

IV

LA AUTONOMÍA DE LA IGLESIA EN EL DESMORONAMIENTO DEL MUNDO ANTIGUO

La disolución del mundo antiguo, debida a las dificultades internas del imperio romano y a la permanente presión a que se le sometió desde fuera, sobre todo por las constantes migraciones de los pueblos, obligó a la Iglesia a replantear su situación. A finales del siglo IV, el cristianismo alcanzaba por primera vez la condición de una religión estatal. Pero por aquellas fechas se rompía el marco político y social del imperio, al menos en Occidente, y esta circunstancia imponía no sólo una reorientación frente a los poderes políticos que emergían, sino que simultáneamente promocionaba la autonomía de la Iglesia como institución. A pesar del maridaje de la Iglesia con el Estado, aquélla no vinculó su suerte al destino de éste, aunque ella empleó su autoridad moral para defender a los hombres que se encontraban en apuros o rescató los tesoros de la *paideia* antigua. Obligada a retornar a las fuentes de la fe, desarrolló una intensa actividad misionera y perfiló así con mayor nitidez su propia autocomprensión. Al hilo de esta actividad de proclamación se fue abriendo paso una especie de germanización del cristianismo occidental, cuyo distanciamiento de la Iglesia de Oriente se había hecho visible desde el siglo IV.

§24

La Iglesia en el camino hacia la autonomía

Con la integración del cristianismo en el entramado del imperio romano, la Iglesia se vio crecientemente envuelta en el peligro de perder su independencia. Las críticas contra la intervención del poder del Estado apenas cuestionó la subordinación de principio. Continuaba predominando el modelo de la religión como fundamento del bienestar público, aunque la inestabilidad política y la experiencia de cismas eclesiásticos estaban pidiendo a gritos una nueva orientación.

a) El abandono del antiguo principio de la religión

Una profunda sacudida de la antigua idea del imperio ocasionó la conquista de Roma por los visigodos el año 410. Los círculos paganos no desperdiciaron la oportunidad y comenzaron a propalar que los cristianos eran los culpables de la catástrofe, porque se habían negado a venerar a los dioses. «¡Mirad! —decían los gentiles—. Cuando nosotros ofrecíamos

nuestros sacrificios a los dioses, Roma se erguía invulnerable, era dichosa. Ahora que el sacrificio de vuestro Dios ha triunfado y se ha extendido por doquier, mientras que los sacrificios a nuestros dioses están prohibidos, mirad lo que Roma ha tenido que aguantar»¹. Esta acusación, lanzada desde el sistema cultural-estatal de Roma, dio pie en África al obispo Agustín para su gran obra histórico-teológica *De civitate Dei*, en la que refutaba la argumentación «religiosa» de la polémica pagana y acentuaba la actitud de la fe en Dios como quicio de la existencia cristiana. Ya en la introducción, dice que la *Civitas Dei* «vive de la fe»², y tensaba así el arco de la comunión de los creyentes en este tiempo mundano hasta la consumación definitiva. Sin desatar el lazo con la Iglesia terrena, Agustín marca aquí la norma de la comunión cristiana de fe que tiene su contraimagen en la unión cultural de la *civitas* terrena. Su crítica apuntaba no sólo al culto politeísta con la intención de favorecer la veneración del Dios verdadero, sino que se refería a la actitud de la fe como relación cristiana con Dios.

De esa manera se ponía en tela de juicio todo intento de integrar al cristianismo en el Estado al modo de una religión heredada. Aunque el antiguo modelo, especialmente en la Iglesia bizantina, siguió ejerciendo atracción, Agustín situó la autoconciencia eclesial en su distancia respecto del mundo y del Estado.

b) *El primado romano*

Al basarse la división territorial eclesiástica en la división del Estado en provincias se había sancionado ya en Nicea la federación metropolitana como unidad superior al distrito diocesano. Otra recapitulación de estas unidades en una especie de superfederación metropolitana en consonancia con las diócesis del imperio se esbozaba en el canon 2 del concilio de Constantinopla (381), una tendencia que se había roto ya mediante la subida de rango eclesiástico que había experimentado la ciudad imperial oriental, a la que, en el concilio de Calcedonia, se sometieron los suprametropolitanos, de las diócesis del Ponto, de Asia y de Tracia.

Mediante la invocación de «antiguos derechos honoríficos», se extendía así la constitución de los patriarcados, que finalmente quedó fijada por el canon 36 del concilio Trullano II (692), en el orden siguiente: Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén.

La división de la Iglesia en patriarcados, constitución que no se fundaba sólo en una estructura organizativa del Estado, reconocía a Roma la primacía sobre todo el Occidente. El auge de centros episcopales —por ejemplo, Cartago— no llegó a producirse a causa de circunstancias

¹ Agustín, Sermo 296,6 (PL 38,1356)

² Agustín, *Civ. Dei* I, praef. (CCL 47,1). Cf. Rom 1,17; Gál 3,11.

políticas, pero sobre todo porque Roma hizo valer con claridad creciente su pretensión primacial. Tal vez como respuesta a la elevación de rango experimentada por la Iglesia de Constantinopla, un sínodo (¿382?) celebrado bajo el papa Dámaso razonó de forma precisa el primado de Roma invocando Mt 16,18.

La Iglesia romana debía su condición cimera frente a las restantes Iglesias petrinas de Alejandría y de Antioquía no a conclusiones sinodales, sino a la preeminencia del primer Apóstol, que había padecido el martirio en Roma juntamente con Pablo³. En la expresión «Sede apostólica» a secas, el principio petrino buscaba el reconocimiento universal en la organización de la Iglesia.

No obstante, el creciente juridicismo del liderazgo al estilo de la praxis de la administración romana dejó su huella en la fundamentación teológica del primado del papa. A las preguntas formuladas por obispos, se respondía siguiendo el modelo de un *responsum* imperial, con lo que la respuesta en cuestión recibía fuerza jurídica. El papa Siricio (384-399), que se consideraba a sí mismo heredero del oficio petrino, fue el primero en utilizar la praxis de las decretales. De esa manera confirió un carácter jurídico-majestuoso a las relaciones con las Iglesias de Occidente, con lo que la Sede apostólica aparecía como instancia de apelación. Inocencio I (402-417), siguiendo esa política eclesiástica, llegó a crear el vicariato apostólico en Tesalónica e hizo valer su autoridad magisterial en el debate con el pelagianismo. Pero frente a Oriente, fueron visibles los límites de la pretensión primacial romana cuando el Papa intervino en favor de Juan Crisóstomo y fracasó rotundamente con su propuesta en favor de un concilio común. Las relaciones de sus sucesores con las Iglesias de Oriente no se rompieron por esto, pero incluso las preguntas provenientes de Oriente aparecían más como intentos de ganarse a un aliado que como utilización del camino de apelación diseñado por Roma. La autoconciencia de algunos hombres de Iglesia orientales es subrayada por la forma de proceder de Cirilo en el concilio de Éfeso, aunque la explicación de los legados de Celestino I (422-432), según la cual Pedro continúa actuando en sus sucesores, no encontró resistencia.

La autoconciencia primacial de los obispos de Roma alcanza un hito en León Magno (440-461). Convertido en abogado de la población atribulada, ante el fracaso del poder del Estado, fundamentó teológicamente su responsabilidad de la Iglesia universal. Se sabía llamado por Cristo, Señor de la Iglesia, para ser sucesor de Pedro. Y tenía conciencia de estar equipado con la plena potestad (*plenitudo potestatis*). Este origen aseguraba al papado, según León, una autoridad (*auctoritas*) única, y también poder universal que legitimaba la intervención en el ámbito de

³ *Decr. Gelasianum* 3,1 s (Dobschütz 7 y 30s).

toda la Iglesia universal. No resultaba difícil percibir en esta pretensión un eco de la tradición romana acerca de la soberanía universal, para dar así al oficio de Pedro el carácter de la *romanitas*. La forma de gobernar y el ceremonial acentuaron los rasgos «soberanos» en la imagen pública de los papas en los umbrales del medioevo, aunque la autocalificación de Gregorio I Magno como *Servus servorum Dei* muestra que la idea original del «ministerio» en modo alguno había desaparecido de la concepción del oficio. Por otra parte, una comprensión de la Iglesia en clave jerárquica, que culminaba en la figura del papa, favoreció aquel centralismo que resultó decisivo para la cristiandad occidental.

c) *Distanciamiento frente al poder del Estado*

La reflexión sobre sus fundamentos bíblicos empujaba constantemente a la comunidad de los fieles a soltarse del apego a los modelos contemporáneos de la relación con el mundo y con el Estado. Intromisiones de soberanos «cristianos» en las discusiones sobre la fe y la marcha de los acontecimientos eclesiásticos hicieron que se tomara mayor conciencia de la autonomía. Y sucedió que incluso obispos partidarios de una unión con el Estado acentuaron con toda claridad la distancia cuando lo exigieron las circunstancias. Así, aun manteniendo una coordinación de principio entre la Iglesia y el Estado, Ambrosio de Milán no dudó ni un momento en mantener a raya al emperador, llegando a afirmar seguro de sí mismo: «El emperador está en la Iglesia, no sobre ella»⁴.

Para las relaciones entre Iglesia y Estado fue, sin duda, de gran alcance la diferenciación agustiniana en *De civitate Dei*, según la cual no es lícito que la comunión de los fieles se integre en la *civitas* terrena. Su afirmación de que esta última tiene que realizar la paz y la justicia en este tiempo mundano excluye, sin embargo, una aversión total hacia el Estado terreno. En este sentido, tampoco una contraposición (de signo maniqueo) caracteriza la relación entre ambas magnitudes, sino una imbricación decisiva en la fe: «He dividido la humanidad en dos grandes grupos: uno, el de aquellos que viven según el hombre, y otro, el de los que viven según Dios. Místicamente damos a estos grupos el nombre de ciudades, que es decir sociedades de hombres. Una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra, a sufrir un suplicio eterno con el diablo»⁵.

En los tiempos posteriores no siempre se tuvo conciencia del enfoque escatológico del diseño agustiniano; en consecuencia, se intentó una trasposición miope a la realidad política como tentación histórica. La crítica de Agustín no fue capaz de quebrar por completo la influencia que ejerció

⁴ Ambrosio, *Sermo c. Auxent.* 36 (PL 16,1061).

⁵ Agustín, *Civ. Dei* XV, 1 (CCL 48,453).

la teología de signo imperial representada por Eusebio. A pesar de la marcada conciencia eclesial, León Magno atribuyó un carácter casi sacro al *imperium*, especialmente en la figura del emperador. Y consideró la soberanía terrena como una emanación de la soberanía universal de Dios. Y esta vocación obligaba al emperador a trabajar en pro de la verdadera fe. El papa no tuvo reparo alguno en poner en juego el habitual principio según el cual la preocupación por la fe garantiza la salvación del imperio. La simbiosis entre Iglesia y Estado es, según esta concepción, ventajosa para los hombres en conjunto; además, se presupone la identidad de Iglesia y sociedad. La autocomprensión eclesiológica y el poder tutelar imperial tuvieron oportunidad de comprobar ya en tiempos del papa León Magno la fragilidad de esta alianza armoniosa.

Precisamente, el cumplimiento de las conclusiones de Calcedonia dio pie al conflicto del papado con los emperadores de Oriente. La caída del imperio romano de Occidente, rubricada por la deposición de Rómulo Augústulo el año 476 y por el auge del imperio godo bajo Teodorico en Italia, centró la atención de la Iglesia sobre Constantinopla, donde se quería preservar a toda costa la unidad del imperio sacudido por fuerzas centrífugas. Para mantener tal unidad, se estaba incluso dispuesto a aceptar compromisos en cuestiones de fe. El papa Gelasio (492-496), que ya como diácono había subrayado la utilidad de la verdadera religión para el Estado, insistió en la primacía de Dios, y derivó de ahí su doctrina de las dos potestades. «Dos son, en efecto —afirmaba Gelasio al emperador—, los que gobiernan este mundo: la sagrada autoridad de los obispos y la autoridad imperial. De estas dos, la carga de los sacerdotes es especialmente pesada, pues tiene que dar cuentas a Dios incluso de los reyes de los hombres. Pues vos lo sabéis, clementísimo hijo: sin duda, vos sobrepasáis en dignidad a todo el género humano; y, sin embargo, inclináis la cerviz ante los que administran las cosas divinas, y esperáis de ellos los medios para la salvación de las almas. Y reconocéis igualmente que en la recepción de los sacramentos celestiales, si se administran de forma conveniente, sois, por disposición divina, el humilde receptor, y no el que imparte órdenes»⁶. Apoyándose en la analogía de la relación entre alma y cuerpo, Gelasio subrayaba no sólo la autonomía sino la preeminencia de la Iglesia en el ámbito espiritual. Amparándose en el peculiar envío de la Iglesia, la desvinculaba del Estado. De esta manera apuntaba ya Gelasio las tensiones medievales entre *sacerdotium* e *imperium*.

Esta desvinculación pasaría su prueba de fuego durante el reinado del emperador Justiniano. Mediante reformas sociales y éxitos militares había conseguido éste restaurar el imperio romano universal, sobre la base del cristianismo. Justiniano, que se consideraba «enviado por Dios como ley

⁶ Gelasio, *Ep.* 12,2 (Thiel 350s); cf. H. Rahner, *Kirche und Staat* 257.

viviente para los hombres»⁷, incluía también a la Iglesia en su concepto de unidad. De esta manera su autoconciencia soberana imponía límites a la autonomía de la Iglesia. Arrancando de la división de las tareas entre el episcopado y el poder imperial introdujo una innovación legal con las siguientes palabras: «Por eso, nada está tan en el corazón de los emperadores como el respeto al episcopado, puesto que los obispos están obligados —a su vez— a la oración incesante por los emperadores. Pues cuando este ministerio de oración se realiza sin mancha alguna y con plena confianza en Dios, y cuando también el poder imperial se ejerce conforme a derecho y con honestidad entonces se produce una sintonía perfecta, y deriva de ahí, exclusivamente, utilidad y bendición para todo el género humano. Por eso también Nos estamos llenos de la preocupación más apasionada por los dogmas verdaderos de Dios y por la posición honorífica de los obispos. Y estamos convencidos de que, si todo es correcto en cuanto al dogma y a los obispos, Dios nos impartirá la plenitud de los bienes. Gozará de consistencia lo que ya tenemos, y conseguiremos lo que no hemos logrado hasta el presente»⁸.

Indudablemente, esta declaración de la armonía entre Iglesia y Estado se alimenta del tradicional principio de la preservación de la salvación política mediante la religión. Justiniano no dudó ni por un momento en empujar, por sus intereses imperiales, a los hombres de Iglesia a la oración, ni en clarificar cuestiones relacionadas con la fe dándoles una solución derivada, en parte, de puntos de vista políticos. Pero su ordenación de la vida de la Iglesia apuntaba también a la promoción de la sociedad, por lo que se encomendó a los obispos incluso tareas humanitarias en favor del pueblo, por ejemplo, respecto de la administración estatal. En este maridaje entre Iglesia y Estado, que seguiría siendo norte y seña del imperio bizantino, no había lugar para los gentiles ni para los herejes. Por el camino de la ley se delimitó la libertad religiosa para garantizar así una unidad amplia. La denominación de «cesaropapismo», aplicada al modo utilizado por Justiniano para ejercer su soberanía, no corresponde sin embargo a la subordinación propiamente dicha del ministerio episcopal a las tareas divinas y al poder imperial tutelar.

Con el desplazamiento del acento político a Constantinopla, se amplía en Occidente el campo de maniobra para el papado. Se seguía considerando al *basileus* oriental como cabeza del imperio cristiano, pero la actuación de Justiniano contra el papa Virgilio, con motivo de la condenación de los llamados Tres capítulos, profundizó, más allá de Roma, el abismo que había hecho su aparición muchos años antes en las diferencias en cuanto al lenguaje y a la fe. El exarca bizantino de Ravena

⁷ *Novelle* 105,2,4 (Schoell-Kroll 507).

⁸ *Novelle* 6, *praef.* (Schoell-Kroll 36); cf. H. Rahner, *Kirche und Staat* 299.

fue incapaz de ofrecer resistencia a los lombardos en el norte de Italia (568), de forma que el papa Pelagio II (579-590) había dirigido ya su mirada a los francos como futuro poder protector. A pesar de reconocerle el imperio a Bizancio, se abrió paso una reorientación de los papas romanos, que gozaban precisamente de gran prestigio político entre la población de Italia por la importancia decisiva que sus intervenciones en el campo político habían revestido ya durante dos siglos para la población en momentos de especial agobio. El papa Gregorio I Magno (590-604) administró según pautas económicas la posesión patrimonial de la Iglesia de Roma, calificada como «propiedad de los pobres»⁹. Con ello, aseguró no sólo la amplia actividad caritativa, sino que, simultáneamente, puso el fundamento para el Estado de la Iglesia. Obligado por la necesidad y las zozobras de aquellos tiempos a actuar en el campo de la política, Gregorio hizo valer en una nueva forma la independencia de la Iglesia frente al Estado.

