
52. *Basílica del Santo Sepulcro*. 433  
 Dibujo del siglo XIV. MS. Cod Urb. Vat. 1362. Reproduce lá

- primitiva basílica construida en 335 por Constantino, cuya descripción nos la dejó Eusebio. Se quemó en 1810. Foto Biblioteca Apostólica Vaticana.
53. *Catedral de Porec, Parenzo.* 448  
Atrio y basílica vistos desde el baptisterio. Procede de un primitivo oratorio destruido durante la persecución de Diocleciano. Se reconstruyó después de la paz constantiniana y luego nuevamente por el obispo Eufasio entre el 535-43. El actual edificio conserva fielmente esa reconstrucción y es, sin duda, uno de los mejores ejemplares del primitivo tipo de basílica cristiana.
54. *Mausoleo de Galla Placidia y Sant' Apollinare in Classe.* 449  
*Arriba:* Mausoleo dedicado a San Lorenzo, construido en el siglo v, formando parte de los edificios imperiales de Rávena. Tiene forma de cruz griega y está cubierto por una cúpula. Contiene los más bellos y más antiguos mosaicos bizantinos, entre ellos San Lorenzo con la parrilla y el Buen Pastor.  
*Abajo:* Iglesia dedicada a San Apolinar, primer obispo de Rávena. Se construyó a expensas del banquero griego Julián Argentario y la consagró en 549 el obispo Maximiano. Está al lado del viejo puerto, *Classis*, equipado por Octavio Augusto con fuerte flota para defender el *mare supernum*. De los primitivos mosaicos sólo se conservan hoy
- los del arco del triunfo y del ábside, con la central figura de San Apolinar.
55. *Justiniano y su corte ...* 464  
Mosaico de la iglesia de San Vitale, Rávena, siglo vi. Ni Justiniano ni su esposa Teodora estuvieron jamás en Rávena. Fueron, con todo, los grandes protectores de la ciudad por sus íntimas relaciones con el obispo Maximiano, que consagró esta iglesia en el 547 ó 548. Tiene la forma octogonal bizantina y fue, según Agnello, la más bella e importante iglesia de Italia (*nulla in Italia ecclesia similis est in oedificiis et in mechanicis operibus*). Contiene maravillosos mosaicos, entre ellos Justiniano y su corte, Teodora con su séquito y escenas de la vida de Abraham. En éste aparece el emperador como *regalis potestas*, y a su lado el obispo Maximiano, *sacra autoritas*, con la Cruz en la mano.
56. *Teodora y su séquito ...* 465  
Frente al mosaico anterior de Justiniano está este de la emperatriz, seguida de sus damas de honor. Al igual que su esposo, ofrenda ella sus joyas y tesoros para la consagración de la iglesia de San Vitale. Ambas ofrendas integran la *oblatio Augusti et Augustae*. Es la primera ofrenda imperial conocida y jamás el arte reprodujo algo similar, con tal lujo, pompa y esplendor.

## INDICE DE MAPAS

Expansión del cristianismo a fines del siglo I ... ..	65
Frigia y Lidia en la época del montanismo ... ..	141
Expansión del cristianismo hacia la mitad del siglo III ... ..	257
El cristianismo en Africa ... ..	283
Expansión del arrianismo ... ..	305
Las iglesias exteriores ... ..	321
El concilio de Efeso ... ..	382
La difusión del monofisismo en Oriente ... ..	395
El monacato en Oriente ... ..	413
La Iglesia oriental: metrópolis y patriarcados ... ..	424
El cristianismo en Italia ... ..	448
El cristianismo en España ... ..	455
El cristianismo en las Galias ... ..	462
El monacato en Occidente ... ..	464
El cristianismo en las Islas Británicas ... ..	489
Mapa general del Imperio Romano ... ..	496

## INDICE ANALITICO

- Aarón : 80.  
Abel, obispo : 91.  
Alercio : 134, 227.  
Abgar, rey : 90, 227, 262.  
Abisinia : 324, 409.  
Abraham de Kashkar : 411.  
Abrahán : 355.  
Abrahán, obispo : 91.  
Abrito : 242.  
Acacio : 298, 392 s., 456.  
Acaya : 66, 75 s., 84.  
Addai : 90 s.  
Adiabene : 58, 90 s., 143, 229, 232, 262.  
Adonai : 105.  
Adriano VI : 27.  
Adriano, emperador : 88, 94, 127, 129 s., 133.  
Adriático, mar : 369.  
Aecio : 297, 299, 336.  
Africa : 85, 147, 175 ss., 178, 181, 188 ss., 191, 193, 198, 201, 212, 232 ss., 235 ss., 241, 255 s., 263, 270 ss., 273 s., 278, 285, 287, 316, 327, 332 s., 346, 369, 433, 437 s., 440, 442, 451 ss., 457, 460, 467, 473 ss., 487, 496.  
Agabo : 54, 67.  
Agapio : 247.  
Agapito, papa : 474.  
Agripa II : 78.  
Agripino, obispo de Cartago : 234, 237.  
Agustín : 230, 238 s.  
Agustín, san : 285 s., 305, 308 s., 316 s., 327, 329, 335, 338 ss., 341, 343, 346, 349, 352, 357, 362, 370 ss., 435, 437 ss., 440 ss., 443 ss., 458, 465, 467, 473, 476 s.  
Agustín de Canterbury, san : 494.  
Aidán, san : 494.  
Aignan, san : 450.  
Alarico : 368, 437, 458.  
Albania : 323, 407.  
Albino, filósofo : 131, 134, 170, 194, 220.  
Albino, procurador : 80.  
Alegoría, alegorismo : 167 ss., 202 s., 225, 247.  
Alejandría : 76, 89, 106 s., 146, 165-174, 178, 181, 185, 219 ss., 222, 227, 233, 236, 238, 241, 246 ss., 249, 252, 255 s., 264, 278, 287, 289, 295, 303, 308, 310, 313, 342, 347, 365, 375, 378 s., 381, 388, 392, 394, 397, 401, 408, 412, 419 ss., 422, 426 ss., 431.  
Alejandro el Alabarco : 48.  
Alejandro de Alejandría : 288, 290, 299, 388.  
Alejandro, obispo de Jerusalén : 95, 166, 182, 221 s., 225, 254.  
Alejandro Severo, emperador : 181, 184, 222, 241.  
Alfredo, rey : 476.  
Alsacia : 495.  
Amalarico : 454.  
Amasea del Ponto : 365.  
Amatrio, san : 490.  
Ambrosiaster : 89.  
Ambrosio : 178.  
Ambrosio, obispo de Milán : 303, 305, 316, 327, 339 ss., 346, 348 s., 352, 354, 360, 362, 370 s., 458, 476 s.  
América : 308.  
Ammia : 142.

- Ammiano Marcelino: 335.  
 Ammón, obispo de Berenice: 251.  
 Amón, dios: 165.  
 Amonio Sakkas: 220 s., 229.  
 Amoralismo: 97, 107.  
 Anacoretas: 308, 311, 315, 414.  
 Ananías: 55, 63.  
 Anás: 47 s.  
 Anás, el Joven: 80.  
 Anastasia, santa: 355, 447.  
 Anastasio, emperador: 223, 371, 392 siguiente, 406, 422 s., 425.  
 Anastasio el Sinaíta: 117.  
 Anatolio, obispo de Laodicea: 247 s., 256.  
 Ancira: 140.  
 Andalucía: 263, 330, 454.  
 Andrés, san: 83, 354, 428.  
 Andrés de Samosata: 380.  
 Andresen: 131.  
 Andrinópolis: 303, 368.  
 Anfiloquio de Iconio: 375, 415.  
 Angeles: 76 ss., 92 ss., 102 ss., 119 s., 154 ss.  
 Aniceto, papa: 143, 145, 147, 149 s.  
 Anio Antonino, procónsul: 177.  
 Antemio de Tralles: 422.  
 Antero, papa: 232 s.  
 Antimos: 425.  
 Antíoco de Ascalón: 168, 170.  
 Antioquía: 62, 64 ss., 67 s., 71 ss., 74 s., 77, 88, 92 ss., 101, 103 ss., 105, 107, 116, 121, 127, 166, 182 s., 222, 226, 229, 233, 236, 244, 246, 248 ss., 253 ss., 256, 264, 289, 297, 299, 302, 314 s., 335, 339, 341 s., 346 ss., 349, 353, 355, 361, 371, 375, 378 ss., 383, 389, 403, 412, 427 s., 476.  
 Antioquía, concilios de: 247 s., 254, 297.  
 Antioquía de Psidia: 66, 68, 74, 414.  
 Antipas: 87, 123.  
 Antonino, emperador: 87, 127 s., 130 siguiente, 133.  
 Antoninos, los: 125, 129, 148, 175, 179, 207.  
 Antonio, san: 308-311, 332, 356.  
 Antusa: 340.  
 Apamea del Meandro: 176.  
 Apeles: 147, 174.  
 Apiario de Sicca Veneria, presbítero: 464.  
 Apocalipsis: 123 ss.  
 Apocalíptico: 77 ss., 100 s., 166 ss., 176 ss.  
 Apócrifos: 83, 338, 379.  
 Apolar de Hierápolis: 131 s., 142, 148.  
 Apolar de Laodicea: 245, 255, 300, 373 ss., 379, 442.  
 Apolo: 76 s., 85, 89, 112.  
 Apolo, dios: 164.  
 Apolonio: 87, 142, 176, 212 s., 217.  
 Apolonio, mártir: 179.  
 Apringio de Beja: 487.  
 Apuleyo: 189.  
 Aquila: 53, 69, 75 s., 88, 112.  
 Aquilea: 204, 232, 330, 346, 447, 475, 488.  
 Aquiles: 170.  
 Aquitania: 453, 456, 487.  
 Arabia: 58, 63 s., 91, 222, 225 s., 324, 409.  
 Aragón: 465.  
 Arbela: 91, 227.  
 Arcadio, emperador: 431.  
 Ardabur, general: 405.  
 Arigo de Lyon: 485.  
 Arístides: 130.  
 Aristóteles: 130, 134, 170, 174, 421.  
 Arles: 232, 296, 463 s., 467.  
 Arles, concilio de: 263, 345, 360, 444, 464.  
 Armenia: 314, 321 ss., 325, 406 s., 411.  
 Armórica: 449.  
 Arrio: 287-291, 294, 296 s., 299, 304, 326, 372 s., 388.  
 Arsenio, abad: 312.  
 Arte cristiano: 204 ss., 228 ss.  
 Artemis, diosa: 332.  
 Artemón: 253.  
 Asán: 465.  
 Ascesis, ascetismo: 95, 157, 228 ss., 309 ss., 437 s.

