

III

LA INTEGRACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN EL IMPERIO ROMANO

El papel de sostén del Estado encomendado al culto de los dioses en el imperio romano había mantenido vivo durante siglos el conflicto con el cristianismo, el cual con su fe en un solo Dios, creó en la opinión pública pagana la convicción de que sabotaba los fundamentos del bienestar general. Todas las aseveraciones de lealtad al emperador y al Estado, comenzando por las afirmaciones del apóstol Pablo sobre la aceptación del poder puesto por Dios (Rom 13,1-7), fueron incapaces de despejar las dudas que se tenían acerca de la fidelidad de los cristianos al Estado. Por eso se recurrió en repetidas ocasiones a medidas violentas en el Imperio. Las consecuencias del fracaso de esta política religiosa se sacaron no tanto porque se hubiera llegado a ver palmariamente la verdad del mensaje cristiano, sino desde el tradicional planteamiento en el que se ponderaba la utilidad de la religión. También la escalonada integración del cristianismo en el imperio se llevó a cabo siguiendo la idea directriz del usual sistema religioso-político, la forma que la iniciativa del emperador Constantino y de sus sucesores chocó pronto, como no podía ser de otra forma, con las leyes propias de la Iglesia y de la fe cristianas. La nueva orientación de la política religiosa de Roma acometida a principios del siglo IV tuvo lugar en el marco de las concepciones tradicionales, pues entonces la veneración del Dios de los cristianos constituía una garantía para la salvaguarda de la *salus publica*. Como consecuencia de la polémica mantenida con los gentiles, los creyentes no se habían cerrado por completo a tal argumentación, de forma que el llamado giro constantiniano, tal como puede ser captado en las fuentes, revela una continuidad. Por lo demás, el camino que desembocaría en la Iglesia imperial se prolongó hasta los tiempos del emperador Teodosio I el Grande.

§15

Giro de la política religiosa bajo Constantino

Cuando el emperador Diocleciano intentó reorganizar el imperio romano sobre la base de la religiosidad tradicional no pudo hacer desaparecer el cristianismo. En la última confrontación entre la ideología estatal de Roma de corte idolátrico y los cristianos se hizo patente la fragilidad de la religión antigua. Galerio había admitido ya, en su lecho de muerte, el fracaso de la política religiosa tradicional. De esta forma había abierto el

camino para la futura reorientación que llevaría a cabo el emperador Constantino.

a) *Presupuestos de la política religiosa de Constantino*

A pesar de las persecuciones padecidas a finales del siglo III, no sorprendió a los cristianos el cambio de la política religiosa bajo Galerio y Constantino. Portavoces de los cristianos habían demostrado desde hacía tiempo su lealtad al Estado, e incluso habían contemplado la posibilidad de una cooperación entre la Iglesia y el Estado. Los cristianos aprovecharon los largos períodos de tranquilidad para organizarse y crecer. Y llegaron incluso a ofrecerse como interlocutor en quien el Estado podía depositar plena confianza.

A pesar de la ilimitada autoridad de Diocleciano en el marco de la tetrarquía, el emperador de Occidente, Constancio Cloro, procedió a regañadientes contra los cristianos. Apenas se produjeron mártires en el ámbito de su soberanía. Y son contradictorias las informaciones sobre destrucciones de lugares de reunión. Por otra parte, Eusebio¹ nos informa de la propensión del soberano al henoteísmo y a la presencia de hombres santos en su corte. La imposición del nombre de Anastasia a una hija suya evidencia incluso la aceptación de costumbres eclesiásticas. Aparte de que el porcentaje de cristianos era bajo en la Galia, intereses dinástico-políticos determinaron la actuación de Constancio frente a la tetrarquía.

Al joven Constantino, nacido de una relación de Constancio con una hospedera llamada Helena, no le pasó desapercibida tal autonomía. Llevado en edad temprana a la corte de Nicomedia, el príncipe se granjeó el reconocimiento de todos. Aunque su padre, tras el nombramiento como César (289), se había casado con Teodora, la hijastra del emperador occidental Maximiano, Constantino no rompió la vinculación con la residencia de Tréveris. Como testigo ocular de las represalias en Oriente, el ambicioso príncipe vivió la diferencia de políticas religiosas. En cualquier caso, él no catalogó a su padre entre los perseguidores de los cristianos. Cuando se produjo el cambio de soberanía el año 305, no fue elegido Constantino, en contra de lo esperado por el ejército, sino que fue elevado a la categoría de César del nuevo Augusto Galerio Maximino Daya. Bien sea por el desagrado que este suceso le produjo o por una llamada proveniente de la residencia de Tréveris, es lo cierto que abandonó inmediatamente la capital oriental y se dirigió hacia el noroeste. Cuando Constancio murió en una campaña en Britannia (306), el ejército le llamó a él como Augusto, rompiendo la tetrarquía del sistema imperial. Constantino siguió los pasos

¹ Eusebio, *Vita Const.* I, 17s.

de su padre también en cuanto a la política religiosa. En su opción en favor del *Sol Invictus* se perfilaba ya una pretensión de soberanía universal.

b) *Victoria de Constantino en el puente Milvio*

El edicto de tolerancia promulgado por Galerio el año 311 permitía, en principio, a los cristianos la libre confesión de su fe en todas las regiones del imperio. De esta manera, la praxis de la política religiosa de Occidente se implantaba también en Oriente, y Constantino se demostraba como un casi perfecto hombre de Estado. La pronta muerte del augusto situado en el vértice de la jerarquía dio alas a sus ambiciones de soberanía. Le sirvieron como espuela las pretensiones de Majencio, que había conseguido afirmar su posición en Italia. Tras llegar a un acuerdo con Licinio, que intentaba ampliar la parte del imperio que le había sido asignada en el encuentro imperial celebrado en Carnuntum el año 308, Constantino pasó los Alpes a principios del año 312, con un reducido ejército, recorrió toda la parte superior de Italia, y se aproximó a Roma en otoño. Presentaba su empresa en términos propagandísticos. Decía que iba a liberar a Roma del yugo tirano de Majencio, una versión que encontró muchos oídos bien dispuestos a causa de algunas medidas de Majencio que habían creado malestar. Naturalmente, no podía decir que pretendía liberar a los cristianos y que para ello venía a Italia, pues, a diferencia de lo que acaecía en Oriente, aquí no se estaba gestando persecución alguna de la comunidad de Roma. Majencio, que se debatía entre la esperanza y la duda a consecuencia de la respuesta encontrada en los libros sibilinos, planeó primero una defensa de Roma, pero luego se decidió por una lucha en campo abierto, hacia el norte del derribado puente Milvio. Por el contrario, según cuenta Lactancio², Constantino recibió en sueños la indicación de poner la señal celeste de Dios en los escudos de sus soldados. Eusebio³ sitúa esta experiencia al comienzo de la expedición militar, cuando nos presenta a Constantino orando al Dios de su padre. Y nos dice que el César vio a continuación en el cielo del mediodía una cruz luminosa, rodeada por la siguiente leyenda: «En este signo vencerás.» Luego, invitado a ello por una posterior aparición de Cristo, ordenó hacer un estandarte con la señal $\text{P} (\text{P})$ el llamado lábaro de Constantino, y llevarlo al frente de las tropas como pendón protector. Finalmente, el 28 de octubre del año 312 tuvo lugar la batalla en la zona situada entre Saxa Rubra y el puente Milvio. Ante el impetuoso ataque de las tropas de Constantino, el ejército de Majencio fue impotente para oponer resistencia alguna. Majencio emprendió la huida, cayó del puente de emergencia al río y pereció ahogado. Alguien encontró

² Lactancio, *Mort. pers.* 44.

³ Eusebio, *Vita Const.* I, 27-32.

su cadáver en el río y llevó su *cabeza*, al día siguiente, delante del vencedor cuando éste entró en la ciudad conquistada. Es posible que la traición hiciera más fácil la victoria. En cualquier caso, la posesión de Roma representaba una gran ganancia para Constantino, pero también una obligación. Años más tarde, él mismo consideraría la conquista de la capital del imperio como prueba de la protección divina y como demostración de que él había sido objeto de una elección especial. La divinidad bajo cuyo signo había entrado Constantino como vencedor había demostrado su poder, y a ella debía procurar veneración el emperador, siguiendo el esquema de la religiosidad antigua. Aunque el Dios del soberano toma algunos rasgos cristianos, no cabe hablar de una conversión en el sentido bíblico del término. Se limitó a hacer un sitio al Dios de los cristianos en el mundo de sus concepciones religiosas, y comenzó a promover el culto de ese Dios como *pontifex maximus*. Así como las revelaciones que tuvo Constantino antes de la batalla fueron interpretadas a la manera de oráculos, de igual manera su actitud favorable al nuevo Dios a causa de la victoria respondía a la tradición religiosa pagana. Como signo del triunfo militar, la cruz perdió, al mismo tiempo, su carácter de escándalo, y este hecho facilitaría desde entonces su presentación como signo cristiano de la salvación.

Indudablemente, la victoria de Constantino cerca del puente Milvio representó un hito importante en el desarrollo del imperio a partir de aquel momento. Desde el punto de vista político, la eliminación de un rival abría a Constantino el camino a la soberanía universal. Para los cristianos, la victoria bajo el signo de su Dios significó la confirmación intrahistórica y su promoción por el emperador por motivos directamente religiosos. La religión de los cristianos se había demostrado útil para constituir el fundamento de una nueva política imperial.

c) *Reorientación de la política religiosa*

Ya en el desfile triunfal a través de Roma evitó Constantino, significativamente, la ida al Capitolio. Con ello daba a entender claramente a todos que se distanciaba de la tradición religiosa de sus antecesores y apostaba por aquel Dios que le había dado la victoria y cuyo signo ondeaba en los estandartes de sus tropas. Esta demostración no apuntaba en primer término a restricciones del culto pagano. Los sacerdotes de la religión pagana podían seguir ofreciendo sus sacrificios. Se llegó incluso a anunciar el nombramiento de un pontífice en honor de la *gens* Flavia. La continuación del culto pagano constituyó, junto a los honores del senado, el entorno en el que el victorioso emperador tomó sobre sí, como *pontifex maximus*, el cuidado del culto del Dios de los cristianos.

Aquel mismo invierno del año 312-313, Constantino cedió a la comunidad de los cristianos de Roma la propiedad de la zona de los *Laterani*, donde se construyó la basílica constantiniana (hoy, San Juan de Letrán). Rescriptos dirigidos al procónsul de África, Anulino, disponían la devolución de los bienes confiscados a la Iglesia⁴; al clero del obispo Ceciliano de Cartago se le reconoció el privilegio de las liturgias, es decir, la exención de impuestos públicos. Y es altamente significativa la motivación que se da a tal medida. En opinión del soberano, los clérigos «no deben verse impedidos, ni por error ni por sacrilegio, de dar el debido culto o servicio a la divinidad, sino que, por el contrario, deben servir sin impedimento alguno a su propia Ley (culto). Pues cuando ellos realizan la elevada veneración de la divinidad, están siendo útiles de la mejor forma posible a toda la comunidad (del Imperio)»⁵. La argumentación delata que para la «prueba de favor» de Constantino sigue siendo normativo el principio de que la realización adecuada del culto sirve a la *salus publica*, y que por consiguiente hay que liberar de cargas públicas a sus órganos. En la misma dirección apunta la distribución de una cantidad de dinero al clero africano «del legal y santísimo culto»⁶. Siguiendo el modelo de los colegios sacerdotales existentes en templos paganos, se clasifica al clero cristiano en el entramado religioso de aquel tiempo, con el fin de que puedan ofrecer sin impedimento alguno su ministerio sagrado en favor de la *salus publica*. Pero, a la vista de las revueltas donatistas en África, emergió pronto el problema de la legitimidad, una discusión en la que el emperador se vería envuelto.

También los acuerdos de Milán indican hasta qué punto la integración del cristianismo en el imperio se llevó a cabo en consonancia con las concepciones de la religiosidad antigua. En febrero del 313 se reunieron Constantino y Licinio para encontrar una solución a las cuestiones derivadas del cambio de la situación política. El vencedor de Occidente dio a su hermana como esposa al cosoberano, entrado ya en años. Pero no le concedió participación alguna en el ámbito de poder que acaba de conquistar. En cuanto a la religión, se pusieron de acuerdo en respetar el edicto de Galerio y permitieron que la confesión cristiana gozara de libertad, al tiempo que se toleraban los cultos antiguos. Además del reconocimiento (*religio licita*), se afirmó la capacidad jurídica general al cristianismo; y se dispuso la devolución de los bienes eclesiásticos incautados con anterioridad. Todas estas medidas son evidentes en los rescriptos publicados en las respectivas zonas de soberanía⁷. «Así será —dice el edicto de Licinio— para que... la muestra de la benevolencia divina que

⁴ Eusebio, *Hist. eccl.* X, 5,15-17.

⁵ *Ibid.* X, 7,2 (GCS 9,2,891).

⁶ *Ibid.* X, 6,1 (GCS 9,2,890); cf. *Cod. Theod.* XVI, 2,2.

⁷ *Ibid.* X, 5,1-14; Lactancio, *Mort. pers.* 48.

hemos experimentado en cosas de altísima importancia permanezca felizmente por todos los tiempos en nuestras empresas para la dicha general»⁸.

En el programa de Milán es evidente el sello de la voluntad constantiniana configuradora que, de acuerdo con la concepción antigua, consideraba al cristianismo como garantía del bienestar público y lo vinculaba a su política imperial. Constantino dio una expresión personal a esta convicción suya. Según Eusebio, el vencedor del puente Milvio mandó que a una estatua erigida en el Foro en su honor se añadiera como atributo «la señal victoriosa de la pasión salvadora»⁹. Monedas de plata de estos años lo presentan con estrella en el yelmo, cuya interpretación como monograma de Cristo es absolutamente indudable por primera vez en un medallón de plata del año 315. Precisamente en los símbolos de las acuñaciones de monedas se exterioriza a ojos vistas el cambio hacia un programa cristiano, aunque el emperador toleraba por doquier la acción de gracias propia de la religión pagana. El adorno de la imagen del arco de triunfo, descubierto por el senado en el 315 para ensalzar la victoria de Constantino sobre Majencio, alaba la fuerza protectora del *Sol Invictus*, y la fórmula motivadora de su inscripción *instinctu divinitatis* permaneció abierta también para la interpretación de Constantino. Si se exceptúan los arúspices en las casas privadas, las costumbres paganas apenas si experimentaron recortes. El año 324 permitió Constantino a la ciudad umbra de Hispellum la construcción de un templo para gloria de la familia imperial, con la significativa condición de que la mendaz superstición no podía mancillar el santuario. Evidentemente, rechazaba con toda rotundidad el núcleo del antiguo culto imperial, el sacrificio, mientras que continuó conservando el título y la función de *pontifex maximus*, y ejerció sus responsabilidades en el ámbito religioso.

En el marco de esta política religiosa se hizo cada vez más intensa la influencia cristiana, que puso de manifiesto, sobre todo, rasgos humanizadores. Así, el año 315 se promulgó un decreto por el que se prohibía ultrajar el rostro de los condenados con marcas de fuego, porque ese rostro ha sido formado a semejanza de la belleza celestial¹⁰. En cuanto a los esclavos, en una cuestión grave para la sociedad y la economía antiguas, un decreto del año 316 permitió la manumisión en la Iglesia¹¹. Es ilustrativo el hecho de que un acto de estas características aparezca como una acción religiosa. Según una ley del año 318, se pueden decidir las querellas ante un tribunal de arbitraje episcopal¹². El reconocimiento

⁸ Lactancio, *Mort. pers.* 48,11 (CSEL 27,233).

⁹ Eusebio, *Hist. eccl.* IX, 9,10 (GCS 9,2,832).

¹⁰ *Cod. Theod.* IX, 40,2.

¹¹ *Cod. Iust.* I, 13,1; cf. *Cod. Theod.* IV, 7,1.

¹² *Cod. Theod.* I, 27,1.

general de una instancia jurídica eclesiástica ilustra el alcance de la *lex christiana*. El año 321 ordenó el emperador Constantino que no se podía profanar el domingo mediante acciones judiciales ni con trabajos manuales¹³. Tenemos ahí una señal clara de que la vida pública se vio sometida de forma creciente al principio configurador del cristianismo. La dirección dada a la política religiosa se dirigía con toda claridad a la alianza entre la Iglesia y el Estado, que garantizaba con creciente exclusividad el verdadero *cultus dei*. Por consiguiente, los cultos paganos perdieron importancia, si es que no padecieron impedimentos directos, como le sucedió a la minoría judía¹⁴. Todas estas medidas confirman que Constantino no limitó el cristianismo a una función cultural, sino que dejó amplio espacio a sus impulsos éticos.

d) *La monarquía universal de Constantino*

El pacto entre Constantino y Licinio no duró mucho. Efectivamente, este último había proclamado la libertad del cristianismo en Oriente tras vencer a Maximino Daya (313), que había ocupado la provincia de Asia después de la muerte de Galerio. Pero su obsesión por convertirse en soberano único le llevó al año siguiente a perder la región de los Balcanes. Aunque el equilibrio reinaba todavía entre los dos soberanos, las diferencias se hicieron insalvables, sobre todo porque Licinio comenzó a apoyar de nuevo al paganismo. Los cristianos fueron despedidos de los cargos públicos y la vida de las comunidades comenzó a padecer cortapisas. En ese ambiente, las incipientes discusiones en torno a Arrio ofrecieron un motivo suplementario de disensión. Esta evolución de los acontecimientos en la parte oriental del imperio permitió a Constantino justificar sus iniciativas para conseguir la soberanía universal presentándolas como una guerra de religión. Bajo el signo de la cruz, lanzó las tropas contra su cuñado, al que venció el año 324 en Adrianópolis y en Crisópolis. El derrotado soberano de Oriente fue internado en Tesalónica a petición de su esposa, pero fue liquidado pronto bajo la acusación de conspirar con los godos. Constantino conseguía así convertirse en soberano único. Por fin había alcanzado su sueño político.

La plenitud de poderes de una soberanía universal permitió a Constantino desarrollar una política unitaria en todo el imperio, sobre todo con respecto al cristianismo. Convencido de que debía su victoria total al reconocimiento del Dios de los cristianos, programó su plan político, que consistiría en «conducir al género humano por la senda del servicio de la santísima ley y en difundir la santísima fe»¹⁵. Poseído de una inque-

¹³ *Ibid.* II, 8,1.

¹⁴ *Ibid.* XVI, 8,1.

¹⁵ Eusebio, *Vita Const.* II, 28 (GCS 7²,60)

brantable conciencia de enviado, y confirmado mediante su éxito en la confrontación con Licinio, Constantino inició una política religiosa que debía desembocar en la plena simbiosis de la Iglesia y el Estado. Precisamente las provincias orientales, cuyos numerosos cristianos habían saludado jubilosos al soberano, experimentaban ahora su magnanimidad. Convencido de cumplir con una obligación religiosa, no se limitó a reparar, sino que promovió por doquier el cristianismo. Una imparable oleada de construcciones sacudió a las comunidades, el acceso a los cargos públicos estaba abierto preferentemente a los miembros de las comunidades cristianas. Algunos obispos llegaron a tener acceso hasta la mismísima corte imperial. La consciente imbricación de la Iglesia en el Estado no podía ignorar la disputa lanzada desde Alejandría por el presbítero Arrio y que había ocasionado ya numerosas crisis. Interesado personalmente por la vertiente cultural-religiosa del cristianismo, Constantino no mostraba comprensión alguna para las sutiles cuestiones teológicas con las que se vio confrontado inmediatamente después de su victoria sobre Licinio. Su intención de convertir la veneración del Dios cristiano en el fundamento religioso de su imperio debió de ver un peligro no sólo en el desasosiego de las comunidades, sino incluso en la discutida imagen de Dios mismo, aunque en su caso no se puede hablar de una relación de correspondencia entre monarquía divina y soberanía absoluta terrena. La mirada de Constantino estaba pendiente de la fe única y de la concorde veneración de Dios¹⁶. Y para reconstruir esa unidad convocó un concilio, tal vez por decisión personal, en Nicea, donde los obispos, en presencia de Constantino, discutieron, entre mayo y junio del año 325, las cuestiones que estaban en litigio. Aunque no se consiguió solucionar el conflicto con Arrio, el concilio mismo fue una demostración de la integración eclesiástico-estatal, precisamente como concilio imperial. En la adecuación de las estructuras eclesiásticas a los límites de las provincias del imperio y en la asignación de plenos poderes jurídicos a los metropolitanos o a los sínodos provinciales se hacía meridianamente patente la simbiosis de la Iglesia y el Estado. Constantino garantizaba como soberano universal la unidad jurada en Nicea¹⁷.

Por este motivo, el emperador Constantino se vio obligado durante los años siguientes a intervenir permanentemente para costreñir a los partidos teológicos a la unidad, no siempre con los imprescindibles conocimientos sobre la cuestión en litigio. Aunque esta tarea le absorbió en gran medida, él siguió persiguiendo la meta de la integración del cristianismo en el imperio. Más allá de los puros intereses del poder político, los motivos cristianos tuvieron gran influencia en la nueva

¹⁶ *Ibid.* II, 71.