§25

Migraciones de los pueblos y misión cristiana

Los movimientos migratorios de los pueblos germanos, eslavos y árabes llevaron a finales de la edad antigua a un profundo cambio de la situación política y social. Las correrías de los germanos por Europa trajeron el año 476 el desmoronamiento definitivo del imperio romano occidental, mientras que Bizancio fue capaz de mantenerse hasta el final de la edad media, a pesar del cerco creciente. La irrupción que representaron las migraciones de los pueblos constituyó un fuerte desafío también para la Iglesia. Insertada en las estructuras del imperio romano, la Iglesia corría peligro de vincular el futuro del cristianismo a la supervivencia del imperio, y de negarse a las mutaciones imparables.

a) Transformación brusca y reacción

La avalancha migradora de los pueblos sembró el caos en amplísimas regiones del mundo antiguo. Esas convulsiones alcanzaron su vértice en la descomposición del imperio romano occidental y en el derrumbamiento del orden existente. Aunque las repercusiones de aquellas invasiones tuvieron una fuerza y características diversas en las distintas regiones del imperio romano afectadas, los cristianos no podían soñar con verse libres de las salpicaduras de tales cambios. Por eso se vieron amenazadas sobre todo las provincias periféricas, así como la supervivencia de la Iglesia, de reciente implantación en muchas de ellas. Señales de fuego en edificios

⁹ Gregorio, *Reg. ep.* 13,21 (CCL 140 A, 1022).

eclesiásticos de la antigüedad tardía en la región del Danubio, del Rin o del Mosela confirman las destrucciones del tiempo de las migraciones de los pueblos. Escritores contemporáneos de los acontecimientos describen ataques a comunidades cristianas. Debido a la fuerte identificación de la Iglesia con el imperio cristianizado, numerosos creyentes consideraron la brusca transformación política como una verdadera catástrofe. El hecho de que muchos obispos procedieran de la aristocracia romana explica tal simbiosis de intereses, con su abierta desafección respecto de los pueblos invasores. De hecho, el pesimismo marcó fuertemente la reacción de los cristianos.

Ya durante las guerras de los godos en el siglo III se creyó llegado el final de los tiempos; y en las lamentaciones por la saqueada y envejecida naturaleza¹⁰ se mezclaron pronto resentimientos contra los bárbaros intrusos. Ambrosio, que llegó a establecer contactos personales con Fritigil, princesa de los marcomanos, no dudó en calificar a los godos de Gog, el adversario escatológico del reino de Dios (Ez 38s). La polémica se agudizó debido a la confesión arriana de algunas tribus germanas. Por otra parte, Agustín hizo que la mirada de sus contemporáneos se centrara en la insondable actuación de Dios¹¹, que a un Salviano de Marsella († después del año 480) le parecía como un juicio de Dios, mientras que Juan Crisóstomo veía en la cruz la clave para superar la tribulación. El interrogante acerca del Dios justo y la duda sobre su providencia hicieron que los cristianos buscaran una respuesta. Además, se oyeron por entonces llamamientos a responder con una postura ascética a la miseria imperante o a entenderla en clave escatológica. Al mismo tiempo, algunos hombres de Iglesia no se limitaron al cumplimiento de sus responsabilidades pastorales inmediatas, sino que fueron más allá e intervinieron en el campo político para proteger a la población atormentada; así, por ejemplo, el papa León, quien el año 452 logró convencer cerca de Mantua a Atila († 453), rey de los hunos, para que cambiara de rumbo, o Severino de Nórica († 482), quien no se conformó con su actividad caritativa sino que entró en el campo de la política y llegó a entablar contactos con los germanos. Con frecuencia, se llegó incluso a encomiar la elevada moralidad de aquellos pueblos frente a la decadencia de los romanos¹². Finalmente, no se dudó en evangelizar a los pueblos que habían traspasado las fronteras del imperio.

b) *Misión cristiana entre los pueblos germanos*

¹⁰ Cf. Cipriano, *Ad. Demetr.* 3.

¹¹ Agustín, *Civ. Dei* I, 29; V, 23, y otros.

¹² Cf. Salviano, *Gub. Dei* VII, 23,107: «Entre los godos nadie es impuro, salvo los romanos; entre los vándalos, ni siquiera los romanos» (CSEL 8,191).

Algunos cristianos capadocios prisioneros comunicaron su fe a los godos occidentales, que, desde el siglo III, fundaron colonias en el Danubio inferior y en el mar Negro. De ellos descendía Ulfilas († hacia 382), que fue consagrado por Eusebio de Nicomedia (sin duda el año 341) «como obispo de los cristianos en la tierra de los godos»¹³. De esta manera se impuso entre los germanos orientales el cristianismo en una forma arriana, que, unida a las tradiciones nacionales, sobreviviría por mucho tiempo a pesar de la persecución (369/372). El recuerdo más significativo de la actividad misionera de Ulfilas es la traducción de la Biblia al gótico, de la que supuestamente sustrajo el libro de los Reyes, para no estimular aún más el sentido guerrero de los godos. A pesar de la política de alianza con el imperio romano, que les había conseguido espacio para asentarse, la tribu se lanzó sobre Italia tras el asesinato del general en jefe Estilicón (408) y conquistó Roma. Desplazándose después hacia Occidente, la tribu creó un reino germánico en el sur de la Galia y en Hispania, pero la población romana pudo mantener aquí su fe católica.

Todavía el rey Leovigildo († 586) sostuvo con decisión la confesión homeana de los godos occidentales, pero, cuando su hijo Recaredo (586-601) pasó a la Iglesia católica, fue seguido por la inmensa mayoría del pueblo. Los obispos Leandro († hacia el 600) e Isidoro de Sevilla († 636) organizaron la vida eclesiástica y promovieron las ciencias. Este florecimiento de una cultura de orientación latina terminó el año 711, cuando el bereber musulmán Tarik saltó a España e implantó la soberanía árabe.

De los visigodos tomaron la confesión arriana también los borgoñones. En el siglo V, esta tribu abandonó su emplazamiento en la región del Meno y se trasladó a los alrededores del Lago de Ginebra, donde Avito, obispo de Vienne († hacia el 518) consiguió ganar para la fe católica a Segismundo (516-524), heredero de la corona. Vencidos por los francos, los borgoñones perdieron su independencia, mientras que Segismundo se ahogaba con su familia y fue enterrado después en el monasterio de San Mauricio (Wallis). Los suevos paganos llegaron el 408 por mar al noroeste de España (*Gallaecia*). Tomaron la religión de los habitantes de aquella tierra, pero sufrieron la influencia arriana de los visigodos. El obispo Martín de Braga († 580) los condujo de nuevo a la confesión católica.

En una larga migración, los vándalos, procedentes del este de Europa, llegaron hasta España, y el año 428 pasaron a África, donde establecieron su soberanía bajo el rey Genserico (428-477). Presumiblemente, en esa andadura se adhirieron a la fe arriana, y, con la Biblia como estandarte¹⁴, convirtieron la confesión arriana en la norma de

¹³ Filostorgio, *Hist. eccl.* II, 5 (GCS 21,18).

¹⁴ Salviano, *Gub. Dei* VII, 11,46.

su política anticatólica. Pero ni medidas coactivas tales como la entrega de las iglesias o la persecución en toda regla pudieron romper la resistencia de los católicos africanos. Víctor de Vita narra en su *Historia persecutionis Africae* (488/489) los tormentos de los sometidos, en los que tuvo que ver también una tardía venganza de los donatistas. Durante el siglo VI los soberanos vándalos aflojaron en su presión. Sin embargo, el emperador Justiniano emprendió una guerra contra los vándalos con el propósito de liberar a la Iglesia católica.

Mediante una consecuente política de poder, los francos ampliaron en breve tiempo el ámbito de su soberanía. Los diversos grupos de esta tribu se asentaron originariamente en el Rin inferior, pero se desplazaron después hasta adentrarse en la Galia. Ya en estas regiones entraron en contacto con la cultura romana y con el incipiente cristianismo. Dirigidos por el merovingio Clodoveo († 511), los francos derrotaron en Soissons, el año 486, al general romano Siagno. En la conversión de Clodoveo al cristianismo tuvo mucho que ver la experiencia del Dios más fuerte en la lucha. Según una información de Gregorio de Tours, antes de la batalla contra los alamanes (496), Clodoveo había prometido: «Si tú (Jesucristo) nos concedes la victoria sobre los enemigos, creeré en ti y me bautizaré en tu nombre»¹⁵. En la navidad del 498/499 fue bautizado en Reims, con gran parte de su séquito, por el obispo Remigio († hacia el 533), quien le había invitado ya en tiempos pasados a actuar conjuntamente. Al paso de Clodoveo al catolicismo siguió inmediatamente el del pueblo, especialmente el de la nobleza. No sorprenderán tales «conversiones» colectivas, que también se dieron entre los borgoñones, si se tiene en cuenta la simbiosis entre religión y costumbre popular. Con la aceptación de la confesión católica se aceleró la equiparación entre los francos y la población romana, un acontecimiento de profundas consecuencias históricas y cuyo alcance no se percibió en un primer momento mientras se continuó mirando hacia Bizancio.

Los ostrogodos emigraron hacia el año 230 desde la zona del mar Báltico hasta la región situada al norte del mar Negro, donde sin duda conocieron el cristianismo de coloración arriana. Ante el empuje de los hunos, parte de aquéllos se unieron a los visigodos, lucharon el año 378 contra el emperador Valente y terminaron por asentarse como federados en Panonia. De conformidad con el emperador Zenón, Teodorico (493-526), que había vivido durante diez años en Bizancio como rehén, condujo a los ostrogodos el año 489 hacia Italia, y venció allí a Odoacro (476-493), rey de los germanos. La creación y desarrollo del reino ostrogodo desde su capital, Ravena, se llevó a cabo respetando en buena medida las esencias romanas y practicando la tolerancia con los católicos. Arrastrado al llamado

¹⁵ Gregorio de Tours, *Hist. franc.* II, 30 (MG rer. Mer. I, 1,75).

cisma laurenciano, Teodorico se decidió el año 506 por el papa Símaco (498-514), de tendencia favorable a la ciudad romana. Pero esta política de coexistencia sufrió un cambio cuando Bizancio abandonó la confesión monofisita y el arreglo del cisma acaciano condujo a un acuerdo con la ortodoxia romana. Entonces Teodorico, como *rex Italiae*, vio por todas partes conspiraciones contra su política. La ejecución del *magister officiorum* Boecio (523), que se había preocupado por la cultura de Roma, se debió principalmente a un recrudecimiento de la desconfianza de Teodorico. De hecho, las esperanzas de Occidente en aquel tiempo se pusieron en Bizancio, que, tras la muerte del gran soberano ostrogodo, ejerció mayor influencia. Narsés, general de Justiniano, derrotó el año 552 al rey Teya cerca del Vesubio, con lo que fundó el ámbito de soberanía bizantina (exarcado) con el centro en Ravena.

Partiendo de su lugar de residencia en el Elba inferior, los longobardos emprendieron en torno al año 400 la marcha hacia Panonia, donde cayeron bajo la influencia de una misión germanooriental arriana. Empujados por los ávaros, fueron conducidos por su rey Alborno, hacia el año 568, más lejos de aquella zona y llegaron a la parte superior de Italia. En su reino avasallador, dividido en ducados corresponsables, sometieron todo lo romano y el cristianismo católico, empujados por un arrianismo de tinte nacionalista. El papa Gregorio I Magno consiguió no sólo evitar una inminente conquista de Roma, sino incluso poner en marcha la catolización de los longobardos. Se valió para ello de Teodolinda († 628), hija del duque de Baviera, que el año 589 se había casado con el rey Autario. El monasterio de Bobbio, fundado por san Columbano (612) y dotado espléndidamente por el rey Agilulfo, constituyó el centro de este movimiento. A pesar del éxito, la alianza entre el papado y los francos trajo consigo el final del reino de los longobardos.

c) *Cristianización de Inglaterra e Irlanda*

El cristianismo llegó a Inglaterra, sobre todo a la provincia romana Britania, en época temprana, aunque la alusión de Tertuliano a las «regiones de los británicos sometidas a Cristo»¹⁶ parece ser una indicación general de que el evangelio había sido propagado hasta «los confines de la tierra» (Act 1,8). De cualquier forma, en el sínodo de Arlés (314) ya estuvieron presentes tres obispos de las islas —de York, de Londres y de Lincoln—, y a mediados del siglo IV Britania cuenta con una organización eclesiástica bastante desarrollada. Ciertamente, esta organización eclesial cuenta con determinadas propiedades que revestían una fuerza especial en la población celta de Escocia, por consiguiente fuera de la romana

¹⁶ Tertuliano, *Adv. iud.* 7,4 (CCL 2,1354); cf. Orígenes, *Hom.* 39,4 in Mt.

provincia de Britania, pero que, tras la retirada de las tropas romanas (407) y del creciente aislamiento de la isla como consecuencia de las migraciones de los pueblos, desató también aquí una especie de desromanización. Con el aflojamiento de la unidad, el prestigio jurídico del papa pasó a un segundo plano. Los obispos dirigían la Iglesia de forma colectiva, tradiciones litúrgicas especiales y un ciclo pascual divergente caracterizan el cristianismo de la Inglaterra celta. Todo esto perdura hasta que los paganos anglosajones la conquistan.

Entre tanto, la misión cristiana había llegado también a Irlanda, que nunca había pertenecido al imperio romano. Es posible que prisioneros británicos llevaran el evangelio a la isla a principios del siglo V. De cualquier forma, la noticia de Tiro Próspero de Aquitania según la cual el papa Celestino envió al diácono Paladio «como primer obispo a los creyentes escoceses» —nombre que se dio originariamente a los irlandeses— presupone la existencia de cristianos¹⁷. No obstante, se considera como verdadero fundador de la Iglesia irlandesa a Patricio († hacia el 460), quien en sus años jóvenes fue llevado de Britania a Irlanda como esclavo y que, tras su huida, tuvo una visión en la que recibió el encargo de misionar la isla. Con el obispo Germán de Auxerre († 448), que había estado personalmente en Inglaterra a causa del apoyo con que Pelagio contó en su tierra, Patricio consiguió la necesaria formación, y también el conocimiento del monacato, quizás en su contacto con los ascetas de las islas del Tirreno. La actuación de Patricio en Irlanda, centrada en lo que más tarde sería la sede episcopal de Armagh, tuvo muy en cuenta las estructuras socioculturales del país. El acercamiento de los príncipes tribales al cristianismo promovió el rasgo aristocrático en la constitución eclesial, y, a su vez, los diversos principados se convirtieron en base de la organización de los obispados. A falta de ciudades, funcionaron como sede episcopal las iglesias con comunidades monacales. Esta orientación monástica del cristianismo irlandés se inspira en las tradiciones del monacato oriental y meridional de la Galia, y tuvo sus enérgicos organizadores en abades como Finiano († 549) o Columbano el Viejo († 597), y llegó hasta la observancia de la jurisdicción eclesiástica. Por su parte, la Iglesia monacal irlandesa misionó con gran energía en Escocia, comenzando con la fundación de la abadía de Hy (Iona) el año 563. De Bangor, Columbano († 615), el futuro abad de Luxeuil, pasó a la Galia e influyó con sus discípulos en el cristianismo de toda la Europa central. Aunque las peculiaridades de estos llamados monjes «escoto-irlandeses» apenas si presentan divergencias respecto de Roma, sin embargo sí trasplantaron al continente elementos característicos del cristianismo de su tierra nativa, por ejemplo, la confesión privada de los pecados. Significativamente, a tales

¹⁷ Tiro Próspero, *Chron. ad 431* (MG Auct. ant. IX 473).

impulsos eclesiástico-misioneros siguieron también estímulos culturales en la época carolingia.

La marcha de las tropas romanas el año 407 supuso un cambio completo de la situación política de Inglaterra. Mientras que primero penetraron por el norte en la indefensa provincia los pictos y los escotos, a mediados del siglo V conquistaron el país los grupos germánicos paganos de los anglos, los sajones y los jutlandeses. Mediante el matrimonio del rey Etelberto de Kent con una princesa merovingia (589) entró un obispo cristiano en Canterbury. Pero fue el papa Gregorio I Magno el que verdaderamente dio los primeros pasos para la cristianización de los anglosajones. Según una leyenda, se le presentaron en el Foro Romano esclavos de Inglaterra cuyos rostros, similares a los de los ángeles, le llevaron a considerar a los anglos como coherederos de los ángeles¹⁸. Sabemos con certeza que el papa siguió rigurosamente el plan de misión y, ante la negativa de algunos clérigos, el año 596 envió a Kent al prior Agustín, del monasterio romano de San Andrés, con unos 40 monjes. Tras una serie de dificultades iniciales, el rey Etelberto (probablemente el año 601) abrazó el catolicismo y, con este paso, creó la posibilidad de organizar la Iglesia anglosajona, que, naturalmente, para salir adelante debería adaptarse a las peculiaridades étnico-políticas. El descuido de este principio impidió en un primer momento el acuerdo entre la organización eclesial celta y anglosajona, aunque por lo demás la disciplina eclesiástica se acomodó sorprendentemente a las formas de vida nativas. Este método misionero respondía a las instrucciones de Gregorio para que los templos paganos pasaran a ser iglesias cristianas y las fiestas de los dioses fueran llenadas de contenido bíblico¹⁹.

A pesar de algunos retrocesos y de reacciones paganas, la cristianización de Inglaterra hizo progresos. En sínodos, por ejemplo en el de Whitby (664), se solucionaron tensiones internas, de forma que pudo imponerse la influencia romano-continental. Teodoro de Tarso (669-690) fue reconocido como obispo de Canterbury por toda la Iglesia anglosajona, que en el año 735 consiguió una segunda sede metropolitana, con su emplazamiento en York. La estrecha vinculación con Roma, demostrada mediante la colación del palio a los arzobispos y el cuidado del culto de Pedro, resultó enriquecedora para la Iglesia anglosajona, que se lanzó en seguida a misionar el continente, pero que descolló también en el campo de la cultura en figuras como Beda el Venerable († 735) y Alcuino († 804).

d) *Las Iglesias orientales y la migración de los pueblos*

¹⁸ Beda, *Hist. eccl.* II, 1.