- Asclepiades: 182.  
 Asclepiodoto: 174.  
 Asela: 335.  
 Ashtishat: 322.  
 Asia: 64, 66, 71, 76 ss., 79 s., 83, 85 s., 88, 90, 92 ss., 101 s., 106 s., 120, 123 ss., 125, 127, 132, 134, 139 s., 142 ss., 145 ss., 148 ss., 176 ss., 179, 182, 185 s., 190, 212, 229, 244, 249 s., 264, 274, 308, 321, 368, 405, 419, 426, 438.  
 Asia Menor: 84 s., 89, 100, 123, 131, 146, 250, 255, 264, 271 s., 287 ss., 300, 314, 326, 331, 347, 401, 419, 426, 435.  
 Asiria: 147, 169.  
 Astaphain: 105.  
 Asterio: 293.  
 Astirio: 256.  
 Astorga: 232.  
 Atalia: 68.  
 Atanasio de Alejandría: 246, 252, 281, 290, 294 s., 299 ss., 302, 308, 310, 315, 325, 338, 372 ss., 375, 379 s., 388.  
 Atenágoras: 131, 133 ss., 143.  
 Atenas: 75, 77, 94, 128, 130 s., 166, 222, 335, 339, 419, 459.  
 Atenodoro: 256.  
 Atico: 94, 134, 170.  
 Atila: 447, 450, 452.  
 Atlántico, Océano: 451.  
 Augusto, emperador: 148, 266, 334, 358, 482.  
 Augusto Maximiano: 268, 271.  
 Auranítide: 225.  
 Aureliano de Arles: 467.  
 Aureliano, emperador: 241-244, 248, 250, 254, 256, 348.  
 Aurelio, obispo: 438.  
 Aurelios, los: 148.  
 Austrasia: 483.  
 Autun: 486.  
 Auvernia: 453, 458 s., 487.  
 Auxencio de Durostorum: 327.  
 Auxerre: 490.  
 Avircio Marcelo, obispo de Hierápolis: 142.  
 Avito de Vienne, san: 454, 486.  
 Axum: 324 s., 409.  
 Ayuno: 109 ss., 214 s., 492 s.  
 Azerbaidján: 323.  
 Babel, torre de: 170.  
 Babilas, san: 353, 355.  
 Babilonia: 225, 230 s., 263.  
 Baco, san: 434.  
 Bactriana: 230.  
 Bagatti, P.: 43.  
 Bagdad: 263.  
 Bahráam I: 231.  
 Bahráam V: 405.  
 Balaam: 100 s., 209.  
 Balkanes: 263, 272, 326.  
 Bangor: 495.  
 Barcelona: 451.  
 Bardesano: 138, 225-232.  
 Barjesús, mago: 66.  
 Bar Koseba: 88.  
 Barsaumâ: 404 s.  
 Bartolomé: 91.  
 Basilio: 252, 256.  
 Basilio, san: 238, 248, 256, 302, 308, 311, 314 ss., 339 s., 360, 365, 370, 414, 468.  
 Basilio de Ancira: 298.  
 Basilio de Cesarea: 300 s.  
 Basílico: 147.  
 Basílides: 106 s., 172 s.  
 Basilisco: 388, 390, 423.  
 Basina: 484.  
 Bautismo: 53 ss., 109-114, 197 ss., 235 ss., 349 ss.  
 Bayo: 442.  
 Beirut: 289.  
 Belén: 316, 342, 355, 371.  
 Belisario: 452.  
 Beluchistán: 231.  
 Benevento: 474.  
 Benito de Aniano, san: 468, 476.  
 Benito de Nursia, san: 467, 476.  
 Benz: 221.  
 Berea: 75.  
 Berenice: 78.

- Berilo, obispo de Bostra: 225-232, 253.  
 Bernabé: 52, 55, 64 ss., 67 s., 71 ss., 76 s.  
 Bernardo, san: 476.  
 Berta, reina: 494.  
 Bética: 465.  
 Bévenot: 239.  
 Béziers: 296.  
 Bitinia: 93, 125 s., 289.  
 Bizancio: 146, 378, 407, 487.  
 Blandina: 164.  
 Blasto: 145, 150.  
 Bodegiselo: 484.  
 Boecio: 371, 422, 456, 458, 473.  
 Boeto: 48.  
 Bolgiani, F.: 143 s.  
 Bonifacio I, papa: 440, 464.  
 Bonifacio VIII, papa: 476.  
 Bonn: 331.  
 Borgoña: 495.  
 Bostra: 222, 226.  
 Braga: 465.  
 Brandon: 59, 76.  
 Braun, P.: 85.  
 Brendan de Clonfert, san: 491.  
 Bretaña: 271, 449, 488, 493.  
 Brígida de Kildare, santa: 491.  
 Brisson, J.-P.: 239.  
 Brunequilla: 482 ss., 485 s., 495.  
 Bruyne: 208.  
 Buda: 229, 231.  
 Bultmann, R.: 44.  
 Burdeos: 355.  
 Burdeos, concilio de: 330.  
  
 Cadiou: 221.  
 Caeionii Albani, los: 334.  
 Caifás: 47.  
 Calandión, patriarca: 392.  
 Calcedonia: 393, 398 s., 422, 427.  
 Calcedonia, concilio de: 372, 386 s., 390, 407, 415, 426, 428, 464.  
 Calcidio, diácono: 330.  
 Calcis: 315, 341.  
 Calígula, emperador: 268.  
 Calixto, papa: 179, 182, 184, 186 ss., 189, 193, 200, 204, 206, 232, 234, 236, 251 s., 261, 265.  
 Campania: 317, 440, 453, 474.  
 Camuliana: 435.  
 Canon de la misa: 348, 471 s.  
 Canope: 313.  
 Capadocia: 93, 182, 222, 244, 248, 326, 331, 342, 414.  
 Caracalla, emperador: 181 s., 226.  
 Caria: 419.  
 Carignan: 485.  
 Carintia: 449, 488.  
 Carismas: 311 s., 434 s.  
 Carnea: 355.  
 Caro, emperador: 256.  
 Carpo: 250.  
 Carpócrates: 106 s., 146 s.  
 Carrington: 88.  
 Cartagena: 465.  
 Cartago: 181, 189, 191, 193, 232 ss., 235, 237 ss., 243 s., 256, 278, 282, 287, 332, 341, 346, 372, 438, 440, 452.  
 Cartago, concilio de: 189, 234, 237, 346.  
 Casiodoro: 457, 474, 486.  
 Caspio, mar: 327.  
 Catecumenado: 197 ss.  
 Cáucaso: 323, 327, 403, 406 ss., 478.  
 Cayo, sacerdote: 96, 142, 188.  
 Ceciliano, archidiácono: 282, 286.  
 Cecilio Cipriano, obispo de Cartago: 110, 189, 219-239, 242, 248, 250, 263.  
 Cecillos, los: 148.  
 Ceferino, papa: 147, 175, 179, 182, 186 ss., 192, 204, 206, 222, 251, 353.  
 Celesiria: 58, 226.  
 Celestino, papa: 378, 440, 444, 463 s., 494.  
 Celso: 103, 127 ss., 264.  
 Cencrés: 94.  
 Cerdón: 138, 147.  
 Cerinto: 80, 85 s., 97, 101 ss., 106 s., 120, 124, 142, 146.