¹⁷ *Ibid.* III, 17

configuración de la vida social. Se recortaron los espectáculos con gladiadores, tan censurados por su crueldad¹⁸, y se abolió la utilización habitual de la crucifixión como forma de ejecución. El año 326 se dictó una severa ley que castigaba con la muerte el adulterio de la mujer¹⁹, con lo que la severidad bíblica se dio la mano con la antigua concepción jurídica romana. No está claro si la tragedia acaecida en la casa de Constantino, y de la que fueron víctimas en el mismo año su hijo Crispo y su esposa Fausta, se originó a causa del adulterio y pretendía establecer un ejemplo según esta ley. De cualquier forma, el emperador no dudó en aplicar el rigor de la ley en el círculo de su propia familia. No se prohibió la exposición de niños, decididamente rechazada por los cristianos, pero se intentó eliminar las causas mediante la prestación de una ayuda estatal a los padres pobres²⁰. La prohibición de separar a familias esclavas en un reparto de la herencia ponía coto a una desconsideración inhumana²¹. En todas estas leyes se hacía patente un rasgo humanitario, encontrándose así todas las corrientes filosóficas con las instrucciones cristianas. Por supuesto, tampoco la Iglesia pretendía un trastrueque en toda regla del antiguo ordenamiento jurídico y social.

El soberano universal Constantino pudo llevar adelante la integración del cristianismo sin verse constreñido por consideraciones políticas. Efectivamente, las rancias estirpes del senado romano afirmaban todavía su prestigio, pero determinadas medidas, como la retirada de ingresos o incluso la destrucción de templos manifestaban la intención de limitar la práctica de cultos paganos. Por el contrario, el emperador demostró con claridad creciente, a partir del año 324, su simpatía por el cristianismo, concretamente por los «observantes de la ley católica». En consecuencia, los herejes y cismáticos no disfrutaron de los privilegios imperiales²².

Los obispos de la Iglesia católica consiguieron derechos estatales, aunque no cabe hablar de una inclusión en el estado de la nobleza. Un programa arquitectónico de altos vuelos sembró las comunidades, desde Roma hasta Jerusalén, de basílicas y de iglesias levantadas sobre lugares en los que seguidores de la fe cristiana habían padecido el martirio. Entre otras, el emperador mandó levantar hacia el año 325 una basílica sobre la memoria del apóstol Pedro en el Vaticano. Y su madre Helena hizo construir toda una serie de iglesias y palacios. La actividad constructora imperial alcanzó su punto culminante con la fundación de la nueva capital del imperio, Constantinopla, en el Bósforo. A pesar de que se habían recogido formas arquitectónicas y organizativas específicas de las ciudades,

¹⁸ *Cod. Theod.* XV, 12,1.

¹⁹ *Ibid.* IX, 7,1.

²⁰ *Ibid.* XI, 27,1.

²¹ *Ibid.* II, 25,1

²² *Ibid.* XVI, 5,1.

la Nueva Roma debía aparecer como una ciudad cristiana. Dentro de sus muros habría sólo iglesias, no templos paganos. Cuando fue consagrada el año 330 y declarada residencia imperial se expresaba no sólo un programa religioso-cristiano, sino que el centro de gravedad se desplazaba a Oriente.

En los últimos años de su gobierno, Constantino trató de consolidar su obra política. Por encima del afianzamiento de las fronteras, le preocupaba el equilibrio entre la población y una administración frecuentemente corrupta. Como *episkopos ton ektos* continuó sintiéndose responsable de la Iglesia, y, empujado por esta conciencia, intervino también en favor de los cristianos en el imperio persa²³. En la celebración de la fiesta de los *Tricennalia*, el año 335, Eusebio esbozó un cuadro de su soberano, equiparándolo al soberano celestial: «Eso es él (Cristo), el conductor de todo el universo, Verbo de Dios que está sobre todas las cosas y en todas ellas, y penetra en todas las cosas, tanto en las visibles como en las invisibles, del cual y por medio del cual (nuestro) emperador, como amigo de Dios, detenta una reproducción de la soberanía celestial y, a imitación del Altísimo mismo, conduce la administración de todas las tareas terrenas»²⁴. En tal encumbramiento de Constantino se basa aquella ideología del soberano que conformó las diversas manifestaciones del imperio en los tiempos siguientes y sirvió de fuente de inspiración para un imperio cristiano que echó mano frecuentemente de las tradiciones romanas.

Durante los preparativos para la guerra contra los persas, Constantino tuvo presagios de su próxima muerte. Se encontraba entonces en Nicomedia. Y puesto que hasta entonces se había contado entre los catecúmenos y no había dado el paso definitivo a la comunión con los cristianos, hizo que en el lecho de muerte le bautizara el obispo cortesano Eusebio, simpatizante de las tesis arrianas. Es posible que su cargo de emperador romano, que como tal seguía ejerciendo funciones de responsabilidad con el mundo del paganismo, le hubiera impedido dar antes aquel paso. El emperador Constantino murió como recién bautizado en la fiesta de Pentecostés del año 337, en Nicomedia.

Por deseo expreso del Emperador, su cadáver fue trasladado a Constantinopla en medio de grandes ceremonias, y fue enterrado en la iglesia de los Apóstoles, levantada por él. Su tumba en el círculo de doce cenotafios demuestra indudablemente su autoconciencia como *isapostolos*; Constantino veló así por su propia eminencia religiosa. Las Iglesias de Oriente celebran el 21 de mayo la «memoria del glorioso soberano Constantino, coronado por Dios, semejante a los Apóstoles, y de Helena».

²³ Eusebio, *Vita Const.* IV, 8-13.

²⁴ *Laus Const.* 1,6 (GCS 7,198s).

En Occidente, se tejió alrededor del soberano difunto la llamada *Leyenda de Silvestre*, según la cual el emperador enfermo fue bautizado por el papa Silvestre I (314-335), y se curó así de la lepra. La falsificación formulada en el siglo VIII, conocida como Donación constantiniana, narra este «suceso» y señala a modo de complemento que el emperador, en acción de gracias por la curación recibida, traspasó las insignias imperiales y la parte occidental del imperio al papa, «porque no está bien ejercer el poder como emperador terreno allí donde el emperador celestial ha instituido la preeminencia de los obispos y la cabeza de la religión cristiana»²⁵.

Constantino I el Grande ha sido objeto de juicios contrapuestos a lo largo de la historia. Junto al reconocimiento de que permitió al cristianismo expandirse libremente por la sociedad antigua, se mantuvo también viva la despiadada crítica que puede resumirse en lo que se ha dado en llamar giro constantiniano, entendido casi siempre como una especie de pecado original. Una contemplación histórica que incluya los fundamentos religiosos de la organización del Estado romano llega a captar la peculiaridad del cambio de la política religiosa emprendido por el emperador Constantino, y es capaz de comprender todo su alcance sin caer en juicios anacrónicos. Desde esta perspectiva, el acercamiento de Constantino al cristianismo se produjo en el marco de la religiosidad antigua, en la que el Dios de los cristianos pasó a ocupar el lugar del culto de Apolo coloreado de henoteísmo. Confirmado por su victoria, el emperador trató de integrar el cristianismo en el imperio como nuevo fundamento religioso y culto público. Esto constituyó un objetivo de política religiosa al que la peculiaridad de la fe cristiana puso límites una y otra vez.

§ 16

El cisma donatista en África

Cuando, tras su victoria en el puente Milvio, el emperador Constantino se presentó como soberano de Occidente se encontró con una Iglesia dividida que ponía en peligro la veneración unívoca del Dios de los cristianos. Especialmente en las florecientes provincias de África, el cristianismo había propagado ya en los siglos precedentes unos modelos que se basaban en el ideal de una Iglesia pura y santa. Sus manifestaciones vitales evidenciaban, además, paralelismos con el severo ritual del culto doméstico de Saturno y con las tradiciones del judaísmo rabínico. En una especie de superación del pasado se produjeron de nuevo disputas a causa del comportamiento en la persecución de Diocleciano. Esas discusiones,

²⁵ *Konstantin, Schenkung* 18 (Mirbt I⁶, 255).

nacidas de la dinámica de una exigente praxis de vida cristiana, llevaron a una profunda división.

a) *Una discutida consagración episcopal en Cartago*

Después de la muerte del obispo Mensurio de Cartago, el año 312 la comunidad local eligió como sucesor suyo al diácono Ceciliano. Una minoría de tendencia rigorista le negó el reconocimiento porque él había descuidado la asistencia de cristianos prisioneros. Pero, sobre todo, le acusaban de la coparticipación del obispo Félix de Abthungi en su consagración episcopal. El tal Félix, como los otros dos que habían tomado parte en la consagración, eran sospechosos de *traditio*. En efecto, el edicto del año 303 había exigido que las comunidades cristianas entregaran todas las Escrituras Sagradas y los objetos sacros, y no pocos clérigos de África, incluso obispos, se plegaron a la presión. Círculos «confesantes» airearon a bombo y platillo tal defección ya antes del levantamiento de las medidas coactivas. Según ellos, tal defección excluía de toda comunión con los verdaderos mártires. La objeción contra Ceciliano se basaba en el convencimiento de que un *traditor*, como pecador, había perdido la santidad personal y que, por consiguiente, no podía comunicar el Espíritu Santo. Precisamente a modo de herencia se transmite desde el principio la mancha pecaminosa, impidiéndose así la incorporación o pertenencia a la santa Iglesia. Tales principios de la teología africana, desarrollados sobre todo por Cipriano, llevaron, por encima del resentimiento personal, a la protesta contra la consagración de Ceciliano. Sus adversarios presentaron el caso ante el obispo Segundo de Tigisis, primado de Numidia. Un sínodo de casi 70 obispos, entre los que se encontraban algunos que se habían comprometido personalmente, examinó el asunto y decidió la deposición de Ceciliano. Simultáneamente, elevó al antiobispo Mayorino, quien, tras su muerte en el verano del año 313, tuvo como sucesor al enérgico Donato de Casae Nigrae († hacia el 355), que dio su nombre al cisma. El término *traditio*, que recibía su fuerza polémica de la equiparación a la palabra y Escritura de Cristo, llevó a que en África se enfrentara un altar contra otro altar²⁶.

b) *La intervención de Constantino*

Informado sobre los acontecimientos de África tal vez por su consejero el obispo Osio de Córdoba, el emperador Constantino, en sintonía con su nueva política religiosa, dispuso no sólo la devolución de los bienes eclesiásticos, sino donaciones de dinero —¡curiosamente!— al clero que

²⁶ Optato de Mileve, *C. Parmenianum donatistam* I, 19.

estaba con Ceciliano. Los escritos imperiales de los años 312-313 presuponen la existencia de grupos eclesiásticos rivales, pero no delatan conocimiento alguno de los puntos teológicos en litigio. Guiado sobre todo por la intención de acallar los tumultos y de asegurar el bienestar del Estado mediante la unidad del culto legítimo, prometió la ayuda de sus funcionarios. Asustados por tal protección, los adversarios de Ceciliano, que desde el punto de vista religioso pasaban por ser los perturbadores, se dirigieron a Constantino y le pidieron arbitraje en la discusión, mediante obispos de la Galia, pues allí no había habido persecución. De este modo, y por decisión de los donatistas, una disputa intraeclesial pasó a depender del «poder mundano»²⁷. Pero el emperador no se hizo cargo personalmente del procedimiento, sino que encargó al papa Milciades (310-314) la solución del asunto junto con obispos de la Galia. Para el caso, los defensores de ambas posturas deberían tener una representación similar.

En octubre del año 313 se reunió en Roma un tribunal de arbitraje, a modo de sínodo, reforzado por 15 obispos italianos. Las negociaciones, que según la intención de Constantino debían conducir a una decisión sobre el culto correcto, pusieron de manifiesto lo insostenible de las acusaciones contra Ceciliano. Y se llegó a la condenación de Donato, cuyo nombre aparecía por primera vez en este contexto. Los seguidores de éste se sintieron insatisfechos con la sentencia y apelaron al César por supuesto defecto de forma. En la conciencia de su responsabilidad respecto de la *vera religio*, Constantino ordenó de nuevo una investigación jurídica que debería practicar un mayor número de obispos, quienes se reunieron en Arlés el 1 de agosto del año 314. Este sínodo rechazó la apelación de los cismáticos, reconoció la consagración administrada por un *traditor* como acorde con los usos de Roma (can. 13) y trató además otras cuestiones que afectaban a algunas Iglesias locales. El sínodo envió las conclusiones, para su publicación, al papa Silvestre I, quien había justificado su ausencia afirmando que su presencia era necesaria en la tumba de los apóstoles.

Aunque el procedimiento de Arlés ilustra la fusión de funciones judiciales y tareas sinodales de los obispos, tampoco esta instancia ampliada fue capaz de solucionar la división de la Iglesia africana. A la declaración de inocencia del obispo cartaginés Ceciliano y al descargo de Félix de Abthungi, los derrotados donatistas respondieron de nuevo con otra intervención ante el soberano, para conseguir una revisión de la sentencia. En vista de que las restricciones impuestas a ambos partidos no daban fruto alguno, Constantino se dispuso a intervenir personalmente en el asunto. Y llegó a amenazar como *princeps* con duras medidas para ahogar el error, para eliminar toda impertinencia y para traducir en hechos «que todos ofrecen al Dios omnipotente la verdadera religión, la concordia recta y el

²⁷ Así, Agustín, *Ep.* 88,5; 105,8,10; *C. Cresc.* III, 61,67.

culto debido»²⁸. Pero Constantino no llevó a cabo su plan de trasladarse personalmente a África. Preocupado siempre por buscar el equilibrio, un nuevo proceso celebrado en Milán (316) inculcó de nuevo a los donatistas. Las revueltas tumultuosas y el creciente fanatismo obligaron a una intervención decisiva. Fueron confiscadas algunas iglesias de los donatistas, varios de sus obispos fueron desterrados, y se enviaron tropas contra los levantiscos. Pero todo esto no hizo sino soliviantar aún más a la oposición, por lo que el emperador debió revocar su persecución. Se perfilaba ya el conflicto con Licinio, lo que sin lugar a dudas influyó en la revocación de tales medidas.

c) *La consolidación del donatismo*

La política de tolerancia seguida por Constantino permitió el retorno de obispos donatistas exiliados. Por otro lado, también a los católicos se les dirigieron exhortaciones a la tolerancia. Cuando se les quitó a estos últimos una iglesia en Cirta, el emperador la sustituyó proveyendo con fondos públicos. Los cismáticos aprovecharon hábilmente la libertad que se les había concedido, y lograron consolidar sus comunidades. Hacia el año 336, su jefe Donato reunió en Cartago a 270 obispos cismáticos en un sínodo que llegó a decidir incluso la renuncia a rebautizar a los católicos que se convirtieran al donatismo. De hecho, se retornó en seguida a la praxis anterior, aunque no había diferencias llamativas con la conciencia cristiana de los católicos. Con la pretensión de ser la Iglesia «sin mancha y sin arruga» (Ef 5,27), la *pars Donati* rechazó toda comunión con ellos para salvaguardar así su identidad. El movimiento fue ganando terreno, y, apoyando visiblemente por intentos de lograr la autonomía de la provincia, llegó a convertirse en la religión de «casi toda África»²⁹.

La afluencia a las comunidades donatistas ante la debilidad del episcopado católico llevó, en tiempos del emperador Constante, a pensar, quizás por influencia del enérgico obispo Donato, en la unión de todos los cristianos de África. Medidas auxiliares y conversaciones especiales de los funcionarios imperiales durante los años 346-347 sembraron, naturalmente, la desconfianza; y cuando éstos se presentaron en Cartago, Donato les espetó a la cara la pregunta: «Quid est imperatori cum Ecclesia?»³⁰ Por miedo a una reunificación violenta, revivió de nuevo la resistencia, que organizó el obispo cismático Donato de Bagai, apoyado en las muchedumbres vandálicas de los llamados «circunceliones» (*circumcelliones*), cuyo nombre derivó Agustín de sus escondrijos cerca de

²⁸ Optato de Mileve, *App.* VII (CSEL 26,212).

²⁹ Jerónimo, *Vir. ill.* 93.

³⁰ Optato de Mileve, *C. Parmenianum donatistam* III,3 (CSEL 26,73).

las *cellae*, iglesias de los mártires³¹. Eran gentes fantasiosas que, como *agonistici* (así preferían llamarse ellos mismos), no retrocedían ante intervenciones a mano armada, y, en su rigorismo, buscaban incluso su muerte para participar así del honor del martirio. Un cierto rasgo de revolución social daba alas a estos grupos belicosos, reclutados principalmente entre los trabajadores del campo. A decir verdad, Agustín nunca hace referencia a ese rasgo revolucionario. Parece, pues, que su móvil era más bien la confrontación con la Iglesia católica; llegaban incluso hasta impedir por la violencia el paso de un grupo a otro. Cuando el obispo Donato de Bagai llegó a utilizar a los circunceliones incluso contra la guardia militar que protegía a los oficiales del imperio, aquéllos sufrieron una fuerte derrota. El que los mandaba y el obispo rebelde Márculo fueron ejecutados. Esto les consiguió el honor de mártires para los donatistas. De hecho, las sanciones del Estado fueron similares a la persecución padecida por los cristianos en épocas pasadas.

La resistencia donatista obligó necesariamente al cambio de la política de equilibrio practicada por el Estado hasta entonces. En un alarde de falta de realismo, un decreto imperial llegó a exigir en el verano del año 347 la unión de ambas confesiones, en tiempos de Grato, obispo católico de Cartago. Con todo, numerosos donatistas cedieron a la presión de los comisarios imperiales, especialmente de Macario, de forma que también la *Iglesia de los puros* tuvo ahora sus caídos (*lapsi*). Sin embargo, los católicos no fueron capaces de allanar las dificultades psicológicas y teológicas que cerraban el camino para llegar a esa unión. Además, el sucesor del opaco Grato de Cartago, Restituto, había salido de la región para guiar en el sínodo de Rímini los desórdenes del arrianismo. Llenos de una estrecha conciencia de elección y fanatizados por un testimonio de fe de naturaleza legal, incluso hasta el martirio mediante el suicidio, se afirmaron los donatistas en sus centros de Mauritania y de Numidia. Y cuando, tras la subida de Juliano al vértice del imperio, se llegó incluso a permitir que todos los obispos desterrados volvieran a África, floreció de nuevo el donatismo. Una ola de represalias se abatió sobre los católicos. Los creyentes fueron maltratados, sus iglesias ocupadas, el santuario profanado. Todos estos excesos hicieron aún más profundo el abismo existente ya.

Entre los que volvieron a la confesión cismática se encontraba también Parmeniano († hacia 391), de origen no africano, que había sido nombrado sucesor de Donato como obispo de Cartago en el exilio. Gracias sobre todo a su capacidad de organización, el cisma experimentó una nueva época de auge. Apoyándose en Cipriano, desarrolló en su obra contra los *traditores* aquellos criterios que demuestran que el donatismo es la verdadera Iglesia y que su bautismo es imprescindible. A los católicos los

³¹ Agustín, C. *Gaudent.* I, 28,32.

consideraba como ramas desgajadas del árbol de la Iglesia. «La Iglesia verdadera es aquella que padece persecución, no la que persigue»³². Propagó de manera eficaz sus ideas en forma de salmos, y de esta manera motivó a sus correligionarios a la vigilancia apocalíptica. Apenas si los católicos pudieron contraponer algo a esta Iglesia de Numidia tan segura de sí misma. La inoperancia católica terminó cuando el obispo Optato de Mileve († antes del año 400) rechazó en seis libros *Contra Parmenianum donatistam* la pretensión donatista de la santidad. De manera significativa, en esta obra se valió también de hechos y de documentos históricos. La intervención del Estado la justificó haciendo referencia al gran Constantino como *imperator christianus*. Las relaciones de los donatistas con el Estado volvieron a empeorar desde el año 365, cuando aquéllos se pusieron en contra del corrupto *comes Africae* Romano. En efecto, un grupo de ellos, encabezado por el obispo Rogato de Cartenna, se distanció de la resistencia activa, creándose así un cisma dentro del mismo cisma donatista. A pesar de todo, se sentía simpatía por la revolución del príncipe moro Firmo contra la soberanía romana. El levantamiento fue aplastado por Teodosio, padre del futuro emperador, desde el año 373. Leyes severas debían presionar sobre los donatistas, pero el nuevo jefe de mando no hizo gran cosa para que se pusieran en práctica.