¹⁹ *Ibíd.* I, 30.

Las migraciones de las tribus germánicas afectaron también al cristianismo en Oriente. Las incursiones guerreras incrementaron, como en Occidente, los sentimientos enemistosos contra los bárbaros. Por otro lado, la política imperial consiguió la inserción un tanto elástica de los pueblos supervivientes en el propio territorio de soberanía. Por su parte, la Iglesia tomó en sus manos la misión, en la que misioneros en toda regla se responsabilizaron crecientemente de la tarea de predicar la fe. Juan Crisóstomo se preocupó del nombramiento de un obispo digno para los godos, pero también el monacato se entregó de lleno al ministerio de la misión cristiana. Evidentemente, la situación reinante dentro de las fronteras del imperio obligó a la actividad misionera. En Constantinopla, se puso a disposición de los godos residentes en la capital una iglesia. Y se dice que Juan de Éfeso († 586) todavía consiguió convertir a millares de paganos en Asia Menor²⁰.

Los avances de los eslavos constituyeron un nuevo peligro para el imperio bizantino. Parte de esta población se asentó por primera vez en tierras bizantinas el año 581, y en el siglo siguiente, especialmente durante el reinado del emperador Heraclio, los eslavos inundaron casi por completo la región de los Balcanes. Con la posterior añadidura de los búlgaros terminó por consolidarse su organización estatal, que, además, supuso un punto de apoyo para la expansión hacia el Occidente, que no se haría esperar. La cristianización de los eslavos, que reforzaría poderosamente la influencia de Bizancio, se llevó a cabo primero mediante la mezcla de la población, pero el emperador mismo estaba muy interesado en la misión por motivos políticos: para lograr la integración. También se consiguió ganar al papa de Roma, Honorio, para misionarlos. Y precisamente la misión de los eslavos se demostró como instrumento de la política imperial.

En la frontera oriental del imperio se constituyó durante las permanentes confrontaciones con los persas un nuevo factor de poder: los árabes, provenientes del desierto. Ya en el siglo III, el cristianismo había penetrado en determinadas tribus, tal vez a lo largo de las vías comerciales. Incluso diferencias teológicas afectaron en los tiempos posteriores a los árabes, que fueron incluidos crecientemente en el juego político de fuerzas de las grandes potencias. Así, las tribus beduinas, que formaron un Estado tope en el Eufrates bajo la dirección de los láchmidas, se adhirieron a la confesión nestoriana, mientras que los gasánidas, que se encontraban al servicio de los bizantinos, y que tenían su centro en Rusafa, en el desierto sirio, abrazaron el monofisitismo. Naturalmente, estas diferencias se debieron menos a la especulación teológica que a las influencias concretas y a la posibilidad de conservar su propia entidad, que encontró su expresión adecuada en la simplicidad del monacato árabe del desierto. Ni Bizancio ni

²⁰ Juan de Éfeso, *Hist. eccl.* III, 36-37.

Persia trataron durante la guerra del siglo V a las respectivas tribus beduinas como aliados plenos. El emperador Mauricio llegó incluso a golpear al Estado tope de los gasánidas, de tendencia favorable a Bizancio.

En este espacio vacío que ninguna de las dos grandes potencias, enzarzadas constantemente en guerras, fueron capaces de llenar, penetraron las muchedumbres árabes que se habían reunido en torno al fundador del islamismo, Mahoma († 632), y que propagaban las ideas religiosas de éste mediante el poder de las armas. Una miope política del soberano bizantino Heraclio empujó a los árabes cristianizados a los brazos de las tribus mahometanas. Así, la Siria bizantina cayó el año 636 bajo el poder de los conquistadores; Jerusalén cayó el año 638; Alejandría, el año 640. En poco tiempo, el empuje imparable de los árabes del desierto produjo un vuelco total de la situación política y religiosa en la parte asiática y norteafricana cristianizadas.

e) *La continuidad del cristianismo*

Con la irrupción de nuevas poblaciones en el ya abigarrado tablero de pueblos del imperio romano la Iglesia corría un gravísimo peligro, aunque la destrucción de edificios y el ocaso de sedes episcopales no llegó a producir la asfixia del cristianismo. El enraizamiento de la fe en las personas salvaguardó la supervivencia de ésta. Naturalmente, los cristianos que vivían en las zonas periféricas tuvieron que soportar la amenaza más fuerte, pero incluso en Britania y en el Rin sobrevivieron comunidades cristianas. Los obispos se retiraron en ocasiones a fortalezas, como en Recia y Nórica. En el Danubio, una zona que padeció situaciones especialmente graves por las constantes incursiones, se llegó incluso a evacuar a la población románica, que partió con las reliquias de los santos locales, por ejemplo Hermágoras de Singiduno; y trasladaron también su culto al nuevo lugar de asentamiento.

En Italia y en otras provincias del Mediterráneo no tuvo dificultades la organización eclesiástica para afirmarse. A pesar de las invasiones y de la creación de Estados germánicos prosiguió incluso la actividad sinodal, como sucedió, por ejemplo, tras la invasión de los hunos en la Galia el año 451. Algunos datos arqueológicos confirman que incluso en ciudades de provincia como Augsburgo o Lorch no llegó a interrumpirse por completo la vida eclesial.

Cuando los pueblos germanos aceptan la fe cristiana, se produce una acomodación a su vida étnico-religiosa. Nos cuidaremos mucho de utilizar en seguida el término de germanización de la conciencia de la fe bíblica, pero la idea de seguimiento sirvió como motivo de conversión, el pensamiento jurídico cambió el procedimiento penitencial y un innegable individualismo preparó el camino a una nueva interioridad. Repercusiones

sobre el cristianismo romanizado favorecieron, sin embargo, el equilibrio en el Occidente.

El poder imperial bizantino aseguró al cristianismo en Oriente una pervivencia sin sobresaltos. La acción misionera entre los pueblos que bordeaban las fronteras fue considerada incluso como una tarea específicamente política. En los países invadidos por el islam, los cristianos, distanciados de Constantinopla en su mayoría a causa de posiciones nestorianas o monofisitas, pudieron continuar su vida eclesial, aunque tuvieron que padecer la presión creciente de los señores musulmanes. Efectivamente, desde que el califa Abd-el-Malek (685-705) se hizo con el poder se pusieron en práctica medidas discriminatorias contra los cristianos, como el impuesto personal y las normas acerca del vestido. Por otra parte, el derecho islámico puso fin a los litigios confesionales que tanto habían sacudido a las Iglesias de Oriente.

§26

El pelagianismo y su crítico, san Agustín

Tras el «giro constantiniano», la cristianización de los pueblos había progresado rápidamente incluso allende las fronteras del imperio romano, aunque tal proceso no alcanzó idéntico nivel en cada una de las regiones. Sin caer en la tentación de calificar peyorativamente de borreguil la enorme afluencia a las comunidades, se nos informa de que los predicadores de aquellos tiempos lamentaron la mediocridad que se apoderó entonces de la Iglesia. «¡Cuántos buscan a Jesús sólo para que les dé bienes temporales!», se lamentaba Agustín²¹ criticando el comportamiento de numerosos cristianos cuya motivación continuaba bajo la influencia de la religiosidad tradicional. Efectivamente, no pocos consideraban la recepción del bautismo como garantía ritual para la salvación, mientras que se seguía considerando una vida gobernada por la fe como una exigencia excesiva, por lo que en numerosas ocasiones se aplazó la penitencia hasta el final de la vida. Un pesimismo manifiesto, incrementado por la injusticia social y la impotencia política, se apoderó de los creyentes, a los que además un comentarista desconocido de las cartas de Pablo (Ambrosiáster) agudizó la conciencia de pecado mediante una sombría interpretación de Rom 5,12.

a) La perfección del hombre en Pelagio

Hacia el año 380 apareció por Roma un monje británico llamado Pelagio († hacia el 422), el cual, tal vez influido por Oriente exigía que se

²¹ Agustín, *Tract. in Ioh.* 25,10 (CCL 36,252).

llevara una vida cristiana seria, y que se luchara contra la resignación y la superficialidad. Haciendo referencia a la semejanza del hombre con Dios, invitaba a realizar plenamente la condición cristiana, una tarea para la que, en su opinión, todo bautizado estaba capacitado. Para Pelagio, el pecado de Adán encerraba una culpa personal que, según Rom 7,17 en modo alguno se hereda con la naturaleza y por tanto no se transmite al hijo. Pero la actuación del primer hombre contraria a la voluntad de Dios es no sólo un mal ejemplo, sino un estímulo dinámico que empuja a imitar a Adán. Distanciándose claramente del maniqueísmo, Pelagio concedía a la naturaleza del hombre la capacidad para evitar el pecado, y afirmaba que el condescendiente *exemplum Christi* conducía la voluntad de prestaciones morales del individuo a la plena justicia. En este orden de cosas, Pelagio consideraba el cumplimiento de los *mandata Dei* como tarea de todos los creyentes y no sólo de un pequeño círculo con vocación de ascetas, un punto de vista que tenía en consideración la genuina humanidad de numerosos paganos. La imagen que Pelagio tenía del hombre declaraba obligación general la tendencia a la perfección.

Con este programa de reforma ética, del que el monje laico británico hizo propaganda mediante la palabra y los escritos²², nació un movimiento contrario al laxismo que se iba apoderando de las comunidades, un programa que apunta a la responsabilidad del hombre. Efectivamente, el creciente legalismo del mensaje cristiano había subrayado su urgencia, pero, frente al puro legalismo, Pelagio insistía en la dimensión teológica de la ley como instrucción divina. Parece que consiguió ser escuchado precisamente en círculos de mentalidad romana, dado que el moralismo práctico, subrayado por el esquema de la prestación moral y de la recompensa o castigo solapaba sus presupuestos doctrinales. Un antiguo abogado, Celestio, acentuó las tesis antropológico-teológicas de Pelagio y, con su huida de Italia a causa de los visigodos, las llevó consigo a África y, finalmente, a Oriente.

b) *La crítica de Agustín y algunos juicios eclesiásticos*

Las reservas contra la concepción ética del movimiento pelagiano, especialmente contra sus exigencias de pobreza, se dejaron sentir ya en Italia, pero la discusión intraeclesial se desplazó primero a África, donde Celestio había pedido ser admitido entre el clero de Cartago, hasta el punto de que hacia el año 411 fue condenado por un sínodo. Celestio se trasladó entonces a Éfeso, y Agustín levantó su voz con creciente énfasis contra la concepción que Pelagio tenía de la naturaleza humana. Ya en el escrito

²² Se han conservado un comentario a las cartas de Pablo, un escrito ascético para la romana Demetria y una confesión de fe para el papa Inocencio I.

sobre el bautismo de los niños llamó la atención (año 412) sobre el peligro inminente de que la gracia quedara vacía de contenido. En posicionamientos a preguntas provenientes de Sicilia y de tratados que circulaban entre la gente, Agustín, recurriendo al texto latino de Rom 5,12, refutaba las optimistas tesis de la autosuficiencia del hombre. En su obra *De natura et gratia* (415) insistió con toda decisión sobre la necesidad de la redención por medio de Cristo.

Entre tanto, la doctrina de Pelagio, que había trasladado su residencia a Palestina, había levantado revuelo también en Oriente. Naturalmente, el monje británico no tuvo demasiadas dificultades para rechazar las desafortunadas comparaciones de Jerónimo ni las violentas acusaciones de Orosio. Ni siquiera un sínodo de Lydda (Dióspolis), celebrado el año 415, le negó la comunión eclesial, ya que Pelagio pudo justificarse y se distanció de las tesis de Celestio. La ambivalencia de aquel hecho empujó a Agustín a atacar de nuevo los escritos de Pelagio y de Celestio, cuyas afirmaciones sobre la voluntad libre y la suerte de los niños no bautizados fueron condenadas por un sínodo de Mileve (416) y puestas en manos del papa Inocencio I para su clarificación definitiva. En una forma precavida, pero en virtud de la autoridad apostólica, Inocencio I desaprobó las doctrinas pelagianas y excluyó de la comunidad eclesial a sus portavoces. Agustín resumió lo acaecido hasta entonces en aquellas famosas palabras: «Causa finita est: utinam aliquando finiatur error»²³.

Pero cuando Pelagio presentó una confesión de fe y Celestio se presentó personalmente en Roma con una declaración, se celebró un proceso (417) bajo el papa Zósimo (417-418) en el que fueron rehabilitados, hecho al que un sínodo de Cartago (418) respondió con una nueva condenación de los errores pelagianos. Pero Celestio siguió intrigando, y debió ser expulsado de Roma. Además, el Papa se solidarizó, en una *Epistula tractoria* (perdida), con las conclusiones africanas. Mientras que los que hasta entonces habían actuado como portavoces del movimiento exigían una justificación desde lejos, el obispo Julián de Eclana († hacia el 454) pasaba al primer plano como nuevo abogado de los ideales pelagianos. Descendiente de la nobleza provinciana de Italia, polemizó con vehemencia contra el africano Agustín, y sostuvo con habilidad la dignidad natural del hombre. Y vinculó el discurso sobre un *peccatum naturae* con el reproche del maniqueísmo. Efectivamente, el obispo de Hipona había concluido de la necesidad de redención de todos los hombres, incluidos los niños, un pecado original de Adán que pasó a todo el género humano. Y la esencia o naturaleza de ese pecado se manifiesta sobre todo en la concupiscencia, que culmina en el deseo carnal. La humanidad entera aparece así entregada al pecado y en manos de la condenación.

²³ Agustín, *Sermo* 131,10 (PL 38,734).

c) *La disputa con el agustinismo*

Mientras algunos intentos de rehabilitación de Celestio y de Julián que contaban con la aprobación del concilio de Éfeso (431) fracasaron ante la decisión final de Roma, la tajante doctrina de Agustín sobre la limitada voluntad salvífica de Dios dio pie a una discusión permanente. Este último expuso detalladamente su concepción de la absoluta gratuidad de toda justificación (el llamado agustinismo) en el escrito *De gratia et libero arbitrio* (426) pero con ello provocó en los círculos monacales de Adrumeto (Hadrumetum) la objeción de que en tal caso nadie debería ser censurado si no cumple los mandamientos de Dios. Agustín respondió en *De correptione et gratia* (427), insistiendo en que la salvación actúa en el hombre agraciado, pero que, a causa del carácter misterioso de la gracia, puede llegar a exigir la indicación del camino. También el movimiento monástico del sur de la Galia dejó oír sus protestas, pues se percibía en la doctrina de Agustín una concepción de la predestinación que hace inútiles todos los esfuerzos ascético-morales del hombre. Los representantes del monaquismo, entre los que destacaba Juan Casiano, opinaban que el comienzo de la fe, así como la perseverancia en la gracia de Dios, son responsabilidad de la libre voluntad del hombre. Y afirmaban que también la predestinación depende del previo conocimiento divino de la dignidad humana, y no sólo de la benevolencia divina (el llamado semipelagianismo). Agustín respondió reafirmando su opinión de la eficacia absoluta de la gracia, que es independiente de las prestaciones previas del hombre. Según Rom 8,29s, la predestinación a la salvación era un misterio de la elección gratuita de Dios, mientras que los réprobos aparecían excluidos de esta elección, una idea difícilmente compatible con la universal voluntad salvífica de Dios (cf. 1Tim 2,4).

La discusión sobre la doctrina agustiniana de la gracia no terminó con la muerte de Agustín, a pesar de que no sólo su defensor Tiro Próspero de Aquitania, sino también el papa Celestino I habían alabado al obispo de Hipona. El semipelagianismo siguió afirmándose en la Galia, donde, junto a Vicente de Lérins († antes del año 450) y Fausto de Riez († 499/500), varios sínodos se pronunciaron a favor de esa dirección. Hasta que, como consecuencia de la actividad de Cesáreo de Arlés († 542), el sínodo de Orange rechazó el año 529 el pelagianismo de todo tipo. El mencionado sínodo se basó en un agustinismo moderado que no hablaba ya de la incondicionalidad de la predestinación y sostenía la particular voluntad salvífica de Dios. Las conclusiones fueron confirmadas por el papa Bonifacio II. Esto les granjeó el reconocimiento de todos. La doctrina de Agustín sobre la gracia había tenido un defensor incondicional en Fulgencio de Ruspe († 532), quien habló de la perdición de todos los

hombres y de la propagación del pecado original por el camino de la generación. Pero la aceptación de las doctrinas agustinianas, tal como se llevó a cabo especialmente en Roma, no se produjo de manera ciega, sino mediante la ponderación de la situación humana universal. De esa forma, en lugar del *theologoumenon* de una imposibilidad de resistir a la gracia, se subrayó la responsabilidad del hombre. Tal ponderación casa con las reglas del papa Gregorio I Magno sobre la forma de guiar a los hombres; y esa misma ponderación dio forma al pensamiento medieval mediante sus escritos.