- César Galo : 336.  
 Cesarea de Capadocia : 302, 311, 315, 322, 347, 365, 426.  
 Cesarea de Palestina : 60 s., 78, 84, 92, 130, 145, 202, 219 ss., 222, 225, 247 ss., 275, 289, 347.  
 Cesáreo de Arles, san : 445, 460, 464, 467, 479 s.  
 Ciaran de Clonmacnois, san : 491.  
 Cibeles, diosa : 332.  
 Cicerón : 191, 369, 371, 473.  
 Cilicia : 65, 74, 84, 92, 289, 412, 426, 431, 441.  
 Cipriano, san : 282.  
 Cirenaica : 251 ss., 263, 287 s.  
 Cirene : 64, 66.  
 Cirilo de Alejandría : 246, 375, 378 siguientes, 381, 383 s., 386, 389 s., 392, 398 ss., 403, 408, 421.  
 Cirilo de Jerusalén : 230, 349.  
 Cirilo de Scythópolis : 412.  
 Cirta : 270, 282, 451.  
 Claudio, emperador : 64, 68 s., 75, 103, 244.  
 Claudio Mamerto : 371, 459, 473.  
 Clemente de Alejandría : 85, 89, 92, 94, 101, 111, 117, 119, 125, 139, 162, 164, 166 ss., 169 ss., 172 s., 178, 194, 197, 201, 204, 211 ss., 214 ss., 217 s., 221, 229, 236, 309.  
 Clemente de Roma : 49, 94 s., 123, 125, 155, 229.  
 Cleobio : 98, 102.  
 Cleofás : 127.  
 Cleomene : 186, 251 s.  
 Cleto : 94.  
 Clodio Albino : 176.  
 Clodio Hermes : 210.  
 Clodoveo : 456, 494.  
 Clotario I : 484.  
 Clotario II : 495.  
 Clotilde, santa : 456.  
 Coemgen de Glendalough, san : 491.  
 Colonia : 331.  
 Colosas : 85.  
 Columbano, san : 494 s.  
 Columcille, san : 493.  
 Comodiano : 245.  
 Cómodo, emperador : 127, 131, 149, 175, 177, 179, 187, 268.  
 Confesión : 114 s.  
 Constancia : 274, 294.  
 Constancio Cloro : 271 s.  
 Constancio II : 275 s., 296, 300 s., 316, 324 ss., 347, 353, 357, 367, 376, 423, 428, 434, 452.  
 Constante : 296, 367.  
 Constantina : 189, 270, 451.  
 Constantino, emperador : 23, 126, 218, 244, 259, 261, 268, 271 ss., 274 ss., 279, 282, 285, 287, 294 ss., 301, 320, 324, 329, 331, 353, 355, 357, 358, 361, 418 s., 423, 427, 469.  
 Constantinopla : 266, 275, 289, 295, 300, 303, 312, 314, 322 s., 326, 333, 335, 342, 347, 354, 367 s., 371 s., 375, 378 s., 381, 384 s., 386 s., 390 siguientes, 393, 398 s., 405 ss., 411 siguiente, 415, 417, 419 422, 425 ss., 428 ss., 431 s., 435, 441, 445 s., 447, 451, 456, 474, 476 s., 481.  
 Constantinopla, concilios de : 299, 345, 347, 416.  
 Corinto : 69, 75 s., 93 s., 125, 138, 146.  
 Cornelio, papa : 189, 201, 232-240, 242, 246, 248, 263.  
 Cornualles : 488.  
 Cornuto, filósofo : 167.  
 Cosme, san : 432.  
 Cosme Indicopleustes : 405.  
 Cosroes I : 91, 405, 418.  
 Cosroes II : 405, 432.  
 Cosroes III : 407.  
 Crescente, filósofo : 128 ss.  
 Creta : 78 s., 138, 144, 149, 162.  
 Crimea : 325, 418.  
 Crisipo : 194.  
 Cristología : 373 ss., 378 ss., 384 s., 403 ss., 406 s., 442.  
 Cuadrado : 94, 130.  
 Cullmann, O. : 51, 58, 97, 99.  
 Cumberland : 330.

- Charriarico : 454.  
 Cheremon de Panephrisis, abad : 443.  
 Childeberto II : 482, 485.  
 Chilperico de Neustria : 481, 484.  
 China : 232, 308, 321.  
 Chipre : 64 s., 76, 121, 426.  
 Chrodehilda : 484.  
  
 Dalmacia : 339, 457, 475.  
 Damasco : 62 ss., 66, 99.  
 Damasco, obispo : 88.  
 Dámaso, papa : 302, 303, 315, 342, 346, 374 s.  
 Damián, san : 432.  
 Daniel el Estilita : 414.  
 Daniel, profeta : 177 s., 185, 207 s.  
 David : 170 s., 207, 280.  
 David de Menevia, san : 488.  
 Decio, emperador : 222, 235 s., 241-244, 245, 250, 261, 270, 272, 282.  
 Delfos : 75.  
 Demetriano, obispo de Antioquía : 249, 253.  
 Demetrio, san : 432, 447.  
 Demetrio, obispo de Alejandría : 149, 179, 220 ss.  
 Demófilo : 303.  
 Derbe : 68, 74.  
 Deucalión : 170.  
 Diaconisas : 93 s., 201, 278.  
 Diáconos : 79, 92 ss., 154 ss., 201 ss., 323 s., 426.  
 Diáspora : 51 s., 58.  
 Didier de Vienne, san : 479, 485.  
 Dídimo de Alejandría : 370.  
 Diocleciano, emperador : 245, 249, 261, 264, 266, 268 ss., 271 s., 279, 282, 286, 307, 310, 329, 361, 367, 418, 423, 449, 482.  
 Diodoro de Tarso : 375 ss., 379.  
 Dión de Prusa : 133.  
 Dionisio de Alejandría : 162, 225, 233, 237 s., 242 ss., 245 s., 248, 251 ss., 254, 287, 293.  
 Dionisio el Areopagita : 420.  
 Dionisio de Corinto : 93 s., 144, 149 siguiente, 159, 201, 236.  
 Dionisio el Exiguo : 473.  
 Dionisio de Roma : 225, 252, 254, 293.  
 Dionisos, dios : 165.  
 Dioscórides de Anazarbe : 422.  
 Dióscoro de Alejandría : 384 ss., 387.  
 Dióspolis : 440.  
 Djemila : 189.  
 Dobrogea : 242, 325, 331, 371, 473, Dodds : 221.  
 Dogma : 281, 304 s.  
 Dom Botte : 201.  
 Domiciano, emperador : 85 ss., 92, 101, 122 ss., 125, 245, 268.  
 Domicio Alejandro : 272.  
 Domingo, asambleas : 114 ss., 145 s., 347 ss., 358 s.  
 Domitila, cementerio de : 123, 187, 205 s., 209 s.  
 Domno : 254, 256.  
 Donato, abad : 465.  
 Donato, gramático : 335, 339.  
 Donato, obispo : 234.  
 Dorilea : 422.  
 Doroteo : 248 s., 256, 264.  
 Dörrie : 221.  
 Dositeo : 59, 98.  
 Dumio : 465.  
 Dura-Europos, sinagoga : 171, 180, 204, 206, 208 ss., 226.  
 Dvin, concilio de : 407.  
  
 Ebionismo : 61 s., 97 ss., 100 s., 145 siguientes, 159 ss.  
 Edesa : 83-96, 161, 226 ss., 229, 262, 403, 405, 434.  
 Edesio : 324.  
 Efeso : 75 ss., 79, 83-96, 101, 103, 123, 125, 130, 140, 151, 176, 213, 250, 347, 355, 381, 383 ss., 386, 419, 422.  
 Efeso, concilio de : 415, 426, 432, 441, 458, 469.  
 Efrén : 228 s., 321.  
 Egeo, mar : 264.  
 Egeria, monja : 355.  
 Egipto : 76, 89, 91, 106, 113, 138,

- 144, 147, 159, 161, 165, 169, 181, 234, 241 ss., 244, 246, 249, 256, 264, 271 s., 278, 282, 288 s., 293 s., 300 s., 308, 311 ss., 314, 316, 333, 347, 355, 378, 380, 383, 386 ss., 389, 392 s., 397, 401 s., 408 s., 411 siguiente, 415, 419, 426, 433, 491.
- Elam: 262.
- Elena, reina: 91, 274, 295.
- Eleuterio, papa: 140, 142, 145, 147, 149 s., 182.
- Elio Arístides: 133 s.
- Elohim: 105.
- Elvira, concilio de: 257, 265.
- Elxai: 99.
- Elze, Martín: 143.
- Emaús: 222.
- Embrun: 464.
- Emesa: 143, 175, 228, 249, 432.
- Emiliano, san: 465.
- Emilio Frontino, procónsul: 176.
- Emperador, culto al: 277 ss., 280, 303, 358, 365.
- Encaenies, concilio de las: 326.
- Enda, san: 491.
- Endimión: 171, 207.
- Eneas de Gaza: 420.
- Enodio, obispo de Pavía: 473.
- Enrique IV: 483.
- Eón: 105, 107.
- Epicteto: 127, 172.
- Epifanio: 60 s., 88, 97 ss., 101, 106, 116, 138 ss., 166, 316.
- Epifanio de Salamina: 375, 385, 416, 435.
- Epígono: 147, 182, 251.
- Escatología, escatológico: 46, 59 s., 208 ss.
- Escipiones, los: 334.
- Escitia: 83, 311 s., 342, 414, 416.
- Escocia: 450, 493.
- Esenismo: 50 s., 91, 95, 117 ss., 120.
- Esmirna: 86 s., 123, 129, 147, 150 s., 250.
- España: 232, 243, 263, 265, 271, 316, 330, 346, 348, 369, 432, 451, 453 s., 464 s., 467 s., 474, 476, 479, 492 s.
- Espoieto: 474.
- Esquines: 147, 175.
- Esteban, san: 48, 51, 55 s., 63, 89, 245, 432 s.
- Esteban, papa: 237 ss., 240, 246.
- Estilicón: 367.
- Estrasburgo: 449.
- Etelberto, rey de Kent: 494.
- Etiopía: 324, 327, 403, 408, 411, 478.
- Eucaristía, sacrificio: 53 s., 113, 201 siguientes, 347 s., 471 s.
- Eudoxia: 380, 414.
- Eufemio: 425.
- Eugipio: 447, 473.
- Eunomio: 297 ss.
- Eupator: 251.
- Euplous de Catania: 271.
- Euquerio de Lyon: 443, 467.
- Eurico: 445, 453.
- Europa: 75, 368, 446, 460, 478, 496.
- Eusebio de Cesarea, 41, 51, 58, 68, 80, 83, 88, 90 s., 98, 101, 103, 122, 125 s., 130 ss., 134, 140, 142, 144 ss., 148, 174, 176 ss., 181 ss., 184, 201, 220, 222, 225, 227 s., 233, 238, 244 ss., 247 ss., 250, 252 ss., 256, 262, 269 s., 272, 275, 288, 290, 293 siguientes, 296, 298, 319.
- Eusebio de Nicomedia: 289 ss., 294 ss., 324, 326, 336.
- Eusebio, obispo de Dorilea: 385.
- Eusebio, obispo de Vercelli: 316, 372.
- Eustacio de Antioquía: 289 s., 293, 295, 314, 373.
- Eustoquia: 316.
- Eutimio, san: 391, 414 s.
- Eutiques: 384 ss., 387, 397, 412, 442.
- Eutiquio: 425, 429.
- Eutropio: 367.
- Eutropio de Valencia: 487.
- Euzoio: 299, 376.
- Evagrio de Antioquía: 316.
- Evagrio el Póntico: 223, 309, 311 s., 342, 416 s.
- Evaristo, obispo: 95.
- Exorcismos: 110 s., 198 s.
- Ezânâ, rey: 324 s.
- Ezequiel: 117.
- Eznik de Kolb, obispo: 408.

