

EL EDICTO DE MILÁN

PERSPECTIVAS INTERDISCIPLINARES

JUAN RAMÓN CARBÓ (EDITOR)



COLECCIÓN ENSAYO

Número 10

Murcia 2017

UCAM | Servicio de
Publicaciones

Juan Ramón Carbó (ed.)

**EL EDICTO DE MILÁN
PERSPECTIVAS INTERDISCIPLINARES**



**Colección Ensayo, nº 10
UCAM. Servicio de Publicaciones
Murcia 2017**

EL EDICTO DE MILÁN
PERSPECTIVAS INTERDISCIPLINARES

© Juan Ramón Carbó (ed.)

Colección Ensayo, nº 10
UCAM. Servicio de Publicaciones

1ª ed.: Murcia 2017

I.S.B.N.: 978-84-16045-64-8
D.L.: MU-68-2017

Edición realizada para la Universidad Católica de San Antonio
por 42lineas - (42lineasdigital@gmail.com)

Impreso en España. Todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial sin permiso
expreso y por escrito de los titulares del Copyright.

ÍNDICE

Presentación a cargo del editor <i>Juan Ramón Carbó</i> (Universidad Católica de Murcia)	7
El Edicto de Milán: Arqueología de la <i>Vida de Constantino</i> <i>José Andrés-Gallego</i> (CSIC)	13
Las persecuciones contra los cristianos y el Edicto de Milán. Reflexiones y proposiciones históricas <i>José Fernández Ubiña</i> (Universidad de Granada).....	87
Los precedentes del uso de la religión como herramienta unificadora e integradora en el Imperio romano: Del culto imperial al <i>Deus Sol Invictus</i> de Aureliano. <i>Juan Ramón Carbó</i> (Universidad Católica de Murcia).....	141
De la crisis a la restauración del orden: emperadores ilirios, la Tetrarquía y Constantino (268-324) <i>Miguel Pablo Sancho</i> (Universidad Católica de Murcia).....	177
Constantino y el discurso heresiológico imperial <i>María Victoria Escribano Paño</i> (Universidad de Zaragoza).....	231
Templos nuevos para tiempos nuevos: El Edicto de Milán y las basílicas constantinianas <i>Fermín Labarga</i> (Universidad de Navarra).....	271
Espiritualidad y retrato en la época de Constantino <i>Jorge Tomás García</i> (Universidad de Murcia).....	313

La Visión de la Cruz y las maravillas de Roma en la Sala de Constantino de las Estancias de Rafael en Vaticano <i>Ainhoa De Miguél Irureta</i> (Universidad Católica de Murcia)	345
Il concetto di “libertà religiosa” all’indomani dell’editto di Licinio e Costantino: annotazioni storico-giuridiche <i>Matteo Nacci</i> (Pontificia Universidad Lateranense de Roma).....	383
En torno a la Inquisición. La Fe como bien jurídico a proteger en la Edad Media <i>Javier Belda Iniesta</i> (Universidad Católica de Murcia).....	401
Del Estado confesional al Estado laico moderno: la evolución postconstantiniana <i>Silverio Nieto</i> (Conferencia Episcopal)	451
<i>Plenitudo temporis</i>. El Cristianismo como religión romana <i>Alfonso García Marqués</i> (Universidad de Murcia)	491
Libertad religiosa y laicidad del Estado. El significado histórico y filosófico del Edicto de Milán a la luz de la declaración conciliar “<i>Dignitatis Humanae</i>” <i>Javier García-Valiño</i> (Universidad de Murcia)	533
La <i>Humanitas clásica</i>: desde el Edicto de Milán a los Concilios Ecuménicos <i>Desiderio Parrilla</i> (Universidad Católica de Murcia)	547
Persecuciones contra la Iglesia en las épocas moderna y contemporánea <i>José María Sesé</i> (Universidad Católica de Murcia).....	571
Índice analítico	603