§27

El nestorianismo y el concilio de Éfeso

Con la controversia sobre la imagen trinitaria de Dios, la figura de Jesucristo había pasado a un segundo plano en la discusión teológica, pero no había desaparecido de la conciencia de la fe. A medida que se fue transformando la oración dirigida a Cristo, que acentuó con claridad creciente el igual rango del Padre y del Hijo, la fe nicena se llegó a plasmar hasta en la liturgia ya durante la disputa arriana. Aunque con esa equiparación se hacía justicia a la necesidad de redención del hombre en el sentido de una divinización, sin embargo, la realidad del *Logos* encarnado continuaba creando dificultades a la comprensión racional. Especialmente la asignación de la bajeza humana, culminada en la muerte en cruz, adelantó a un primer plano las cuestiones relacionadas con la relación entre lo divino y lo humano en Cristo, preguntas que no habían recibido una respuesta suficiente en la sencilla enunciación de la fe. La solución apolinarista pretendía hacer justicia a la inquietud religiosa, pero a costa de la plenitud humana de Jesús. En tales circunstancias no podía sorprender que la fe en Cristo estuviera pidiendo una ulterior aclaración. Con ello resultaba más difícil atribuir todas las afirmaciones escriturísticas sobre el anonadamiento al Hijo consubstancial de Dios cuya realidad divino-humana se pretendía explicar según el modelo de la unidad entre el alma y el cuerpo, un intento que, a pesar de la condena de los apolinaristas, continuó sirviendo como imagen directriz para explicar la figura de Cristo.

a) *Esbozos cristológicos*

La condenación del monismo cristológico de Apolinar por el concilio de Constantinopla (381) favoreció en un primer momento la cristología antioquena, basada en el principio de que dos seres perfectos o completos no pueden convertirse en uno. A la luz de ese principio, sus defensores apuntaron con toda decisión a una distinción entre lo humano y lo divino.

Pero esto les creaba dificultades para describir la unidad existente en Cristo, como confirman las escuetas aseveraciones de Diodoro de Tarso († antes del año 394). Su discípulo Teodoro de Mopsuestia († 428) interpretó la encarnación del *Logos* como asunción de un hombre entero en el que el alma no sólo ejerce su plena función sino que además conserva su peso soteriológico en cuanto que, movida por la gracia del Espíritu, supera el pecado. Teodoro de Mopsuestia afirmó con toda claridad las dos naturalezas completas en Cristo, y habló del «que asume» y del «asumido»²⁴. Apoyándose en 1Cor 3,16, describió esta unidad como «inhabitación» (*enoikesis*), al igual que la de una imagen de Dios en el templo. Se distanció conscientemente de conceptos tales como «mezcla» (*mixis*) o «confusión» (*krasis*), y utilizó la expresión «unidad en la postura» (*henosis skhetike*), que dejaba sitio para la antigua preocupación antioquena de una preservación voluntaria del *Logos* encarnado. Y cuando Teodoro designaba como *prosoyon* la singular unión (*synapheia*) de las dos naturalezas, no lo hacía en el sentido de la unidad de personas de Calcedonia, sino sencillamente como consecuencia de su reunión; en cierta medida, como modo de manifestarse. Aunque los conceptos todavía no están aclarados en él, y se da la preferencia a la «cristología de distinción» del tipo *Logos-anthropos*, la confesión de fe de Teodoro apunta al futuro, pues para él la unidad de ambas naturalezas garantiza también la adoración. Frente a esto, la imagen que los alejandrinos tienen de Cristo ha sido diseñada «desde arriba» (Jn 8,23), debido a la adopción del principio atanasiano de que no fue el hombre el que se hizo Dios, sino Dios el que se hizo hombre para divinizarlos a nosotros²⁵. El *Logos* preexistente constituía, pues, el punto de partida de esta cristología; ese *Logos* se hizo hombre, con lo que la fórmula de Apolinar transmitida bajo el nombre de Atanasio, fórmula que habla de «una única naturaleza encarnada del *Logos*» (*mia physis tou logou sesarkomene*), favorecía un empalme inmediato de *Logos* y *sarx*. Esta cristología tuvo un abogado decidido en el fogoso obispo Cirilo de Alejandría († 444). A éste le movía la afirmación de que sólo Dios obra la redención. Partiendo de dos naturalezas, insistía él en la unidad, recurriendo a una conceptualidad «física». Según él, a Cristo le compete la divinidad *kata physin*, es decir por naturaleza; Cirilo se sirvió del concepto de «hipóstasis», con el que se caracterizaba al ser individual y concreto, para parafrasear la unión (*henosis kath'hypostasin*). En cuanto que la hipóstasis, o también la *physis* del *Logos*, se ha unido a la naturaleza humana *sin mezcla* (*asynkhytos*) y «sin cambio» (*atreptos*), este esbozo se solapa con la imagen del Cristo de los Evangelios, que no era precisamente un «ídolo con dos rostros». Por otra parte, la fuerte acentuación de la

²⁴ Teodoro de Mopsuestia, *Hom. cat.* 8,17 (StT 145, 211).

²⁵ Atanasio, *C. Arian.* 1,39.

naturaleza divina, mediante la que parecía salvaguardada la redención, no escapaba al peligro de recortar la humanidad, al no existir una distinción neta de conceptos.

b) *El conflicto en torno a Nestorio*

Nestorio profesó en un monasterio cercano a Antioquía, y el emperador Teodosio II le elevó a la sede patriarcal de Constantinopla en abril del año 428, a causa de sus dotes de orador. Se había distinguido por su gran celo en la lucha contra la herejía. Un presbítero de su acompañamiento propagó en seguida en la capital del imperio doctrinas locales, y negaba a María el título de «madre de Dios» (*theotokos*), porque como criatura humana no podía dar a luz a Dios. Este rechazo de una denominación largamente utilizada provocó reacciones violentas en círculos ascéticos, pues veían en peligro su ideal de un nuevo hombre. En consecuencia, Nestorio mismo se vio en la necesidad de tomar una postura al respecto y defendió el título de «madre de Cristo» (*khristotokos*). Pero con ello se ganaba el reproche del adopcionismo, sobre todo de parte de Eusebio, husmeador de herejes, que más tarde sería obispo de Dorilea.

Informado por monjes egipcios sobre esta disputa en Constantinopla, también Cirilo de Alejandría se enfrentó en seguida al escándalo ecuménico, haciendo valer así su propia influencia en Constantinopla. En la carta pascual del año 429 dio a saber a los obispos egipcios su enfática toma de posición a favor del título de *theotokos*. Y exigió que Nestorio en persona le informara acerca de su doctrina. Ambos contrincantes desarrollaron entonces una actividad frenética. Nestorio hizo llegar al papa Celestino, junto a una pregunta sobre los pelagianos, un informe sobre su propia concepción, mientras que los adversarios enviaron a Roma todas las homilias del patriarca, que, a petición de un diácono romano llamado León, fueron rebatidas por el abad Juan Casiano. Por su parte, Cirilo exigió a Nestorio, en una segunda carta, el reconocimiento expreso del título de *theotokos*, dado que de María proviene el cuerpo con el que se unió el *Logos*. Nestorio rechazó tal exigencia con la disculpa de que, mediante tal reconocimiento, el *Logos* mismo quedaría sometido a la mutabilidad del nacimiento, la pasión y la muerte. Al mismo tiempo, el obispo de Alejandría había enviado a Roma material informativo y consiguió que un sínodo presidido por el papa Celestino tomara cartas en el asunto (agosto del año 430). Sin tener en cuenta para nada las aclaraciones cristológicas de Agustín respecto al monje galo Leporio y con poco conocimiento de la discusión, se rechazó allí a Nestorio a causa de su doctrina sobre Cristo como puro hombre, y se le exigió una retractación, de cuya realización fue encargado Cirilo, el «faraón» de Egipto. Un sínodo de Alejandría hizo que se pronunciara una nueva condena del patriarca de Constantinopla; y se

acompañó la decisión con una confesión de fe y 12 anatemas. Nestorio, completamente abierto a un compromiso, se resistía a reconocer la cristología de la unidad de Cirilo, esperando sin duda en un concilio. Teodoreto de Ciro († hacia el 466) formuló en 12 contraanatemas el desagrado de los antioquenos por la doctrina de Cirilo, especialmente por su tesis de una unión física. Todas estas actitudes sólo consiguieron endurecer los frentes.

c) *El concilio de Éfeso*

En esta situación, el emperador Teodosio II convocó para Pentecostés del año 431 un concilio en Éfeso, ciudad portuaria de Asia Menor con los lugares conmemorativos de Juan y de María. El retraso con el que llegaron los metropolitanos invitados, con secuaces muy diversos, permitió a Cirilo, a pesar de las protestas, abrir la asamblea el 22 de junio en la iglesia de María, aunque todavía no habían llegado los legados pontificios ni el patriarca de Antioquía. El representante imperial Candidiano leyó, obligado, el escrito de convocatoria para el sínodo, que discurrió en total consonancia con la voluntad del alejandrino. Ya en la primera sesión, en la que estuvieron reunidos unos 150 obispos, se confirmó la coincidencia de la segunda carta de Cirilo con la confesión de fe de Nicea, mientras se desaprobaban expresiones de Nestorio, que había rechazado la invitación a la asamblea cirilina. Y el mismo Nestorio, calificado de «nuevo Judas»²⁶, fue excluido de la comunión episcopal.

Por fin, el 26 de junio llegó Juan, obispo de Antioquía, con sus sufragáneos sirios. Y, tras conocer cuál había sido el curso de los acontecimientos, éstos organizaron inmediatamente un sínodo propio con unos 50 participantes, los cuales excluyeron de la comunión eclesial a Cirilo y a Memnón, obispo de Éfeso, aduciendo que estos últimos habían despreciado el encargo del emperador y los cánones. Con la aprobación de una confesión de fe que incluía incluso el título de *theotokos*, los antioquenos demostraron que no tenían ningún interés en mantener una polémica ni una postura negativa y que, en aquellas circunstancias, era imposible llegar a un acuerdo. Teodosio II, informado por ambos partidos sobre las respectivas medidas, se negó a dar su aprobación a ninguna de las conclusiones, y anunció que se examinaría cómo se había desarrollado el concilio.

Entre tanto habían llegado a Éfeso también los tres legados del papa, y fueron informados sobre la sesión cirilina del 22 de junio. Con la conciencia de actuar en virtud de la autoridad del sucesor de Pedro, aprobaron el 11 de julio la condenación de Nestorio. En otra sesión

²⁶ Así en el rudo escrito del sínodo a Nestorio (ACO I,I, 2,64).

celebrada el 16 y 17 de julio, se dispuso, tras una citación no escuchada, la excomunión de Juan de Antioquía con todos sus secuaces, de forma que entonces se celebraron simultáneamente dos sínodos de signo contrapuesto. Seis cánones amenazaban con el anatema a todos los seguidores de Nestorio, así como a los del pelagiano Celestio, que había encontrado gran resonancia en Oriente. El séptimo canon prohibía expresamente ampliar el Símbolo de fe de Nicea con nuevas fórmulas de fe.

A principios de agosto apareció en Éfeso el anunciado *comes* Juan, quien tras inútiles conversaciones arrestó a Nestorio, a Cirilo y a Memnón, y exigió que los restantes participantes volvieran a sus casas. También fracasó un intento imperial de llegar a un arreglo a través de delegaciones episcopales. Teodosio II no vio más alternativa que la de disponer el final del concilio en septiembre del año 431. Mientras que Nestorio volvía a su diócesis y tenía que emprender más tarde el camino al destierro, Cirilo pudo huir secretamente de Éfeso y hacer que cambiaran los sentimientos de la corte imperial de Constantinopla hacia él. Para ello tuvo que emplear cuantiosas sumas de dinero.

La imagen escandalosa proyectada por el acontecimiento sinodal de Éfeso ensombrece los esfuerzos por conseguir una recta comprensión de Cristo, pero no puede aminorar la importancia de las decisiones tomadas. Sin duda, el concilio —o más concretamente la asamblea de los partidarios de Cirilo— no aprobó definición de fe alguna, pero afirmó la conformidad de la segunda carta de Cirilo a Nestorio con el Símbolo de fe de Nicea, e hizo suyas fundamentalmente las afirmaciones cristológicas de esa carta. Por consiguiente, el Símbolo de Nicea sirvió para medir la fe en Cristo, que, a pesar del motivo mariano, dominó la marcha de la discusión en este concilio. La adopción del título de *theotokos* contenía la convicción de un sujeto en el *Logos* encarnado, mientras que la visión antioquena parecía sugerir dos titulares de la acción, y, por consiguiente, imposibilitaba el intercambio de las afirmaciones («comunicación de idiomas»). Este interés central de las cuestiones cristológicas hace que pasen a segundo plano los paralelismos histórico-religiosos de María y de la diosa local Artemisa.

d) *La unión del año 433*

El final del concilio de Éfeso no había hecho más que agudizar los puntos de fe en litigio, y había alejado mucho más toda posibilidad de reconciliación entre alejandrinos y antioquenos. Y sorprendió tanto más que los permanentes esfuerzos del emperador consiguieran reunir otra vez a Cirilo y a Juan para celebrar nuevas negociaciones. Sin duda, tuvo bastante que ver en el logro de tal objetivo la autoridad del venerado Simeón el Estilita († 459). También el obispo Acacio de Berea († hacia el 433) se ofreció como mediador, de forma que, a una señal positiva de Alejandría, el

obispo Juan envió a esa ciudad egipcia la confesión de fe proclamada por su sínodo en Éfeso, la confesión de fe que reconocía un Cristo, un Hijo y Señor. Al mismo tiempo declaró su conformidad a la deposición de Nestorio. Entusiasmado, Cirilo ensalzó en su escrito de respuesta la nueva paz en la Iglesia, que contenía aún algunas reservas, concretamente, de parte antioquena, porque se había sacrificado a Nestorio, y de parte de los alejandrinos, por la adopción de conceptos con sabor nestoriano.

Incluso un adversario tan enconado de Cirilo como Teodoreto de Ciro terminó por mostrarse de acuerdo con la unión cuando vio que el alejandrino no seguía insistiendo en sus anatemas, y se aclaró la distinción de los conceptos *physis* e *hypostasis* como en el escrito de mediación del obispo Proclo de Constantinopla († 446) a los armenios, en el que se dice: «Conozco sólo a un Hijo... y confieso una hipóstasis del Verbo hecho carne»²⁷.

El año 436 se promulgó un edicto imperial contra los nestorianos y contra sus escritos, pero la autoridad de que éstos gozaban preocuparía aún durante largo tiempo a la Iglesia, dado que no se logró la integración de sus secuaces. Especialmente fuera de las fronteras del imperio, los nestorianos desplegaron una intensa actividad misionera, desde Persia hasta China. Y su organización eclesiástica centralista contribuyó en buena medida a dificultar la vuelta a la *oikoumene*.

§28

El monofisitismo y el concilio de Calcedonia

La unidad lograda en la disputa en torno a Nestorio, acompañada de desconfianza, se rompió cuando sus signatarios murieron y nuevos jefes, como el despótico Dióscoro de Alejandría († 454), se hicieron cargo del gobierno de las Iglesias. Motivo de disputa suministró, sobre todo, la insuficiencia de las fórmulas teológicas. Al peligro antioqueno de una división de Cristo se contraponía la discutida solución de Cirilo de «una naturaleza». Efectivamente, ya Proclo, desde el año 434 patriarca de Constantinopla, había basado la unidad de ambas naturalezas de Cristo en la hipóstasis, pero esta elección de conceptos no encontró al principio resonancia alguna. Además, el importante distanciamiento de discutidas expresiones de Teodoro de Mopsuestia desató la oposición decidida en Ibas de Edesa († 457), que simpatizaba con lo antioqueno y acusaba a Cirilo de apolinarismo, aunque éste había tratado de evitar desde el año 433 el equívoco discurso de «una naturaleza» en Cristo. La concepción de Cirilo aparece expresada con claridad en una carta al obispo Suenso de

²⁷ ACO IV, 2,187-195,191.

Diocesarea: «Confesamos un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor, el mismo que desde toda la eternidad fue engendrado por Dios Padre de una forma divina e indecible, y que, al final de los tiempos, "nació de la virgen María según la carne... El Verbo de Dios Padre se unió de manera incomprensible e indecible con un cuerpo dotado de un alma racional, fue parido por una mujer, y apareció como hombre... Dos naturalezas se encontraron en una unión indisoluble, sin confusión o mutación... Esta unidad se ha formado de dos (naturalezas)»²⁸.

La distinción de dos naturalezas en Cristo o el uso de la comunicación de idiomas no podían evitar interpretaciones equivocadas, dado que no sólo se utilizaban los conceptos de naturaleza e hipóstasis como sinónimos, sino que el discurso de la unidad «compuesta por dos (naturalezas)» encerraba dentro de sí el germen de la interpretación monofisita. Cuando, con el cambio de obispo en Alejandría, cobró auge la dirección monofisita, Teodoreto de Ciro publicó el año 447 un libro titulado *Eranistes* (El mendigo), en el que el protagonista combate la ortodoxia, afirmando que la divinidad y la humanidad constituyen una sola naturaleza en Cristo.

a) *El caso de Eutiques*

Una imagen monofisita de Cristo según el modelo de *El mendigo* defendió abiertamente el archimandrita Eutiques de Constantinopla, de ideas antinestorianas († después del año 451), quien fue acusado abruptamente de herejía por el celoso obispo Eusebio de Dorilea ante un sínodo regional en Constantinopla. Flaviano († 449), el nuevo patriarca, debió dar curso a la acusación y procesar a Eutiques. Tras numerosas citaciones, se presentó por fin el teológicamente no muy versado archimandrita bajo la protección de una guardia personal, y declaró ante los obispos reunidos: «Confieso que nuestro Señor se componía de dos naturalezas (*ek dyo physeon*) antes de la unión; después de la unión confieso una sola naturaleza (*mian physin*)»²⁹. Íntimamente ligado a la tradición alejandrina, se mantenía en las afirmaciones de los concilios de Nicea y Éfeso. Como muchos otros, reaccionaba violentamente contra las nuevas fórmulas teológicas. Por el contrario, Flaviano había presentado ya al comienzo de las negociaciones una confesión de fe en la que se hablaba de dos naturalezas también después de la encarnación, y de una hipóstasis. El obispo Basilio de Seleucia habló incluso de una «unión de la hipóstasis»³⁰. De cualquier forma, ya en el sínodo celebrado en noviembre contra Eutiquio comenzaba a perfilarse un instrumental lingüístico para el misterio

²⁸ Cirilo, *Ep. 45 ad Succensum* 1 (ACO I,I, 6,151-157,153).