- Fabián, papa: 222, 232 s., 236, 242, 252.  
 Fabio de Antioquía: 236 s., 242.  
 Fabiola: 365.  
 Faetón: 170.  
 Farán: 324.  
 Fausto de Riez: 444 s., 453, 473.  
 Fayum (Egipto): 230.  
 Fe: 47, 74, 146 s., 167 s.  
 Febe: 94.  
 Fédimio, obispo de Amasea en el Ponto: 248.  
 Felicidad: 164, 181.  
 Felicísimo, cisma de: 237.  
 Felipe, diácono: 51, 54, 59 ss., 83 ss., 90, 120, 142, 146, 160.  
 Felipe de Arabia: 222, 225, 241.  
 Felipe, obispo de Gortina: 138, 149.  
 Félix III, papa: 392.  
 Félix IV, papa: 458, 465.  
 Félix de Aphungi: 282.  
 Félix, procurador: 78.  
 Fenicia: 58, 62, 84, 95, 144, 247 s., 289, 324, 332.  
 Ferlini, P.: 205.  
 Festo, procurador: 78, 80, 121.  
 Fiesta de las Semanas: 116, 145  
 Fiestas: 116 s., 129, 347 s.  
 Filadelfia: 86 s., 142.  
 Filemón, presbítero: 246, 251.  
 Fileto: 80, 103.  
 Filipópolis: 372.  
 Filipos: 75, 77.  
 Filógono: 289.  
 Filón de Alejandría: 45, 50 s., 63, 161, 166 ss., 308, 370.  
 Filoxeno, obispo de Mabbug: 389 s., 393, 403, 406.  
 Filliozat: 229.  
 Finnian de Clonard, san: 491.  
 Finnian de Moville, san: 491.  
 Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia: 222, 235, 238, 248, 254.  
 Flandes: 333.  
 Flaviano, obispo: 361, 384, 386.  
 Flavio Clemente: 123.  
 Flavios, los: 124, 205.  
 Florino, 87, 150.  
 Floro: 441.  
 Focas: 482.  
 Focio: 186, 221, 247.  
 Fontino de Sirmio: 296, 302.  
 Fortunato: 484.  
 Fredegunda: 484.  
 Frend: 234.  
 Fridolín, san: 487.  
 Frigia: 74 s., 78, 84 s., 90, 123, 142, 238, 419.  
 Frigilita, reina: 370.  
 Froidevaux, L. M.: 225.  
 Frontón, maestro: 127 s., 131, 189.  
 Fructuoso, obispo de Tarragona: 243.  
 Frumencio: 324 s.  
 Frumencio, san: 408.  
 Fulgencio de Ruspe: 445, 452.  
 Gaechter: 51, 55, 73.  
 Gala Placidia: 457.  
 Galacia: 74 s., 77, 93, 289.  
 Galba: 122.  
 Galerio, emperador: 270 ss., 273, 320.  
 Gales, País de: 488.  
 Galia: 85, 142, 146, 169, 182, 232, 236, 241, 256, 263, 271, 316 s., 330, 332 s., 346, 354, 368 s., 371, 442, 449 ss., 454, 456 s., 460 s., 464, 467 s., 473, 480, 482 s., 485, 487, 493, 495.  
 Galiano: 128, 131.  
 Galicia: 355, 454, 460 s., 465.  
 Galieno, emperador: 243 s., 249, 256.  
 Galilea: 58, 336.  
 Galión, procónsul: 75.  
 Galo, emperador: 222, 242.  
 Galo, san: 495.  
 Galo, obispo de Auvernia: 479.  
 Gamaliel: 47 s., 58.  
 Gaulanítide: 61.  
 Gayo: 134.  
 Gaza: 61, 420.  
 Geffcken: 86.  
 Gelasio, papa: 445, 458, 463, 470 s.  
 Gennadio de Marsella: 445.  
 Génova: 444, 474.  
 Genoveva de París, santa: 450.

- Genseric: 452.  
 Georgia: 323, 388, 407, 411.  
 Germán de Auxerre, san: 441, 450, 490.  
 Germania: 488, 493.  
 Gervasio, san: 354.  
 Gibbon: 281.  
 Gildas, san: 488.  
 Ginebra: 451.  
 Gnosis, gnosticismo: 59 s., 79 s., 97-107, 137 ss., 140, 172-174.  
 Goar, san: 487.  
 Gondebaud: 454, 456.  
 Gontran, rey: 495.  
 Goodenough, E.: 112.  
 Gordiano III: 231.  
 Gorgonio: 264.  
 Gorteyo: 98.  
 Gottschalk: 442.  
 Gracia: 439, 442 ss., 445.  
 Graciano, emperador: 276, 285, 304, 334, 357.  
 Gracos, los: 334.  
 Gran Bretaña: 263, 437, 441, 446, 450, 488, 493.  
 Grant, R. M.: 59, 97, 102, 107, 143.  
 Grapté: 157.  
 Grecia: 94, 149, 166, 172, 223, 368, 427.  
 Grégoire, H.: 243.  
 Gregorio VII: 482.  
 Gregorio, H.: 256.  
 Gregorio el Antiguo: 342.  
 Gregorio de Elvira: 330.  
 Gregorio el Iluminador, san: 322.  
 Gregorio Magno, san: 319, 427 s., 459, 463 s., 467, 470, 474 ss., 477, 479, 482 s., 488, 494.  
 Gregorio de Nacianzo: 301, 303, 305, 312, 339, 342, 347, 370, 375.  
 Gregorio, obispo de Neocesarea: 222, 248.  
 Gregorio de Nisa: 223, 248, 256, 301, 304, 340 s., 355, 375.  
 Gregorio el Taumaturgo: 222, 254, 375.  
 Gregorio de Tours: 479, 483.  
 Gregorio Dix: 72.  
 Grenoble: 464.  
 Gubbio: 470.  
 Gundamundo: 452.  
 Gundeshapuhr: 231.  
 Hadrumeto: 442.  
 Hairán, obispo de Arbela: 230.  
 Hallel, salmos: 114.  
 Hanson: 221.  
 Hanssens, J. M.: 113, 182, 185, 246.  
 Harmonio: 229.  
 Harnack: 63, 173, 226.  
 Hebrón: 355.  
 Hefestos, dios: 165, 216.  
 Hegel: 281.  
 Hegemonio: 230.  
 Hegesipo: 50, 60, 80, 88, 97 s., 102, 122, 134, 147, 151, 161, 173.  
 Heinemann: 221.  
 Helenismo: 55-66, 170-174.  
 Heliogábalo, emperador: 181, 228.  
 Henânâ: 406.  
 Heraclas, obispo de Alejandría: 220, 244.  
 Heracleón: 139, 147, 172 s., 181.  
 Heráclides: 181.  
 Heraclio, emperador: 405, 418.  
 Heráclito: 131, 133.  
 Herais: 181.  
 Hércules, dios: 171, 173, 268.  
 Herenio: 221.  
 Hermas: 94, 96, 100, 105, 111 s., 115, 118 ss., 153 ss., 156 ss., 158 ss., 161, 163, 186 ss., 236.  
 Hermenigildo: 454.  
 Hermes, dios: 165, 171, 216.  
 Hermógenes de Antioquía: 132, 174, 190, 447.  
 Herodes Agripa I: 48.  
 Herodes Atico: 94, 133.  
 Herodes el Grande: 48.  
 Herodes el Tetrarca: 52, 66.  
 Herón: 181.  
 Hesíodo: 167, 170.  
 Hieráclides, obispo: 225.  
 Hierápolis: 78, 84 ss., 87, 142, 432.  
 Hierocles: 243.