PRESENTACIÓN

En el año 2013 tuvo lugar una efeméride de especial importancia para la Iglesia Cristiana: se cumplían oficialmente 1700 años del inicio de lo que fue visto como la libertad religiosa para los cristianos decretada por los emperadores Constantino y Licinio en el documento epistolar que desde entonces ha venido siendo conocido como el «Edicto de Milán», del año 313. Aunque fuese precedido por un edicto de tolerancia religiosa del emperador Galerio, la repercusión histórica del Edicto de Milán fue mucho mayor por el impacto que tuvo en las fuentes literarias cristianas junto con el ensalzamiento de la figura del emperador Constantino, al que se quiso ver como el primer emperador convertido al Cristianismo. Todo ello adquiriría especial relevancia después de siglos de episodios intermitentes de persecuciones religiosas romanas contra los cristianos.

La Universidad Católica de Murcia no quedó al margen de las conmemoraciones que se realizaron ese año de 2013. No obstante, en vez de caer en la mera repetición temática de los homenajes y congresos que se organizaron en todo el mundo, en torno a la figura de Constantino, el Imperio de Constantino, el arte en época de Constantino, etc., o al Edicto de Milán en el contexto de su tiempo, el congreso que se celebró en diciembre de 2013 en Murcia buscó su especificidad y originalidad mediante un planteamiento multidisciplinar e interdisciplinar que permitiese

ofrecer unas perspectivas temporales y temáticas mucho más amplias: los análisis en torno al significado del Edicto de Milán y su contexto, a Constantino y la Iglesia Cristiana, pueden ser observados desde diferentes épocas y llegar hasta el presente; y del mismo modo, podemos analizar los diferentes planteamientos desde la Historia, el Arte, el Derecho, la Filosofía y la Teología.

En este volumen se reúnen 13 artículos y 2 ensayos de estas disciplinas mencionadas, cada uno con una propuesta original y con su propia perspectiva en relación con el Edicto de Milán y su impacto en la historia del Cristianismo, en la historia del arte cristiano, en las libertades religiosas y en el derecho, y en el pensamiento filosófico y teológico del mundo cristiano hasta hoy.

El volumen se abre con un extenso y erudito artículo a cargo de José Andrés-Gallego que ya desde sus primeros párrafos alerta al lector de que éste no va a ser un volumen al uso sobre el Edicto de Milán o sobre Constantino. Del mismo modo, la conmemoración de 2013 no ha sido, ni con mucho, del mismo estilo que la acontecida, por ejemplo, en 1913, cuando Pío X promulgó unas normas generales para la celebración de aquel “inicio de la libertad religiosa”, mientras que en la actualidad, el papa Francisco habla más bien de un mundo donde “la libertad religiosa se discute, más que se practica”. La profundidad del pensamiento de Andrés-Gallego en la búsqueda de la verdadera importancia del Edicto de Milán, mirando hacia atrás, hacia los textos bíblicos, o hacia delante, hasta comienzos del siglo XX y la Iglesia de esa época, le lleva a poner como título de su estudio un sugerente “Arqueología de la *Vida de Constantino*”.

A continuación se abre la parte más específicamente histórica del volumen, con cuatro artículos a cargo de José Fernández Ubiña, María Victoria Escribano, Miguel Pablo Sancho y el que suscribe estas palabras de presentación. En ellos se abordan pro-

blemáticas diferentes, pero todas ellas entrelazadas en la tela de ese tapiz tan policromado y tan recargado de detalles sobre los que no se puede generalizar que constituyeron los primeros siglos del Cristianismo en época imperial y hasta su conversión en la religión única y oficial del Imperio: las persecuciones contra los cristianos, el uso político de la religión como herramienta ideológica de unidad e integración, la evolución política que conducirá al ascenso al poder de Constantino, o la siempre complicada cuestión de las múltiples herejías cristianas y la posición oficial imperial.