²⁹ *Gesta actionis* I, 527 (ACO II,I, 1,143).

³⁰ *Gesta actionis* I, 301 (ACO II,I, 1,117).

de la encarnación, un modo de hablar que parecía salvaguardar la unidad sin renunciar a las dos naturalezas. Ante la negativa de Eutiques a reconocer «las dos naturalezas», los obispos reunidos lo depusieron y pronunciaron el anatema sobre él.

b) *El llamado «sínodo de los bandidos» de Éfeso*

Con una sorprendente actividad reaccionó entonces el septuagenario a la sentencia del sínodo de Constantinopla. En una serie de cartas, entre ellas una dirigida al papa León I, protestó contra su condena, afirmando solemnemente su fe ortodoxa, basada, según él, en Nicea. Finalmente, consiguió, por medio del ministro Crisafio, que el emperador Teodosio II convocara un concilio en Éfeso, a pesar de la resistencia del obispo Flaviano. Tanto el lugar de la asamblea como la selección de los sinodales —se negó expresamente la participación a Teodoreto de Ciro— permitieron a Dióscoro de Alejandría, nombrado presidente por el emperador, una arbitrariedad casi ilimitada. Tampoco el papa León I pudo impedir el planeado sínodo imperial, y envió inmediatamente legados que viajaron a Oriente con varias cartas. En su famosa *Epistula dogmática ad Flavianum*, León I Magno exponía la doctrina de la encarnación de Cristo. Y, partiendo del doble nacimiento de éste, subrayaba que la peculiaridad de cada una de las dos naturalezas permanecía a salvo incluso cuando ambas se unían para formar una sola persona³¹. Pero se impidió rotundamente la comunicación de este *Tomus* en el sínodo, abierto el 8 de agosto del año 449. Apoyado por sus secuaces, Dióscoro dominó el sínodo, ahogó las voces que le resultaban desagradables y consiguió la rehabilitación de Eutiques, mientras que Flaviano y Eusebio fueron depuestos bajo el pretexto de que habían cambiado la fe de Nicea. Amenazados por la chusma a la que se había permitido entrar a la iglesia de María, finalmente firmaron también los pocos obispos que se habían opuesto a la presión del alejandrino. En otra sesión ulterior fueron condenados por «nestorianismo» incluso algunos obispos ausentes, como Teodoreto e Ibas. En consecuencia, el triunfo del partido monofisita parecía total. Se rompía así la unidad entre Antioquía y Alejandría, conseguida tan trabajosamente. No sin razón, el papa León Magno calificó este sínodo como *latrocinium*, como concilio de bandidos.

c) *El concilio de Calcedonia*

Los obispos depuestos en Éfeso apelaron entonces a Roma, donde, tras condenar en un sínodo las conclusiones de Éfeso, se aprobó la

³¹ León, *Ep.* 28 (ACO II,II, 1,24-33,27).

sugerencia de Flaviano de convocar un concilio *ex toto orbe terrarum* que se celebraría en Italia. Sin embargo, ni el escrito dirigido directamente a la corte de Constantinopla ni una intervención del emperador occidental Valentiniano III lograron que en Oriente se demostrara la disposición necesaria para una revisión. Cambió la situación cuando Teodosio II murió en un accidente y el poder pasó a su enérgica hermana Pulqueria, que contrajo matrimonio en seguida con el general Marciano, con el que compartió el trono. El cambio de soberano trajo consigo un cambio en la política religiosa. Un tribunal condenó a muerte al hasta entonces omnipotente ministro Crisafio. Eutiques fue recluido en una especie de vida monástica, los obispos desterrados pudieron volver a sus sedes, y el sucesor del fallecido Flaviano, Anatolio, dio finalmente una contraorden a Dióscoro de Alejandría.

La nueva situación parecía no hacer tan necesaria la celebración de un concilio, en opinión del papa León Magno. Sin embargo, la iniciativa de la pareja imperial, preocupada por los temas religiosos, había llevado a la convocatoria de un sínodo imperial en Nicea, del que Roma no podía distanciarse. Con la intención de evitar la repetición de sucesos similares a los de Éfeso, el papa exigió la presidencia para sus legados, y en un escrito dirigido a los padres conciliares pidió una reparación en favor de los obispos depuestos; como medida para las discusiones teológicas sería utilizada su *Epistula ad Flavianum*. A la invitación del emperador para ir a Nicea respondió positivamente una gran parte de los obispos de Oriente, de forma que, con sus aproximadamente 350 participantes, esta asamblea de la Iglesia fue considerada la mayor de la edad antigua. Occidente tuvo, una vez más, una representación escasísima. Junto a los tres legados pontificios aparecieron sólo dos obispos africanos que habían huido de los vándalos. A pesar del prestigio de Nicea como ciudad conciliar, el emperador Marciano trasladó súbitamente la reunión a Calcedonia, en las proximidades de la capital del imperio, con la intención de participar con mayor facilidad en las sesiones.

El 8 de octubre del año 451 se congregaron allí, en la basílica de la celebrada mártir Eufemia, los participantes en la primera sesión. Los obispos, agrupados rigurosamente por partidos, se sentaron a ambos lados de los funcionarios de la corte, que hacían de dirigentes, y Pascasino introdujo inmediatamente una cuestión personal en el debate, por indicación del papa: la de la exclusión de Dióscoro. A la prolija lectura de protocolos del «sínodo de los bandidos» respondieron los afectados con una petición de disculpas. También el patriarca de Alejandría consiguió hablar en aquella atmósfera enrarecida y justificó su conducta, aferrándose teológicamente a la fórmula «de dos naturalezas», con la que pretendió impedir una rehabilitación de Flaviano, objetivo que no consiguió.

El deseo del Emperador de que el concilio elaborara una nueva fórmula de fe llevó, en la segunda sesión del 10 de octubre, a la lectura del Símbolo de fe de Nicea y del «concilio de los 150 padres» de Constantinopla (381). Escritos doctrinales como la carta de León a Flaviano suscitaron una aprobación entusiasta, pero también reparos en los obispos ilirios y palestinos, reparos que se discutieron durante una interrupción de las deliberaciones. Contra una nueva fórmula de fe se manifestó, en cambio, de forma patente toda la asamblea. En la tercera sesión, el 13 de octubre, se procedió finalmente, bajo la dirección del legado pontificio Pascasio, a deponer a Dióscoro, que no respondió a una triple citación. En consecuencia, el emperador le condenó al exilio. Pero Marciano seguía insistiendo en que se confeccionara una fórmula de fe. Sin embargo los obispos indicaron las suficientes consideraciones contenidas en el escrito doctrinal de León cuando los comisarios les comunicaron de nuevo el objetivo que deseaba el emperador.

Algunos egipcios se aferraron a la fe de los padres, y rechazaron incluso su consentimiento al *Tomus* mientras durara el destierro del obispo de Alejandría. Al conocer estas tensiones, el emperador Marciano insistió en que se clarificara la cuestión de fe, aunque era patente la resistencia de los obispos, especialmente la de los legados pontificios. Estos últimos llegaron a amenazar en la quinta sesión, el 22 de octubre, con emprender el viaje de regreso a Roma cuando fue presentado a la asamblea el esbozo de una fórmula por el nuevo patriarca de Constantinopla, Anatolio. Obligada por los comisarios a decidirse por León o por Dióscoro, la asamblea se declaró favorable a la doctrina leoniana de las dos naturalezas. Una comisión elaboró el correspondiente *Símbolo* que fue aprobado finalmente en la sexta sesión, el 28 de octubre del año 451, por todos los asistentes, en presencia de la pareja imperial. En línea con el *Símbolo de fe de Nicea y de Constantinopla*, el nuevo *Símbolo* formulaba la famosa doctrina de la *unión hipostática*: «Confesamos... que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis»³². El texto con su contexto no representa una aceptación ciega de los planteamientos leonianos. Por el contrario, delata una reelaboración en el sentido de Cirilo. Con la exclamación «¡Ésta es la fe de los padres!», y con aclamaciones a la pareja imperial finalizó la sesión.

La actividad teológica del concilio de Calcedonia había terminado con esta *actio* solemne. En sucesivas reuniones que se celebraron hasta finales de octubre se discutieron cuestiones disciplinares y personales.

³² *Concilii Chalcedonensis actio* V, 34 (ACO II,I, 2,129; DS 302; Dz 148).

Juvenal de Jerusalén († 458) consiguió del concilio el reconocimiento de su distrito patriarcal. Y, tras difíciles discusiones, se produjo la rehabilitación de Teodoreto y de Ibas. A prácticas simoníacas, a maquinaciones ambiciosas de determinados clérigos y a maniobras monacales trataron de poner freno los correspondientes cánones. Se insistió en la celebración de sínodos (canon 19) para clarificar las cuestiones pendientes de reforma. También se fijó (canon 25) el nombramiento, en un plazo justo, de obispos en las diócesis vacantes. El canon 6 es muy ilustrativo en cuanto a la vinculación del clérigo a la comunidad: en él se declara inválida la ordenación absoluta de un sacerdote. Los legados pontificios protestaron contra la aprobación del canon 28 de Calcedonia, que confirmaba de nuevo la preeminencia de la Iglesia de Constantinopla en Oriente. Efectivamente, esa elevación de rango, debida a motivos políticos, haría difícil en el futuro la relación con Roma.

Un escrito de los padres conciliares, redactado con habilidad, informaba al papa León I sobre lo acaecido en el concilio de Calcedonia, y suplicaba la confirmación de sus conclusiones. Mientras que a principios del verano del año 452 partían de Roma unos escritos dirigidos a la pareja imperial y al obispo Anatolio, el reconocimiento del concilio «in sola fidei causa»³³ no se produjo hasta el año 453. A decir verdad, el concilio de Calcedonia tuvo tan escaso éxito como el de Éfeso (431) frente a los nestorianos, y no consiguió impedir el nacimiento de Iglesias monofisitas independientes.

§29

Escritores eclesiásticos y literatura del último período de la edad antigua

La temática de la literatura eclesiástica giró desde principios del siglo V en torno a nuevos centros de gravedad. Las convulsiones políticas, así como la marcha misma de la comprensión de la fe, habían traído a la conciencia problemas diferentes a los de los tiempos anteriores. Con la situación creada por la migración de los pueblos se agudizó la cuestión del hombre, especialmente en la cristiandad occidental, mientras que en Oriente siguió predominando la problemática acerca de Cristo. Naturalmente, de la vinculación con la *paideia* antigua nacieron también obras de un específico cuño literario, así, por ejemplo, en el campo de la liturgia o de la poesía. Además, se hizo consciente el esfuerzo por conservar los testimonios clásicos de la cultura pagana. En la creación de escuelas alcanzaría, por fin, la *paideia* cristiana su base institucionalizada.

³³ León, *Ep.* 114 (ACO II,IV, 71).

a) *Teólogos de la Iglesia occidental*

La teología occidental alcanza un punto culminante en Agustín, que nació en Tagaste (Numidia) el año 354 y experimentó en su madre Mónica la realidad de la condición cristiana. El estudio de la retórica antigua le llevó a Madaura y después a Cartago, donde terminó por establecerse como maestro. Durante todo el período de su formación le había acompañado una decidida búsqueda de la verdad, despertada por el *Hortensio* de Cicerón y saciada en un primer momento con la aceptación de los planteamientos racionalistas maniqueos. Pero ni la cosmología dualista de éstos ni la Sagrada Escritura de los cristianos fueron capaces de satisfacer a Agustín, que marchó a Roma el año 383 y se entregó al escepticismo filosófico. Por mediación de Símaco, prefecto de la ciudad, consiguió un año más tarde un puesto de maestro de retórica en Milán, a donde le acompañó su madre. El encuentro con Ambrosio descubrió al ambicioso africano una imagen espiritual de Dios y le hizo entender el mal como carencia. La lectura de Plotino le ayudó a profundizar en estas ideas. El sacerdote Simpliciano tensó el arco del *nous* neoplatónico hasta el *Logos* del prólogo de Juan, e incrementó en Agustín el afán de llegar a la verdad última. Por aquel tiempo, Agustín comenzó a leer con asiduidad las cartas de Pablo, y el ejemplo de la conversión de Mario Victorino o de Antonio, padre de la vida monástica, le aclararon la realidad de la gracia. En la llamada «vivencia del jardín», en la que, a la voz «Tolle, lege», entendió Rom 13,13s como un oráculo de Dios, se produjo la revolución de su fe. La concepción de Cristo como «Sabiduría de Dios» (1Cor 1,24) le dio la posibilidad de que su búsqueda de la verdad filosófica diera el sí a la proclamación de Jesús concretada en el Nuevo Testamento. Las *Confesiones*, escritas entre los años 397 y 401, nos presentan con riqueza de matices psicológicos la andadura de esta inquieta búsqueda de Dios. En el otoño del año 386, Agustín se retiraba con unos amigos a Casiciaco, para entregarse allí activamente al diálogo filosófico. Aquí nacieron algunos escritos tempranos, como *Contra los académicos*, *De la vida feliz* o *Del orden*; en los *Soliloquios* trató sobre Dios y el alma. A pesar de su temática filosófica, se percibe claramente en estas obras una orientación fundamentalmente cristiana. Agustín y su hijo Adeodato fueron bautizados por Ambrosio en la Pascua del año 387. La muerte de Mónica en Ostia interrumpió el retorno a África, pero en el otoño del año 388 se encontraba de nuevo en Tagaste. Allí continuó la vida comunitaria y retirada con sus amigos, compaginando de nuevo la vida práctica con la reflexión espiritual. En su obra *Del maestro* aplicaba un antiguo tema a Cristo; en *De la verdadera religión* retiró al politeísmo el carácter religioso en favor del Dios único. En un viaje a la ciudad portuaria de Hipona, el año 391, la comunidad de aquel

lugar pidió a Agustín como sacerdote, un acontecimiento que le puso al servicio de la Iglesia, como nos dice en *De fide et symbolo*. El año 396 se produjo su consagración como obispo auxiliar de Valerio, al que sucedió pronto. Debemos a la *Vida de san Agustín*, escrita por el obispo Posidio de Calama, las noticias sobre este nuevo período de la vida de Agustín.

El obispo de Hipona aceptó la carga de la nueva tarea en toda la amplitud de la responsabilidad que pesaba sobre un hombre de Iglesia de la antigüedad tardía. Además de hacer frente a las tareas administrativas, a la predicación y a la liturgia, el campo de su actividad no se limitó a su ciudad episcopal, como se puede observar perfectamente en su colección epistolar. Una ingente obra homilética habla de su atención a la comunidad, a la que dio ejemplo de una comunión reglada en el *episcopium*. El trabajo literario de Agustín estuvo dirigido ampliamente por la situación de la Iglesia. No obstante, prolongó a veces durante años la temática emprendida, precisamente en las grandes obras. Constantemente se vio en la necesidad de salir al paso del maniqueísmo, ya fuera en los 33 libros *Contra el maniqueo Fausto de Mileve* o en la obra *Sobre la naturaleza del bien contra los maniqueos*. Simultáneamente, Agustín debió entregarse de lleno a la confrontación con los donatistas. Su influencia moderadora sobre las medidas eclesiásticas contra los cismáticos se puso de manifiesto tempranamente; pero, sobre todo como portavoz de la causa católica, fue comiéndoles más y más el terreno de la argumentación teológica. El tratado *Contra Parmeniano* o la obra *Sobre el bautismo contra los donatistas* elaboró aquella concepción del sacramento que presentaba a Cristo como el auténtico ministro. El año 399, el obispo de Hipona comenzó a escribir la obra *De Trinitate*, interrumpida en numerosas ocasiones por tareas urgentes. Durante años trabajó en la redacción de la obra *De civitate Dei*, cuya continuación histórica encomendó Agustín a Pablo Orosio. La presencia del pelagianismo obligó al obispo de Hipona desde el año 412 a tomas de postura hasta el final de sus días. Comenzando con el tratado sobre *El bautismo de los niños* y *Del espíritu y la letra* abordó constantemente nuevas cuestiones, para rechazar la pretensión de que se puede llegar a la perfección con las solas fuerzas humanas; así, en los tratados *De natura et gratia* o *De perfectione iustitiae hominis*. Atacado por Julián de Eclana († hacia el 454) por su doctrina sobre el pecado original, que Agustín había vinculado con la concupiscencia, se defendió en *De nuptiis et concupiscentiae*, para presentar finalmente, en sus seis libros *Contra Juliano*, una refutación de las consecuencias pelagianas. A objeciones de Juan Casiano contra toscas formulaciones de su doctrina de la gracia, respondió Agustín con los escritos *De praedestinatione sanctorum* y *De dono perseverantiae*.