- Higinio, papa: 138, 145, 147 s.  
 Hilariano, procurador: 181.  
 Hilario, papa: 463, 477.  
 Hilario de Poitiers, san: 296, 370, 372, 464.  
 Hilarión de Gaza: 314.  
 Hilderico: 452.  
 Himeneo: 80, 103.  
 Himerio: 335.  
 Hipacio, san: 333 s.  
 Hipólito de Alejandría: 246.  
 Hipólito de Bostra: 225.  
 Hipólito de Roma: 137, 140, 147, 167, 173 s., 177 ss., 182 ss., 185 ss., 188 ss., 191, 193, 197 ss., 200, 202 s., 206, 208 s., 225 s., 229, 233 s., 236, 242, 251.  
 Hipona: 317, 352, 370, 433.  
 Hipona, concilio de: 346.  
 Homero: 134, 167, 169 ss., 173, 224, 250, 338.  
 Honorato, san: 316, 443, 445, 467.  
 Honorio, emperador: 285, 440.  
 Horaios: 105.  
 Hormisdas, papa: 398, 465.  
 Horus, dios: 165.  
 Hunerico: 452.  
 Hypatia: 412.
- Ialdabaoth: 105.  
 Iao: 105.  
 Ibas de Edesa: 399, 403.  
 Iconio: 68, 74, 238.  
 Iconos: 433-435.  
 Ignacio de Antioquía: 86 ss., 93, 95, 116, 118, 127, 156, 160, 163.  
 Iliria: 232, 272, 326, 386.  
 Ilírico, el: 300, 304, 326, 346, 355, 369, 372, 447, 457, 475, 486.  
 India: 91, 169, 211, 228 ss., 231, 308, 405.  
 Indico, Océano: 324, 405.  
 Inocencio I, papa: 463 s., 468, 470.  
 Irán: 229, 231, 321.  
 Irak: 262.  
 Ireneo de Lyon: 79, 84 s., 87, 90, 94 s., 98 s., 101 ss., 104 s., 110, 135, 138 s., 142 ss., 145 s., 150 ss., 167, 173 s., 182, 186, 190, 194, 207.
- Ireneo de Tiro: 422.  
 Irlanda: 490 ss., 493.  
 Isaac, obispo: 91.  
 Isaac, sirio: 314.  
 Isidoro, san: 487.  
 Isidoro de Mileto: 422.  
 Isis, diosa: 335.  
 Israel: 72, 81, 86, 280.  
 Istria: 475.  
 Italia: 175, 232 s., 236, 244, 255, 263, 271 ss., 278, 316, 330, 333, 346, 348, 354, 367, ss., 441, 447, 450 s., 456 s., 461, 464, 467, 470, 473 ss., 476 s., 480, 484, 487.  
 Izates, rey: 91.
- Jacobo Baradeo: 401, 406.  
 Jámblico: 335.  
 Jambres: 80.  
 Jannes: 80.  
 Jansenio: 442.  
 Jeremías: 117, 199.  
 Jerónimo: 61, 89, 119, 184, 223, 225, 247.  
 Jerónimo, san: 302, 315 s., 334, 339 ss., 365, 371, 373, 416, 437, 440 s., 476.  
 Jerusalén: 52, 56 s., 63 ss., 66 ss., 71 ss., 74 ss., 78, 80 s., 83, 85 s., 88 s., 91, 98 ss., 101, 121 s., 124, 127, 142, 144, 162, 166, 226, 275, 347, 355, 388, 392, 412, 414 s., 426 s., 432.  
 Jerusalén, concilio de: 71 ss., 351.  
 Jetró: 170.  
 Jezabel, profetisa: 87.  
 Job: 61, 355.  
 Jonas, H.: 223.  
 Jonás, monje: 333 s.  
 Jonás, profeta: 185, 207.  
 Jonatán: 48.  
 Joppe: 61, 92.  
 Josefo: 48, 50, 58, 76, 80.

- Juan I, papa : 456.  
 Juan II, papa : 398.  
 Juan IV, papa : 449.  
 Juan XXIII, papa : 32.  
 Juan, san : 72, 83 ss., 86 s., 90, 101, 104, 106, 117, 120, 123 s., 125, 144, 146, 151, 182, 327, 355.  
 Juan de Amida : 419.  
 Juan de Antioquía : 381, 383 s.  
 Juan el Ayunador : 427.  
 Juan Bautista : 60, 76, 111 s., 354, 432.  
 Juan Casiano : 312, 316, 443, 468.  
 Juan Clímaco : 416.  
 Juan el Gramático : 394.  
 Juan Crisóstomo, san : 332, 339, 342, 347 ss., 371, 376, 429, 434.  
 Juan Marcos : 53, 67.  
 Juan Moschos : 412.  
 Juan Philopon : 396, 420 ss.  
 Juan Talaia : 388, 392.  
 Judá : 414.  
 Judas Barsabás : 72 s.  
 Judas el Galileo : 58 s.  
 Judea : 58, 72, 74.  
 Julia Domna : 175, 222.  
 Julia Mammea : 184, 222.  
 Julián de Eclano : 372, 440 ss., 477.  
 Julián de Halicarnaso : 394, 396.  
 Juliana Anicia, princesa : 422.  
 Juliano el Apóstata : 243, 276, 285, 299 ss., 310, 321, 335 ss., 339, 373.  
 Julio, papa : 375.  
 Julio Africano : 222, 227.  
 Julio Casiano : 162.  
 Junilio, cuestor : 474.  
 Júpiter, dios : 268.  
 Justina, emperatriz : 304 s., 354.  
 Justiniano : 58, 369, 372, 391, 393, 397 ss., 400 s., 405, 408 s., 416 ss., 419, 423, 425, 427 ss., 433, 452 s., 474 s.  
 Justino : 57, 59 s., 88, 98, 102 ss., 109 s., 115 s., 119 s., 127 ss., 130 ss., 133 ss., 138, 143, 147, 160 s., 166 ss., 169 s., 173, 185, 190, 194, 197, 208, 224, 252, 423, 457.  
 Justino I : 391.  
 Justino II : 391 s., 401, 433, 484.  
 Justo de Urgel : 487.  
 Juvenal de Jerusalén : 388, 414.  
 Kahle : 91.  
 Kent : 494.  
 Kerala : 405.  
 Kiev : 434.  
 Kokba, poblado : 63 s., 99.  
 Kosmala : 114.  
 Kretschmar : 226.  
 Kurdistán : 405.  
 Kvirion : 407.  
 Lacio, el : 472.  
 Lactancio : 126, 270, 329.  
 Laicos : 153, 351, 449 s., 493.  
 La Meca : 410.  
 Langerbeck : 221.  
 Laodicea : 78, 85 ss., 116, 247.  
 Leandro de Sevilla : 454, 474, 487.  
 León I, emperador : 391, 423, 432.  
 León III el Isáurico : 435.  
 León, san : 372, 384 s., 390, 399, 427, 450, 452, 459, 463, 470 s., 476 s.  
 Leoncio de Bizancio : 376, 397, 416.  
 Leónidas : 181, 220.  
 Leovigildo : 454.  
 Leptis Magna : 189.  
 Lérins : 316, 443 ss., 463, 465, 467, 473.  
 Letrán : 468.  
 Libanio, retórico : 249, 335, 339 s.  
 Liberio, papa : 296, 298.  
 Libia : 288.  
 Licaonia : 68, 84, 144.  
 Licia : 250.  
 Liciniano de Cartagena : 487.  
 Licinio : 272, 274, 287, 294.  
 Lidia : 123, 419.  
 Ligugé : 316 s.  
 Liguria : 341.  
 Limousin : 487.  
 Lindisfarne : 494.  
 Lino : 94, 169.

- Listra: 68, 74, 76.  
 Liturgia: 114-119, 185 ss., 188 s., 347-350, 470-472.  
 Lobo, san: 450.  
 Lohmeyer, E.: 58.  
 Lombardía: 469.  
 Londres: 263, 488, 494.  
 Longino, retórico: 250.  
 Lorch: 331.  
 Lorenzo, san: 183.  
 Lot: 61, 170.  
 Lucano: 190.  
 Lucas, san: 45, 47, 51, 55, 67, 74, 94, 117, 337, 354.  
 Luciano de Antioquía: 288.  
 Luciano, sacerdote: 247, 249, 253 s., 287.  
 Luciano de Samosata: 103, 128, 133 s.  
 Lúcido, presbítero: 444.  
 Lucifer de Cagliari: 296, 299, 372.  
 Lucio el Cirineo: 66.  
 Lucio, papa: 242.  
 Lucrecio: 193.  
 Lugares Santos: 34, 355 s., 432.  
 Lusitania: 465.  
 Lutero, Martín: 442.  
 Lyon: 129, 140, 142, 150, 232, 458 s., 470.  
 Lyon, concilio de: 444, 464 s.
- Mabbug, Hierápolis: 226, 389.  
 Macabeos, hermanos: 355.  
 Macario de Escitia: 416.  
 Macario de Jerusalén: 289, 311.  
 Macedonia: 66, 75, 79, 94, 427.  
 Macedonio: 425.  
 Macon, concilio de: 482.  
 Macriano: 242 s., 249.  
 Macrina, santa: 340.  
 Macrino: 256.  
 Macrobio: 334.  
 Maestricht: 487.  
 Maghreb: 263.  
 Magna Grecia: 166.  
 Magnesia: 86, 88.  
 Maguncia: 331, 449, 451.
- Maiuma: 388.  
 Majencio: 272 ss., 282, 296.  
 Malquión, sacerdote: 248 s., 253 ss.  
 Mambré: 355.  
 Mamerto, san, obispo de Vienne: 459.  
 Manahem: 52, 66.  
 Mandouze, André: 235, 239.  
 Mani: 219-239.  
 Manio Acilio Glabrión, cónsul: 123.  
 Maniqueísmo: 91, 230 s., 441.  
 Mans: 484.  
 Mar Abâ: 405 s.  
 Marcela: 334.  
 Marcelino, papa: 147, 271.  
 Marcelo de Ancira: 289 s., 293 ss., 296, 298, 302.  
 Marcia: 179, 187.  
 Marciano, emperador: 384, 386 s., 390 s., 422.  
 Marciano de Arles: 236, 239.  
 Marción: 94, 132, 137 s., 140, 144, 147, 149, 190, 228.  
 Marco Aurelio Carpóforo: 179, 186.  
 Marco Aurelio, emperador: 127 ss., 131 ss., 134, 148, 175, 179.  
 Marcos, san: 76, 94.  
 Marcos el Mago: 84, 139.  
 Marcos, papa: 469.  
 Mardonio: 336.  
 María, madre de Jesús: 98, 132 s., 468.  
 María Magdalena: 89.  
 Mario Victorino, retórico: 301, 335, 338.  
 Mariología: 315, 433 s.  
 Mármara, mar de: 261.  
 Marmoutiers: 317.  
 Marnas, dios: 332.  
 Marsella: 312, 316, 443.  
 Martín de Braga, san, obispo de Dumió: 454, 460, 465.  
 Martín de Tours, san: 316 s., 332 s., 340, 356, 465.  
 Martirio: 75 ss., 162-164, 270-276, 351-354.  
 Mârûtâ de Maipherqat: 321.  
 Maspor: 407.