La visión del panorama de la época de Constantino necesita obligadamente la perspectiva del Arte que se desarrolla en aquellos momentos, en conjunción con los elementos políticos, ideológicos y religiosos en juego en el Imperio. A este respecto, Fermín Labarga realiza un análisis de las basílicas constantinianas en Roma y en Oriente, mientras que Jorge Tomás conjuga pensamiento artístico y filosófico en su análisis del arte del retrato en el tiempo de Constantino. Un tercer artículo desde la Historia del Arte, a cargo de Ainhoa De Miguel, no va a quedarse en la Antigüedad y nos va a conducir ya directamente al análisis de la repercusión ideológica –manifestada en el arte del Renacimiento– que tuvo el modelo de Constantino y del Imperio Cristiano para el Papado del siglo XVI, mediante la simbología y los elementos representados en *La Visión de la Cruz*, de las Estancias de Rafael en el Palacio Apostólico de Vaticano.

Las repercusiones jurídicas del edicto en cuanto a lo que significó para el concepto posterior de libertad religiosa centran los intereses de los siguientes tres artículos, a cargo de Matteo Nacci, Javier Belda y Silverio Nieto. Si el primero parte de las consideraciones histórico-jurídicas en torno al Edicto de Milán, el de Belda extiende el análisis de sus influencias hacia el mundo me-

dieval y el fenómeno de la Inquisición, mientras que el de Silverio Nieto pone el punto de mira en el examen del fenómeno de confesionalidad religiosa estatal, realizando un estudio de la evolución del Estado confesional hasta el Estado laico moderno desde la época de Constantino; un asunto, éste, el de las relaciones Iglesia-Estado, que a día de hoy sigue siendo de gran actualidad en el panorama político-jurídico español.

La parte dedicada a la perspectiva filosófico-teológica cuenta con tres estudios, realizados respectivamente por Alfonso García Marqués, Javier García-Valiño y Desiderio Parrilla. En el primero, García Marqués aborda la consideración filosófica del Cristianismo como religión romana a partir de Constantino sin perder de vista el presente, buscando la comprensión de la crisis actual en la que se halla el Cristianismo en relación con la Modernidad. Por su parte, García-Valiño vuelve a tratar el tema del Estado laico en relación con la libertad religiosa, interpretando el significado del Edicto de Milán en función de la declaración «*Dignitatis Humanae*» (DH) del Concilio Vaticano II. En cuanto al capítulo de Desiderio Parrilla, la *Humanitas* clásica constituye su centro de atención en relación con la formulación de los dogmas fundamentales de la fe sobre los que se asienta la doctrina del catolicismo romano y el fenómeno de los concilios ecuménicos, posibilitados por lo que significó el Edicto de Milán.

Finalmente, en contraste con lo que pretendidamente significó el Edicto de Milán en cuanto a la libertad religiosa para los cristianos, y a la par con las observaciones del papa Francisco respecto a la situación actual de los cristianos en el mundo, José María Sesé cierra el volumen con un ensayo que pretende ilustrarnos acerca de las persecuciones habidas contra la Iglesia en el mundo moderno y contemporáneo, y las que desgraciadamente continúan dándose en la actualidad, para lo cual no

es ni siquiera necesario dirigir nuestra miradas a partes muy lejanas de nuestro globalizado planeta.

Mil setecientos años después, el Edicto de Milán, Constantino y su época, analizados desde las perspectivas de diferentes disciplinas y en diversos tiempos históricos, pueden seguir proporcionando lecturas, interpretaciones, ejemplos, modelos e incluso lecciones para nuestra forma de concebir la “libertad religiosa”, su ejercicio y su defensa en nuestro presente.