Durante este tiempo se planteó de nuevo dentro del donatismo la cuestión de cómo se debía entender la Iglesia. Sirviéndose de expresiones bíblicas, Ticonio († antes del año 400) adoptó una posición hermenéutica según la cual la Iglesia comprende, hasta el final de los tiempos, el reino de Dios y el reino de Satanás. Por consiguiente, en este tiempo mundano no se puede salvaguardar la pureza mediante el distanciamiento de la Iglesia católica. Naturalmente, el conflicto de Ticonio con sus hermanos en la fe era inevitable. Por eso Parmeniano se vio en la necesidad de corroborar con el habitual argumento sobre el *traditor* el punto de vista donatista. Lo hizo el año 378, en su *Epistula ad Ticonium*. Años más tarde se excluyó de la comunión donatista al obispo catolizante, cuyo *Liber regularum* alabaría el mismo Agustín. La posibilidad de un arreglo con los católicos por el camino de una teología basada en los argumentos había sido desaprovechada.

d) *La superación del donatismo*

A finales del siglo IV parecía perfilarse un cambio en la situación eclesiástica de África. Ante todo, el partido de los donatistas perdió a sus cabezas dirigentes. Tras la muerte de Parmeniano, que durante treinta años había conducido con habilidad y astucia la causa donatista, Primiano se

³² Agustín, *Ad Donat. post coll.* I, 31,53 (PL 43,684).

convirtió en cabeza de las comunidades cismáticas. Su modo altivo de gobernar la Iglesia desató pronto enfrentamientos, y dio origen a una oposición guiada por el diácono Maximiano. Cuando un sínodo donatista de Bagai le excomulgó a este último —que entre tanto había recibido la consagración episcopal— el año 394, no hubo el menor reparo en pedir la ayuda del poder civil para ejecutar las decisiones sinodales. En la repatriación de los maximinianos descolló Optato, obispo donatista de Thamugadi (Timgad), que desde su sede episcopal intervino de forma belicosa en las disputas en su dilatada diócesis. Se alió con Gildo, nombrado el año 386 *comes Africae* y que abogaba por la independencia frente al poder central itálico, y utilizó a los circunceliones para sus planes de dominación. Aquella política para utilidad exclusivamente personal no sólo comprometió a Gildo, sino igualmente al donatismo en la figura del obispo bandolero Optato. Cuando, tras la derrota que les infligieron las tropas romanas el año 398, ambos fueron encarcelados y ejecutados, comenzó a desmoronarse paulatinamente el frente donatista, principalmente a causa del entrecruce de intereses políticos y religiosos, un reproche que los mismos donatistas habían utilizado en otro tiempo tan eficazmente contra los católicos. En último término, para superar el cisma fue decisiva la intervención de Agustín, desde el año 391 como presbítero y posteriormente como obispo de la ciudad portuaria de Hipona. La resquebrajada unidad de la cristiandad africana se presentaba así a la actividad pastoral y teológica de Agustín como tarea destacada. Sus intentos de utilizar la palabra y los escritos —publicitariamente eficaz en el salmo contra la *pars Donati*— para ablandar los endurecidos frentes sólo consiguió durante los primeros tiempos éxitos más bien modestos. No obstante, señala Posidio en su *Vita Augustini* de este tiempo que «como por un regalo de Dios, la Iglesia católica en África comenzó a levantar cabeza de nuevo: aquella Iglesia que había yacido durante tanto tiempo rota, oprimida y derrotada frente a los fuertes herejes»³³.

La iniciativa de Agustín y la energía del pragmático obispo Aurelio de Cartago († hacia 428) introdujeron la renovación. Sobre todo en los sínodos convocados de forma prácticamente permanente, el episcopado norteafricano recuperó la conciencia de sí mismo, de la que brotaron impulsos hacia la unión. En un tono de respeto recíproco y renunciando a viejos reproches y acusaciones, Agustín buscó el contacto con los donatistas. Sin embargo, no pudieron ser aparcadas cuestiones esenciales que estaban en litigio, como por ejemplo la del segundo bautismo, problemas que debían encontrar una solución por el camino de la discusión pacífica. Mediante sus muchos escritos, Agustín contribuyó a clarificar el concepto de Iglesia. A la idea donatista de una *Ecclesia sancta* respondió poniendo

³³ Posidio, *Vita Augustini* 7,2 (Pellegrino 60).

de manifiesto que, en este tiempo mundano, sólo hay cabida para la *Ecclesia mixta*; y reservó la distinción de una y otra para el momento del juicio escatológico. Como Agustín suponía una catolicidad de alcance universal en la eclesiología, vinculó el acontecimiento sacramental con Cristo y desligó su eficacia de la incompetencia del administrador terreno. La intervención del poder del Estado pareció superflua en un primer momento, pues los circunceliones renunciaron a las acciones violentas. De la interpretación que hizo de Pablo por aquellos años (394-395) se desprende, sin embargo, que Agustín reconocía a la autoridad del Estado el derecho a actuar en favor de la fe verdadera, y a aplicar contra los donatistas las leyes dictadas contra los herejes.

El año 393 el obispo Aurelio había convocado a los obispos de África a un sínodo que se celebraría en Hipona. Allí se decidió de forma conciliante que a los obispos donatistas que pasaran a la Iglesia católica se les respetaría su dignidad siempre que no hubieran practicado segundos bautismos. Poco tiempo después (401) se llegó a dejar en manos de cada obispo la decisión más conveniente, en cuanto que «aparece como útil para la *pax Ecclesiae*»³⁴. Comenzaron a organizarse incluso conversaciones sobre religión para clarificar las cuestiones discutidas. Primiano de Cartago rechazó bruscamente una invitación a una de estas conversaciones esgrimiendo el argumento de que es «indigno que los hijos de los mártires y la descendencia de los *traditores* se reúnan en un mismo lugar»³⁵. Modestos éxitos de tales esfuerzos en favor de la unión desataron pronto las actuaciones violentas de los circunceliones, que reforzaron en los católicos la petición de la ayuda estatal, aunque bajo el respeto de las normas jurídicas. Efectivamente, el año 408 los obispos reunidos en Cartago se vieron en la necesidad de pedir la ayuda del Estado contra el terror imperante. Por iniciativa de Agustín, sólo los cabecillas de la conspiración deberían dar cuentas de su actuación contraria a la ley.

Pero como los obispos maltratados fueron presentados en seguida en la corte de Ravena, el emperador Honorio publicó el 12 de febrero del 405 una especie de decreto de unión en el que se trataba a los donatistas como a herejes y se disponían las correspondientes sanciones, entre ellas la prohibición de reunirse³⁶. Pero la ley, contra la que se opuso una resistencia feroz, fue llevada a la práctica de manera inconstante. Tras urgirla de forma rigurosa durante un breve período, que también Agustín justificó aludiendo a Lc 14,23, salvo en lo referente a la pena de muerte, el año 410 promulgó un edicto de tolerancia el procónsul pagano Macrobio. En él se afirmaba la libertad en la elección del culto cristiano. Pero una embajada de los obispos católicos apeló contra este último edicto ante el emperador Honorio, y

³⁴ *Cod. can. eccl. Africae* 68 (CCL 149, 200).

³⁵ Agustín, *C. pan. Dom. post gesta* 1,1 (CSEL 53,97).

³⁶ *Cod. Theod.* XVI, 5,37.38; XVI, 6,4.5.

sugirió de nuevo el antiguo plan de un diálogo sobre cuestiones religiosas. De hecho, el emperador puso otra vez en vigor las leyes contra los herejes, y en el otoño del 410 encomendó al tribuno y notario Marcelino la realización de una conferencia de aquellas características.

Sorprendentemente, también los donatistas aceptaron la invitación. A ello contribuyó la hábil manera de actuar de Marcelino tanto como los llamamientos que Agustín dirigió al pueblo para que no pusiera en peligro con acciones violentas la planeada conferencia. Se preveía que, en lugar de una reunión plenaria del episcopado africano, se eligiera delegados de cada confesión. Los donatistas terminaron por aceptar esta propuesta. Los católicos se mostraron incluso dispuestos a poner sus sedes a disposición de la autoridad en caso de que las negociaciones terminaran en fracaso. Pero subrayaron que la cuestión sobre la verdadera Iglesia era el tema central de la discusión. En el *mandatum* en que se hacía esta puntualización se ofrecían incluso ayudas para la argumentación. El día 1 de junio del 411 Marcelino abrió la conferencia en Cartago, a la que, en contra de lo negociado, se presentaron numerosos obispos donatistas. Formalidades y cuestiones de procedimiento ocuparon por completo la disputa de los dos primeros días de sesión, moderados con enorme objetividad por el *cognitor* Marcelino. Con el fin de dar tiempo a los donatistas para estudiar el *mandatum* católico, se interrumpió la *collatio*, que se llevó según el modelo de un proceso civil. Tras la reanudación del procedimiento, el 8 de junio, se puso a discusión la posición de los donatistas; y fue discutida inmediatamente por deseo expreso de Agustín. En tal ocasión, los conocimientos teológicos del obispo de Hipona se revelaron tan positivos en favor del punto de vista católico como sus dotes oratorias. Al atardecer de aquel día, Marcelino concluyó el temperamental duelo oratorio, y como árbitro emitió una sentencia en la que se declaraba refutados a los donatistas. Con un rescripto del 30 de enero del 412, el emperador Honorio confirmó esta decisión, al tiempo que ponía de nuevo en vigor las viejas sanciones.

La eficacia del diálogo sobre religión celebrado en Cartago para llegar a un acuerdo entre las confesiones fue limitada. Junto a las conversaciones, en ocasiones bajo la presión estatal, estuvo presente la resistencia contra la fusión hasta el tiempo de los vándalos, a pesar de que la fuerza intelectual de los donatistas había sido quebrada por la superioridad teológica de Agustín. Precisamente este hecho aconseja prudencia frente a una exagerada acentuación de factores étnicos, de revolución social o autonómicos en el movimiento de los donatistas, cuyo ímpetu derivaba precisamente de una rigurosa vida cristiana, impresionados en buena medida por los cultos paganos africanos.

El arrianismo y el concilio de Nicea

La conciencia de fe de los cristianos, no obstante la resistencia que opuso en determinados puntos, aceptó el desafío que le lanzó el afán de conocer experimentado por los antiguos y que era imprescindible para comunicar a aquel mundo el discurso bíblico sobre el Dios que actúa. Mientras que para la demostración de la unicidad y verdad de Dios el concepto filosófico de Dios permitía un empalme inmediato, ese mismo concepto representaba más bien un impedimento para la aclaración de la forma de hablar de Jesús respecto de Dios, al que trataba de Padre (cf. Mc 14,36 par; Mt 7,21; Jn 1,14, y otros), y ello porque en los sistemas filosóficos de aquellos tiempos, por ejemplo en el platonismo medio, se acentuó con fuerza creciente la transcendencia de Dios. Las corrientes intelectuales y espirituales de aquellos tiempos estuvieron dominadas en buena medida por el principio formulado en el *Timeo* (28c) de Platón: «Es difícil dar con el autor y padre de este universo; pero, una vez que se le encuentra, es imposible darlo a conocer a todos.» Para superar el abismo existente entre el ser supremo ultramundano y el cosmos se había introducido un complicado sistema de seres intermedios, en cuya estela se vio sumergida inexorablemente la predicación de la imagen bíblica de Dios y de Cristo. Sin duda, obsesionado por salvaguardar la unidad de Dios, el monarquianismo se había pronunciado contra la teología del *Logos* y contra la subsiguiente doctrina de las hipóstasis, utilizada sobre todo por Orígenes para interpretar la relación entre Padre e Hijo en Dios. La clarificación de la cuestión acerca de cómo entender la trinidad en la unidad de Dios vino al hilo de las discusiones que surgieron alrededor de Arrio, donde, además, pronto se puso de manifiesto la problemática de la Iglesia que se estaba convirtiendo en imperial.

a) Arrio y su doctrina

La discusión sobre una determinación bíblicamente legítima de la relación de Dios Padre e Hijo estalló de nuevo en Egipto, concretamente en el entorno del cisma meleciano. Cuando el obispo Pedro de Alejandría († 311) huyó durante la persecución de Diocleciano, Melecio de Licópolis († después del año 325) comenzó a administrar ordenaciones eclesíásticas en el obispado de aquél. En las cuestiones referentes a la readmisión de los caídos se puso en contra de las suaves normas penitenciales del alejandrino, y alcanzó gran resonancia a causa de su rigorismo. También Arrio, formado con Luciano de Antioquía, se unió a esta corriente, pero cambió luego de frente. El obispo Alejandro († 328) le encomendó el año 313 la cura

pastoral en la alejandrina iglesia Baukalis. Posteriormente lo desautorizaron los melecianos por sus tesis sobre el *Logos* y sobre la relación de éste con el Padre. Arrio había manifestado públicamente sus tesis desde el año 318-319, suponiendo tal vez que los mismos representaban la tradición alejandrina. En una discusión mantenida en presencia del anciano Alejandro, Arrio expuso su punto de vista según el cual «el Hijo de Dios es creado de lo no existente; afirmaba que hubo un tiempo en el que el Hijo no existía; que es capaz de lo bueno y de lo malo; que es criatura y creado»³⁷. En esta concepción del Hijo de Dios influyó en gran medida el concepto de Dios del platonismo medio, obsesionado por la ultramundinidad radical. Influido ya por esa misma concepción, Orígenes había hablado de que el *Logos* nacía eternamente de Dios. En virtud del axioma griego de la inmutabilidad, consideraba él a Dios como Padre que engendra al Hijo desde toda la eternidad. Con la enfatización de la transcendencia de Dios, por obra de Plotino († h. 270) entre otros, se llegó, sin embargo, a considerar esta autocomunicación de Dios cada vez más como proceso intradivino en el que el *Logos* visible tiene sólo una participación. Puesto que Cristo no se identifica sin más con el *Logos* eterno, es desplazado ya por Luciano de Antioquía hacia el lado del hombre, ejerciendo así, como modelo, un impulso moral. Arrio, más dotado para la vida ascética que para la especulación filosófica, declaró, invocando afirmaciones bíblicas, el nacimiento del *Logos* de la nada. Su caracterización del *Logos* como «engendrado» (*gen[n]ethos*) para la obra de la creación (cf. Prov 8,22) le asigna, a pesar de etiquetas especiales tales como *protogennetos* (cf. Col 1,15), el ámbito creatural. A causa de la redención tomó el (*Logos*) carne —más concretamente, un cuerpo inanimado— de forma que todos los movimientos que la Escritura atribuye al Jesús terreno debemos asignarlos al *Logos* mismo. Por consiguiente, sólo podemos llamar al *Logos* Dios en sentido impropio. En línea con todo esto, Arrio interpretó al Hijo de Dios en sentido subordinacionista, ópticamente inferior, pero con una función en la historia de la salvación.

Aunque no resulta fácil reconstruir la marcha de este primer diálogo sobre la religión, sí cabe afirmar que terminó con la condena de Arrio. Apoyándose en sus seguidores, que esperaban de su imagen de Cristo impulsos morales para asemejarse a Dios, se negó a someterse. Apeló a sus antiguos compañeros de estudios, los llamados «lucianistas», entre los que se encontraba el influyente obispo cortesano Eusebio de Nicomedia († 341-342). Con esta acción, el hábil presbítero logró que la disputa teológica sobrepasara los límites de Egipto, de forma que su obispo Alejandro se vio en la necesidad de tomar medidas en contra, principalmente para salvaguardar la imagen de la comunidad cristiana ante los judíos y los

³⁷ Sozomeno, *Hist. eccl.* I, 15,3 (GCS 50,33).

gentiles. Convocó (hacia el 319) una reunión de los obispos egipcios que excomulgó a Arrio por hereje y dispuso su expulsión de la ciudad, un procedimiento que presupone una colaboración con las autoridades locales, así como una consideración a los melecianos. Hasta qué punto había roto ya la unidad se desprende de que, junto a bastantes clérigos y vírgenes, fueron excomulgados también dos obispos: Secundo de Tolemaida y Teonás de Marmarica. En una circular a los obispos de la Iglesia católica, Alejandro dio a conocer a todo el mundo la decisión tomada por el sínodo de Alejandría.

Entre tanto, Arrio había encontrado cobijo en el obispo Eusebio de Nicomedia, bajo cuya protección pudo desarrollar una actividad infatigable. Aquí nació su obra *Thalia*, vulgarización propagandística de su teología, así como una confesión en la que enfatiza la coincidencia con la fe general. Un sínodo (hacia el 320) organizado por Eusebio exigió también la restauración de la comunión eclesial, pretensión que rechazó el obispo Alejandro. Éste expuso en una circular su punto de vista, y recibió el apoyo de numerosos obispos de Oriente que, bajo la presión de Licinio contra los cristianos, habían puesto su esperanza en el emperador de Occidente. Cuando Constantino I el Grande, tras su victoria en septiembre del año 324, se encontró con que la cristiandad estaba resquebrajada también en Oriente, tomó el asunto inmediatamente en sus manos, e invitó a las partes encontradas a la unidad. Un escrito imperial dirigido a Alejandría, llevado por Osio de Córdoba († 357-358), denota un desconocimiento casi completo del punto de fe que estaba en litigio. El llamamiento a la concordia procede de la tradicional influencia recíproca entre religión y bienestar público. En este sentido, el autor habla de la intención «de restablecer entre todos los servidores de Dios, de acuerdo con mis oraciones, la concordia general, de forma que también el Estado experimente bienestar mediante la piadosa armonía de sentimientos e ideas»³⁸. Por eso no sorprende que la intervención de Constantino no se viera coronada por el éxito.

b) *El concilio*

Ante el fracaso de los esfuerzos para restablecer la paz, surgió el plan de aclarar las cuestiones religiosas pendientes por la vía sinodal. Probablemente, ya el año 324-325 se reunió un grupo de obispos orientales en Antioquía bajo la presidencia de Osio; y no sólo para solucionar la sucesión episcopal en la metrópoli siria, sino también para hacer pública una toma de postura, en el sentido de Alejandro, sobre la doctrina de Arrio. Las tesis de Arrio introducían la discordia en las comunidades de Oriente, la

³⁸ Eusebio, *Vita Const.* II, 64-72; 65,2 (GCS 7²,74).

simbólica tierra donde tuvo su origen el mensaje cristiano de la salvación. Puesto que se seguía observando una praxis desigual en cuanto a la fecha de la celebración de la Pascua, parecía urgente la necesidad de encontrar una solución universal a todas las cuestiones pendientes. La iniciativa de convocar un gran concilio partió, al parecer, de Constantino, quien, como soberano universal, de semejante reunión de obispos esperaba la paz interna de la Iglesia y la asistencia divina para el imperio.

Constantino I el Grande cursó invitaciones a los obispos de todas las regiones³⁹ para reunirse en Nicea (Bitinia) en mayo del año 325; por consiguiente, en las proximidades de su residencia, y no en Ancira (Galacia), como se había planeado anteriormente. Algunos de los obispos que acudieron a la cita —para la cual puso el Estado a su disposición el servicio de transporte público— habían padecido la persecución de Diocleciano. Entre los portavoces de la gran Iglesia destacaban Alejandro —que había venido con su diácono Atanasio—, Eustacio de Antioquía y Marcelo de Ancira. El grupo en torno a Arrio contaba con el obispo cortesano Eusebio de Nicomedia. También Eusebio de Cesarea de Palestina se contaba entre estos últimos. De Occidente, sólo cinco obispos se encontraban presentes. A la cabeza de éstos estaba Osio de Córdoba. Vito y Vicente, ambos presbíteros, representaban al obispo de Roma. En total, se reunieron en Nicea unos 300 participantes. El frecuentemente citado número 318 debe ser entendido simbólicamente, en relación con los siervos de Abraham (Gén 14,14). El emperador puso a disposición de los obispos su palacio lacustre para que sirviera de lugar de reunión.

La sesión de apertura, celebrada el 20 de mayo del año 325, tuvo lugar, según el testimonio de Eusebio, en presencia de Constantino, quien fue recibido con todos los honores por los obispos, a los que pidió que «resolvieran toda la cadena de desavenencias mediante leyes de paz»⁴⁰. Por desgracia, la falta de actas supone una gran dificultad para presentar esta reunión de la Iglesia por iniciativa imperial. Precisamente por la función del soberano se destaca el concilio de Nicea de los sínodos regionales precedentes. Por eso, se le ha comparado con el *consilium principis*, órgano consultivo al que los soberanos recurrieron en numerosas ocasiones para recibir una ayuda a la hora de tomar decisiones. Indudablemente, tenemos que presuponer la influencia de los modos de proceder estatales —en el ámbito religioso ejercía la función consultiva el *collegium* de los *Pontifices*—, pero el concilio de Nicea desarrolló leyes propias que iban más allá de la pura función consultiva y decidían por su propio poder. Pero esto no era óbice para que el emperador Constantino lo presidiera e interviniera en las negociaciones.

³⁹ *Ibid.* III, 6,1 (GCS 7²,83).

⁴⁰ *Ibid.* III, 12,5 (GCS 7²,87).

La discusión teológica, que había llegado hasta el emperador ya antes de la apertura del sínodo, se encendió con motivo de una fórmula de fe presentada por los arrianos que desencadenó, sin embargo, una resistencia decidida. La mayoría insistía enfáticamente en que Cristo era totalmente Dios. Con esta afirmación se pretendía salvaguardar la redención del hombre. Eusebio de Cesarea hizo una proposición intermedia: la de reconocer el símbolo bautismal de su comunidad. Éste formulaba la fe «en el solo Señor Jesucristo, palabra de Dios, Dios de Dios, luz de luz, vida de vida, Hijo único, nacido antes de todas las criaturas, engendrado por el Padre antes de todos los tiempos, por el que todo ha sido creado»⁴¹. Ni el emperador ni los reunidos presentaron objeción alguna en contra, pero se debían complementar las expresiones equívocas. Una de las inserciones esenciales parece haberse debido a Constantino o a su consejero Osio. Nos referimos concretamente al término *homoousios* (de la misma substancia), cuya apropiación tan grandes dificultades ocasionaría después del concilio.