- Mateo, san: 337.  
 Matrimonio: 159-162, 229 s., 442, 478 s.  
 Mauricio, emperador: 401, 407, 425, 482.  
 Mauritania: 237.  
 Mauwia, reina: 323.  
 Maximila: 140, 143.  
 Maximino Daia: 271 s., 274.  
 Maximino, emperador: 178, 222, 241, 272.  
 Maximino, obispo: 148.  
 Máximo, emperador: 226, 247, 304, 330 s.  
 Máximo el Confesor: 390.  
 Máximo, obispo de Alejandría: 254.  
 Máximo de Tiro: 133, 167, 170, 173, 220.  
 Máximo de Turín: 460.  
 Meandro, valle del: 87.  
 Medardo, san: 481.  
 Media: 230.  
 Mediterráneo, mar: 308, 460.  
 Melania la Antigua, santa: 316, 334.  
 Melecio de Antioquía: 295, 299, 301 s., 374, 376, 434.  
 Melecio, cisma de: 234, 282, 287.  
 Melecio de Lycópolis: 282.  
 Melitón, obispo de Sardes: 87, 113, 122, 131 ss., 134 s., 142, 146 ss., 167, 186, 190, 207 s., 224, 226, 235.  
 Melquisedec: 61.  
 Memnón: 381.  
 Menandro: 102 ss., 106 s.  
 Menas, san: 355, 431.  
 Mensurio, obispo de Cartago: 271.  
 Mercurio, dios: 332.  
 Mérida: 232, 465.  
 Meshrop, sabio: 322.  
 Mesia: 242.  
 Mesianismo: 48, 80 s., 101 ss., 104 ss., 120 ss., 123.  
 Mesopotamia: 148, 180, 262, 320 s., 404, 406, 415.  
 Metodio de Olimpia: 161, 245, 250.  
 Milán: 232, 274, 296, 304 s., 330 s., 335, 341, 348, 352, 464, 470, 475.  
 Milciades: 132, 190.  
 Mileto: 75, 250.  
 Mileve: 440.  
 Milvio, batalla de: 273.  
 Minerva, diosa: 215.  
 Minos: 170.  
 Minucio, Félix: 127 s., 187, 193, 195, 204.  
 Minucio Fundano, procónsul: 127.  
 Mirian, rey: 323.  
 Mishiha Zkha: 91.  
 Misia: 74.  
 Mística: 309 s., 415, 477.  
 Mohrmann, Christine: 188, 195.  
 Moisés: 59, 80, 97 s., 117, 119, 170, 208, 280, 355, 432, 477.  
 Moisés, obispo: 91, 324.  
 Monacato: 143 s., 307-317, 465-469, 488-494.  
 Mónica, santa: 340.  
 Monofisismo: 384-402, 406-410, 445.  
 Montanismo: 84, 87, 117, 140, 142, 144, 235, 237 s.  
 Montano: 140, 142, 144, 174.  
 Monza: 469.  
 Moreau, J.: 192.  
 Muerto, mar: 412.  
 Mujeres: 80 s., 137, 142 s., 199.  
 Muratori: 92, 95, 188.  
 Musonio: 172.  
 Nacianzo: 342.  
 Nadjrân: 409.  
 Nag Hammadi: 43, 49, 84, 90, 93, 104 s., 139 s., 165.  
 Nanctus, abad: 465.  
 Nantes: 487, 495.  
 Nápoles: 208, 263, 447, 473 s.  
 Narbona: 232, 481.  
 Narciso, obispo de Jerusalén: 89, 148.  
 Narsai: 403 s.  
 Nausicaa: 170.  
 Nautin, P.: 183, 225.  
 Nazaret: 58.  
 Nebo: 355.  
 Negro, mar: 325.  
 Nemesio: 220.  
 Neófitos: 153 s., 181 s.

- Neoto: 174.  
 Nepote, obispo de Arsinoe: 245, 250.  
 Nerón, emperador: 80, 94, 121, 123 s., 126, 148, 245.  
 Nerses, obispo: 322.  
 Nerva, emperador: 85, 125.  
 Nestorianismo: 378 ss., 398 s., 404, 440.  
 Nestorio: 376 ss., 379 ss., 383 ss., 386, 392, 399, 404, 422, 440.  
 Neustria: 495.  
 Nicea: 289, 374.  
 Nicea, concilio de: 287-291, 293 ss., 296 ss., 299 s., 303, 321, 338, 345.  
 Nicolás de Antioquía: 52.  
 Nicolás, diácono: 101.  
 Nicómaco Flavio: 335.  
 Nicomedia: 138, 261 s., 272.  
 Nicópolis: 127.  
 Nilo: 264, 309, 313 s.  
 Niniano, san: 493.  
 Nino, santa: 323.  
 Niobe: 170.  
 Nisibe: 227, 320, 403 s., 406, 474.  
 Nizier de Lyon, san: 479, 487.  
 Nizier de Tréveris: 475.  
 Noé: 185, 189, 207 s.  
 Noé, obispo: 91.  
 Noeto de Esmirna: 147, 182, 184, 251.  
 Nórico: 446.  
 Normandía: 449.  
 Norte, mar del: 446.  
 Northumberland: 494.  
 Novaciano: 233 s., 236 ss., 239, 242, 246, 248.  
 Novato: 237.  
 Nubia: 409.  
 Numenio de Apamea: 134, 170.  
 Numidia: 234, 278, 282, 432.  
  
 Odaenath, príncipe de Palmira: 249.  
 Odoacro: 447, 456.  
 Onésimo, obispo: 87.  
 Optato de Mileve: 286.  
 Oraciones: 470 s.  
 Orange, concilio de: 445.  
  
 Orbe, A.: 143.  
 Orfeo: 169 ss., 207.  
 Orígenes: 89 s., 98, 119, 139, 167 s., 174, 178 s., 181, 194 s., 197 ss., 200 ss., 203 s., 215 s., 218, 219-239, 241 s., 244 ss., 247 s., 250, 252, 288, 312, 360, 370, 416.  
 Orléans: 450, 480.  
 Orosio: 440.  
 Osa: 170.  
 Osio de Córdoba: 287, 289 s., 296, 330.  
 Osiris, dios: 165.  
 Osroene: 58, 62, 90 s., 144, 146, 160, 226 s., 229, 231 s., 262.  
 Ostia: 96, 187, 267, 365.  
 Oswald, rey: 494.  
 Otón: 122.  
 Otto, S.: 190.  
  
 Pablo, san: 47, 49 s., 52 ss., 56, 60, 62, ss., 65 ss., 68 s., 71 ss., 74 ss., 77-81, 83 ss., 89, 92, 94 ss., 97, 103, 110, 112, 115 s., 121, 123, 144, 151, 157, 159 ss., 176, 186, 192, 208, 264, 310, 415, 438 s.  
 Pablo de Constantinopla: 301.  
 Pablo de Samosata: 226, 229, 244, 248 ss., 253 s., 293.  
 Paciano de Barcelona: 330.  
 Pacomio, san: 312 ss., 316, 411, 414.  
 Paflagonia: 388.  
 Paganismo: 61 s., 64 s., 77, 267 s., 331 ss.  
 Pagano-cristianos: 61 s., 64 s., 77, 93.  
 Paladio, obispo: 312.  
 Paladio de Ratiaria: 327.  
 Palek: 230.  
 Palestina: 61 s., 80, 88, 90, 92, 101, 112, 116, 122, 124 ss., 128, 145, 148 s., 159, 166, 171, 180, 209, 221, 223, 243 s., 247, 262, 264, 282, 288 s., 295, 314, 347, 391 s., 399, 411 s., 414 s., 416 s., 426, 432, 438, 440, 465.  
 Palmas, obispo de Amastris: 146, 149, 162.