Las discusiones con el pelagianismo valieron a Agustín el título de *Doctor gratiae*. Pero su trabajo teológico abarcó también la interpretación

de la Biblia. Recordemos sus exposiciones del *Génesis*, las *Enarrationes in psalmos* o los *Tratados sobre el Evangelio de Juan*. Una especie de hermenéutica representa *De doctrina christiana*, y una introducción de los adultos en el cristianismo el *De catechizandis rudibus*. Dando pruebas de una sorprendente versatilidad, Agustín dedicó atención a los problemas teológicos y pastorales de su tiempo, y no dudó ni por un momento en tocar temas de la pastoral cotidiana, tales como el fenómeno de la mentira o *La preocupación por los muertos*. En todo el amplio abanico de su trabajo intelectual, se impuso en Agustín el rasgo pastoral que apuntaba a la realización concreta de la fe. Pero nunca dio por definitivas sus respuestas. Sus *Retractationes* (427) pretenden corregir y aclarar sus escritos anteriores.

Agustín ha ejercido un influjo permanente en la historia intelectual de Occidente. Los perfiles de su teología han impregnado ámbitos tan diversos como la eclesiología, la doctrina sobre la gracia y la historiografía. Algunos puntos de vista suyos especialmente estrechos, por ejemplo, su idea de la predestinación del hombre o de la concupiscencia en el marco de la doctrina sobre el matrimonio, suscitaron ya fuerte oposición durante la vida del autor, pero en último término no suponen una limitación del alcance intelectual de este padre de la Iglesia, cuya trayectoria personal como hombre de fe estuvo animada siempre por el amor a Dios.

Los escritores eclesiásticos latinos posteriores no fueron capaces de abandonar la senda emprendida por Agustín. Partidario decidido en sus comienzos de la doctrina agustiniana sobre la omnipotencia y predestinación divinas, Tiro Próspero de Aquitania († después del año 455) suavizó la posición de Agustín y en *De vocatione omnium gentium* defendió la voluntad salvífica universal de Dios. Empleado en la cancillería pontificia, había colaborado sin duda en la redacción de la correspondencia de León I Magno, del que se ha conservado también una amplia colección de sermones. Juan Casiano († hacia el 435), al que debemos muchas noticias sobre el monacato oriental, acentuó en *De institutis* y en las *Collationes patrum*, la cooperación de la libertad humana y de la gracia divina, con la intención de salvaguardar así el impulso hacia la vida ascética. También Vicente de Lérins († antes del año 450) se puso en contra del agustinismo riguroso, al que calificó en su *Commonitorium* como inadecuada innovación frente a la tradición eclesiástica. Salviano de Marsella († después del año 480) trató de salir al paso de la sacudida de la fe que ocasionaron las migraciones de los pueblos. Con esa intención escribió sus libros *De gubernatione Dei*, con su referencia a la providencia, en los que a la idea del juicio asoció una visión positiva acerca de los germanos. El arrianismo de éstos lo combatió el africano Fulgencio de Ruspe († 532), cuya imagen de Cristo al hilo de una clara sistematización de la visión salvífico-económica de la redención divina no era justa. Por lo

demás, este autor revitalizó en toda su crudeza la doctrina agustiniana de la gracia.

Entre los eclesiásticos de la Galia, destacó Cesáreo de Arlés († 542) en el empeño de introducir la disciplina eclesiástica, pero también difundió un agustinismo moderado. En sus *Sermones* difunde la doctrina eclesiástica entre los fieles sencillos de su entorno. Es una forma de acomodación que caracteriza también a su regla monástica. En sus *Diez libros de historia de los francos* trataba de explicar Gregorio de Tours († 594) la situación político-eclesial de la Galia, mientras que Isidoro de Sevilla († 636) no se limitó a escribir obras teológicas, sino que, en sus *Etimologías*, transmitió a la posteridad el saber antiguo. Es notable que copiara ya al papa Gregorio I Magno, quien, con su *Regla pastoral*, sus *Homilias* y numerosas *Cartas*, comunicó el contenido de la fe de la Iglesia primitiva a la edad media.

b) *Teólogos de la Iglesia oriental*

Cuando todavía casi no se habían apagado las discusiones trinitarias, la teología oriental se sintió desafiada por la cuestión cristológica. En la escuela antioquena se había conservado la tendencia a una exégesis crítica y, mediante la atención a expresiones aisladas, había conducido a una diferenciada imagen de Cristo. Ya el polivalente Diodoro de Tarso († antes del año 394) habló, distinguiendo, de María como «madre de un hombre», y, fiel a la mentalidad lingüística siria, llegó a abandonar la encarnación del *Logos*, pues ésta significa transformación. Diodoro, apreciado por sus contemporáneos como abogado de la verdadera fe, ha sido considerado como el responsable del nestorianismo, y por ello se le condenó (499). El veredicto produjo el ocaso de sus obras científico-naturales y teológicas, incluidas las explicaciones de la Biblia.

Teodoro de Mopsuestia († 428) llevó la exégesis bíblica antioquena a su punto culminante. Lamentablemente, sólo se ha conservado una parte de sus comentarios. Junto a las *Homilias catequéticas*, merece una consideración especial la obra *Sobre la encarnación*, que se ha perdido. Partiendo del principio cristológico de que el Verbo asumió a un hombre, Teodoro separó claramente las dos naturalezas en Cristo, y se convirtió así en precursor de la fórmula de Calcedonia. También sobre él recayó el año 553 la condena como nestoriano, a pesar de que se había mostrado favorable de la unidad concreta de la figura de Cristo.

Como organizador y escritor teológico aparece constantemente en la controversia cristológica Teodoreto de Ciro († hacia el 466), que se esforzó por conquistar a los paganos cultos mediante su obra *Graecarum affectionum curatio* (La curación de las enfermedades paganas). Su exégesis bíblica apuntaba también al sentido espiritual. Las obras históricas, especialmente su *Historia de la Iglesia*, contienen valiosas

informaciones, a pesar de su insuficiencia. Vinculado a Nestorio, se opuso a la decisión del concilio de Éfeso. Sin embargo, es considerado como el creador de la fórmula de unión del año 433. De entre los libros de contenido cristológico ha llegado hasta nosotros *Sobre la encarnación*, conservado bajo el nombre de Cirilo. Su libro en forma de diálogo *Eranistes* (El mendigo, o El pluriforme) presentaba las objeciones de un ortodoxo contra el monofisita Eutiques, que habría madurado su concepción sirviéndose de extractos adjuntados de herejes anteriores. En el monofisitismo vio siempre un peligro para la recta imagen de Cristo. Enumerado bajo los «Tres capítulos», fue alcanzado también por la condena del año 553.

Polo contrapuesto a Nestorio y, por consiguiente, a la teología antioquena en general fue Cirilo de Alejandría († 444), que desde la muerte de Teófilo († 412) se había dedicado plenamente a salvaguardar los intereses de su iglesia. Duro contra los judíos y los novacianos, no pudo impedir, lamentablemente, que una chusma de su ciudad episcopal asesinara a la filósofa Hypatia (415). La defensa contra corrientes paganas le llevó también a escribir su apología *Contra los libros de Juliano el Apóstata*. En su trabajo teológico, especialmente en la exégesis bíblica, siguió los principios de la interpretación alegórico-tipológica, tanto en los libros sobre *Isaías* como en los comentarios al *Evangelio de Lucas* y al *Evangelio de Juan*. Junto a sus sermones y a las cartas pascuales, de contenido pastoral, tenemos sus escritos contra el nestorianismo, en los que se demuestra como defensor del esquema *Logos-sarx* en cristología. Escritos polémicos contra Nestorio y el rechazo de éste del título «Madre de Dios» (*theotokos*) movilizaron desde el año 428 al monacato, a la casa imperial e incluso a Roma. En cartas al obispo de Constantinopla, Cirilo llegó a exigir la retractación pública, sobre todo mediante los doce anatemas. En el *Apologeticus ad imperatorem* justificaba su comportamiento autoritario en el concilio de Éfeso, pero no se cerró a la unión con el obispo Juan de Antioquía (433). El diálogo *Quod unus sit Christus* pone de manifiesto un progreso en la cristología de Cirilo, quien, partiendo de fórmulas apolinaristas, empezó concibiendo la unidad del Verbo encarnado desde la naturaleza divina del *Logos*. Sin duda, la carencia de una terminología adecuada le impidió expresar la dualidad específica de Cristo.

Numerosos escritores monofisitas de los tiempos posteriores se ampararon en Cirilo en la lucha contra la fórmula de fe de Calcedonia. Severo († 538), que fundó la jerarquía monofisita en Antioquía, se volvió contra la expresión «en dos naturalezas» basándose en la equiparación de naturaleza y persona, pero su obra principal, *Contra los gramáticos impíos*, delata en el fondo sólo un monofisitismo verbal. El destinatario de este escrito era Juan Gramático, quien en una apología a favor de Calcedonia se había

esforzado por conseguir una equiparación de la cristología allí autorizada con las expresiones de Cirilo; al hilo del llamado neocalcedonismo, este mismo autor elaboró la diferencia entre *ousia* e *hypostasis*. Leoncio de Bizancio († después del año 543) explicó después felizmente, con el término *enhypostasis*, la unidad de ambas naturalezas en Cristo, y en sus *Tres libros contra nestorianos y eutiquianos* criticó despiadadamente estas herejías.

Bajo el pseudónimo de Dionisio Areopagita (siglo V/VI) nos han llegado cuatro escritos, de los que *Las jerarquías de los ángeles y de las Iglesias* presentaban un escalonamiento de todo el ser. La *Teología mística* describe el ascenso del hombre al Dios incognoscible, sólo experimentable en la contemplación. La permanente influencia de este escritor en la eclesiología de la edad media comenzó a decrecer cuando se puso en duda su identidad con el discípulo de Pablo mencionado en Act 17,34. Máximo el Confesor († 662), que en sus numerosos escritos ofreció una visión cristocéntrica del mundo, emprendió una exégesis ortodoxa de los escritos del Pseudodionisio. La irrenunciable síntesis de lo divino y de lo humano en Cristo le convirtió en decidido adversario del monofisitismo. Pagó con la mutilación su decidida lucha contra el monoteletismo.

Como estos teólogos se adhirieron conscientemente a la tradición, así también Juan Damasceno († 754) declaró no querer decir nada propio. Sin embargo compendió con una gran fuerza configuradora las diversas corrientes de la doctrina y de la vida cristianas. Sobre todo su obra capital *Fuente y conocimiento* representa una especie de suma de la doctrina de la fe, de la que muchos autores se sirvieron en los tiempos posteriores. Otros tratados —por ejemplo, sobre la veneración de las imágenes—, comentarios bíblicos y homilias beben de la rica tradición de los padres griegos. El Damasceno siguió vivo en la liturgia sobre todo por sus cantos eclesiásticos.

§30

La disputa en torno a la fórmula de Calcedonia y el quinto concilio ecuménico (Constantinopla, 553)

A pesar de su intención mediadora, la fórmula de fe de Calcedonia no consiguió unir a las partes en discordia. La acentuación de las dos naturalezas en Cristo pareció a no pocos defensores de una cristología de corte cirilino una recaída en el nestorianismo, de forma que en Egipto surgió una violenta polémica contra este compromiso; cabría hablar incluso de motines en toda la extensión de la palabra. Además, la prolongada reticencia del papa León y su retraso en confirmar las conclusiones del

concilio dieron pábulo a la sospecha de que incluso el mismo Occidente se distanciaba de la decisión de fe tomada por el concilio de Calcedonia.

a) *El fortalecimiento de los monofisitas*

Inmediatamente después de la conclusión del concilio de Calcedonia afloró la resistencia en los principales países del movimiento monofisita, especialmente en Egipto, donde la deposición de Dióscoro fue considerada casi como una ofensa nacional. Mucho trabajo costó a Proterio, de mentalidad calcedoniana, afirmarse en Alejandría como sucesor. Y terminó por ser víctima de un asesinato cuando los adversarios elevaron a la sede patriarcal (457) al sacerdote Timoteo Eluro, seguidor ferviente de Dióscoro. Contra la masiva presión del emperador León I, no sólo fue capaz de afirmarse, sino que llegó incluso a colocar a numerosos correligionarios en una serie de sedes episcopales. Con la excomunión de Roma y de los otros dos patriarcas, un sínodo alejandrino profundizó más aún el abismo. Además, en el fondo estaban en juego no tanto motivos teológicos como políticos y nacionales. Sin embargo, una encuesta realizada por el emperador entre los obispos dio una mayoría favorable a las conclusiones de Calcedonia. Finalmente, engrosaron las filas de la oposición a Constantinopla algunos monjes palestinos que estaban en contra del ambicioso Juvenal, al que acusaban además de traición a Cirilo. Encubiertos por la emperatriz Eudoxia, sembraron el terror por el país y consiguieron colocar en la sede de Jerusalén a su cabecilla Teodosio.

En Antioquía, el monje Pedro, de tendencia monofisita, ejerció la coacción hasta conseguir, en contra de todas las reglas de la Iglesia, ser elevado a patriarca, de forma que en Oriente se formó un amplio frente contra Calcedonia, aunque en ocasiones alguno de los nuevos obispos tuvo que ceder ante la presión estatal.

A los esfuerzos del soberano por lograr un acuerdo entre partidarios y adversarios de Calcedonia acompañó durante aquel tiempo una viva discusión sobre la comprensión de la fórmula de fe. Con su acentuación de la unidad de Cristo «en dos naturalezas» y de la delimitación negativa respecto de los monofisitas y nestorianos fue incapaz de reconciliar las tendencias contrapuestas. Ofrecieron una resistencia particularmente decidida los creyentes de orientación monofisita, quienes no veían que la fórmula calcedomana de fe asegurara de manera suficiente su concepto de la redención sobre la base de una unidad casi física de lo divino y humano en Cristo. Además, protestaban contra la rehabilitación de alguien que combatió a Cirilo tan aguerridamente como Teodoreto de Ciro. La misma terminología teológica continuaba originando dificultades; así, por ejemplo, en la parte ciriliana se utilizaban como sinónimos *physis* o *hypostasis*, por lo que parecía casi un contrasentido hablar de «dos naturalezas en una

hipóstasis». Ante este dilema, desde el fracaso del intento de unión del *Henótico*, algunos teólogos como Juan de Es-citópolis y Juan Gramático tendieron a utilizar simultáneamente fórmulas calcedónicas y ciriliano-alejandrinas, sobre todo, «dos naturalezas» y «una naturaleza». Tampoco la concepción de *hypostasis* era uniforme, en cuanto que Cirilo y el monofisita Severo se distinguían entre hipóstasis y naturaleza, o substancia, en la doctrina acerca de Dios (*theologia*), pero no en la cristología (*oikonomia*). Ahora bien, dado que, en conexión con los capadocios, se había circunscrito la hipóstasis mediante sus notas características, la aplicación de este término al *Logos* hecho carne significaba que Jesús había carecido de tamaño y de color. En esta situación afloró una nueva definición de hipóstasis en Juan Gramático, en el sentido del «existir para sí», una concepción que terminaría por llevar a Leoncio de Bizancio a la doctrina de la *enhypostasis*, según la cual la naturaleza humana tiene su hipóstasis en el Dios-Logos. Se abrió así un camino para la aceptación de la fórmula de Calcedonia, que había distinguido entre hipóstasis y naturaleza. Esta dirección teológica recibe el nombre de neocalcedonismo, que, por otro lado, trataba de hacer justicia a Cirilo y a sus doce anatemas contra Nestorio, y de él tomó también la fórmula teopasiana.

b) *Intentos de unión*

El nuevo emperador, el isaurio Zenón, tuvo que renunciar al trono un año después de su elevación (474) ante las maquinaciones de Basilisco, quien, para conservar el poder, trató por todos los medios de ganarse las simpatías de los adversarios de Calcedonia. Bajo la influencia de Timoteo Eluro, que acababa de volver del exilio, publicó un *Enkyklion* en el que se afirmaba que sólo era vinculante el Símbolo de fe de Nicea, confirmado después en Éfeso, al mismo tiempo que se anatematizaba la confesión de fe de Calcedonia. El decreto no contenía novedad teológica alguna. Se limitaba a reinstaurar la situación reinante antes del año 451.

Varios cientos de obispos orientales dieron su aprobación a la circular imperial, y algunos jerarcas desterrados pudieron volver a sus sedes. La resistencia se organizó, por el contrario, alrededor del patriarca Acacio de Constantinopla († 491), la capital del imperio, que debía a Calcedonia la elevación de su rango eclesial. El usurpador Basilisco temió entonces por su poder y revocó el decreto favorable a los monofisitas. No obstante, ya el año 476 tuvo que ceder su puesto al emperador Zenón, que había vuelto. Ante la nueva situación, los obispos se distanciaron del *Enkyklion*. Las cabezas del movimiento monofisita tuvieron que abandonar de nuevo sus sedes. Timoteo Eluro murió († 477) antes de salir de nuevo

para el destierro, pero le sucedió el «compañero y príncipe de los herejes»³⁴ Pedro Mongo († 490), mientras que el patriarca ortodoxo Timoteo Salofaciolo necesitó de la ayuda del poder imperial para conservar la sede.

Cuando, tras la muerte de éste el año 482, previo acuerdo con la corte de Constantinopla, se eligió como sucesor al monje llamado Talea, Acacio entró en contacto con Pedro Mongo, y condicionó el reconocimiento de éste a un compromiso teológico. Y el emperador Zenón publicó el año 482 un edicto de fe que propagaba la cristología precalcedoniana, incluidos los anatematismos de Cirilo, y silenció intencionadamente las afirmaciones de Calcedonia sobre las dos naturalezas. Las verdades a medias de este Henótico no satisficieron ni a los ortodoxos ni a los monofisitas estrictos. La ley religiosa también fue rechazada por los diofisitas nestorianos, que el año 486, en un sínodo de Seleucia-ctesifonte, se separaron de la Iglesia imperial y afirmaron su distanciamiento de Bizancio con un *katholikos* independiente bajo soberanía sasánida. En Alejandría, numerosos adversarios del concilio de Calcedonia se separaron de su cabeza (acéfalos) y organizaron tumultos. Roma fue informada del acuerdo una vez que había sido reconocido Pedro Mongo, y protestó enérgicamente contra tal procedimiento. Animado por las muestras de desagrado de los círculos de los acemetas, de fe estricta, el papa Félix II (483-492) mandó una embajada a Constantinopla para pedir cuentas a Acacio. Pero éste supo ganarse a los legados, de forma que el papa pronunció inmediatamente la excomunión contra el patriarca, curiosamente a causa de las intervenciones de éste en otras Iglesias. Como consecuencia, se produjo entonces el cisma acaciano, que duró hasta el año 519, entre Roma y Constantinopla, y ello no tanto por cuestiones de fe cuanto por diferencias en el plano de la jurisdicción.