El término *homoousios* servía en los escritos gnósticos y en los primitivos alejandrinos para expresar la participación común en una forma de ser o entidad. Así, Orígenes llamaba ya al Hijo *homoousios* del Padre⁴². El término había sido rechazado en un sínodo de Antioquía (268). Y es posible que el rechazo se debiera a tendencias dinamistas-monarquianistas que habían sido apuntadas en la cuenta de Pablo de Samosata. El Occidente latino fácilmente podía ver en el *homoousios* una traducción de *consubstantialis*⁴³. Pero se ve ya la problemática de una terminología no precisada, en cuanto que *substantia* significa literalmente *hypostasis*, mientras que, por el contrario, a *ousia* corresponde la traducción *essentia*. Además, el Occidente se sentía inclinado a acentuar la unidad de Dios, mientras que el Oriente, siguiendo la doctrina del platonismo medio o del neoplatonismo sobre las hipóstasis, se sentía más próximo a las especulaciones trinitarias. Algunos indicios parecen dar a entender que Arrio y sus seguidores entendían el *homoousios* en sentido gnóstico-maniqueo, y que, con su negativa, quisieron evitar la consecuencia de tener que interpretar la procedencia del Hijo del Padre como emanación, porque entonces el Padre sería corporal y mutable. La incorporación del discutido término al Símbolo podía ser, pues, una consecuencia de la discusión viva en Oriente, para negar la inclusión arriana del *Logos* en el ámbito de lo creado. Por esa razón, según Atanasio⁴⁴, los padres conciliares designaron al Hijo como *homoousios* del Padre, porque aquél es a éste como el resplandor a la luz (cf. Heb 1,3). Claramente se percibe como trasfondo la metafísica estoica, según la cual el ente indeterminado es determinado

⁴¹ Eusebio, *Ep. ad Caes.* 4 (Opitz III, 1,43).

⁴² Orígenes, *Comm. in Joan.* XIII, 25.

⁴³ Tertuliano, *Adv. Praxean* 2,4.

⁴⁴ Atanasio, *De decr.* 23,1; *C. Arian*, II, 41

mediante la determinación formante; así, a la *ousia* corresponde el padre, al *idion* el Hijo. La intención del Símbolo de Nicea no es, pues, la de afirmar la unidad numérica de Dios, sino la inclusión del Hijo en el ámbito divino. Va, por consiguiente, contra la concepción arriana de la condición creatural del *Logos*. En sintonía con esto, dice la cláusula conclusiva de la fórmula de fe: «A aquellos, empero, que dicen: 'Hubo un tiempo en que no fue', y: 'Antes de nacer, no era', y: 'Que de lo no existente fue hecho', o de otra subsistencia (*hypostaseos*) o esencia (*ousias*), a los que dicen que 'El Hijo de Dios es variable o mudable', a éstos los anatematiza la Iglesia católica y apostólica»⁴⁵.

Con los anatemas aclaratorios se pronunciaba una sentencia en la cuestión de fe. Todos los participantes la firmaron, excepto Arrio y sus dos secuaces Secundo de Tolemaida y Teonás de Marmarica, que fueron enviados inmediatamente al destierro. Los restantes obispos que habían simpatizado con el arrianismo aceptaron la confesión, salvo en lo referente a la condena de Arrio. En un escrito dirigido a su comunidad, Eusebio de Cesarea justificaba su conducta, no tanto con argumentos teológicos, sino haciendo referencia a la paz de la Iglesia, que se debía agradecer al emperador.

Una vez resuelto el caso de Arrio, el sínodo trató el problema de la distinta fecha de celebración de la Pascua. Con el fin de conseguir la unidad en este punto y llegar a la celebración de la fiesta pascual en la misma fecha, los padres conciliares señalaron como normativa la costumbre alejandrina y romana, con lo que se pudo hacer desaparecer toda contradicción. Según una fuente posterior, Alejandría recibió el encargo de comunicar en cada caso la fecha a las restantes Iglesias.

Otras discusiones versaron sobre la praxis eclesiástica, cuyas conclusiones se resumieron en 20 cánones, una forma jurídica de reglamentar las cuestiones internas de la Iglesia. Algunas disposiciones recortaban el acceso al círculo de los clérigos. Caso de que la noticia recogida por el historiador eclesiástico Sócrates⁴⁶ no sea una simple invención literaria, ante la protesta del obispo Pafnucio, se habría rechazado la propuesta del celibato general de los sacerdotes. Con la aceptación de la división territorial del Estado, el concilio resaltaba la responsabilidad propia de las provincias (*eparkhia*), por ejemplo, en la consagración del obispo; y prescribió la celebración de dos sínodos al año (canon 5). Se confirmaron expresamente (canon 6) las antiguas prerrogativas de la Iglesia de Alejandría, concretamente, con la usual referencia a la análoga preeminencia del obispo de Roma. Al mismo tiempo, se recordaron los derechos de Antioquía, mientras que a Jerusalén (= *Aelia*) sólo le fue reconocida una primacía honorífica. Con ello se perfila

⁴⁵ *Symb. Nic.* (Opitz III, 1,52; texto cast. en Dz 54).

⁴⁶ Sócrates, *Hist. eccl.* I, 11,3s.

la división territorial en el sentido de las Iglesias matrices o de los posteriores patriarcados según la vieja costumbre, probablemente acomodándose a la división del Estado en provincias. Con el fin de orientar debidamente interpretaciones erróneas que habían hecho acto de presencia, el concilio subrayó la vinculación de los clérigos a la Iglesia local (cánones 15 y 16). Por lo demás, fue significativa la magnanimidad respecto a los cismáticos de Egipto, cuyo autor Melecio pudo conservar su sede episcopal. La disciplina y la organización eclesiásticas experimentaron así una reglamentación universal, cuya defensa mediante el poder estatal dejaría profunda huella en el carácter institucional de la imagen visible de la Iglesia.

La terminación del concilio coincidió con la celebración del veinte aniversario de la subida de Constantino al trono (*vicennalia*). Con tal motivo, el emperador invitó a los obispos a un banquete, para darles la despedida a continuación, con ricos regalos y con la exhortación de «conservar la paz unos con otros»⁴⁷. Lleno de las ideas directrices de un culto y una fe, el emperador expresó en un escrito dirigido a la Iglesia su satisfacción por la marcha de las negociaciones, al tiempo que a la comunidad de Alejandría le recordaba una vez más los errores de Arrio. Su autoridad elevó las conclusiones del concilio a la condición de ley del Estado.

Con el concilio ecuménico de Nicea, las reuniones sinodales que se habían celebrado hasta entonces alcanzaron un primer punto culminante. Convocado por el emperador Constantino al principio de su soberanía universal, esta reunión de los obispos refleja la simbiosis entre Iglesia y Estado que comienza a perfilarse. El concilio llevó a cabo su tarea de clarificar la imagen bíblica de Dios ante el desafío arriano sin sucumbir al señuelo de los esquemas mentales de la filosofía. Al mismo tiempo, tomó una serie de medidas disciplinarias, en el convencimiento de hablar con carácter vinculante para la Iglesia universal. Las Iglesias locales aceptaron la decisión como «oráculo de Dios», y, de esta manera, Nicea fue recibido como concilio ecuménico.

§ 18

La fe de Nicea en conflicto

La primera formulación dogmática de la Iglesia, el *Símbolo niceno*, ni restauró la unidad del culto deseada por el emperador Constantino ni puso fin a la discusión teológica. La fe cristiana había emprendido el camino de la explicación racional y en la pelea por la concepción bíblica de

⁴⁷ Eusebio, *Vita Const.* III, 21,1 (GCS 7²,93).

Dios había roto a empujones el cerco religioso-cultural del mundo que le rodeaba. La discusión postconciliar se concentró precisamente en el término explicativo filosófico utilizado por Nicea, en el *homoousios*, que significaba tanto unidad (numérica) sustancial como igualdad de esencia. La utilización del término en el sentido gnóstico-materialista, así como su proximidad a tendencias sabelianas, reforzaron la resistencia contra la confesión de fe del primer concilio ecuménico.

a) *Política fluctuante de Constantino*

La concordia del banquete de despedida de Nicea dio una impresión engañosa no dejando traslucir las tensiones teológicas ni las rivalidades personales. Pocos meses después, dos obispos cabecillas de los arrianos, Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea, retiraron sus firmas. Irritado ante tanta rebeldía, el emperador Constantino los desterró a ambos a la Galia. Con este hecho daba una señal de su firme decisión de imponer las conclusiones de Nicea. A decir verdad, pronto dio un vuelco la situación. Rubricó este cambio el retorno, el año 328, de los dos opositores desterrados.

Las pocas informaciones de que disponemos no nos permiten responder con certeza la pregunta sobre si los interesados demostraron un cambio de postura ante el sínodo que hipotéticamente habría convocado de nuevo el emperador para el año 327 en Nicea. También explica el cambio de curso la toma en consideración del amplio afecto de que gozaba Arrio, quien tuvo habilidad para hacer valer su influencia en la corte. Así, el obispo Eusebio, emparentado con la dinastía constantiniana, pasó a ocupar el puesto de consejero que había desempeñado anteriormente Osio de Córdoba. La posibilidad de un cambio de estas características se inscribía en la misma confesión de fe de Nicea, cuyo término clave *homoousios* fue reconocido a regañadientes incluso por sus defensores.

Con estos presupuestos, se formó una corriente arriana que pretendía conseguir una reinterpretación de Nicea.

En principio, las actividades de este grupo se dirigían menos a una reformulación de la confesión de fe que a conseguir para sus partidarios las principales sedes episcopales. Como adversario y crítico de Arrio se había destacado el patriarca Eustacio de Antioquía († hacia el 340), que fue uno de los primeros que debió ceder ante la presión de los arrianos. Este hecho dividió y paralizó durante décadas la comunidad cristiana de esta metrópoli de Oriente. También Atanasio, obispo de Alejandría desde el año 328, se convirtió pronto en el blanco de los ataques arrianos. Llegaron hasta acusarle de haber asesinado al obispo meleciano Arsenio. Todos estos ataques, sospechas y calumnias consiguieron lo que sus diseminadores querían lograr del emperador Constantino. Con motivo de la celebración

del treinta aniversario de su gobierno, en el que se consagró en Jerusalén la iglesia del Santo Sepulcro, el emperador mandó a los obispos que examinaran en Tiro el caso de Atanasio (335). Pero el mencionado sínodo no permitió la presencia del obispo calumniado, que, por el contrario, fue tratado como un acusado. Cuando él, a continuación, huyó a la corte de Constantinopla, el sínodo lo depuso. Una posterior conversación personal del emperador con los representantes de aquella reunión sacó a colación incluso la acusación de que Atanasio alentaba el sabotaje del suministro de cereales a la capital. Como consecuencia de esto, Atanasio fue desterrado a Tréveris (335). Quedaban eliminados así los principales defensores de la fe de Nicea, mientras que Arrio mismo, tras la presentación de una solicitada confesión de fe ante el Emperador, había sido rehabilitado poco antes por los obispos que se habían reunido en Jerusalén. Sin embargo, murió de repente la víspera de su reconciliación solemne, en la Pascua del año 336, «desparramándosele las entrañas», como informan algunas fuentes aludiendo claramente al final de Judas (Act 1,18). Pero en aquella situación, su muerte no significó el final de la imagen de Dios asociada a su nombre.

b) *Auge del arrianismo*

Con el reparto del imperio entre los hijos de Constantino, fallecido el año 337, la evolución teológico-ecclesial entró en una fase de diferentes políticas religiosas. Mientras que en Occidente el hijo más joven, Constante († 350), tras la eliminación de Constantino II († 340), orientó su curso guiándose por Nicea, el hijo segundo, Constancio († 361), siguió una política de corte crecientemente arriano. Naturalmente, en un primer momento tras la muerte del padre, los tres hermanos permitieron la vuelta del exilio de todos los fieles a Nicea, entre los que se encontraba Atanasio, quien hizo su entrada en Alejandría con demostraciones de victoria. Los arrianos, agrupados alrededor de Eusebio de Nicomedia, quien a finales del año 338, en contra de la costumbre eclesiástica, pasó a ocupar la sede episcopal de Constantinopla, hicieron sonar inmediatamente la alarma, y recordaron que Atanasio había sido depuesto de forma vinculante por el sínodo celebrado en Tiro, y que su sucesor Pistos contaba con la confianza de ellos. El retornado, al que se motejaba llamándole «emisario de Roma», respondió a tales pretensiones con la convocatoria de un sínodo de los obispos egipcios (338) que le confirmó como legítimo titular de la sede de Alejandría. En una circular, enviada también a Roma, se comunicó esta decisión a todos los obispos. Acto seguido, los encabezados por Eusebio se dirigieron al papa Julio I (337-352) pidiéndole que tuviera a bien condenar a Atanasio en otro sínodo. Y presentaron como nuevo obispo de Alejandría al capadocio Gregorio, al que entronizaron en aquella Iglesia por la fuerza,

contra la voluntad del clero y del pueblo. Atanasio levantó su voz de protesta contra el terror impuesto, pero tuvo que ceder y buscar cobijo en Roma.

Entre tanto, el papa Julio había invitado a un sínodo que tendría lugar en Roma, y que debía tratar el asunto de Atanasio. Sin embargo, los cabecillas de los seguidores de Eusebio se negaron a asistir, alegando como excusa el que Atanasio ya había sido depuesto en Tiro. A pesar de la negativa, se celebró en Roma una reunión por los años 340-341. En ella, tras examinar los documentos presentados, se confirmó a Atanasio como obispo de Alejandría, y se le concedió la *communio*, así como a otros obispos desterrados, entre los que se encontraba Marcelo de Ancira († hacia el 374). En un escrito lleno de dignidad, el papa Julio comunicó el resultado a los adversarios de Atanasio, quienes naturalmente ignoraron la intervención romana y le negaron a Atanasio el retorno a Alejandría.

La agitación de los eusebianos se había dirigido hasta entonces contra los representantes del Símbolo niceno, pero ahora emergía de entre sus propias filas el deseo de traducir a fórmulas su propio punto de vista. Con motivo de la consagración de la «gran iglesia» en Antioquía (341), tuvo lugar un sínodo de casi cien obispos orientales. Una carta circular publicó sus resultados. Significativamente, en ese escrito sus autores se distanciaban de Arrio, pero evitaron el *homoousios* de Nicea, con el argumento, frecuentemente repetido, de que tal término no estaba contenido en la Escritura. De hecho, todo el mundo demostraba gran retraimiento frente a este término clave del gran sínodo. Tal postura se debía, indudablemente, a su proximidad a la concepción sabelianizante de la *monas* divina, tal como irrumpió a través de Marcelo de Ancira y fue censurada expresamente por el «sínodo de la consagración de la iglesia». Frente a tal unidad, se subrayó la fe en una trinidad divina escalonada, con la advertencia de que así se seguía fielmente la tradición. Las fórmulas doctrinales de Antioquía, la primera de las cuales confesaba al unigénito Hijo de Dios, que estaba desde todos los tiempos con el Padre, su engendrador, mediante el cual todo fue creado y que continúa siendo rey y Dios eternamente⁴⁸, confirmaba el distanciamiento respecto del lenguaje utilizado en la confesión de fe de Nicea. Los reproches hechos al arrianismo por el sínodo romano del año 341 intensificaron la contraposición a Oriente, que, además, se sentía como abofeteado por la rehabilitación de Marcelo.

Por iniciativa del emperador Constante, informado por una delegación de cuanto ocurría en Oriente, y por deseo del papa Julio de que se celebrara un sínodo de todos los obispos occidentales y orientales, Constancio se dejó convencer y convocó un concilio en Sárdica (actual Sofía),

⁴⁸ Atanasio, *De syn.* 22; Sócrates, *Hist. eccl.* II, 10.

en la frontera de las dos partes del imperio. En el otoño del año 342 (¿343?) se presentaron allí los noventa obispos provenientes de Occidente. A la cabeza de ellos se encontraba el anciano Osio de Córdoba. No fueron más numerosos los que viajaron de Oriente en compañía de dos funcionarios imperiales. Pero no iba con ellos su líder indiscutible, Eusebio de Nicomedia, que había fallecido poco antes. Como los representantes de Occidente se negaron a aceptar la exigencia de los orientales de excluir de las negociaciones a Atanasio y a sus correligionarios como obispos depuestos, los orientales rechazaron en redondo una conversación mediadora, y reventaron así el sínodo común. Entonces, en una sesión especial, los occidentales examinaron los reproches. Mientras que se rehabilitaba una vez más a Atanasio, se excomulgaba a los dirigentes de la parte contraria como arrianos. Juntamente con la publicación de estas conclusiones, se sostuvo una doctrina sobre Dios que rechazaba decididamente la suposición de tres hipóstasis en Dios, distinción sostenida tan enfáticamente por los orientales. Por el contrario, se acentuaba la única sustancia divina. Esta toma de postura muestra el concepto que el Occidente tenía del arrianismo, pero hay en esa toma de postura un rasgo monarquiano que demuestra también la insuficiencia de la posición ortodoxa. Y esto, sin entrar en las dificultades terminológicas que se escondían en la equiparación de sustancia e hipóstasis. La confrontación continuaba necesitando una clarificación mucho después de Nicea.

Bajo la inseguridad creada por las experiencias del pasado inmediato, los sinodales de Sárdica aprobaron 21 cánones sobre la disciplina eclesiástica. Junto a la insistencia en la obligación episcopal de guardar la residencia (cánones 14 y 15), o a la prohibición de viajar a la corte imperial (cánones 8-12), revisten especial importancia los cánones 3, 4 y 5. Según ellos, un obispo depuesto tiene derecho a presentar una apelación. La última instancia es el obispo de Roma o un sínodo de la provincia próxima encargado por él. La sede romana se convierte de este modo en la instancia de apelación para la Iglesia occidental.

Los obispos orientales se reunieron en Filipópolis tras su retirada de Sárdica. Renovaron su confesión de fe sobre la base de la cuarta fórmula antioquena, y, en una carta altanera que fue enviada también a Donato de Cartago, se declararon frontalmente en contra de las pretensiones de Occidente. La recíproca exclusión de los obispos dirigentes de la comunión eclesial refleja ya un distanciamiento profundo que terminaría en la separación de las Iglesias en la edad media. No obstante, se produjeron contactos en diversas ocasiones entre los dirigentes de las Iglesias, naturalmente bajo la influencia de los poderes políticos. Así, después de Sárdica, una delegación del emperador Constante a Constancio consiguió que Atanasio volviera a Alejandría cuando falleció Gregorio (345), obispo de aquella sede. Inversamente, algunos obispos orientales presentaron en

Milán una larga fórmula que, junto al arrianismo, condenaba tendencias sabelianistas de Marcelo y de su discípulo Fotino († 376), lo que movió a Atanasio a distanciarse de sus correligionarios. El levantamiento del usurpador Magnencio en Occidente (350) aniquiló las esperanzas de llegar a un acuerdo. Constante mismo se vio pronto en apuros. En la huida para escapar de sus tropas, que se habían rebelado contra él, perdió la vida en los Pirineos.

c) *La política religiosa de Constancio*

Tras diversas peripecias políticas, Constancio consiguió la victoria sobre el usurpador en una sangrienta batalla en Mursa (351), en la que, por cierto, el emperador no intervino con las armas, pues permanecía orando en la tumba de un mártir. Elevado a la categoría de soberano absoluto, abandonó pronto la circunspecta política religiosa que había llevado durante los últimos años y comenzó a apoyar de nuevo al arrianismo, influido principalmente por el astuto obispo Valente de Mursa. Sirvió de base a las medidas de política religiosa de Constancio una confesión de fe que una reunión de obispos había elaborado en el campamento imperial de Sirmio y que pareció aceptable en la totalidad del imperio. Esta primera fórmula de Sirmio se distanciaba tanto del arrianismo crudo como del *homoousios*, adoptando una posición intermedia, y debía sustituir lisa y llanamente al Símbolo niceno⁴⁹. En estas circunstancias se reavivó de nuevo la polémica contra Atanasio, a pesar de que éste no había consentido en caer en las redes que le había tendido Magnencio. También Liberio (352-366), sucesor del difunto papa Julio, rechazó las acusaciones de falta de lealtad. Y sugirió al emperador un sínodo para lograr la pacificación de las Iglesias. Finalmente, ese sínodo se celebró en Arles (353). En lugar de entrar en la discusión de las cuestiones en litigio, se exigió de los obispos presentes la deposición de Atanasio. Sólo Paulino de Tréveris († 358) se negó, y tuvo que pagar su negativa con el destierro a Frigia, lo que le supuso la muerte.