- Palmira: 250.  
 Palut, obispo de Edesa: 227.  
 Pammaquio, senador: 335, 364.  
 Pandora: 170.  
 Panfilia: 68.  
 Pánfilo: 222, 247.  
 Panonia: 446 s., 465.  
 Panteno: 89, 91, 166 ss., 220 ss.  
 Papías, obispo: 84 ss., 88, 117 s., 120, 124, 142 s.  
 París: 232, 495.  
 Partia: 230.  
 Pascal: 341.  
 Pascua, pascual: 48, 114 ss., 146-147.  
 Passau: 331, 447.  
 Patmos: 85, 123, 125.  
 Patricio de Irlanda, san: 330, 488, 493 s.  
 Patroclo: 464.  
 Paula, santa: 316, 334.  
 Paulina: 364.  
 Paulino de Antioquía: 302, 342, 374.  
 Paulino de Nola: 317, 354, 365.  
 Pebou: 313.  
 Pecado original: 439, 442.  
 Pecs: 447.  
 Pedro, san: 23, 45 ss., 53, 56, 61, 64 s., 66, 68, 72 ss., 77, 80, 83, 85, 92 ss., 95 s., 103, 124, 144, 150 s., 176, 186, 204, 213, 228, 239.  
 Pedro de Alejandría: 246, 302.  
 Pedro el Batanero: 389 s., 392 s., 412, 428.  
 Pedro Crisólogo de Rávena: 460.  
 Pedro el Ibero: 388, 390, 393.  
 Pedro el Tartamudo: 388, 393, 396.  
 Pekhidha, obispo: 91.  
 Pelagianismo: 377, 437, 440 s.  
 Pelagio: 437 ss., 440.  
 Pelagio II, papa: 372, 400, 417, 428, 443, 475.  
 Pella: 61, 81, 88, 98, 122.  
 Penitencia: 157-159, 200, 347 ss.  
 Pentápolis: 251.  
 Peregrino: 128.  
 Pérgamo: 86 s., 100 s., 123, 250.  
 Perge: 68.  
 Pêrôz: 404.  
 Perpetua: 163 s., 181.  
 Persecución: 121-125, 269-273, 403 s., 451 ss.  
 Persia: 230, 403.  
 Pescenio Níger: 179.  
 Peterson, E.: 64, 159, 161.  
 Petra: 63.  
 Piamonte: 316.  
 Pierio: 247.  
 Pimgad: 189.  
 Pinito de Cnosos: 144, 149, 162.  
 Pío XI: 32.  
 Pío, papa: 145, 149.  
 Pionio: 250.  
 Pitágoras: 169.  
 Platón: 131, 134, 171, 194, 217, 250, 330.  
 Plinio el Joven: 93 s., 111, 125 s.  
 Plotino: 140, 174, 219-224, 229, 231, 317.  
 Plutarco: 131, 220.  
 Plutarco, obispo de Alejandría: 181.  
 Poitiers: 484, 487.  
 Polemón: 374.  
 Policarpo: 84 ss., 87 s., 94, 129, 143, 145 s., 150 s., 155 ss., 163 s.  
 Polícrates de Efeso: 84, 87, 146, 149 s.  
 Pollión, san: 447.  
 Ponciano, papa: 183 s., 232 s., 241.  
 Poncio Pilato, procurador: 59, 121 s., 271.  
 Ponto: 83 s., 93 s., 137 s., 146, 149, 177, 248, 256, 314, 426.  
 Porfirio: 140, 220 ss., 228, 242, 248, 262, 338, 421, 473.  
 Porfirio de Gaza: 332.  
 Porta Maggiore: 173.  
 Portugal: 461.  
 Potamiana: 181.  
 Potamio, obispo de Lisboa: 330.  
 Potito: 147.  
 Pozzuoli: 69.  
 Práxeas: 146 s., 182.  
 Pretextato, san: 335, 484.  
 Prisca: 264.  
 Priscila: 53, 69, 75 s., 112, 140, 187, 205 s., 209.

- Prisciliano : 330.  
 Probo, emperador : 256.  
 Proclo de Constantinopla : 406, 420.  
 Proclo, montanista : 84, 147, 174 s.,  
 384, 398.  
 Próculo : 179.  
 Prohairesios : 335.  
 Prosenes : 179.  
 Próspero de Aquitania : 443, 494.  
 Protasio, san : 354.  
 Provenza : 263, 316, 443 s., 451, 453,  
 456, 463 ss., 479 s.  
 Pseudo-Bernabé : 53.  
 Pseudo-Clemente : 161.  
 Pseudo-Eurípides : 166.  
 Pseudo-Hermes : 173.  
 Pseudo-Homero : 166.  
 Pseudo-Sófocles : 166.  
 Ptah, dios : 165.  
 Ptolomeo : 139, 147, 172.  
 Puech, H.-Ch. : 105, 221, 230.  
 Pulqueria : 380, 384, 386 s., 433.  
  
 Quieto : 249.  
 Quintiliano : 369.  
 Quirino, san : 355, 447.  
 Qumrán : 50 s., 54 s., 59, 63, 90, 97,  
 99, 111, 115 s., 118, 308.  
 Quodvultdeus, obispo : 452.  
  
 Rabbulá : 403.  
 Radegunda, santa : 484.  
 Ratisbona : 331, 447.  
 Rávena : 232, 263, 330, 368, 440, 457,  
 477.  
 Recaredo : 454, 465, 476, 483, 487.  
 Rechiaro : 454.  
 Reicke : 59, 76.  
 Reims : 232.  
 Reitzenstein : 173.  
 Reliquias : 352 ss., 355 s., 431, 433.  
 Remigio de Reims, san : 456.  
 Renan, Ernesto : 226.  
 Rhetia : 446 s.  
 Rímini, concilio de : 298, 452.  
 Rochester : 494.  
  
 Rojo, mar : 116, 208, 308, 324.  
 Rodón : 138, 147.  
 Roma : 68 s., 72, 75, 77 s., 80, 83-96,  
 103, 112, 116, 121, 123 ss., 127-130,  
 137 s., 140, 142 s., 145 ss., 148 ss.,  
 151, 166, 175, 177 s., 182, 186 ss.,  
 189 ss., 192 s., 198, 201, 205, 208 s.,  
 218, 221, 227, 230, 232 ss., 235 ss.,  
 238 ss., 243 s., 246, 251 ss., 254 s.,  
 261 s., 264, 268, s., 271 s., 274 ss.,  
 278, 285, 287, 289, 295, 299, 301 s.,  
 315, 320 s., 329, 334 s., 339, 341 s.,  
 347 s., 350, 355, 358, 364 s., 368,  
 370 ss., 378, 381, 388, 423, 427 ss.,  
 437, 440, 444 s., 447 ss., 452, 456,  
 457 ss., 463 s., 467 s., 470, 473 ss.,  
 477 ss., 483.  
 Roma, concilio de : 346.  
 Romanos Melodos, san : 431.  
 Rossi : 206.  
 Rouen : 354.  
 Rufino : 223, 247, 334, 367.  
 Rufino de Aquilea : 312, 316.  
 Rústico, prefecto : 128.  
 Rutilo Namatiano : 335.  
  
 Sabas, san : 391, 414 ss.  
 Sabbaoth : 105.  
 Sabelio : 188, 251 s., 254, 289.  
 Sabina, santa : 469.  
 Sacramentarios : 471.  
 Sacramentos : 200, 345, 349.  
 Safira : 55.  
 Salomé : 89.  
 Salona : 449.  
 Salonía : 467.  
 Samaria : 59 s., 62, 64, 102, 130.  
 Sansón, obispo : 91, 488.  
 Santiago de Baradea : 390.  
 Santiago, hermano de san Juan :  
 47 ss.  
 Santiago, hermano del Señor : 55 s.,  
 66, 73, 78, 80 s., 84 s., 88 ss., 92,  
 97 s., 122, 161.  
 Sapaudia : 451.  
 Sardes : 86 s., 148.  
 Sardica, concilio de : 371.

- Sasima: 342.  
 Saturnil: 104 s.  
 Saturno, dios: 332.  
 Sáturo: 181.  
 Saulo: 48, 66.  
 Scápula, procónsul de Africa: 182, 193.  
 Schneider: 226.  
 Schoeps, H.-J.: 51, 97 s.  
 Schwartz, Ed.: 421.  
 Sebarciano Aquila, prefecto: 181.  
 Sebaste: 314.  
 Sedulio: 481.  
 Seeberg: 221.  
 Segelberg: 113.  
 Segismundo, san: 484.  
 Segismundo, rey: 456.  
 Segundo de Ptolemais: 288.  
 Seleucia: 67, 404.  
 Seleucia, concilio de: 321, 452.  
 Seleucia - Ctesifón: 231, 249, 263, 320 s., 403.  
 Seleucia de Isauria, concilio de: 298.  
 Semo Sancus: 103.  
 Séneca: 194.  
 Septimio Severo: 144, 175 ss., 178 s., 180 ss., 182, 184 s., 189, 191, 203, 220, 222, 242.  
 Serapión de Antioquía: 92 s., 142, 148 s., 227.  
 Sereno: 181.  
 Sergio, san: 434.  
 Sergio de Halicarnaso: 394.  
 Sergio, papa: 475.  
 Sergio Paulo, procónsul: 65, 121.  
 Sergio Rosâpha: 432.  
 Sethi: 47.  
 Severino, san: 449 s., 473.  
 Severo de Antioquía: 390, 393 s., 397 s., 402, 411.  
 Severos, los: 126, 175-196, 203, 207, 225, 241.  
 Sevilla: 465.  
 Shahak, obispo: 322.  
 Shahpuhr I: 231, 322.  
 Shahpuhr II: 243, 249, 263, 320 ss.  
 Shenute: 314.  
 Sidón: 92.  
 Sidonio Apolinar, obispo de Clermont: 453, 458 s.  
 Silas: 72 ss.  
 Silvano, subdiácono: 270.  
 Silvestre de Roma: 289.  
 Símaco, papa: 469 s.  
 Simeón, san: 413, 434.  
 Simeón el Grande: 414.  
 Simeón el Joven: 414.  
 Simeón Níger: 66.  
 Simeón, primo de Jesús: 81.  
 Simeón, obispo: 97 s., 127.  
 Simeón el Viejo: 412.  
 Simmaco, orador: 335, 458.  
 Simón: 59 s.  
 Simón el Celota: 58.  
 Simón ben Kanthera: 48.  
 Simón, M.: 51, 66.  
 Simón el Samaritano: 97, 103 s.  
 Simplicio de Autun, san: 333.  
 Simplicio de Bourges: 453.  
 Simplicio, papa: 465.  
 Sinade: 238.  
 Sinaf: 117, 170, 324, 355, 416, 426, 434.  
 Sinero: 147.  
 Sínope: 137 s.  
 Siria: 64 s., 74, 79, 90, 92 s., 95, 99 s., 102 s., 106, 112, 116, 124, 132, 144, 148, 166, 198, 207, 219, 226 s., 229, 231, 244, 247, 249 s., 253, 262, 264, 271 s., 289, 314, 316, 347, 349, 389, 392, 397, 402, 403 s., 406, 411 s., 415, 417, 419, 431.  
 Siricio, papa: 346.  
 Sirmio: 298, 304, 355, 432, 446 s.  
 Sirmio, concilio de: 298.  
 Siscia: 355.  
 Sixto, papa: 95 s., 145.  
 Sixto II: 243, 246, 252.  
 Sixto III, papa: 383 s., 441, 458, 469.  
 Sócrates: 131, 133 s., 247.  
 Somalia: 324.  
 Sorano: 194.  
 Sotero, papa: 145, 149 s.  
 Spengler: 267.  
 Spira: 331.  
 Stauffer: 50.