Diversos intentos de unión, por ejemplo bajo el patriarca Eufemio († 495), de mentalidad calcedoniana, fracasaron ante la insistencia de Roma en condenar póstumamente a Acacio. Tampoco el papa Gelasio I abandonó la línea de la política religiosa de su predecesor, dado que el nuevo emperador Anastasio I promovía en Oriente un arreglo intraeclesial sobre la base del Henótico y, por otro lado, miraba con desconfianza al papado por la connivencia con la soberanía ostrogoda en Italia.

c) *La fórmula oracional sobre el Dios que sufre*

La muerte prematura del conciliante papa Anastasio II (496-498) había interrumpido el incipiente diálogo con Constantinopla; mientras tanto se impuso en Oriente una corriente prociriliana que encontró un docto portavoz en la figura de Severo de Antioquía († 538). Enviado a la capital

³⁴ Simplicio, *Ep. 18,3 ad Acacium* (Thiel 209s).

del Estado para defender a monjes monofisitas de Palestina, desplegó allí una intensa propaganda contra la decisión de Calcedonia. Además, la inserción de las palabras «que fue crucificado por nosotros» en el trisagio de la liturgia jugó un papel importante. Esta añadidura «teopasiana», que aparece en Antioquía hacia el año 470, fue introducida en el culto de Constantinopla por indicación del emperador Anastasio I, con lo que se hacía sitio a un lema monofisita. Sobre todo algunos monjes escitas, capitaneados por Juan Majencio, sostuvieron de forma consciente y consecuente, desde el año 510, la afirmación siguiente: «Uno de la Trinidad padeció en la carne.» Este grupo buscó incluso el reconocimiento del papa Hormisdas (514-523) en Roma.

Perfectamente sostenible en virtud de la comunicación de idiomas, la fórmula en cuestión despertó protestas a causa de su tendencia antinestoriana, pero terminó por imponerse porque parecía favorecer los esfuerzos de unión, sobre todo con los severianos. Severo, patriarca de Antioquía desde el año 512, sostenía personalmente, al modo antropológico, un monofisitismo moderado, pues confesaba que divinidad y humanidad no se eliminan en virtud de la unión, pero rechazaba la expresión «en dos naturalezas». Con ello se salvaguardaba el contenido de la afirmación calcedoniana, aunque él rechazó la definición (monofisitismo verbal). En la sutil cuestión de la corruptibilidad del cuerpo de Cristo, Severo la afirmaba antes de la resurrección (*phthartolatria*), mientras que Juliano de Halicarnaso sostenía que el cuerpo de Cristo era incorruptible desde el momento de la encarnación (*aphthartodoketismos*). Aunque fracasó una discusión al respecto el año 533, el quinto concilio ecuménico (553) autorizó la afirmación teopasiana.

d) *La superación del cisma*

La inclinación del nuevo emperador Justino hacia la decisión de Calcedonia se tradujo pronto, bajo la influencia de su sobrino Justiniano, en un intento de llegar al acuerdo con Roma. Además, fuertes grupos monacales, entre los que destacaban los acemetas, habían presionado a favor del reconocimiento del concilio de Calcedonia, facilitando así la tarea de una embajada imperial a Roma para negociar la unión. Naturalmente, el papa Hormisdas insistió en su *Regla de fe* (*Regula fidei Hormisdas*), que ya el año 515 debía servir de base para un planeado concilio de la unión que se celebraría en Heraclea, y que, junto a la fe de Calcedonia, incluía la condena de los obispos monofisitas, incluida la de Acacio. Con la aceptación de este *Libellus* por el patriarca Juan II († 520) a principios del año 519 parecía imponerse por completo, simultáneamente, la pretensión primacial de la sede romana «en la que se encuentra toda la verdadera y

perfecta firmeza de la fe cristiana»³⁵. El triunfo de Roma sobre el discutido patriarcado de Constantinopla era, naturalmente, superficial. En el fondo, persistían las antiguas contraposiciones. Dejando a un lado la resistencia a condenar a los obispos de tendencia monofisita, la postura contraria a Calcedonia se afirmaba, especialmente en Egipto. La colaboración con el emperador incrementó, además, la desconfianza de Teodorico, rey de los ostrogodos, contra el Papa. Y, cuando los godos arrianos comenzaron a padecer presiones en Constantinopla, Teodorico envió al papa Juan I (523-526) a la capital oriental del imperio (525-526) para que consiguiera la revocación de las limitaciones religiosas. La esplendorosa acogida dedicada al papa no pudo engañar sobre el fracaso de la misión, fracaso que el papa Juan tuvo que pagar con su encarcelamiento en Ravena cuando volvió de Constantinopla.

e) *La disputa de los tres capítulos*

A pesar de la imagen de unidad eclesiástico-estatal que excluía, sobre la base del Símbolo de fe de Calcedonia, toda desviación herética, el arrogante Justiniano, influido sin duda por su esposa Teodora, mantuvo contactos con los monofisitas moderados. Sin embargo, un diálogo mantenido el año 532 obtuvo escasos resultados. Los monofisitas seguían recelando de la formulación nestoriana de un Cristo «en dos naturalezas», y, en consecuencia, se mostraban partidarios de la expresión de Cirilo «de dos naturalezas». Con ello se seguía manteniendo firmemente que Jesucristo representa la única naturaleza e hipóstasis del *Logos* divino que se ha apropiado la humanidad, y, al mismo tiempo, se creaba un contrapeso a la equívoca afirmación diofisita de Calcedonia. En la ya mencionada fórmula teopasiana, tal tendencia encontró amplia resonancia en el pueblo y en el monacato. Esta cristología intermedia (neocalcedonismo), que representaba un severo revés para el motivo ascético de la semejanza con Dios, fue promovida por el emperador Justiniano con la intención de llegar a una reconciliación entre ortodoxos y monofisitas.

Preludio de la despótica política eclesiástica del emperador fue la renovada disputa en torno a Orígenes, al que ya a finales del siglo IV se le había acusado de falsas doctrinas como la preexistencia de las almas y la restauración escatológica de todas las cosas (*apokatastasis*). Como maestro de la vida espiritual, propagado por Evagrio Póntico († 399), Orígenes continuó ejerciendo una gran atracción sobre el monacato. Sobre todo la «Nueva Laura», fundada el año 507, cultivó en Palestina la espiritualidad origenista, que llegó a ser considerada como oposición en el entorno monofisita. Llevada a Constantinopla por el monje Leoncio, la disputa

³⁵ *Collectio Avellana* 116b (CSEL 35,521).

sobre Orígenes atrajo pronto a amplios sectores, de forma que Justiniano, respondiendo a una acusación procedente de Palestina, condenó (543) a Orígenes mediante un edicto, con lo que satisfacía a los monofisitas.

Para evitar que el soberano persiguiera a los seguidores de Orígenes, el obispo Teodoro Ascidas, que como origenista estaba en peligro, había difundido la propuesta de ganar a los monofisitas mediante la condena de los llamados «tres capítulos». Bajo ese título se comprendía una carta de Ibas de Edesa, los escritos de Teodoreto de Ciro contra Cirilo, así como la persona y la obra de Teodoro de Mopsuestia. El emperador con pretensiones de teólogo compuso en seguida un tratado contra estos representantes de la doctrina antioquena de las dos naturalezas y exigió de los obispos, en un edicto (544), la aprobación del anatema. Muy a regañadientes, bien por respeto al concilio de Calcedonia o por veneración a los fallecidos hacía tiempo, el episcopado satisfizo esta medida autoritaria. El papa Vigilio (537-555), elevado a la sede de Pedro tras la conquista de Roma (536) por contar con el apoyo de Teodora, negó su firma, pero fue trasladado a Constantinopla donde, tras un año de presión desmoralizadora, terminó reprobando, en el *Iudicatum* (548), los tres capítulos, pero salvaguardando las conclusiones de Calcedonia. Irritados por tal cambio de postura, los obispos del norte de África, de la Galia y del norte de Italia le negaron la comunión eclesial, al tiempo que se atacaba fundamentalmente la política eclesiástica de Justiniano.

Para solucionar el conflicto, que había tomado caracteres muy preocupantes, el emperador y el papa decidieron la celebración de un concilio ecuménico que debía llevar el sello de la visión teológica de Justiniano. Entre tanto (551), salió un nuevo edicto sobre la condena de los tres capítulos al que se opuso Vigilio, que escapó a las garras del emperador huyendo al asilo de la iglesia de Santa Eufemia en Calcedonia, y desde allí pronunció la excomunión contra el patriarca de la capital, Menas († 552), y contra sus seguidores. La esperanza puesta en el planeado sínodo evitó la ruptura definitiva.

f) *El concilio ecuménico de Constantinopla (553)*

Tras difíciles negociaciones sobre los objetivos y los participantes, el sínodo se reunió en Constantinopla el 5 de mayo. De los 166 obispos, sólo una docena provenía de Occidente. El papa Vigilio esgrimió este motivo para negarse a participar en él. El sínodo siguió, no obstante, el camino marcado por la voluntad del emperador, y condenó los tres capítulos cuando apareció una declaración del papa, el llamado *Constitutum*, en el que rechazaba algunas afirmaciones concretas de Teodoro de Mopsuestia, pero no las personas inculpadas. Justiniano dio a conocer entonces a los padres conciliares las circunstancias que habían rodeado el *Iudicatum*, y

comprometió al papa mediante la publicación de acuerdos secretos. Como consecuencia de esto, se borró de los dípticos el nombre del papa, mientras que su séquito fue encarcelado. Finalmente, el concilio condenó los tres capítulos y promulgó 14 anatemas en los que se excluía toda interpretación nestoriana de la fórmula de fe de Calcedonia, pero, como contrapartida, se recuperaba «por completo a Cirilo». En la línea del neocalcedonismo, el cuarto anatema habla de la «unidad compuesta o hipostática en Cristo». Según esto, la naturaleza humana de Cristo jamás existió separada de la divina; sino que se fundó siempre en ella. El papa se unió al veredicto sobre los tres capítulos, con la esperanza de conseguir de esta manera su vuelta a Roma. En un nuevo *Constitutum* (554) retiró su primitivo apoyo a los teólogos antioquenos en cuestión y justificó su condena.

El papa Vigilio murió en Siracusa durante la travesía (555) y le sucedió su ortodoxo diácono Pelagio (556-561), proclive al reconocimiento del concilio; pero el cisma se consolidó en Occidente. La irrupción de los lombardos en el norte de Italia favoreció incluso la resistencia de las Iglesias de Milán y de Aquilea contra Roma. La reina de los longobardos, Teodolinda († 628), en unión con el papa Gregorio I Magno, pondría la primera piedra para la vuelta de los defensores de los tres capítulos al catolicismo.

Así como en Occidente se abrió un profundo abismo que mermó notablemente el prestigio del papado, tampoco Justiniano consiguió, mediante el concilio, la reconciliación con los monofisitas. Sus ambiciones teológicas, nacidas de una soberanía autocrática, llevaron a la Iglesia, cuyos representantes no siempre dieron muestras de ánimo varonil, a un callejón sin salida. En Egipto se organizaron los cristianos (coptos) en una Iglesia especial, de orientación monofisita; y también en Siria, con lo que se ponían de manifiesto las fuerzas centrífugas del imperio de Oriente.

§31

El intento de unión sobre la base del monotelismo y el sexto concilio ecuménico (Constantinopla, 680-681 y 692)

Después de Justiniano, la política eclesiástica de Constantinopla no siguió una línea recta. Favorable a los monofisitas, por ejemplo en tiempos de Justino II, cambió de rumbo reafirmandose en Calcedonia, como sucedió con el emperador Mauricio, que llegó a tener conflictos con el papa Gregorio I Magno por la pretensión del patriarca Juan Nesteutes al título de «Patriarca ecuménico».

Dejando a un lado a los nestorianos, cuyo centro de gravedad se había desplazado ya al imperio sasánida, como consecuencia del quinto concilio ecuménico se consolidaron las comunidades monofisitas en Egipto

(coptos) y en Siria; aquí, especialmente, por la eficacia de Jacobo Baradai, obispo de Edesa († 578), llegando a convertirse en Iglesias nacionales.

La aparición de las tribus árabes en la escena política y, sobre todo, la expansión de los persas, hicieron que las querellas teológicas pasaran a un segundo plano. Pero cuando el emperador Heraclio consiguió reconquistar Jerusalén en el año 630 y devolver la «reliquia de la cruz» revivieron inmediatamente las tensiones confesionales. La amargura producida por esta división se incrementaba a medida que Bizancio conseguía realizar la armonía de un imperio cristiano en la unisonancia del lenguaje de la administración y del pueblo y en la sintonía entre el *basileus* y el sacerdocio.

a) *Iniciativa del patriarca Sergio*

La reorganización de la administración del Estado bajo el emperador Heraclio estuvo acompañada por intentos de lograr la unión eclesiástica con grupos monofisitas, que reaccionaron no sólo con excepticismo respecto a los seguidores imperiales de Calcedonia (melquitas). Todos los esfuerzos por llevar a la unidad al modo de Cirilo la dualidad calcedoniana de las naturalezas en Cristo no lograron evitar la oposición de la respectiva parte contrapuesta, a pesar de que Leoncio de Bizancio había logrado progresos en la comprensión de una unidad personal al atribuir, con ayuda del término aristotélico *enhypostasis*, una existencia a la naturaleza humana en cuanto que la misma está «hipostasiada» en la naturaleza divina. Lamentablemente, los teólogos neocalcedonios no se sirvieron de esta propuesta orientadora. Por el contrario, se interpretó la unidad mediante la doctrina de «una energía divino-humana» (*theandrike energeia*), una expresión que se encuentra en el prestigioso Dionisio Areopagita³⁶. El patriarca Sergio de Constantinopla († 638) tomó esta fórmula como consecuencia presumible de la unión hipostática, e inició así una nueva fase de la política imperial en terreno de la dogmática, dado que el obispo Ciro de Fasis, patriarca de Alejandría desde el año 631, había conseguido, sobre la base de este *theologoumenon*, una unión con los monofisitas teodosianos (severianos).

El monje palestino Sofronio († 638), patriarca de Jerusalén desde el año 633, protestó no sólo por el triunfo de los monofisitas, sino también por la consideración fundamental de que la energía dimana de la naturaleza y por eso en Cristo habría dos energías. En un diálogo sobre religión celebrado en Constantinopla se puso de acuerdo con Sergio en no utilizar la expresión «dos energías», y en hablar únicamente del «único Cristo operante». En un escrito doctrinal (*Iudicatum*) propagó el patriarca de

³⁶ Pseudo-Dionisio, *Ep.* 4 (PG 3,1072C).

Constantinopla este uso lingüístico, que se orientaba por el Cristo que actúa de forma concreta.

b) *La intervención del papa Honorio*

Cuando en su escrito de entronización rechazó Sofronio de nuevo la manera de hablar de una energía, el patriarca Sergio informó al papa Honorio I (625-638), y le sugirió hablar de una voluntad, porque la suposición de dos energías incluye, decía, dos voluntades, con lo que se pondría en peligro la unidad de la hipóstasis. En su escrito de respuesta, Honorio se mostró de acuerdo con esa terminología y declaró: «De ahí que también confesamos una sola voluntad (*hen thelema*) de nuestro Señor Jesucristo, pues ciertamente fue asumida por la divinidad nuestra naturaleza, no nuestra culpa; aquella ciertamente que fue creada antes del pecado»³⁷. Contrario a una discusión racional, Honorio creyó poder evitar los extremismos cristológicos mediante el recurso a las expresiones bíblicas, pero, con la locución sustantivada de «una sola voluntad», suministró un motivo justificado para una equivocada interpretación monofisita, aunque él pensaba en el acto de voluntad concreto, no en la facultad volitiva. En cualquier caso, el emperador Heraclio promulgó en el año 638 una *Ekthesis* elaborada por Sergio que prescribía el monotelismo como norma de fe. La mayoría de los obispos orientales la siguió, mientras que encontró gran resistencia en Occidente. Por ese motivo, el emperador Constante II retiró la *Ekthesis*. Simultáneamente prohibió en un *Typos* (648) toda discusión sobre una o dos naturalezas; y se limitó a exigir el reconocimiento de los antiguos Símbolos de fe.

Gracias a la clarificación terminológica lograda por Máximo el Confesor († 662), quien, de la dualidad de naturalezas en Cristo, concluyó una doble capacidad volitiva, pero reconocía a la persona la elección —es decir, la voluntad gnómica— se agudizó la conciencia teológica en Roma. El papa Martín I (649-653) convocó en 649 un sínodo en Letrán en el que, de acuerdo con las distinciones de Máximo, se reconocieron «dos voluntades y maneras de obrar naturales»³⁸; simultáneamente fueron excomulgados los portavoces del monoteletismo en Oriente, pero no el papa Honorio. Irritado por tal resistencia, que coincidió además con una usurpación política del exarca de Ravena, el emperador hizo condenar por «alta traición» a Martín, y le desterró a Crimea († 655). El abad Máximo y sus seguidores padecieron el castigo de la mutilación y del exilio.

c) *El doble concilio de Constantinopla (680-681 y 692)*

³⁷ Honorio, *Ep. 1 ad Sergium* (Kreuzer 36s; DS 487; Dz 251).