Acosado por los reproches del papa Liberio, el emperador Constancio convocó de nuevo un concilio que se celebraría en Milán (355), donde, junto a algunos orientales, se encontraron casi 300 obispos de Occidente. El emperador dejó de lado una vez más la cuestión de la fe e hizo que se tratara el caso de Atanasio, de mayor carga política. Al estallar tumultos, trasladó súbitamente la reunión al palacio imperial, donde seguía las deliberaciones escondido detrás de una cortina. De esta manera sometió a los obispos algo más que a presión moral. A las dudas y reticencias de los obispos respondió el con una declaración inequívoca: «Lo que yo quiero,

⁴⁹ Atanasio, *De syn.* 27 Hilario, *De syn.* 38.

tiene que ser ley de la Iglesia»⁵⁰. Salvo contadas excepciones, los presentes se doblegaron a las amenazas del soberano, y depusieron a Atanasio. En la Galia ofreció especial resistencia Hilario de Poitiers († 367), que por este motivo hubo de salir para el exilio en Asia Menor. Allí, en el bastión del arrianismo, nació su principal obra: *De Trinitate*. También al anciano obispo Osio, preocupado ahora por la independencia de la Iglesia, le alcanzó el destierro. Por su parte, el papa Liberio rechazó el señuelo de la amistad con el emperador. Y cuando, a continuación, fue llevado violentamente a Milán, se produjeron duros enfrentamientos con el soberano, quien terminó por desterrarlo a Tracia. Mientras en Milán fue consagrado como obispo el capadocio Auxencio († 374), de tendencia arriana, se designó para Roma al diácono Félix. En Alejandría, Atanasio escapó a los militares imperiales, y se refugió entre los monjes del desierto. Ocupó su puesto el rudo Jorge (Georgios) de Capadocia. De esa manera, Constancio había conseguido deshacerse de los guardianes de la fe nicena y poner en su lugar obispos arrianos. Pero la repentina polémica de un tal Lucífero de Cagliari († hacia 370) demostró una vez más que la lucha por el poder político-religioso era debida en gran parte a cuestiones personales, mientras que las cuestiones teológicas habían pasado a un segundo plano.

d) *La división de los arrianos*

Las preocupaciones teológicas de los arrianos se situaron otra vez en un primer plano desde mediados de los años cincuenta del siglo IV, cuando un tal Aecio († hacia el 366), en tiempos anteriores metalúrgico y médico, se hizo diácono en Antioquía e instruido en la dialéctica recrudesció la visión arriana de la relación entre el Padre y el *Logos*. En su opinión, entre el Padre originario y el devenido Hijo no existe semejanza alguna (*anomoios*), y mucho menos igualdad de esencia. Por eso se ha dado en designar esta corriente radical del arrianismo como *anomeos*. Con Eunomio († hacia el 392), posteriormente obispo de Cízico, la doctrina alcanza su más alto grado de racionalismo. Según él, el núcleo de la esencia (*ousia*) divina había que verlo en su naturaleza ingenerada. Y, por consiguiente, negaba la divinidad del Hijo. Estos dos teólogos sembraron la semilla de la división en las filas de los arrianos. En la línea marcada por éstos, el obispo Germinio esbozó en un sínodo de Sirmio (357) una fórmula de fe que, amparándose en la Escritura, evitaba conceptos tales como *substantia* y *homoousios*; y basándose en Jn 14,28 acentuaba claramente la subordinación del Hijo frente al Padre. Se llegó incluso a conseguir que el viejo obispo Osio se mostrara conforme con dicha fórmula. El anciano

⁵⁰ Atanasio, *Hist. Arian.* 33,7 (Opitz II, 1,202).

cordobés tenía una preocupación especial: evitar la condenación de Atanasio.

Las objeciones contra el ala radical de los arrianos no surgieron tan sólo en Occidente. Incluso algunos obispos orientales se negaron a aprobar fórmulas que prácticamente dejaban de lado la divinidad del Hijo. Así, Basilio de Ancira († hacia el 370) sostuvo en un sínodo celebrado en la Pascua del año 358 un punto de vista próximo al niceno, según el cual el Hijo es en todo de similar esencia (*homoiousios*) que el Padre. Y consiguió ganar para su posición a numerosos seguidores («homoiousionos»), hasta el punto de que el mismo emperador Constancio se puso de su parte y de manera espontánea mandó confirmar esa fórmula (tercera fórmula de Sirmio) en un sínodo celebrado en esa población a finales del año 358. El papa Liberio, que se agotaba en el exilio, dio su aprobación al texto con algunas reservas. De esta manera consiguió que se le permitiera volver a Roma (358), tras haber abandonado a Atanasio a su suerte. Una vez en Roma, consiguió afirmar su autoridad de obispo frente a Félix, pero su prestigio estaba seriamente comprometido.

Un grupo intermedio de arrianos los («homoianos») insistía, con su portavoz Acacio de Cesarea († 366), en la semejanza entre el Padre y el Hijo (*homoios*). Una estrecha conexión con el lenguaje bíblico configuró también la cuarta fórmula de Sirmio, que hablaba de una «semejanza» (en todo) según la Sagrada Escritura⁵¹. En esta forma «homoiana» llegó el cristianismo también a los germanos, a pesar de que la actividad de Ulfilas († hacia el 382) entre los visigodos no se desarrolló desde un principio según esta confesión.

La actuación político-religiosa del emperador Constancio da muestras de tozudez en esta fase. Desde la perspectiva de Oriente, aparece esa actuación como un intento de dictar la unidad religiosa sobre la base de la mayoría. La creciente importancia de los «homoiousianos» hizo que madurara de nuevo un plan de concilio, con la finalidad de elevar la confesión de fe de la citada mayoría a la categoría de norma general, dado que se comenzaba a entrever la posibilidad de llegar a un acuerdo con los partidarios de Nicea. Como un terremoto destruyó Nicomedia, lugar previsto como punto de reunión, los «anomeos» lograron convencer en seguida al emperador para que se celebrara un sínodo separado, en el que se podría manipular al episcopado, concretamente, en el sentido del *homoios kata panta*. Efectivamente, el emperador Constancio invitó a los obispos occidentales a Rímini, y a los orientales a Seleucia (Isauria). La mayor parte de la asamblea reunida en Rímini a principios del verano del año 359 se negó, sin embargo, a aceptar la deslucida propuesta imperial, y llegó incluso a condenar a los dirigentes arrianos. Naturalmente, no se

⁵¹ Atanasio, *De syn.* 8,4 (Opitz II, 1,235).

permitió a su embajada el acceso al emperador. Por el contrario, se le obligó a Nike (Tracia) a aceptar una fórmula que presentaba al Hijo como «semejante al Padre según las Escrituras»⁵². Con similar presión obligó el enviado imperial a los sinodales que habían permanecido en Rímini, e hizo que firmaran este documento de fe.

En la asamblea de Seleucia se habían encontrado en el otoño del mismo año representantes de las tres corrientes arrianas. Aunque el grupo «homoiousiano» era mayoritario y había sido reconocida ampliamente una confesión de fe consonante con el sínodo celebrado con motivo de la consagración de la iglesia, el soberano obligó con presiones y amenazas a aceptar la fórmula de Nike, entre otras razones porque, según él, dicha fórmula correspondía a la aceptada en Rímini. De ese modo, Constancio pudo anunciar a principios del año 360 la unidad religiosa. Un sínodo que se celebró por entonces en Constantinopla confirmó este dictado teológico, y prohibió que se redactaran otras fórmulas en el futuro. Los obispos que se mostraron contrarios, entre ellos algunos de la tendencia homoiousiana, fueron depuestos inmediatamente. Sólo en Egipto fracasó el intento, ante el no rotundo de Atanasio. Jerónimo glosaría más tarde el sorprendente giro hacia el arrianismo con las siguientes palabras: «El universo entero suspiraba y se admiraba de ser arriano»⁵³. Efectivamente, los arrianos dominaban la mayoría de las Iglesias a la muerte de Constancio (361).

e) *La superación del arrianismo*

El favoritismo demostrado por el emperador Constancio y su personal intervención hicieron posible que la mayoría de los obispos fueran de tendencia arriana, y permitieron la proclamación de fórmulas arrianas. Pero, al morir este emperador, faltó apoyo, y las grietas comenzaron a aparecer en su entramado teológico-ecclesial, favorecidas por el emperador Juliano, enemigo del cristianismo. Los partidarios de Nicea aprovecharon la ocasión para reunir sus fuerzas. Probablemente ya el año 360, Hilario, vuelto del exilio, reunió a los obispos de la Galia en un sínodo en París, y en el que ellos se distanciaron de su comportamiento anterior. De esa manera, el arrianismo perdió rápidamente importancia para el Occidente latino. En Egipto, Atanasio, que se había esfumado entre los monjes del desierto, recuperaba una vez más su sede el año 362, e impulsó desde Alejandría la reorganización de su Iglesia. Decidido a actuar, aquel mismo año convocó, para el verano, un sínodo de los obispos egipcios, al que también asistió, como exiliado, Eusebio de Vercelli († 371).

⁵² Teodoreto, *Hist. eccl.* II, 21,3 (GCS 19,145).

⁵³ Jerónimo, *Adv. Lucif.* 19 (PL 23,181,B).

En primer lugar había que aclarar cuál debía ser el comportamiento frente a los obispos arrianos. Pero el cisma de Antioquía no se podía solucionar sólo con gestos de reconciliación. Tras el destierro de Eustacio el año 330, una parte de los fieles de aquella comunidad había negado el reconocimiento al obispo arriano que había ocupado la sede, y mantuvieron su rechazo cuando esta mayoría tuvo el año 361 un obispo ortodoxo en Melecio. La comunidad estaba dividida, pues, en tres campos: por un lado, los arrianos con el obispo Euzoyo; luego los fieles agrupados en torno a Melecio, que fue desterrado en seguida por su defensa de la fe nicena; y los viejos seguidores de Eustacio, que tuvieron su obispo en Paulino († 388) durante la iniciativa alejandrina de paz. El reconocimiento de ambos grupos ortodoxos constituyó un foco permanente de conflicto entre las Iglesias.

La creciente inclinación de Atanasio en favor de los rígidos seguidores de Eustacio agudizó el conflicto, en el que también Roma intervino tomando partido por Paulino. Este apoyo de Roma mereció la censura de Basilio el Grande († 379), quien, como otros orientales, se puso de parte de Melecio, completamente favorable a la fe de Nicea. Comenzó a perfilarse una solución cuando se llegó al acuerdo pragmático de que el obispo que muriera en primer lugar no tendría sucesor.

De hecho, el sínodo de Alejandría, convocado por Atanasio el año 362, no pudo solucionar el cisma de Antioquía. Sin embargo, el escrito doctrinal (*Tomus ad Antiochenos*) contenía los principios que habían de regular la terminología teológica y que, consiguientemente, iban a facilitar el futuro diálogo. Los malentendidos se habían debido principalmente a que se habían entendido como sinónimos los términos *hypostasis* y *ousia*, de forma que se hablaba alternativamente de una y de tres *hipóstasis* de la Trinidad. Informados sobre las diferencias terminológicas, los autores del *Tomus* reconocieron también la otra forma de expresarse, en cuanto que ella incluye «que existe una Trinidad santa, así como una divinidad y un principio; que el Hijo es consubstancial (*homoousios*) al Padre, como habían dicho los padres, y que el Espíritu Santo no es una criatura ni cualquier otra cosa extraña, sino completamente igual a la substancia del Padre y del Hijo, e inseparable de ellos»⁵⁴. Se desprende del texto que la terminología teológica de las tres hipóstasis, a la que los arrianos habían puesto en una situación altamente comprometida, permite una interpretación ortodoxa. De esta manera, el término *homoousios*, que durante tanto tiempo inspiró recelo en el mismo Atanasio, se presentaba en el horizonte de una nueva interpretación. Además, el sínodo del año 362 puso de manifiesto que la discusión trinitaria se había ampliado ya al Espíritu Santo y que en este mismo contexto emergía también la cuestión cristológica.

⁵⁴ *Tomus ad Antioch.* 5,39s (PG 26,801 ,B).

El cambio de emperador acaecido el año 364 trajo consigo de nuevo una diferenciada política religiosa. Mientras que el emperador de Occidente, Valentiniano I, renunció a ejercer una influencia personal, haciendo posible así la consolidación de la confesión nicena, su hermano Valente favoreció en Oriente al arrianismo de cuño «homoiano». Esta toma de partido ocasionó en un primer momento conflictos con los homoiousianos, quienes, en un sínodo celebrado en Lámpsaco en el otoño del año 364, no sólo se mantuvieron firmes en la defensa del *homoiousios*, sino que exigieron la reposición de sus obispos. Cuando los emisarios de esta corriente informaron al emperador, éste los mandó inmediatamente al exilio porque se negaban a aceptar la comunión con el obispo Eudoxio de Constantinopla († 370), de tendencia «homoiana». Entonces el grupo de los homoiousianos entró en contacto con la Iglesia de Occidente, y consiguió la comunión eclesial tras reconocer a Nicea, un acuerdo que se veía venir desde hacía bastante tiempo, pero cuya consolidación fue impedida por Eudoxio. Por influencia suya, el emperador Valente puso en aprietos de nuevo a los defensores de Nicea. Estos tuvieron que abandonar sus sedes el año 365. Atanasio iniciaba así su quinto destierro. Pero, ante los tumultos que explotaron en Alejandría, el emperador debió dar marcha atrás. De esta forma, el impávido defensor de Nicea pudo permanecer en su sede episcopal hasta el final de sus días (373).

Por el contrario, el emperador intensificó su presión en Constantinopla porque los defensores de Nicea nombraron un obispo de los suyos tras la muerte de Eudoxio, y se negaron a reconocer al arriano Demófilo. Éste fue el primer paso de algo que se convertiría en una persecución en toda regla, y que llegaría pronto a Siria y a Egipto. Pero tal manera de proceder chocó no sólo con la resistencia de jerarcas eclesiásticos de la talla de un Basilio de Cesarea, quien, altamente apreciado por el mismo Emperador, contuvo la política arriana en Capadocia, sino especialmente con una reflexión teológica que consiguió reunir a grupos que durante varias décadas se habían estado combatiendo mutuamente. En efecto, Basilio no consiguió unir la resquebrajada comunidad de Antioquía en torno a Melecio —duras palabras se pronunciaron entonces sobre el papa Dámaso (366-384) de Roma—, pero su aportación a la terminología trinitaria —«*mia ousia - treis hypostaseis*»— preparó el camino, junto con Gregorio de Nisa († 394) y Gregorio Nacianceno († hacia 390), para la superación provisional de la tozuda discusión sobre el Símbolo de Nicea. El discurso acerca del único ser divino en tres realizaciones distinguía al Padre, al Hijo y al Espíritu no por sus operaciones, sino por sus propiedades o características, con lo que la condición de «ingénito» (*agennesia*) conviene al Padre, la «generación» (*gennesis*) al Hijo, y la «procesión» (*ekporeusis*)

al Espíritu⁵⁵. Todavía en la investigación actual sobre la historia de los dogmas se discute si en esta nueva interpretación de la fe cristiana en Dios se produce un cambio en el sentido de que Nicea dio a entender, mediante el término *homoousios*, la unidad de esencia, mientras que, por el contrario, los llamados jóvenes nicenos (o neonicenos) expresaban con ese mismo término la igualdad de esencia. Indudablemente, los capadocios, siguiendo la tradición origenista de todo el Oriente, influyeron más que Atanasio en la distinción más fuerte entre las «personas» divinas. Y lo hicieron para evitar todo malentendido, en sentido sabeliano, a la hora de interpretar el término clave de Nicea. No obstante, ellos insistieron en la unicidad de la esencia divina, y de esa manera, con la inclusión del Espíritu Santo, allanaron el camino para una confesión de fe ecuménica.

§19

El ascenso de la discusión cristológica

La respuesta que la teología de la gran Iglesia dio al desafío arriano desembocó en el dogma de la Trinidad, que expresó la igualdad esencial de Cristo y del Espíritu con el Padre. Debido a la fe en la encarnación, la ubicación del *Logos* en el ámbito de lo divino agudizó la pregunta acerca de su realidad divino-humana, que en la predicación de los tiempos anteriores había sido interpretada con afirmaciones bíblicas o también explicada ya en categorías filosóficas. Entonces estaba en el primer plano el interés por la economía de la salvación, mientras que ahora la esencia peculiar de la figura de Cristo pasaba a constituir cada vez más el punto de mira. Indudablemente, este interés intrateológico por aclarar la realidad de Cristo recibió también impulsos provenientes de otros campos distintos, ya sea de los arrianos o de las concepciones de un *theios aner* que estaban entonces en el ambiente.

a) *La imagen de Cristo de los arrianos*

La tendencia arriana a considerar al *Logos* como criatura del Padre se apoyaba no sólo en aquellos pasajes bíblicos que justificaban abiertamente una subordinación, sino también en las afirmaciones sobre Jesús de Nazaret que hablan de su desarrollo espiritual y psíquico. Como la cristología no estaba todavía aclarada, aquellos testimonios parecían confirmar que el *Logos*, a pesar de su eximia condición, no se encuentra en el plano del Padre. En aquel contexto, se consideraba la encarnación como asunción de la carne por el *Logos*. Se consideraba que éste entraba en un *soma*

⁵⁵ Cf. Gregorio Nacianceno, *Or.* 25,16; 31,8.

apsykhon y hacía las veces de alma. En el lenguaje académico, tendríamos aquí una cristología del tipo *Logos-sarx*. Como retículo para este esbozo sirvió la antropología contemporánea, cuya concepción de la unidad de alma y cuerpo se utilizó para interpretar la encarnación. No era difícil que se cargara sobre el *Logos* mismo los rasgos humanos, por consiguiente, las afirmaciones escriturísticas acerca del anonadamiento. Y de ahí se pasaba muy fácilmente a la prueba de su condición de criatura. Esta interpretación de la doctrina de la encarnación, que suponía una mutabilidad del *Logos* —Eudoxio habló de un «Cristo mutable»—, tenía que conducir necesariamente a aquellas consecuencias trinitarias sobre las que se mantuvieron discusiones tan violentas. Hay que señalar expresamente que los representantes de la ortodoxia rara vez censuraron las lagunas de la imagen arriana de Cristo; el mismo Atanasio pasó por alto durante mucho tiempo el problema del alma humana de Cristo.

b) *Apolinar y su esbozo cristológico al modo humano*

A mediados del siglo IV, Apolinar el Joven († hacia el 390), seguidor de la comunidad de Antioquía que defendía la fe nicena estricta y obispo de Laodicea (Siria) aproximadamente desde el año 360, hizo que se tomara conciencia de esta cuestión. Compartió con Atanasio la lucha contra el arrianismo de todo tipo, pero, en la cuestión de Cristo, quedó atrapado en el esquema *Logos-sarx* de los arrianos. Para salvaguardar la unidad de la figura de Cristo, que parecía compaginarse difícilmente con la plenitud del hombre Jesús, insistía en la vinculación más íntima posible de *Logos* y *sarx*, en consonancia con el modelo antropológico de su tiempo. Siguiendo el principio de que dos esencias perfectas no pueden hacerse una, mutiló él la humanidad al colocar al *Logos* en el lugar de la parte espiritual llamada alma. Según esta doctrina, la encarnación significa que «el *Logos* se une con una carne humana para formar una unidad de esencia y, mediante esa unión, un ser humano; es decir, para constituir un ser espíritu-cuerpo»⁵⁶. Según esto, la figura de Cristo se compone de un cuerpo humano y de un alma cuya parte espiritual (*nous*) es asumida por el *Logos*, de manera que se produce una unidad óptica bajo el dominio divino. Cuando Apolinar habla de una naturaleza, se basa en esta unidad de ser y de obrar de la que el *Logos* es portador, unidad que garantiza la salvación del hombre. Parece que Apolinar de Laodicea utilizó por primera vez el concepto de *hipostasis* para expresar por medio de él la unidad personal Jesucristo, pero en el sentido de un principio natural de vida, y todavía no como portador de naturalezas.

⁵⁶ A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 483.

La fórmula que habla de *una naturaleza hecha carne del Logos* (encarnado)⁵⁷ ejerció gran influencia en la teología alejandrina al aparecer vinculada al nombre de Atanasio, a pesar de que Apolinar sufrió numerosas condenas eclesiásticas a partir del año 377. Se sigue discutiendo actualmente si para Apolinar de Laodicea era vinculante una idea de divinización que se basa en un proceso propiamente físico, o si, conectando con tradiciones antiguas, su concepción del *Logos* como *nous* encarnada atribuye significación salvífica al conocimiento de Dios.