- Stein, E. : 418.  
 Stoa, la : 135.  
 Stüber : 208.  
 Subiaco : 467.  
 Sudán : 409.  
 Suetonio : 64, 69, 75, 121 s.  
 Suiza : 495.  
 Sulpicio Severo : 333.  
 Susiana : 231.
- Tabennisi : 313.  
 Taciano : 91, 132 s., 134 s., 138, 140,  
 143 s., 147, 160, 162, 171, 190, 230.  
 Tácito : 80, 121.  
 Tácito, emperador : 256.  
 Tadeo : 90.  
 Tagaste : 316, 341.  
 Takryt : 406.  
 Tarragona : 465.  
 Tarso : 66, 74, 248.  
 Tauro : 94.  
 Tchalenko, G. : 417.  
 Tebaida : 264, 311.  
 Tebutis : 98, 102.  
 Tecla : 176.  
 Telesforo, papa : 96, 127, 145.  
 Teoctisto, obispo de Cesarea : 221.  
 Teodeberto : 495.  
 Teodolinda : 469, 475.  
 Teodora, emperatriz : 391, 393, 398,  
 401, 408 s., 430.  
 Teodoreto de Ciro : 339, 380, 386,  
 390, 412, 426, 432.  
 Teodorico : 368, 451, 456 s., 486.  
 Teodoro Askidas : 417.  
 Teodoro de Mopsuestia : 340, 349,  
 376 s., 379, 399 s., 404, 440.  
 Teodosio II : 378, 380 s., 383 ss., 386,  
 405, 414, 422.  
 Teodosio de Alejandría : 401, 409.  
 Teodosio el Grande : 276, 279, 300-  
 305, 326, 347, 354, 357 s., 361, 367,  
 375, 423.  
 Teodoto el Banquero : 174.  
 Teodoto de Bizancio : 253.  
 Teodoto el Curtidor : 139, 146 s., 174.  
 Teofanía : 44 s., 51, 347.
- Teófilo, alejandrino : 347, 416.  
 Teófilo de Antioquía : 92 s., 111, 117,  
 132 s., 134 s., 143, 148, 190.  
 Teófilo el Indio : 299, 325.  
 Teofrasto : 174.  
 Teognosto : 247.  
 Teón : 247.  
 Teonas : 247.  
 Teoteco de Cesarea : 247, 254.  
 Tertuliano : 85, 94, 112 s., 123, 126,  
 129, 137 s., 142 s., 146 s., 149, 167,  
 174 s., 177 ss., 181 s., 187 s., 190 ss.,  
 193 ss., 197 ss., 200, 203 s., 207,  
 212 ss., 215 ss., 218, 234 ss., 237,  
 293, 360, 370.  
 Tesalia : 94.  
 Tesalónica : 75 s., 303, 355, 362, 427,  
 432, 447, 464.  
 Testa, P. : 43.  
 Tetis : 170.  
 Teudas : 47.  
 Themistio : 335.  
 Theonas de Marmárica : 288.  
 Thierry I : 485.  
 Tiatira : 87, 100, 140.  
 Tiberio : 57, 121.  
 Tiberio II : 401, 425, 435.  
 Timeo, obispo : 254.  
 Timoteo : 74, 76, 79 s., 97.  
 Timoteo, san : 354.  
 Timoteo Ailuro : 388, 396.  
 Timoteo, alejandrino : 347.  
 Timoteo de Constantinopla : 390.  
 Timoteo el Gato : 388.  
 Tirídates, rey : 322.  
 Tiro : 75, 92, 222, 247, 249, 256, 295,  
 324, 422.  
 Tiro, concilio de : 371.  
 Tiro-Jerusalén, concilio de : 295.  
 Tito : 72 s., 75, 77 ss.  
 Tito, emperador : 81, 122 s.  
 Tito Flavio Clemente : 166.  
 Tobías : 90.  
 Toledo, 451, 454, 465, 470, 476.  
 Toledo, concilios de : 348, 454, 479,  
 492.  
 Tolosa : 451, 453.  
 Tomás, santo : 58, 83 s., 90, 144, 405.

- Torah, la : 119.  
 Toth, dios : 165.  
 Totila : 474.  
 Toulouse : 232.  
 Toura : 223, 225.  
 Tours : 333.  
 Toynbee, Arnold J. : 281, 364.  
 Tracia : 149, 295, 334, 347, 411.  
 Trajano, emperador : 85 s., 88, 91, 93, 98 s., 102, 111, 125 ss., 226, 270.  
 Tralles : 86, 88.  
 Transjordania : 58, 61 s., 81, 98 s., 225, 231.  
 Trasmundo : 452.  
 Tréveris : 232, 301, 315, 330 s., 372, 446, 449, 463.  
 Trieste : 339.  
 Trifón : 130.  
 Trípoli : 289.  
 Tróade : 53, 75, 87.  
 Trocmé : 45, 51.  
 Troyes : 450.  
 Túnez : 442.  
 Tunicia : 189.  
 Turfán : 230.  
 Turín : 463.  
 Turín, concilio de : 346.  
 Turquestán : 230.  
  
 Ulises : 170 s., 173.  
 Ulpiano, jurisconsulto : 179.  
 Umbría : 470.  
 Urbano, papa : 183, 232.  
 Ursacio de Singiduno : 296, 298, 304, 326.  
  
 Vaison, concilio de : 480.  
 Valais : 465.  
 Valencia : 465.  
 Valencia (Galía), concilio de : 346.  
 Valente : 276, 300-305, 347, 367 s.  
 Valente de Mursa : 296, 298, 304, 326.  
 Valentín : 90, 138 ss., 144, 147, 172 s., 224, 228.  
 Valentiniano I : 276, 279, 300, 303.  
 Valentiniano II : 304.  
  
 Valentiniano III : 386.  
 Valeria : 264.  
 Valeriano, emperador : 242 s., 245, 247, 249, 256, 261, 263.  
 Valfroy, san : 485.  
 Valonia : 449.  
 Veldumiano Volusiano : 242.  
 Venecia : 474 s.  
 Verano, obispo : 467.  
 Vespasiano : 122.  
 Vibio Treboniano Galo : 242.  
 Vicente de Paul. san : 27.  
 Víctor, papa : 145 ss., 148 ss., 182, 187, 251.  
 Víctor, san : 331.  
 Victoriano, san : 465.  
 Victricio de Rouen : 317, 354.  
 Vidal de Antioquía : 300, 374 s.  
 Viena : 331, 447.  
 Vienne : 232, 463.  
 Virgen, virginidad : 84 s., 142 s., 159-162, 350 s.  
 Vital, san : 468.  
 Vitaliano, papa : 494.  
 Vigilio, papa : 399 s., 470, 475.  
 Virgilio : 338, 371.  
 Virgilio de Trento, san : 333.  
 Vitelio : 122.  
 Viterico : 454.  
 Vööbus, A. : 143, 159 s.  
 Vouillé : 487.  
  
 Wadi Muraba'at : 58.  
 Wadi-n-Natrún : 311.  
 Weber : 221.  
 Wiclef : 442.  
 Worms : 331, 451.  
 Wulfila : 325 ss., 451.  
  
 Xanten : 331, 449.  
  
 Yemen : 324, 409 s.  
 Yezdegerd I : 321 s.  
 York : 263.

- Zaragoza : 232.  
Zaragoza, concilio de : 330.  
Zenobia, reina : 244, 249 s., 253 s.  
Zenón, emperador : 371, 388, 390 ss.,  
403, 423, 431.
- Zenón el Isáurico : 391.  
Zenonida : 423.  
Zeus, dios : 165, 170.  
Zoroastro : 231, 262.  
Zósimo, papa : 440, 463 s.