Juan Ramón Carbó

EL EDICTO DE MILÁN: ARQUEOLOGÍA DE LA *VIDA DE CONSTANTINO*

José Andrés-Gallego
*Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Madrid*

I. De la Iglesia Constantiniana (313) a la Iglesia de los Habsburgo (1918)

Aunque a partir de las objeciones de Seeck¹ haya serias razones para dudar de que existiera el “Edicto de Milán”², lo que sí comenzó hacia 312-313 fue un cambio de política en el Imperio que, a lo largo del siglo IV, otorgó a la Iglesia un *status* que puede considerarse mantenido hasta el siglo XX. Es cierto que la persecución inmediatamente anterior de Diocleciano llevó a acuñar la idea –e incluso el giro léxico– de acuerdo con el cual, gracias a Constantino, los cristianos pudieron “salir de las catacumbas”. Pero la verdad es que su “visibilidad” era ya un hecho cierto en el siglo III; había dejado de ser un culto “clandestino” o cosa parecida³.

A la inversa, la imposición del cristianismo como religión del emperador y, en consecuencia, de su Imperio tendría que esperar a Teodosio, que fue quien realmente promulgó las medidas definitivas.

¹ Seeck, O., “Das sogenannte Edikt von Mailand. *Zeitsch. f. Kirchengeschichte* 12, 1891, pp. 381-386.

² Corcoran, S., *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government AD 284-324*. Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 158-160.

³ Wischmeyer, W., “Visibilité du christianisme au IIIe siècle”. In Jean-Robert Armogathe (dir.), *Histoire générale du christianisme. Volume I: Des origines au Xve siècle*, dir. por Pascal Montaubin & Michel-Yves Perrin. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, pp. 147-172.

Al evocar, con todo, el nombre del Edicto reconocemos el vigor de lo que, por más que se basara en un error, ha sido un símbolo de siglos que, si acaso, ha perdido fuerza ahora, en nuestro tiempo. Da fe de ello el hecho de que el eco del primer centenario (2013) que ha brindado el tercer milenio de la era cristiana haya sido académico sobre todo –profesional, podríamos decir– y se hayan publicado algunos estudios que ponen de relieve –con intención de hacerlo o sin ella– el contraste de la retórica con que se celebró la efemérides en la última ocasión del milenio anterior (1913). En 1912-1913, el obispo de Roma publicó normas generales que han brillado completamente por su ausencia en 2012-2013. Aunque no puedo asegurar que la búsqueda sea exhaustiva, sólo encuentro una mención de Francisco al edicto, hecha con ocasión de la visita de don Giorgio Napolitano, presidente de la república italiana, el día 8 de junio de 2013. Y no cabe pedir más elocuencia. Francisco⁴ evoca en ella el Edicto de Milán como el lugar donde “muchos” ponen “el origen de la afirmación del principio de la libertad religiosa”. Pero, en primer lugar, restringe la conmemoración al siglo XX –no sin razón– y a Italia o, mejor, a lo que atañe a Italia. “Desde hace un siglo”, dice, “con este aniversario se recuerda una etapa clave en el proceso histórico que dio lugar a la toma de conciencia y a la contribución de los católicos a la construcción de la sociedad italiana, una contribución que sigue siendo importante para el progreso de la nación.”

Y, desde ahí, pasa al “mundo de hoy” como aquel en que “la libertad religiosa se discute, más que se practica”, sin que uno pueda evitar la sensación de que ya no habla del mundo cuya

⁴ Francisco, Papa, *Una Iglesia de todos: Mis reflexiones para un tiempo nuevo*. Madrid: Espasa, 2014, p. 309.

cultura tiene, justamente, raíces cristianas, ni siquiera donde ha quedado en mera cultura.

Unos días después, en junio aún de 2013, recibió a delegados del patriarca ortodoxo de Constantinopla y no creyó que hiciera falta evocar al emperador que le dio nombre al patriarcado ni a lo que eso supuso⁵. En 1913, muy al contrario, lo que pedía Pío X es que se celebrara solemnemente la efemérides –en realidad, todas las que ocurrieron entre el suceso del Puente Milvio y la promulgación del edicto–, y eso en toda la cristiandad con la mirada puesta en Roma. Hizo incluso levantar dos basílicas, consagrada una a santa Helena –madre de Constantino– y la otra a la Santa Cruz, cerca del propio Ponte Milvio, donde, dieciséis siglos antes, en el año 312, el emperador habría visto una cruz aureolada de las palabras *In hoc signo vinces*, cuando se preparaba para luchar contra Majencio.