§20

Escritores eclesiásticos y literatura teológica

El reconocimiento público y oficial del cristianismo y la violenta discusión sobre el arrianismo condujeron en el transcurso del siglo IV al florecimiento de la literatura cristiana. Familiarizados con el bagaje de la retórica antigua, sus autores se consideraron a sí mismos como defensores de la Iglesia. En consonancia con esto, dominaron el campo aquellos temas que ocasionaban preocupaciones a los fieles. Junto a la polémica hacia afuera y frente a los herejes, el tratado teológico adquirió una importancia sin par. La interpretación de la Escritura, muchas veces en forma de homilías, ocupó un lugar central, al permanecer estrechamente ligada a la liturgia. Esta creciente incardinación en la vida de la comunidad cristiana convirtió a la literatura en voz de la conciencia de fe, conciencia que adquirió a ojos vistas la consideración de autoridad como tradición en la discusión teológica. Los símbolos de fe, surgidos de confesiones de fe de carácter formular utilizadas en la comunidad primitiva (cf. Act 8,37; Rom 1,3s; 1Cor 8,6) y desarrollados en las preguntas trimembres de la liturgia bautismal (cf. Mt 28,19), tuvieron vigencia al principio en cada una de las Iglesias locales. Al igual que el antiguo símbolo bautismal romano, designado como *Symbolum apostolorum* desde finales del siglo IV, las confesiones bautismales orientales sufrieron añadiduras al hilo de la discusión con la herejía. Y en esas complementaciones encontró su expresión el desarrollo trinitario o cristológico de la fe. En conexión con la incipiente praxis de formular como dogma contenidos de fe frente a la herejía, la demostración mediante textos de los padres adquirió fuerza probatoria, llegando a ser casi equiparada con el testimonio de la Escritura. La dificultad que representaba para los concilios ecuménicos el discernimiento entre la herejía y la verdad, entre la tradición eclesiástica y la herética hizo que las obras de los padres de la Iglesia representaran, por encima de su carácter literario, la cualidad de testimonio que encontró su

⁵⁷ Apolinar, *Ep. ad Dionys. A* (Lietzmann 257,1-3).

plasmación también en la colección de extractos teológicamente importantes.

a) *La literatura del tiempo de Constantino*

Para el cristianismo, la política religiosa de Constantino abrió nuevas posibilidades de actividad literaria, especialmente en el ámbito de las escuelas teológicas. En la fundación de Orígenes en Cesarea, con una famosa biblioteca, había recibido su formación Eusebio († 339), quien evaluando las fuentes de que disponía allí, compuso una *Crónica*, así como una *Historia eclesiástica*, con la intención apologética de demostrar la verdad del cristianismo. Su diseño histórico-salvífico, complementado por última vez tras la muerte de Licinio (324), esboza el camino de la Iglesia a través de todas las estrecheces hasta llegar a la liberación, dispuesta por Dios, bajo Constantino, al que Eusebio presenta en una *Vita* con tintes de panegírico como «amigo del Dios todopoderoso». Aunque Eusebio escribió también obras apologéticas y bíblicas, es considerado como padre de la historiografía. Importantes continuaciones de su obra histórica, traducida al latín y ampliada por Rufino de Aquilea († 410), provienen de Sócrates († después del año 439), de Sozomeno († después del año 450) y de Teodoreto de Ciro († hacia el 466).

Muchas obras del tiempo de Constantino reflejan la situación de paso de la persecución a la libertad de la Iglesia. En el camino hacia el cristianismo se encontraba, indudablemente, Arnobio de Sicca († hacia el 327), que, en sus libros *Contra los gentiles*, refleja un conocimiento superficial de la revelación bíblica. Es considerado como discípulo suyo Lactancio († después del año 325), quien había sido llamado por el emperador Diocleciano a la corte de Nicomedia a causa del renombre que se había granjeado como orador, pero que, una vez allí, renunció como cristiano a su magisterio, hasta que Constantino lo llamó a Tréveris para que se encargara de la educación de su hijo Crispo. En sus *Instituciones divinas*, una especie de manual de la visión cristiana del mundo, y en el escrito *De la ira de Dios* ciertamente que no habla un cristianismo de campanillas. Casi con pasión malsana informa sobre *La muerte de los perseguidores*. La visión apocalíptica de las persecuciones —Victorino de Pettau († 304) compuso el primer *Comentario del Apocalipsis*— cedió a una concepción triunfalista de la historia, que se expresó también en una creciente polémica contra los gentiles.

b) *Teólogos enfrentados a causa de Nicea*

La decisión de Nicea fue incapaz de contener las corrientes arrianas. Sus representantes desplegaron también después del concilio una frenética

actividad literaria que llegó a plasmarse, incluso, en una correspondencia viva, por ejemplo, del obispo cortesano Eusebio de Nicomedia († 341-342). Entre los defensores de la fe nicea descuella con luz incomparable Atanasio († 373), quien durante décadas se entregó apasionadamente a la defensa de la ortodoxia. En su doble obra temprana *Contra los gentiles* y *Sobre la encarnación del Verbo* se movía aún en el campo de la propaganda apologética del tiempo de transición, para terminar asumiendo con toda claridad la lucha contra el arrianismo. Describió su posicionamiento teológico sobre todo en los *Tres discursos contra los arrianos*, en los que exponía la doctrina nicena de la eternidad y unidad de esencia del Hijo con el Padre. Además interpretó pasajes escriturísticos utilizados por los arrianos como prueba, por ejemplo, Prov 8,22. En otros numerosísimos escritos tocó problemas concretos de la confrontación teológica. Defendió su firme comportamiento ante el emperador y ante la opinión pública, pero no rehuyó, por ejemplo en el *Tomus ad Antiochenos* del año 362, la clarificación conceptual. En la *Carta a Epicteto*, el obispo de Corinto, tocó premonitoriamente el tema cristológico, así como el problema del Espíritu en las *Cartas al obispo Serapión*. Mientras que pocas de sus obras exegéticas se han conservado para la posteridad, Atanasio contribuyó con su *Vida de san Antonio* a la propagación de la vida monástica.

En el Occidente latino, Hilario de Poitiers († 367) se entregó en cuerpo y alma a la defensa de la fe nicea. Desterrado a Frigia, entró en contacto con arrianos y preparó el camino hacia la unidad de la fe, principalmente reconociendo los límites de las fórmulas teológicas. Su obra *Sobre la Trinidad* tiene en cuenta los planteamientos griegos y ofrece una exposición de la igualdad esencial del Padre y del Hijo. Sobre las discusiones informa también *La obra histórica contra Valente y Ursacio*, que entre otras cosas contiene las cartas complacientes del papa Liberio escritas en el exilio. Convencido de que la fe requiere unas formas expresivas de gran calidad literaria, interpretó la Biblia y compuso himnos sobre diversos misterios de la salvación cristiana. Martín de Tours († 397) buscó constantemente la proximidad de este hombre de Iglesia ecuménico que se destacó al mismo tiempo como promotor del monacato en la Galia.

c) *Los padres capadocios*

El liderazgo en las confrontaciones teológicas de este siglo estuvo, sin embargo, en Oriente. Del paisaje capadocio de Asia Menor, a donde el evangelio llegó ya en los primeros tiempos cristianos y donde se dieron testimonios de sangre, descienden los dos hermanos Basilio de Cesarea († 379) y Gregorio de Nisa († 394), así como Gregorio Nacianceno († hacia el 390). Les marcó en su vida su origen de familias cristianas, y también la formación en las grandes escuelas y el contacto con maestros paganos.

La dedicación al ministerio eclesiástico introdujo a los capadocios en el vertiginoso remolino de la confusión amana, agudizada por la parcialidad imperial.

Como obispo de Cesarea, Basilio hizo todo lo posible para que arraigara la confesión nicena, y se esforzó por ayudar al episcopado occidental: «No permitáis que se apague la fe en aquellos en quienes resplandeció primero»⁵⁸. Preocupado fundamentalmente por el equilibrio, no puso entre paréntesis doctrina alguna de la Iglesia. En la obra *Contra Eunomio* subrayó enfáticamente la condición de ingénito como característica esencial del Padre, mientras que la condición de engendrado la predicaba del Hijo, que, naturalmente, como Dios no ha llegado al ser.

En su libro *Sobre el Espíritu Santo* trató con cierta modestia la divinidad de la tercera persona divina, sin duda por consideración a la discusión que iba ganando terreno. Sus doxologías apuntan a una procesión «del Padre mediante el Hijo». A causa de esta cuestión terminó por romper con Eustacio de Sebaste, quien había introducido el monacato en Asia Menor. De la amplitud mental de Basilio dan testimonio las homilías *Sobre el Hexámeron*, y, en medida similar, su *Exhortación a los jóvenes sobre la manera de aprovechar mejor los escritos de los autores paganos* o sus *Cartas*. Una inclinación al cristianismo práctico se pone de manifiesto en sus orientadoras *Reglas monásticas*, en la configuración del culto (*Liturgia de San Basilio*), así como en la organización de instituciones caritativas.

Gregorio Nacianceno, que se vio metido un poco a pesar suyo en el gran acontecimiento de la Iglesia, se hizo famoso sobre todo por sus *Discursos*; entre ellos, los cinco teológicos sobre la unidad y trinidad de Dios.

Esos discursos le granjearon el apelativo de «Demóstenes cristiano». Llamó claramente Dios al Espíritu Santo, y, consciente de los límites de las posibilidades del lenguaje teológico, allanó el camino a la fe en la Trinidad con su fácilmente inteligible fórmula: «el Padre (es) el que no tiene principio, el Hijo es el engendrado sin principio, el Espíritu Santo es el que procede sin generación»⁵⁹. De la altura de la fe en Dios y también de la cristología —sus dos *Cartas a Cleodonio* fueron asumidas por el concilio de Calcedonia— descende la inequívoca inclinación a la visión subjetiva del mundo que encontró su plasmación en sus cartas y poesías, sobre todo en el poema autobiográfico *Sobre su vida*.

La solidaridad con la familia y las disputas sobre política eclesiástica caracterizaron también la vida de Gregorio de Nisa. Nombrado obispo de esa ciudad por su hermano Basilio, demostró no poseer grandes dotes de organización. En cambio, su intervención en las controversias teológica de

⁵⁸ Basilio, *Ep.* 92,3 (Courtonne I, 202).

⁵⁹ Gregorio Nacianceno, *Or.* 30,19 (Barbel 211).

aquellos años fue sobresaliente. Cuatro tratados *Contra Eunomio* refutan el arrianismo intelectualista de éste y justifican el *homoousios* de Nicea. De igual manera hizo frente a Apolinar y a cuantos combatían al Espíritu. Además, el conocimiento de Dios representaba para él una permanente subida a la contemplación de Dios; en este contexto explicita algunos elementos de la teología negativa y, con ello, la conciencia de la incomprendibilidad de Dios. Varias obras, como la *Vida de Moisés*, *Sobre los títulos de los salmos*, o las homilías sobre el *Cantar de los cantares* describen el camino de la ascesis mística, concretamente bajo la influencia de Orígenes, de cuyas obras comenzó pronto a sacar extractos, juntamente con su hermano Basilio, para la *Filocalia*. Siguió a Orígenes también en la perspectiva escatológica de la «reinstauración de todas las cosas», y de esa manera confirmó el carácter individual de los tres capadocios.

d) *Obispos y teólogos al servicio de la renovación*

La conclusión de la discusión trinitaria creó a finales del siglo IV una norma de la fe, cuyo reconocimiento promovió durante cierto tiempo la consolidación eclesial. De hecho, el confusionismo sembrado por los arrianos había inyectado la inseguridad en numerosas comunidades. En consecuencia, la renovación de éstas era urgente.

Ambrosio de Milán († 397), que era procurador romano y fue elegido obispo por católicos y arrianos el año 374, se entregó a esa tarea sin disponer de una formación teológica previa. Preocupado sobre todo por poner coto a la herejía, sus homilías y tratados giraban preferentemente sobre temas bíblicos e intraeclesiales, inspirándose sobre todo en Filón y Orígenes. Su actuación pastoral apuntaba a la revitalización de la Iglesia, como nos lo confirman su preocupación por el culto divino, sus escritos *Sobre los misterios*, o los libros *De las obligaciones de los servidores de la Iglesia*, compuestos según el modelo de Cicerón. Intervino con valentía en la corte imperial para abogar por los derechos de la Iglesia, pero aludió con muchas imágenes al *mysterium* de ésta. En su obra resplandece por primera vez María como tipo de la Iglesia. Ambrosio ensalzó el ideal de la virginidad, y también la creación, en su *Hexaemeron*. Por petición expresa compuso los libros *Sobre la fe al emperador Graciano* y *Sobre el Espíritu Santo*. Pero en ningún momento dudó en mantener a raya a los representantes del Estado. La intervención autoconsciente del obispo de Milán es una clara expresión de su responsabilidad por la Iglesia universal.

Aunque Ambrosio encarna de forma egregia la conciencia occidental de la Iglesia, la teología oriental ejerció una fuerte influencia en él. Como mediadores en el abismo que cada día se hacía más profundo intervinieron, por un lado, Rufino de Aquilea, que con sus traducciones comunicó al occidente latino sobre todo el conocimiento de Orígenes, y, posteriormente,

Jerónimo († 419/420) con sus trabajos bíblicos. Ya durante su estancia en Roma, el papa Dámaso le había encargado la revisión del texto latino de la Biblia que circulaba entre las comunidades (*Vetus latina*). Se publicó primero una revisión de los Evangelios y posteriormente, probablemente de la mano de otros, de los restantes escritos del Nuevo Testamento. Después de haberse desplazado a Oriente, Jerónimo prosiguió en Belén el trabajo sobre los libros del Antiguo Testamento, para crear finalmente una traducción completamente nueva partiendo del texto hebreo o arameo; esta última se fue introduciendo paulatinamente en Occidente, hasta que consiguió el reconocimiento general (*Vulgata*). Su entusiasmo originario por Orígenes, del que había traducido varios escritos, se convirtió en crítica bajo la influencia del tradicionalista Epifanio de Salamina († 403). Aquella crítica terminó en conflicto con Rufino. Escritos polémicos de aquel tiempo hablan bien a las claras del carácter irascible de Jerónimo. Sin embargo, no se limitó a la polémica mordaz, sino que creó también explicaciones de la Sagrada Escritura y defendió formas de vida de la Iglesia, por ejemplo, la virginidad *Contra Joviniano*. Tiene interés histórico su *Catálogo de escritores*, una especie de historia de la literatura cristiana primitiva.

Las tareas intraeclesiales caracterizaron también la actividad homilética de Juan Crisóstomo († 407). Nació en Antioquía y en esa misma ciudad el maestro de retórica Libanio le introdujo en la cultura antigua. Con el polifacético Diodoro de Tarso († antes del 394) se familiarizó en la interpretación literal de la Escritura. Numerosas homilías sobre libros bíblicos, engastadas en la liturgia, nos ofrecen una panorámica de la conciencia de fe de su tiempo, principalmente en su repercusión sobre la vida cristiana. Al hilo de sus interpretaciones, habló cada vez más de los problemas de su tiempo para iluminarlos desde la palabra de Dios, en ocasiones desde el signo de la cruz. Rara vez intervino en una controversia teológica. Tan sólo dirigió contra el racionalismo de los arríanos estrictos sus discursos *Sobre la incomprendibilidad de Dios*. Motivos concretos como fiestas de mártires o acontecimientos sucedidos en su contexto vital le dieron pie para levantar su voz, así, por ejemplo, en las llamadas *Homilías sobre las estatuas*, con motivo de una rebelión en Antioquía. Con su alocución *Contra los judíos* polemizó contra formas judías de vida entre los cristianos. Se expresó acerca *Del orgullo y de la educación de los niños*, y también *Sobre el sacerdocio*. Aquí no pierde de vista la tarea de los cristianos en el mundo. Tras su nombramiento como obispo de Constantinopla, su actividad homilética tuvo un eco mucho más amplio. Su responsabilidad episcopal le llevó a la misión de los godos y de los isaurios. Pero el conflicto con la corte imperial, instigado por la rivalidad de Teófilo de Alejandría († 412) terminó por llevar al indomable hombre de Iglesia al destierro. Ni contactos epistolares con sus seguidores ni

intervenciones del papa Inocencio I (402-417) fueron capaces de evitar la tragedia de Crisóstomo.

§21

Oposición pagana y política religiosa del Estado

El reconocimiento del cristianismo como *religio licita*, otorgado por el emperador Constantino, no eliminaba en modo alguno los cultos paganos, aunque la política religiosa del Estado tendió claramente a favorecer a los creyentes. A la legislación en favor de los cristianos siguieron pronto medidas contra el paganismo que difuminaron más y más la impresión de neutralidad religiosa tal como se expresaba en el discurso de la «divinidad suprema». Los seguidores de los cultos antiguos se sintieron afectados y reaccionaron. Se encontraban éstos no sólo en colegios de sacerdotes paganos y en círculos aristocráticos. El paganismo siguió vivo durante mucho tiempo en el ejercicio privado del culto, en la magia y en la predicción del futuro, aunque los grandes templos quedaron vacíos. El año 341, desaparecido ya el emperador Constantino, se publicó la primera prohibición del sacrificio pagano⁶⁰, y posteriormente se ordenó lisa y llanamente la clausura de los templos. Cristianos fanáticos se lanzaron por su cuenta a destruir los lugares de culto paganos. La intolerancia que los cristianos mismos habían experimentado durante siglos se dirigía ahora, con intensidad creciente, contra los seguidores de la vieja religión.

a) *Autoafirmación de círculos paganos*

El traslado de la residencia imperial a Bizancio (Constantinopla), donde se puso un gran empeño en que la ciudad tuviera un aspecto cristiano, ofreció libertad de movimientos a los círculos paganos de la antigua Roma. La construcción de un arco de triunfo en honor del emperador Constantino el año 315 sirvió para que el senado presentara de forma plástica, en los relieves y en la inscripción, la valoración tradicional de la victoria en el puente Milvio. Precisamente en los círculos senatoriales y entre los funcionarios del Estado se afirmó el conservadurismo religioso, al que el soberano, proclive al cristianismo, estaba obligado a favorecer, como *Pontifex maximus*, apoyando los cultos. Una aplicación liberal de las leyes ofrecía a las altas esferas de la administración la posibilidad de asegurar la libertad de movimiento a la religión de los dioses.

En el marco del sistema tradicional se agravó la contraposición entre el cristianismo y el paganismo. Y, con alguna frecuencia, las ambiciones

⁶⁰ *Cod. Theod.* XVI, 10,2; cf. 10,6.

políticas se escondieron bajo los ropajes de la renovación de los viejos cultos, como sucedió, por ejemplo, con el usurpador Magnencio († 353). Cuando el emperador Constancio visitó Roma el año 356 mandó que se retirara de la Curia el Altar de la Victoria, pero sucumbió ante la fascinación que ejercían los cultos nacionales, y contribuyó con señales de favor a su renovación. Dejó de exigir el cumplimiento de decretos desfavorables procedentes de fechas anteriores. El mundo pagano encontró posteriormente su protector en Vitrasio Orfito, prefecto romano de la ciudad durante aquellos años, quien, como miembro de varios colegios sacerdotales, consagró todavía el año 357 un templo a Apolo en la antigua capital.

b) *Restauración pagana bajo el emperador Juliano*

Con la subida de Juliano al trono imperial el año 361 se abre un período de favorecimiento del paganismo. El sobrino de Constantino, que había recibido una educación cristiana y que pudo conservar la vida cuando su padre fue asesinado (337), se había vuelto hacia el culto de los dioses influido por los filósofos de su tiempo. Al morir Constancio el año 361 en vísperas de un enfrentamiento armado con su primo, éste, el último heredero de la imperial casa constantiniana, pasó a ser soberano de todo el imperio, y puso en marcha una restauración inequívoca, aunque breve, del paganismo. Lleno de un rigorismo ascético, limpió la corte imperial. Mediante la retirada de todo tipo de discriminación, cuidó de que se diera igual trato a los cristianos y a los gentiles. En una serie de escritos dio a conocer su programa de gobierno, teñido de un neoplatonismo religioso. El programa se apoyaba en la organización eclesiástica y pretendía desembocar en una reforma del paganismo como culto estatal.

Convencido de que el ocaso del imperio se debía al cristianismo, expuso a los fieles a la concurrencia de un sincretismo universal. La reconstrucción del templo de Jerusalén respondía a esta intención. En su libro *Contra los galileos* recogía el reproche de la apostasía de la fe judía y enriqueció la polémica en curso con experiencias personales. Con la ley escolar del año 362⁶¹, el emperador quiso invertir el sentido de una evolución decisiva, la del encuentro del evangelio con la filosofía. Según la citada ley, el nombramiento de los profesores iba a depender de la afirmación de la religión helenista. Con esta medida, que asignaba a la escuela la promoción de la confesión de fe en los dioses, el cristianismo quedaría excluido fundamentalmente de la *paideia* clásica y se vería descualificado desde el punto de vista de la razón. De hecho, la Iglesia

⁶¹ *Ibíd.* XIII, 3,5; la *Carta 55* de Juliano, sin duda una circular a los maestros, comenta el edicto contra los cristianos.

había renunciado a la organización de un sistema de enseñanza de la gramática y de la retórica.

Los maestros cristianos podían escapar al conflicto establecido entre fe y mitos paganos si se fijaban en elementos formales o hacían una interpretación alegórica, un camino que ahora se les cerraba. En Roma, el filósofo Mario Victoriano († hacia el 365) al igual que el retórico Proheresio († 367-368) en Atenas, renunció voluntariamente a su cátedra. Los intentos emprendidos por el presbítero Apolinar y por su hijo, llamado como su padre († hacia el 390), de reescribir textos bíblicos en una composición épica en hexámetros fracasaron, principalmente porque la lucha de Juliano el Apóstata con la Iglesia católica, lucha discutida incluso por la opinión pública pagana, terminó rápidamente con la muerte del emperador (363) en la campaña contra los persas.

c) *La disputa acerca del Altar de la Victoria*

El fracaso de la política religiosa de Juliano no impidió que la oposición pagana continuara afirmándose. El famoso sofista Libanio († 393) levantó su voz desde Antioquía contra la expropiación estatal o contra la tumultuaria destrucción de los templos hasta sus cimientos. Y el retórico Eunapio de Sardes († hacia el 420) aplaudía la resistencia contra los cristianos, cuyos portavoces se habían retirado a un misticismo teñido de neoplatonismo. A una confrontación más bien movida condujo en Roma la disputa acerca del Altar de la Victoria, que el emperador Graciano, como guardián «de la verdadera doctrina», mandó retirar definitivamente de la Curia del Foro Romano (380). En la corte de Milán ni siquiera se permitió la entrada a una comisión presidida por el senador Símaco († 402), que pretendía pedir la retirada de tal disposición. Sólo dos años más tarde fue recibida una delegación por el joven soberano Valentiniano. El romano defensor del paganismo presentó su petición con palabras amenazadoras; y, recordando que Roma debía su poder al culto a la diosa, insistió en que se respetaran los antiguos derechos y privilegios, no sin extender el camino religioso a lo universal. «¿Por qué tiene interés la doctrina según la cual cada uno busca la verdad?», preguntaba Símaco. «No se puede llegar por un solo camino a un misterio tan grande»⁶². El equipo de asesores del emperador no pudo escapar a la impresión de estas palabras, pero el obispo de Milán, Ambrosio, se levantó, en el nombre del Dios verdadero, contra toda complacencia, e impidió así una restauración de los antiguos cultos teñida de nacional-romanismo.

d) *El cristianismo como religión del Estado*

⁶² Símaco, *Relatio* III, 10 (Klein 104s).