³⁸ Mansi X, 1158E.

Ante el peligro de que el Occidente perdiera completamente a Bizancio, y dado que los seguidores del monofisitismo se encontraban ya en buena medida bajo la soberanía de los árabes mahometanos, comenzó a perfilarse el plan para un nuevo concilio en el que se debía sellar la unidad de la fe. Como primer acto, un sínodo romano del 680 se pronunció de nuevo a favor del diotelismo, y el papa Agatón (678-681) entregó a sus legados un escrito del mismo nombre para el sínodo convocado por el emperador Constantino IV Pogonato y que se reunió durante los años 680-681 en la sala de la cúpula (*Troullos*) del palacio imperial de Constantinopla. Bajo la presidencia del emperador, los casi 170 sinodales aceptaron la doctrina de las dos voluntades en Cristo, en conexión con el documento papal. Los pocos secuaces del monotelismo, así como sus creadores, fueron excomulgados, incluido el papa Honorio, porque, en su carta a Sergio, él «siguió en todo la opinión de éste y confirmó sus doctrinas impías»³⁹. La discusión cristológica había aclarado por fin las bases para la actuación salvífica del Hijo de Dios hecho hombre. La solución se produjo en Oriente mediante la renuncia al diálogo con las Iglesias monofisitas nacionales desgajadas. La actitud del papa Honorio, confusa desde una perspectiva teológica, constituyó en el debate sobre la infalibilidad en el concilio Vaticano I una objeción de la historia contra el dogma.

Con un programa disciplinar reunió de nuevo el emperador Justiniano II, los años 691-692, el quinto y sexto (quinisexto) sínodo ecuménico e hizo que la asamblea aprobara 102 cánones que ponían claramente de manifiesto la autocomprensión de la Iglesia bizantina. Tanto el canon 13, que rechazaba la prescripción del celibato —en contra de la tendencia occidental—, como la renovación del rango eclesiástico de Constantinopla (canon 36) y el claro distanciamiento del ayuno sabático (canon 55) ponen de manifiesto en el sínodo complementario celebrado en la sala de la cúpula aquellas divergencias que llevarían a la ruptura de la unidad eclesial entre Roma y Constantinopla. De hecho, el papa Sergio (687-701) negó su aprobación a este sínodo trullano. Cuando al enviado imperial no le fue posible apresar al papa a causa de la resistencia que ofreció la población romana, se hizo meridianamente claro hasta qué punto había llegado el distanciamiento entre Oriente y Occidente.

§32

Perfil de la Iglesia en el umbral de la edad media

³⁹ Mansi XI, 556C.

La Iglesia de finales de la edad antigua, con el enraizamiento del evangelio en el ámbito cultural helenístico y romano, adquirió una figura que presentaba no sólo notas diferenciales entre Oriente y Occidente, sino también centros de gravedad regionales. En Siria y en Egipto, como consecuencia de las decisiones doctrinales de los concilios de Éfeso y Calcedonia, gran parte de los cristianos se desgajó de Bizancio y construyó su propia Iglesia autónoma.

En el trabajo misionero entre los germanos se impuso claramente la peculiaridad romana. A su vez, de la periferia, especialmente de las Islas Británicas, procedieron fuertes impulsos que marcaron el cristianismo continental y que caracterizan el perfil del centralismo occidental. En las comunidades, la realidad cotidiana quedó claramente rezagada con respecto a las exigencias de la predicación cristiana. El acercamiento y entrada en la Iglesia se debió no rara vez a ventajas materiales. La indiferencia invadió el entorno cristiano y en la devoción popular se afirmaron concepciones supersticiosas. Por los sermones de aquellos tiempos, reservados en Occidente al obispo, se ve claramente la lucha por la recta práctica de la fe, lo que desembocaría en el fortalecimiento de la disciplina eclesiástica.

a) *Vida cristiana y formas de devoción*

Ni el catecumenado ni el antiguo procedimiento penitencial contribuyeron a mejorar las costumbres entre los creyentes. Las rigurosas exigencias para recibir la eucaristía —por ejemplo, varios días de continencia entre los esposos— trajeron consigo un retroceso en la recepción de la comunión. Ya el sínodo de Agde (506) se vio obligado a fijar en el canon 18 que quien no reciba la comunión al menos por Pascua, Pentecostés y Navidad no puede considerarse cristiano. A la exigencia moral respondió, finalmente, la implantación de la penitencia privada, con el consiguiente peligro de la rutina. El patriarca Nectario de Constantinopla prohibió el año 391, a causa de un escándalo, incluso la institución del sacerdote penitenciario, y aconsejó que cada creyente se acercase a los sagrados misterios bajo su propia responsabilidad. Pero ya Sócrates⁴⁰ lamentaba el laxismo de la disciplina eclesiástica a causa de esta práctica que iba extendiéndose.

La piedad de este tiempo experimentó nuevas formas de expresión mediante la veneración de los santos y las peregrinaciones. Cuando cesaron las persecuciones, al lado de los venerados mártires comenzaron a aparecer aquellos cristianos que habían dado un testimonio cualificado de la fe mediante su vida. De san Martín († 397) afirmaba Sulpicio Severo que no pudo ser mártir por las circunstancias de su tiempo, pero que participaba

⁴⁰ Sócrates, *Hist. eccl.* V, 19.

del honor de los mártires⁴¹. El trasfondo de esta práctica devocional no lo constituyó el antiguo culto al héroe, sino la conciencia de una comunión de fe recíprocamente responsable. La tradición romana de la relación entre patrono y cliente pudo haber incrementado la relación con un determinado mártir o santo. La incipiente veneración de las reliquias, promovida en ocasiones por el hallazgo singular de huesos de mártires, así como la construcción de iglesias en los lugares conmemorativos de acontecimientos bíblicos en Palestina dieron origen a las peregrinaciones, las cuales a pesar del peligro de cosificación y exterioridad, recordaban de forma concreta el camino de la fe.

b) *Clero y organización de la Iglesia*

El crecimiento del cristianismo y la multiplicación de las comunidades exigieron nuevas iniciativas en la organización eclesiástica. No sólo motivos teológicos de una jerarquización, como los sostenidos por Dionisio Areopagita, sino también las necesidades de las Iglesias locales y el ascendiente de determinados dirigentes fomentaron el desarrollo institucional. En el centro de estas medidas organizativas estaba el clero, aunque no se perdió la conciencia del sacerdocio universal de los fieles.

En la elección de obispos decreció claramente la influencia del pueblo, que quedó reducida —frente al clero y a los poderes seculares— a la aclamación. La frecuencia de situaciones anómalas en el proceso electoral pronto dieron pie a reticencias sobre la participación del pueblo. Parece, incluso, que se generalizó la práctica de la compra de votos mediante dinero. La consagración mediante otros tres obispos de la provincia o metropolitanos permitía un control. A tal finalidad contribuía también el derecho del obispo a decidir de forma colegial en el nombramiento de clérigos. Sin embargo, cuando el papa Félix III (526-530), ya moribundo, eligió al archidiacono Bonifacio (530-532) como su sucesor, una parte de la comunidad romana eligió a un antipapa (Dióscoro), que falleció en seguida. A pesar de tales pretensiones hay que tener en cuenta que también los papas reunieron a sus compañeros de episcopado en sínodos para compartir las decisiones.

Dentro del clero, el escalonamiento septenario de los oficios experimentó un cierto cambio. Mientras que en Oriente se institucionalizaron nuevos oficios como el de cantor, enfermero o encargado de negocios (aprocrisario), en Occidente se percibió con intensidad creciente una concurrencia entre diaconado y presbiterado, debida en parte a la administración de los bienes eclesiásticos. Influencia determinante ejercía, sobre todo, el archidiacono, que en Roma sucedió frecuentemente al papa

⁴¹ Sulpicio Severo, *Ep.* 2,9.

anterior. En línea con la tradición del antiguo derecho sacro, la inmunidad del clero siguió siendo garantizada por el Estado o por su respectivo soberano, aunque el derecho referente al estado religioso adquirió diversas formulaciones en las tribus germanas. Desde los tiempos de León I Magno se exigió insistentemente el celibato al clero, pero sólo a partir del subdiaconado, aunque tal exigencia no era seguida en todos los lugares. La Iglesia oriental continuó fiel a la práctica tradicional según la cual se podía continuar viviendo en matrimonio cuando se habían contraído las nupcias antes de la ordenación sacerdotal (*kheirotonia*). Sólo a los obispos se les exigió, desde el emperador Justiniano, que fuesen célibes. En la legislación sinodal de este tiempo, recogida en diversas colecciones jurídicas, por ejemplo la de Dionisio el Exiguo († hacia el 545), la disciplina eclesiástica ocupó un lugar importante. Y esto trajo consigo necesariamente el distanciamiento entre el clero —reservado casi siempre a los libres— y el pueblo, aunque el papa Celestino I exhortaba: «(A los clérigos) se nos ha de distinguir del pueblo y de los demás por la sabiduría y no sólo por el hábito, por la conducta y no sólo por el traje, por la pureza de espíritu y no sólo por la indumentaria»⁴².

La división territorial de la Iglesia se desarrolló sobre la base de la praxis antigua, pero la estructura de la *civitas* o de la provincia se rompió con alguna frecuencia mediante la vinculación misionera a una Iglesia madre. En numerosas ocasiones creó dificultades la coordinación de comunidades más pequeñas, sobre todo desde la erección de Iglesias propias en grandes fincas cuyos dueños hacían valer sus derechos frente al obispo en lo referente a la provisión de pastores. Asociaciones eclesiales situadas en un plano superior al de las Iglesias locales, como las reconocidas ya por el concilio de Nicea (cánones 4 y 6), fueron imponiéndose paulatinamente también en Occidente. Además, evoluciones especiales, como en la Galia (Arlés) o en Iliria (Tesalónica), terminaron por desembocar en la constitución metropolitana.

c) *El culto divino y las liturgias*

Aunque los cristianos continuaron teniendo conciencia de que se debe adorar a Dios «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23), retuvieron el legado de los signos salvíficos y configuraron en torno a ellos el culto divino, como expresión de la fe. La formulación de confesiones de fe locales y su inserción en la liturgia subrayan esta conexión, que es fundamental para la vida de la Iglesia.

La introducción en la comunidad de los creyentes había desarrollado unas formas fijas con la plena configuración del catecumenado y la práctica

⁴² Celestino, *Ep.* 4,1 (PL 50,431B).

bautismal, en el siglo IV. Ante la creciente costumbre de aplazar el bautismo, la Iglesia diseñó, desde finales del siglo IV o principios del V, un nuevo orden catecumenal, que no se basaba ya en el curso de tres años del que nos habla Hipólito. Se introdujo una catequesis de apertura, cuyo programa nos ha transmitido Agustín en su obra *De catechizandis rudibus*. Según ese programa, el candidato al bautismo debe ser instruido sobre la actuación salvífica de Dios en Cristo, y sobre los principios de la vida cristiana que de ahí se derivan. Se le incorporaba a la Iglesia con ritos simbólicos, como la señal de la cruz. En determinadas circunstancias, se podía, sin embargo, aplazar durante años el bautismo y la previa preparación para su recepción, preparación que tenía lugar durante la cuaresma. Con el retroceso del bautismo de adultos, estas ceremonias de la práctica catecumenal se insertaron en la liturgia del bautismo de niños.

El rito mismo del bautismo se administraba, desde los tiempos de Constantino, en los baptisterios concretamente en Pascua y en Pentecostés. Puesto que seguía vigente la disciplina del arcano, los neófitos recibían la instrucción plena en la fe después del bautismo. En la misión a los germanos se impuso una fuerte abreviación del catecumenado, como consecuencia del hecho de que la «conversión» de los príncipes solía ser imitada por la tribu. La predicación cristiana apuntaba, en el marco de la religión antigua, a la conversión a la fe; ahora, en cambio, parecía ser suficiente con frecuencia una aproximación externa al cristianismo, lo que presuponía el desmoronamiento de los antiguos cultos.

Si durante los primeros siglos reinó una amplia unidad en la celebración de la liturgia, a partir del siglo IV se hizo patente una diferenciación. En general, la liturgia oriental tenía un dramatismo más marcado, aunque se conservó perfectamente su carácter de misterio. Los centros de la cristiandad primitiva, Antioquía, Alejandría y Roma —que fueron al mismo tiempo las capitales del mundo antiguo— impulsaron el desarrollo de una liturgia propia. También contribuyó a este desarrollo la creciente diferenciación en la utilización de la lengua, sobre todo respecto del arameo, del griego y del latín como lenguas de la Sagrada Escritura.

En la Iglesia oriental se desarrolló tempranamente una liturgia propia que tuvo sus orígenes en Edesa y se basó en la lengua arameo-siríaca, conocida por los nombres de los apóstoles Addai y Mari. La parte introductoria de esta liturgia se celebraba en el *bema*. Al parecer, inicialmente no contenía relato alguno de la institución, y para la preparación del pan eucarístico se utilizaba un *fermentum*, tal vez de origen apostólico. La inserción del *Gloria Patri* en los Salmos parece haber sido también un uso de la liturgia siria, que, sin embargo, llevó a cabo pronto una nueva remodelación por influencia griega.

La liturgia se celebró durante los tres primeros siglos preferentemente en lengua griega. Sobre la base de los usos antiguos, se

perfilaron ordenamientos especiales en las sedes patriarcales de Antioquía y Alejandría, y desde que Constantinopla adquirió un rango superior el año 381 también se produjo algo similar en la capital del imperio oriental. Partiendo de allí, se impuso la liturgia imperial bizantina, conocida desde el siglo X como liturgia de san Juan Crisóstomo.

La liturgia romana empezó a celebrarse en latín durante el siglo IV. La elaboración de formularios propios no será perceptible hasta bastante después. Los sacramentarios transmitidos con los nombres de los papas Gelasio I y Gregorio I Magno contienen colecciones de textos oracionales que el sacerdote ha de recitar en los distintos días del año eclesiástico; dichos sacramentarios fueron recopilados en el siglo VII, aunque algunas oraciones sueltas son de tiempos anteriores. El llamado *Sacramentarium leonianum* contiene textos de los siglos V y VI, al modo de una colección para las distintas ocasiones litúrgicas. Al desaparecer las formulaciones libres, se coleccionaron estos *libelli missarum* y sirvieron en cierta medida como modelos; junto con los leccionarios y los *ordines* —es decir, las indicaciones—, constituyeron el fondo fundamental para la codificación litúrgica. Este proceso de ordenamiento se llevó a cabo especialmente en Roma, mientras que en el resto de Occidente predominó una gran variedad sobre la base de una liturgia fundamental. Así, bajo la liturgia gálica se compendian diversas formas de culto de la primitiva liturgia hispana, de la celta y de la milanesa, todo ello con un cierto matiz orientalizante, por ejemplo en el aspecto exterior. Por lo demás, también la forma directriz de la misa papal fue influida por lo bizantino, y configuró el estilo solemne a costa de la participación del pueblo.

d) *Administración del legado cultural antiguo*

En el curso del trasvase del evangelio al mundo grecolatino, se adoptaron rápidamente formas de pensar filosóficas. En bastantes centros de la vida eclesial nacieron, junto a las instalaciones eclesiásticas dedicadas a la instrucción catequética, incluso escuelas de diverso cuño en las que la teología comenzó a tomar formas científicas. Esbozos de una ciencia cristiana como los conservados, por ejemplo, en Agustín incorporan igualmente, con conciencia crítica, sistemas tradicionales. Por el contrario, la Iglesia no se esforzó por montar un sistema de escolarización general, ni siquiera cuando tuvo la posibilidad de hacerlo, desde los tiempos del emperador Constantino. Parece que la permanente tensión entre fe y *paideia*, sinónimo de la antigua realización de la vida, incrementó la distancia respecto del sistema escolar general.

La práctica de la instrucción intraeclesial favoreció el nacimiento de lugares especiales de formación para la realización del culto cristiano. Esos lugares fueron atendidos principalmente por comunidades monacales, pero

también por los obispos. Eusebio de Vercelli creó en su iglesia episcopal una comunidad de sacerdotes que atendía el culto litúrgico y se dedicaba al estudio de la Sagrada Escritura⁴³. Al desmoronarse el sistema educativo estatal, la Iglesia fue haciéndose cargo de las tareas formativas, como ya antes había practicado la alfabetización fuera de los límites del imperio. La escuela de Nísibe, reinstaurada bajo Narsés († 505) cuando los nestorianos salieron de Edesa, se dedicó a la exégesis bíblica, pero también a la filosofía y a la medicina. Siguiendo el modelo de ésta, Casiodoro († hacia 485) desarrolló con el papa Agapito I (535-536) un plan de escuela superior que empezó a funcionar no en Roma, que entonces estaba en guerra con los godos, sino en el Monasterio de Vivarium. De hecho esta institución duró poco tiempo, pero, al llevar a cabo la equiparación entre monacato y formación intelectual, no sólo se convirtió en el modelo para la escuela monacal de la edad media, sino que empujó a la Iglesia a conservar la antigua *paideia*.

⁴³ Cf. Ambrosio, *Ep.* 63, 82.