A pesar de las oscilaciones que sufrió la política religiosa seguida por los emperadores, el camino seguido por el cristianismo durante el siglo IV pasó de la equiparación obtenida al principio del siglo al papel de religión del Estado. El favor que determinados emperadores habían dado a grupos arrianos, por ejemplo Constancio o Valente, había hecho tomar conciencia de lo problemática que resultaba la protección política, pero precisamente la confrontación con la oposición pagana giraba necesariamente en torno a los derechos dentro del ordenamiento del Estado. El carácter público de la religión romana obligaba así a los fieles cristianos a aceptar el marco de la confrontación, pero también el de la integración en el antiguo Estado. Cuando, el año 379, el emperador Graciano abandonó el cargo y el título de *Pontifex maximus*, la opinión pública entendió con claridad que el soberano se distanciaba de su tradicional responsabilidad sobre el culto a los dioses. Pero esto no significaba el comienzo de una política religiosa que se caracterizaba por la neutralidad, pues, a pesar de los intentos realizados por los círculos paganos para evitar lo que parecía inevitable, se abrió paso la plena incorporación del cristianismo al Estado. El día 27 de febrero del año 380, el emperador Teodosio I promulgaba desde Tesalónica un edicto de fe dirigido a la población de Constantinopla, pero que, en el fondo, apuntaba a todos los súbditos del imperio. Comenzaba con las palabras siguientes:

«Todos los pueblos (*Cunctos populos*) a los que rige la medida de nuestra mansedumbre deben perseverar, según nuestra voluntad, en la religión que el divino apóstol Pedro transmitió a los romanos, como sostiene hasta hoy la religión anunciada por él. Como todos saben, siguen esa religión el pontífice Dámaso y Pedro, obispo de Alejandría, un hombre de apostólica santidad. Significa esto que, de acuerdo con el orden apostólico y con la doctrina evangélica, creemos en la única divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en igual majestad e interna Trinidad. Ordenamos que cuantos siguen esta ley conserven el nombre de cristianos católicos, pero los demás, a los que juzgamos como locos e insensatos, cargan sobre sí la infamia de la doctrina herética, y sus conventículos no conservarán el nombre de Iglesias. Deben ser demandados primero por el juicio divino, pero, posteriormente, también mediante el castigo de la manifestación de nuestra voluntad, que recibimos mediante el poder del cielo»⁶³.

Este edicto de Teodosio prescribía la fe nicena como ley. Toda actuación contra su santidad sería castigada como sacrilegio. Los herejes experimentaron pronto, en su propia carne, las consecuencias de tal proceder. La tendencia a la validez universal llevó de nuevo, una década más

⁶³ *Cod. Theod.* XVI, 1,2.

tarde, a la prohibición del sacrificio pagano y de la frecuentación de los templos de los gentiles⁶⁴. Con la breve aparición en escena del usurpador Eugenio, que se apoyó de nuevo en las fuerzas del paganismo, alcanzó su punto culminante el conflicto. Con la victoria de Teodosio junto al Frígido (actual Wippach, o Vippaco) en el otoño del año 394, éste se aseguró la soberanía, y al mismo tiempo puso en marcha la eliminación de la oposición pagana.

El edicto de religión del año 380 elevaba el cristianismo al rango de religión del Estado. Lo que había comenzado en tiempos del emperador Constantino con el reconocimiento como *religio licita* y fue experimentando una creciente simbiosis de Iglesia y Estado era sancionado, con validez universal, por el acto jurídico de Teodosio. Igual que los cultos paganos, el cristianismo pasaba a desempeñar, aunque con ciertas reservas, el papel de religión sustentadora del Estado. De esa manera, y de acuerdo con el modelo ya conocido, nacía aquella unidad de Iglesia e imperio que perduraría a lo largo de siglos, a pesar de todos los conflictos. Los soberanos fomentaban el cristianismo como garante del éxito político. Y el cristianismo, a su vez, se convertía en factor de estabilidad para el Estado. La autoconciencia de Iglesia imperial estaba regida no sólo por la comunión de intereses, sino también por el principio de la reciprocidad: «Sólo se da salvación segura cuando cada uno venera rectamente al Dios verdadero, que es el Dios de los cristianos, que todo lo gobierna.» Así condensó Ambrosio el principio salvífico-religioso en el Dios público⁶⁵. Se levantaron maravillosas basílicas como lugares de la veneración de Dios; se concedieron privilegios al clero; el derecho público sancionaba decisiones eclesiales. De esta manera se presentaron ante la opinión pública los *christiana tempora*. Conectando con las antiguas corrientes filosóficas, se convocó a los individuos no sólo a realizar el *ethos* cristiano, sino también a eliminar las situaciones penosas que se daban en la vida social. La actividad caritativa, acompañada muchas veces por la crítica a la riqueza, se convirtió en una institución sólida. Algunas iniciativas legales suavizaron la suerte de los esclavos. Al brutal sistema carcelario puso coto la posibilidad de que el clero controlara la situación. Y los juegos de gladiadores, con toda su crueldad, fueron perdiendo su atractivo. Por motivos de lealtad, creció en el ejército la preferencia por los cristianos, que por razones de tipo humano y religioso se habían negado muchas veces a empuñar las armas. En lo referente a la responsabilidad política, no era posible gobernar el imperio siguiendo el modelo del Moisés orante (Ex 17,10-12). Los cristianos que representaban al Estado y al poder político no tenían más remedio que actuar. Incluso con mala conciencia, los hombres

⁶⁴ *Ibid.* XVI, 10,10 del 24 de febrero del 391; y XVI, 10,12, del 8 de noviembre del 392.

⁶⁵ Ambrosio, *Ep.* 72,1 (CSEL 82,3,11).

de Iglesia tuvieron que tolerar, e incluso reclamar, la coacción y la intolerancia. Apenas si se percibió oposición contra la ejecución de Prisciliano en Tréveris (385). Se saludó por doquier la legislación estatal contra paganos y herejes. Cuando extremistas cristianos destruyeron la sinagoga de Calinico y Teodosio exigió reparación a la comunidad de aquel lugar, hasta el mismo Ambrosio le negó la participación en el culto. Pero tal intolerancia, que apuntaba a la exclusiva promoción del cristianismo, no impidió la crítica al soberano, a quien el obispo exigió públicamente penitencia cuando, como consecuencia del asesinato de un oficial en Tesalónica, hizo liquidar a los espectadores del teatro de aquella ciudad. El encuentro entre la Iglesia y el Estado romano, que experimentó varias veces durante el siglo IV la objeción proveniente de la fe, se oponía a una solución según el modelo de la antigüedad pagana.

Con la política religiosa del emperador Teodosio, la integración del cristianismo en el imperio romano alcanzó su punto culminante. Al mismo tiempo se agudizó la conciencia sobre los problemas que entrañaba la subordinación de la Iglesia al Estado. Los reparos derivaban de la fe misma. Por otro lado, los defensores del paganismo continuaron levantando su voz; no sólo el famoso orador Libanio con su defensa *Pro templis*. Naturalmente, cuando unos cristianos lincharon en Alejandría a Hypatia († 415), la primera mujer que ejerció la docencia, se debió a una lamentable y falsa interpretación del evangelio. Espacios libres para el viejo paganismo, por ejemplo la escuela de Atenas, que perduró hasta el año 529, carecían de importancia en una sociedad mayoritariamente cristiana; los fieles estaban ocupados entonces en confrontaciones intra-eclesiales y debían hacer frente a las amenazas que les llovían de fuera.

§22

El monaquismo y sus formas

La llamada de Jesús al seguimiento se unió muy pronto, por encima de la vocación a servir en su tarea mesiánica (Mc 1,16-20; Lc 9,59s), con el motivo de la imitación (2Tes 3,7; Heb 13,7, y otros lugares), y creó numerosas formas de expresión en las comunidades cristianas. Pero ya en el siglo III comenzó a ponerse de manifiesto un rasgo aislacionista, ya que algunos fieles abandonaban la comunidad y continuaban en solitario el camino del seguimiento de Cristo. La caracterización de tales ascetas como *monakhoi* apuntaba no sólo al distanciamiento físico respecto de su propio mundo, sino que recordaba también la singularidad de su forma de vida, ya que la proximidad entre el mencionado apelativo y *monogenes*, con el Unigénito (cf. Jn 1,14.18, y otros lugares), establecía inmediatamente una asimilación a Cristo. Este juego de palabras, perfectamente perceptible en

el término sirio *ihīdāiā*, alude claramente a la motivación bíblica en el nacimiento del monacato, aunque modelos ascéticos del mundo en que vivían, por ejemplo del *theios aner*, e incluso un cierto pesimismo cultural pudieron tener cierta influencia en la toma de una decisión individual. Esto no quiere decir que los esenios, los terapeutas o los servidores del dios egipcio Serapis (*katokhoi*) deban ser considerados como precursores del monacato cristiano; todos esos grupos confirman más bien la fascinación que ejercía el ideal ascético en el ambiente de entonces.

a) *Los anacoretas*

Con la retirada (*anakhorese*) de determinados cristianos de sus ambientes familiares y comunitarios para vivir en soledad, en las proximidades del desierto como lugar de la experiencia salvífica, dio comienzo la forma ascética de la vida monacal. No podría explicarse el ansia de separarse de la comunión de vida con otros como una huida de las persecuciones o de la presión fiscal. Por el contrario, el deseo de seguir de forma radical a Cristo constituía el motivo decisivo. Las circunstancias vigentes entonces tampoco permiten decir que se trataba simplemente de una protesta contra una Iglesia mundanizada. Según una posterior exhortación de Juan Casiano († hacia el 435) en la que se dice que el hombre debe huir sobre todo de la mujer y del obispo⁶⁶, la rígida organización de la comunidad ofrecía sin duda escasas posibilidades de desarrollo del ideal ascético. Para llevar una vida «angelical», se abandonaba todo y se agudizaba la conciencia creyente de la condición de extranjero en el mundo. Se conseguía tal conciencia mediante el distanciamiento físico, aunque con ello no siempre se escapaba al peligro de la extravagancia ascética.

En Egipto, tierra donde nació el monacato, encontramos por primera vez la *anakhorese* en la figura de Pablo de Tebas († hacia el 341), que se retiró al desierto probablemente durante la persecución de Decio y vivió allí 90 años como ermitaño. El obispo Atanasio, en una *Vita* de tono hagiográfico que dio origen a su fama de sucesor de los mártires, describió la vida de Antonio el Grande († hacia el 356), el padre del monacato. Impresionado profundamente por la advertencia recogida en Mt 19,21, Antonio, según el mencionado escrito, habría buscado la soledad. Su esfuerzo por alcanzar la perfección aparece como una lucha, a la que confieren plasticidad las insidias demoníacas. Sin embargo, como asceta guiado por el Espíritu, no se cerró por completo al mundo que le rodeaba. Durante la persecución de Diocleciano animó en Alejandría a los cristianos que estaban en peligro, y siempre dio consejo a las personas que se

⁶⁶ Juan Casiano, *Inst. coen.* XI, 17.

acercaban a él en busca de ayuda. Las *Sentencias de los padres* (*Apophthegmata patrum*) representan una colección atinada de tales instrucciones, nacidas de la experiencia espiritual. La fama de Antonio, junto al que se reunieron pronto otros eremitas, contribuyó de manera decisiva a que la separación fundamental del monje respecto de la comunidad sirviera finalmente a la edificación de la Iglesia.

b) *La vida cenobítica*

El nacimiento de la vida anacoreta anunciaba ya una nueva forma de vida de los monjes que llevó a cabo Pacomio († 346), que había sido soldado. Efectivamente, él reunió a varios ascetas en una comunidad monástica y les dio una regla. El primer monasterio, rodeado intencionadamente por un alto muro, surgió en Tabennisi (alto Egipto). Sabedor de las elevadas exigencias que encierra la vida eremita, Pacomio apostó por la función bienhechora de una comunidad (*koinos bios*), que respondiera simultáneamente al modelo de la primitiva comunidad de Jerusalén. «Todos deben ser una ayuda para ti; tú debes ser útil para todos»⁶⁷, dice una sentencia de sus catequesis. Con su *Regla*, que unía a todos los monjes de la misma manera, Pacomio puso el fundamento del cenobitismo, cuyo orden se salvaguardaba mediante la permanente obediencia al superior monástico. La espiritualidad se alimentaba de la Sagrada Escritura; las posesiones de la «santa comunidad» eran consideradas «propiedad de Cristo», de forma que las deformaciones de la vida anacoreta disminuyeron. En sus sencillas formas de expresión, que apenas delatan el espíritu de las doctrinas alejandrinas sobre la perfección, la *Regla* de Pacomio se convirtió en medida de los claustros cenobíticos. Finalmente, la vida comunitaria ofrecía el marco para fundar monasterios femeninos. De esa forma, por el camino de la ascética, se reconoció a las mujeres una posición que se les negaba en la vida civil.

A pesar de las dificultades de organización y de disciplina, por ejemplo, en cuanto a la pobreza, la vida monástica de Egipto se difundió con rapidez. Simultáneamente se consolidó su lugar en la Iglesia, sobre todo mediante la dulzura del abad Horsiesi († hacia el 390), así como por obra del pendenciero superior del llamado «Monasterio Blanco», Schenute († hacia el 451), quien, como acompañante de Cirilo en el concilio de Éfeso, se desató en improperios contra Nestorio. La fama de la vida monástica atrajo pronto visitantes que plasmaron sus impresiones en obras hagiográficas. De esa forma nacieron la *Historia monachorum* y las sucintas biografías de la *Historia lausiaca*. Discípulos de los grandes monjes llevaron el ideal de la vida monástica a Palestina, Siria y Asia

⁶⁷ Pacomio, *Katechesen* (CSCO 159-160,5).

Menor. Las tradiciones ascéticas de las respectivas religiones fueron tierra abonada para esta nueva forma de vida, pero en ocasiones dieron origen a anomalías, como el estilitismo.

Exigencias radicales que llegaban hasta la renuncia a la higiene corporal condujeron en Asia Menor, entre los seguidores de Eustacio de Sebaste († después del año 377), casi a la ruptura con la Iglesia, hasta el punto de que sínodos de Gangra y de Neocesarea tuvieron que rechazar, hacia el año 340, sus exageraciones. Enemigo de cualquier tipo de extravagancias, Basilio de Cesarea († 379) se destacó en la propagación de la ascética como tarea de la totalidad de los fieles, y vinculó de esa manera el monacato con la vida de la Iglesia. En su *Asketikon*, que elaboraba experiencias de una visita suya a Egipto y Siria, destacaba el amor a Dios como el motivo decisivo de la vida ascética, amor que no alcanza su realización más elevada en el aislamiento sino en la comunidad, debido a la estructura social de la persona humana. Una equilibrada antropología y una amplia orientación por el evangelio granjearon a la *Regla* de Basilio (en su forma revisada) amplio reconocimiento en el imperio bizantino. Además, desde que Pacomio rodeó los monasterios con un muro defensivo, era posible levantar tales estructuras como un trozo de «desierto» también en la ciudad, de forma que su brillo se incrementó también en la sociedad. Sin embargo, creció al mismo tiempo el peligro de abusos. Evagrio Póntico († 399), basándose en las ideas ascéticas y místicas de Orígenes, elaboró una doctrina de la espiritualidad, presentada en forma de sabiduría en proverbios, que, yendo más allá de la preocupación teórico-contemplativa, influyó también en la vida activa de los monjes. La imagen de la «vida angélica» (*bios aggelikos*) adquirió así perfiles aún más nítidos.

La dura praxis ascética, hermanada frecuentemente con una cierta prevención frente a todo lo que oliera a formación intelectual, gozó de un prestigio indiscutible en el entorno. Así, por ejemplo, tuvo una gran clientela uno que moraba en una columna, como fue el caso de Simeón el Viejo († 459); pero también se tuvo comprensión para el tema de los apátridas, como en el caso de los giróvagos. Y nada digamos de los monjes «insomnes» (*akoimetoi*), a los que se había dado este nombre por la celebración incesante de la liturgia. Naturalmente, siempre creó dificultades la conducción de procesos anormales bajo la guía de la espiritualidad. Por eso, sólo lentamente logró imponerse la crítica ejercida por los jerarcas de la Iglesia cuando, hacia el año 350, hicieron su aparición en la zona de Asia Menor y de Siria los «mesalianos» (*eukhitai*) y, remitiendo al «orad sin interrupción» (Lc 18,1; 1Tes 5,17), pusieron en tela de juicio la ascesis y los sacramentos. Influidos por corrientes dualistas, sostuvieron la experimentabilidad de la gracia y atribuyeron a la oración incesante la fuerza para superar lo demoníaco en el hombre. Un sínodo de Side (hacia el 390) condenó las groseras concepciones de los mesalianos, que se

consideraban a sí mismos como «verdadera Iglesia» y tuvieron, al parecer, su líder entusiasta en Simeón de Mesopotamia. A él se atribuye también un *Asketikon*, condenado en Éfeso el año 431. Ideas hermanas de éstas se encuentran también en otras obras ascéticas, por ejemplo en las *Homilias espirituales* de Macario de Egipto († hacia el 390), donde, sin embargo, aparecen suavizados los elementos vulgares del mesalianismo.

c) *La vida monástica en Occidente*

El intenso intercambio con el Oriente hizo que ya en el siglo IV se impusiera en la Iglesia latina un ascetismo organizado. Sin duda las peregrinaciones a Oriente hicieron de puente eficaz para este intercambio, pero también Atanasio tuvo mucho que ver con su influencia propagandística. Del eremitismo, perceptible por primera vez en las islas del Mediterráneo, nacieron pronto grandes colonias monásticas. Por eso, Martín de Tours († 397), cuando abandonó la vida militar romana, se acercó a la vida eremítica antes de formar con sus discípulos el primer monasterio de la Galia. Compartiendo muchos rasgos con el monacato egipcio, dio además a su fundación un carácter pastoral. Por esa razón se explica que salieran muchos obispos de su comunidad, especialmente en Marmoutier. Tras la muerte de Martín la vida monástica experimentó un nuevo auge en el sur de la Galia. En la isla de Lerinum o Lerina (hoy islas Lérins), la célula de eremitas de Honorato († 429) se convirtió enseguida en un «*ingens fratrum coenobium*» que atrajo de manera especial a la clase galo-romana alta. El indomable arzobispo Hilario († 499), metropolitano de Arlés, así como el cultísimo Euquerio de Lyon († hacia el 450), salieron de este monasterio insular.

En la región del Ródano dio gran impulso a la vida monástica Juan Casiano, quien, escita de origen, recogió experiencias ascéticas en Belén y en Egipto, pasó posteriormente por Roma y terminó su andadura en Marsella, donde fundó el monasterio San Víctor. En sus escritos comunicó a Occidente orden y sabiduría madurados en el monacato oriental. Además, en las 24 *Collationes patrum*, acentuó fuertemente la idea del mérito de las propias obras frente a extremos de la doctrina agustiniana de la gracia. Según sus exposiciones, la verdadera condición cristiana se realizaba en el monasterio, cuyos muros delimitan el ámbito espiritual del ámbito carnal del mundo. La franqueza con que se abría a las cuestiones teológicas hizo que su programa de espiritualidad monástica ejerciera una amplísima influencia. Incluso Patricio († hacia el 460) llegó a conocer la vida monástica en la isla de Lerinum, y, con su trabajo misionero, imprimió un sello monástico a toda la Iglesia de Irlanda.

Pero el fomento de la vida ascética no significó siempre dar la espalda al mundo. Junto a la predicación misionera y a la creciente atención

a la cultura, grandes figuras surgidas de la vida monástica se responsabilizaron, en la época de la migración de los pueblos, de la población necesitada. Con Severino de la Nórica († 482), que como un verdadero hombre de Estado dirigió la retirada de los romanos del Danubio central, este tipo de vida monástica consiguió un gran prestigio también al norte de los Alpes.

Los polemistas gentiles criticaron con gusto y saña el monacato y también el ideal ascético, pero también círculos intraeclesiales se sintieron afectados por la exigencia ética o por la actuación repulsiva de algunos ascetas. En Roma, la convivencia de mujeres de origen aristocrático bajo la dirección de Jerónimo († 420) suscitó escepticismo despectivo que se incrementó tras la muerte de una joven asceta. Estalló incluso la caza de la «chusma monacal». Se mostraron contrarios por principio Helvidio († hacia el 400) y Joviniano († antes del 406), quienes pusieron en duda el ideal de la virginidad. Y obligaron a la Iglesia a poner orden en el monacato y a justificar, bíblica y teológicamente, el ideal ascético.

d) *Nacimiento de comunidades de clérigos*

Aunque a veces se produjeron tensiones entre el monacato y el clero de la comunidad, el modelo de la vida ascética fue abriéndose paso con fuerza creciente. Las primeras prescripciones del celibato, que encontramos en los sínodos de Ancira (314) y de Elvira (hacia el 316), estuvieron influidas indudablemente por esta corriente fundamental que se tradujo pronto en Occidente en la implantación de comunidades clericales en regla. Eusebio de Vercelli († 371), que cuando era lector de la comunidad romana practicaba ya el estilo de vida célibe, había sido desterrado de Oriente por haberse declarado a favor de la confesión de fe del concilio de Nicea. Pues bien, cuando volvió a su lugar de origen (363) fundó en su iglesia episcopal un *monasterium clericorum* en el que, junto con la oración en común, se dedicaba una especial atención al estudio de la Sagrada Escritura. El carácter peculiar de esta comunidad de clérigos caló plenamente en la conciencia de los contemporáneos. A través de Agustín († 430), quien, ganado por el ideal ascético, lo practicaba en su sede episcopal de Hipona con sus colaboradores, a los que exigía franqueza espiritual y ministerio pastoral, la *vita communis* se convirtió en el modelo del cabildo catedralicio medieval. Agustín configuró su *monasterium virorum* con aquellas instrucciones que fueron recopiladas más tarde como *Regla* de Agustín en el llamado *Praeceptum*. El modelo de Agustín ejerció una influencia inmediata en la fundación de números monasterios, y también en las formas de ordenamiento monástico posteriores, por ejemplo, en la de Cesario de Arlés († 542).

e) *Benito de Nursia y su fundación monástica*

Los esfuerzos por conseguir una reforma del monacato occidental alcanzaron su punto culminante en Benito de Nursia († hacia el 547) y en su *Regla*. Nacido en una familia adinerada, comenzó en Roma —según los *Diálogos* de Gregorio Magno— sus estudios, pero asqueado por la omnipresente lascivia, se retiró a la soledad de los Montes Sabinos, y pasó primero una temporada en Subiaco llevando una severa vida eremítica. Desilusionado por las intrigas de la dirección de varias comunidades monásticas que él había reunido a su alrededor, se fue hacia el Sur, y hacia el año 529 fundó el monasterio de Monte Casino. El prestigio espiritual de Benito y su seriedad ascética hicieron que su nueva fundación experimentara un rápido auge. La *Regla* de Benito, alimentada de la tradición monástica y de la medida romana, presentaba la comunidad monástica como «escuela de servicio al Señor». Las columnas básicas de esa vida monástica son la perseverancia, la vida ascética y la obediencia al abad. En la orientación *ora et labora* se expresa adecuadamente la imagen benedictina del monje. La probable dependencia de la *Regla* de Benito de la llamada *Regula Magistri* no merma en modo alguno la gran prestación de su creador. De hecho, llegó a imponerse como ley fundamental del monacato occidental, aunque la severa *Regla* del irlandés Columbano († 615), abad de Luxeuil y de Bobbio, ejerció también una larga influencia. Afirmó la necesidad del trabajo manual, pero, empalmando con Casiodoro († 583), la dedicación de los benedictinos a la ciencia antigua contribuyó de manera decisiva a la supervivencia de la cultura occidental.

§23

El problema del Espíritu y el segundo concilio ecuménico de Constantinopla (381)

Para la Iglesia antigua el concilio constituía el instrumento con el que hay que superar la división en la fe. Según la información de Eusebio, «las grandes cuestiones pendientes sólo pueden solucionarse en sínodos»⁶⁸. La intensa actividad sinodal motivada por el arrianismo creó una cierta inseguridad sobre el valor vinculante de las respectivas asambleas de obispos. Sin embargo, se volvió a echar mano de este procedimiento eclesial cuando, en la discusión trinitaria, fue incluido también el Espíritu Santo.

a) *La situación teológica y eclesial*

⁶⁸ Eusebio, *Vita Const.* I, 51 (GCS 7²,42).

Como consecuencia de la disputa arriana, la cuestión de la correcta comprensión del Espíritu Santo pasó a primer plano desde mediados del siglo IV. El Nuevo Testamento había dado a conocer al *Pneuma* como don salvífico de los tiempos escatológicos, y sólo ocasionalmente le había atribuido un carácter personal, por ejemplo en el mandato de bautizar (Mt 28,19). Sintonizan con esta doble presentación algunas afirmaciones pneumatológicas de los tiempos posteriores que apuntaban, por un lado, al carácter personal del Espíritu Santo, mientras que, por otro lado y en conexión con Jn 4,24, presentaban la naturaleza divina como espíritu, lo que tuvo efectos estimulantes para la concepción del hombre y de su posibilidad de salvación. Al hilo de las especulaciones sobre el *Logos* y como dique de contención contra las concepciones sabelianas sobre Dios, la discusión trinitaria abarcó también al *Pneuma*, al que algunos arrianos como Eunomio situaron lógicamente en el ámbito de lo creatural. Como el concilio de Nicea, también el sínodo de Ancira (358) habló de la divinidad del Espíritu en el sentido de la fórmula bautismal trimembre, sin dar con la determinación de la relación.

Mientras que una aseveración de esas características era suficiente para la espiritualidad del monacato, se multiplicaban las voces que reconocían el carácter de *homoousios* al Hijo, pero no al *Pneuma*. A los defensores de esa doctrina se les caracterizó como «pneumatómacos» o luchadores contra el Espíritu (*pneumatomakhoi*), y posteriormente, por referencia a su supuesto portavoz, el obispo Macedonio de Constantinopla († antes del año 364), «macedonios». Según el historiador de la Iglesia Sozomeno⁶⁹, el mencionado Macedonio rechazaba la divinidad del *Pneuma* y lo describía más bien como intérprete de Dios o como ángel. También manifestó ciertas reservas contra la divinidad del Espíritu Santo Eustacio de Sebaste, que gozaba de gran prestigio por su ascetismo y actividad pastoral; era adversario del partido anomeo, pero no seguía las concepciones trinitarias de los padres capadocios. Por medio de una exégesis literalista situaba al *Pneuma* entre Dios y las criaturas. Llegó incluso a utilizar denominaciones de parentesco humano para la explicación de la Trinidad. Fueron muchos los que se mostraron en desacuerdo con esta doctrina sobre el Espíritu. Como Dídimo el Ciego († hacia el 398), director de la escuela alejandrina, en su obra *De Spiritu Sancto*, también Atanasio trató de utilizar la Escritura para demostrar la divinidad del *Pneuma* en las cartas que escribió al obispo Serapión de Thmuis († después del año 362) desde el año 358. No se sabe si los «trópicos», combatidos a causa de su interpretación metafórica de la Escritura, se han de identificar con los pneumatómacos. En su obra *Sobre el Espíritu Santo*, dedicada a

⁶⁹ Sozomeno, *Hist. eccl.* IV, 27,1.

Anfiloquio de Iconio († 394/403), Basilio de Cesarea elaboró la idea de la consubstancialidad del Espíritu Santo con el Padre y con el Hijo. Siguiendo el principio *lex orandi, lex credendi*, justificaba, junto a la usual doxología «Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo», la fórmula oracional del mismo rango: «Gloria al Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo», porque ella responde a la dignidad del *Pneuma*. Gregorio Nacianceno aplicó conscientemente el término *homoousios* también al Espíritu Santo, y afirmó, apoyándose en Jn 15,26, su peculiaridad frente al Padre y al Hijo como «procesión» (*ekporeusis*)⁷⁰.

Esta fórmula creció del afán de liberar al espíritu humano de los lazos terrenos, y allanó el camino para la solución del problema trinitario.

La división del episcopado de Oriente continuaba siendo el gran impedimento para que la teología llegase a conseguir una formulación unitaria de los contenidos de la fe en Dios. Costó arduo y prolongado esfuerzo llegar a reunir a los obispos de Oriente, lo que finalmente se consiguió, con la reticencia del papa Dámaso, sobre la base de la ortodoxia neonicena. En Antioquía se agravó el cisma cuando, a los tres grupos ya conocidos, se sumó la corriente que seguía a Apolinar. Pero Melecio, que tras la muerte de Valente había retornado del exilio, consiguió organizar un sínodo en el otoño del año 379. Y ese sínodo dio a conocer su conformidad con la fe de Roma y de Alejandría. De esta manera se abrió paso el acuerdo, por encima del confusionismo local. También la situación eclesiástica de Constantinopla era confusa. Desde los años veinte habían llevado la voz cantante los arrianos, y hasta después de la derrota de Valente no se atrevió la pequeña comunidad fiel a la fe nicena a nombrar un obispo. Lo hizo entonces en la persona de Gregorio Nacianceno. Éste había sido consagrado ya obispo por Basilio, por motivos de política eclesiástica, pero no había llegado a tomar posesión de su sede de Sasima, y desafió ahora la protesta formulada por el obispo arriano Demófilo, quien afirmaba que el cambio de sede era contrario a la norma canónica. Con recelo y preocupación contemplaba Alejandría los acontecimientos que tenían lugar en la capital.

b) *Preparativos y desarrollo del concilio*

Impresionado por la confusión en materia de fe y por las divisiones, Basilio se dirigió a los países occidentales ya el año 377 y les pidió que condenaran las doctrinas falsas, pues entonces era imposible deliberar conjuntamente con los orientales⁷¹. El emperador Teodosio, que con el edicto del año 380 había erigido a la categoría de norma las fórmulas de fe

⁷⁰ Gregorio Nacianceno, *Or.* 25,16; 31,8.

⁷¹ Basilio, *Ep.* 263.

romano-alejandrinas, pensó en la celebración de un concilio e invitó a celebrar una asamblea eclesiástica en la capital de Oriente. Al mismo tiempo, limitó la participación. Sólo tomarían parte aquellos obispos de orientación neonicena que eran considerados como trabajadores en pro de la unidad de la fe.

A primeros de mayo del año 381 se reunieron en el palacio imperial de Constantinopla unos 150 obispos de la parte oriental del imperio. No estaba representado el Occidente y, al principio, tampoco Egipto. Melecio y sus 71 obispos constituían el núcleo de los participantes. Previamente, el antioqueno había hecho valer su peso y había promovido los preparativos. Por iniciativa, tal vez, de las autoridades del imperio apareció posteriormente también un grupo de 36 obispos de la corriente de los pneumatómacos, encabezados por Eleusio de Cízico. En la sesión inaugural, celebrada en la sala del trono, el emperador Teodosio saludó efusivamente al obispo Melecio. Y exhortó a los sinodales a una cuidadosa ponderación de las cuestiones pendientes. Las sesiones siguientes tuvieron lugar en la iglesia «Homónoia», significativamente, sin la participación inmediata del soberano. La falta de actas impide reconstruir la marcha de las deliberaciones. En cualquier caso, era urgente aclarar la cuestión episcopal en Constantinopla misma. Gregorio Nacianceno había comenzado, en la medida de sus escasas posibilidades, a reunir la dispersa comunidad de los nicenos. Sus dotes oratorias hicieron que su cometido se viera coronado por el éxito. Posteriormente, la presencia del cínico Máximo de Alejandría, que se unió primero a Gregorio, mereciendo alabanzas de éste por su fidelidad a la fe, desató la intranquilidad. Pero una noche, unos sacerdotes egipcios consagraron obispo a este «filósofo» para que suplantara a Gregorio. El plan fracasó, pero arroja luz sobre el juego intrigante de Alejandría, cuyo ambicioso obispo Pedro († 381) quería asegurarse la influencia que había ejercido en otros tiempos. El concilio se ocupó de este asunto y, en una toma de postura, declaró inválida la ordenación de Máximo⁷². Quedaba despejado el camino para la confirmación de Gregorio. Y se olvidaron las anteriores reservas canónicas contra su traslado, pues jamás había tomado posesión de la sede de Sasima. En una celebración rodeada de gran solemnidad tomó posesión de su iglesia episcopal de Constantinopla.

El concilio experimentó una interrupción inesperada al morir repentinamente Melecio de Antioquía. La conmoción de los obispos y del pueblo resuena en el discurso necrológico de Gregorio de Nisa, que no se limitó a ensalzar al difunto por su ortodoxia, sino que se refirió también al peligro que corría la obra del concilio, en la que tantas esperanzas se habían depositado. Sin embargo, tras las exequias, los obispos volvieron a reunirse

⁷² Canon 4 del concilio de Constantinopla.

para continuar las deliberaciones, y asignaron la presidencia a Gregorio, que había sido entronizado ya como obispo de Constantinopla. La fracción meleciana consiguió introducir en el orden del día la cuestión sucesoria en Antioquía, que Gregorio quiso solucionar en el sentido acordado ya en tiempos anteriores y aprobado por Occidente. En consecuencia, propuso no realizar una nueva elección mientras viviera Pablo. Naturalmente, su propuesta chocó contra la apasionada resistencia de los melecianos. Su patente animadversión contra Occidente radicaba en su convencimiento de que «compete la dirección a aquella parte de la tierra en la que Dios apareció en figura de carne»⁷³. Candidato a la sucesión en la sede episcopal de Antioquía era considerado el presbítero Flaviano, que se encontraba también en Constantinopla. Pero no se produjo la elección, tal vez porque el emperador quiso evitar un conflicto con Occidente.

Es posible que se llegara a esta fase a tener negociaciones de unión con una delegación de los pneumatómacos, a los que se había pretendido ganar en fechas anteriores para la aceptación del concilio de Nicea. Aquel intento encajaba perfectamente en los intereses de la política religiosa de Teodosio. Pero no llegó el éxito, pues los obispos que seguían a Eleusio de Cízico negaron decididamente la divinidad del Espíritu Santo. Tal vez el llamado Símbolo de fe constantinopolitano sirvió de base para el diálogo con los pneumatómacos. Pero tampoco se puede excluir la posibilidad de que los padres del concilio propusieran una confesión nueva que, renunciando al *homoousios*, describía de la siguiente manera la fe en el Espíritu Santo: «Y en el Espíritu Santo, Señor y vivificante, que procede del Padre, que juntamente con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, que habló por los profetas»⁷⁴. Mientras que la confesión de Nicea no sufrió cambio alguno en lo referente al Padre y al Hijo, su escueto tercer artículo: «Creemos en el Espíritu Santo» experimentó una complementación característica en cuanto que el título y las afirmaciones de origen bíblico introducidos colocan claramente al Espíritu al lado de Dios. Gregorio Nacianceno, que defendió personalmente y con énfasis la *homoousia* del Espíritu, criticó sin embargo el símbolo mediador, una objeción que incrementó el aislamiento del enfermizo presidente del concilio. Sin embargo, el Símbolo de fe niceno-constantinopolitano, cuyas formulaciones sobre el Espíritu Santo surgieron de la discusión de aquel concilio, demostró una conciencia de fe que conducía a la unidad aunque habían fracasado las negociaciones con los pneumatómacos.

Tras la marcha de los «luchadores contra el Espíritu», se presentó en Constantinopla un grupo de obispos de orientación occidental, entre los que se encontraban Timoteo de Alejandría y Acolio de Tesalónica, íntimo de

⁷³ Gregorio Nacianceno, *De vita sua* 1692s (Jungck 136).

⁷⁴ *Symb. Const.* (Dossetti 248s; DS 150; Dz 86).

Teodosio. La tardía presencia de este grupo se explica por el supuesto papel desempeñado por Melecio en la selección de los participantes en el concilio; y, por esta desconsideración, éstos «afilan sus espantosos dientes cual jabalíes»⁷⁵. En ocasiones, la aprobación de importantes cánones por el concilio incrementó su cólera. Junto al anatema sobre las herejías, incluida la de los pneumatómacos y de los apolinaristas en el primer canon, se limitaba en el segundo la actividad episcopal al ámbito de sus diócesis (estatales). Según el canon tercero, el obispo de Constantinopla «detenta el primado de honor tras el obispo de Roma, pues Constantinopla es la nueva Roma»⁷⁶. Indudablemente, este incremento del rango de Constantinopla sentó mal al obispo de Alejandría, que hasta entonces había jugado el papel preponderante en Oriente. Cuando se utilizaba como argumento de la preeminencia un principio político se estaba en la línea de la equiparación, realizada en Nicea, entre regiones eclesiásticas y formas de organización estatales. Occidente, y Roma a la cabeza, protestó inmediatamente contra este desplazamiento de las relaciones de fuerza, y concretamente con la ayuda de la teoría de las tres sedes petrinas, que fue formulada probablemente en un sínodo romano celebrado el año 382.

Cierto rechazo en aspectos particulares de los asuntos tratados, así como de la forma de la negociación, encontró eco creciente en la mayoría del concilio, sin duda porque se habían enturbiado las relaciones de ésta con el presidente en el arreglo del cisma antioqueno, así como en el tratamiento de la unión con los pneumatómacos. Con su carácter hipocóndrico, Gregorio reaccionó de forma extraordinariamente airada, y presentó su dimisión, que, para sorpresa suya, le fue aceptada por los sinodales. Él mismo dijo que la causa principal que le había movido a dar tal paso había sido la unidad de la Iglesia. Su incapacidad en la conducción de las negociaciones, su huida al aislamiento y el no disimulado desengaño le facilitaron su decisión. En un patético discurso de despedida ante el emperador y los padres conciliares, presentó como un acto dramático su partida de la nueva Roma «que preilumina la mañana»⁷⁷.

El concilio se encontraba ahora ante la tarea de nombrar un presidente y un obispo para Constantinopla. De un informe sobre el sínodo del 382 se desprende que el pretor Nectario († 397) fue elegido por los «150 padres en manifiesta concordia bajo la mirada del emperador Teodosio, amado por Dios, así como con la aprobación de todo el clero y de toda la comunidad de la ciudad»⁷⁸.

Indiscutiblemente, muchas dificultades acompañaron a este nombramiento de Nectario, oriundo de Tarso, pues, como laico no bautizado, no

⁷⁵ Gregorio Nacianceno, *De vita sua* 1804 (Jungck 142).

⁷⁶ Mansi III, 560.

⁷⁷ Gregorio Nacianceno, *De vita sua* 566 (Jungck 81).

⁷⁸ Teodoreto, *Hist. eccl.* V, 9,15 (GCS 44,293).

reunía las condiciones canónicas debidas. Sin embargo, todas las partes se pusieron de acuerdo con el emperador acerca del probo y prestigioso funcionario que, finalmente, guió el concilio hasta su conclusión. En una especie de informe de trabajo (*Logos prospheorikos*) para el soberano, los padres conciliares resumieron el resultado de su actividad y pidieron la confirmación de las conclusiones. Con la firma de los decretos el 9 de julio del año 381 terminó el concilio, cuyas decisiones fueron publicadas como ley imperial mediante edicto.

c) *Aceptación y Símbolo de la fe*

La asamblea eclesiástica de Constantinopla suscita una serie de preguntas que continúan siendo objeto de discusión incluso en nuestros días. En primer lugar, el hecho de que casi todos los participantes pertenecieran al Oriente cristiano difícilmente permite calificar la reunión de ecuménica, en el sentido de una representación de toda la Iglesia. Su denominación de ecuménica se refería el año 382 a los participantes de todas las regiones de lengua griega. En los tiempos posteriores, el concilio desapareció casi por completo de la conciencia de los hombres de la Iglesia; concretamente, hasta que se planteó de nuevo la cuestión del símbolo de fe en el concilio de Calcedonia (451). La recepción de la confesión de fe de Constantinopla, como sucedió con la de Nicea, confirió más tarde etiqueta de ecumenicidad al concilio de los «150 padres».

Eso nos obliga a volver nuestra atención nuevamente a la confesión de fe de Constantinopla, de cuya existencia se nos habla expresamente por primera vez en el concilio de Calcedonia. Ahora bien, el escrito de un sínodo celebrado en Constantinopla el año 382 hace referencia a una confesión de fe según la cual «hay que creer una divinidad, fuerza y entidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, (y con ello) una dignidad que merece igual honra y una soberanía igualmente eterna en tres hipóstasis absolutamente perfectas o tres personas perfectas»⁷⁹. Con todo, no es seguro si esta alusión describe la conciencia de fe del concilio celebrado el año anterior o si se refiere a un símbolo de fe ya existente. La confesión de fe que fue presentada al concilio de Calcedonia como «*ekthesis* de los 150 padres» se basa, por lo que se refiere a la parte cristológica, en modelos orientales y formula después la doctrina ortodoxa del Espíritu contra los pneumatómacos. El *Símbolo constantinopolitano* difícilmente puede ser considerado derivación directa del niceno, y por la tradición del texto tampoco parece que tuviera por modelo al *Ancoratus* de Epifanio († 403); por todo ello nos sentimos inclinados a considerarlo ampliación de un símbolo niceno de uso corriente cuya afirmación de fe se inspiró en las

⁷⁹ *Ibid.* V, 9,11 (GCS 44,292).

fórmulas de la doctrina neonicena sobre el Espíritu. A pesar de su insuficiente representación, el concilio de Constantinopla logró, finalmente, conducir el profundo conflicto en torno a la imagen bíblica y cristiana de Dios a una solución reconocida de forma general, sin duda gracias a una teología superior.