Ese había sido el comienzo de todo.

Y ese comienzo había abocado tantos años después a la culminación del anticlericalismo en el propio mundo católico. Justamente en España, en 1913, Romanones, presidente del Gobierno en aquellos días, decretaba la prohibición del enseñar el catecismo en las escuelas públicas. Esa decisión misma –adoptada por un católico– expresa claramente la culminación y el comienzo del declive del “modelo” político –en realidad, larguísima sucesión de modelos– que Constantino había asumido y perfilado.

Uno diría que sería bueno insistir en que Romanones era católico, si fuera el caso de probar que lo era al modo de otros muchos españoles. Aquí, “al modo” no debe interpretarse como una suerte de “rebaja”, sino como una verdadera concepción del catolicismo o, al menos, del modo de vivirlo. Como no es

⁵ *Ibidem*, pp. 107, 344, 435 y 596.

éste el tema del monográfico, ni siquiera me asomo a ello. Sencillamente, haré referencia –y no por vez primera– a una anécdota de esos días que leí hace años. Romanones no sólo era católico, liberal, conde y presidente del Gobierno, sino cazador avezado. Y eran días en que, en la Iglesia “constantiniana”, había curas que mostraban una conocida y consentida si es que no expresamente aprobada comprensión por los cazadores. Tanto, que se solía decir para esos casos, en los días de precepto, una llamada “misa de cazadores”, que duraba unos pocos minutos, claro es que a las cinco o las seis de la mañana. Pues bien, debió ser un domingo cuando alguien observó sin ser observado que el responsable de prohibir la catequesis en las escuelas públicas oía misa a una hora muy temprana y que, al final, el oficiante propuso a los presentes rezar un padrenuestro por el culpable de zaherir de ese modo a la Iglesia. Y el observador pudo ver como el conde católico, liberal y cazador, bajaba humildemente la cabeza y, arrodillado, contestaba “El pan nuestro” y demás (aunque, luego, no derogara el decreto).

Al fin y al cabo, quien mandaba –en teoría– era Alfonso XIII, y este no se había opuesto a que acabaran con aquella práctica catequética pero había avalado unos meses antes (1912), con su patrocinio y el de la no menos regia infanta Isabel, un certamen literario sobre “la paz dada a la Iglesia por Constantino” y –atención– sobre “la alianza entre los dos poderes, eclesiástico y civil, [que] fomentan el legítimo progreso de los pueblos, y la opresión de la Iglesia lo retarda”⁶.

En realidad, en España, libraban unos y otros poco más que una escaramuza en medio de la nueva guerra de los Más de

⁶ Cit. Serra de Manresa, V., “L’església de Catalunya i les festes constantinians de 1913: La commemoració eclesial de l’edicte de Milà (313)”, *Revista Catalana de Teologia*, 38(1), 2013, pp. 231-246, cit. p. 238.

Cien Años que se libraba entre los dos “poderes” -el eclesiástico y el civil- en más de medio mundo y que iba a tener un hito principal muy poco después, cuando acabara la Gran Guerra, ya en 1918.

En el año 312, los cristianos no sólo habían dejado al fin las catacumbas, sino que habían saboreado “la victoria de la fe y de la pública adoración a Dios”, en palabras del obispo de Vic de 1913, Torras I Bages⁷. Sólo que la victoria de la fe –en Constantino– había sido política, incluso militar, y, en consecuencia, venía a suponer que esa fe requería no solamente la tutela de las autoridades de que es acreedora la pura y simple libertad personal de los súbditos, sino tutelar asimismo la Iglesia. Y eso había dado lugar –de hecho, en la historia real– a un proceso de consideración de la misma Iglesia como poder también político. Era lo que expresaba el lema del certamen apadrinado por Alfonso XIII, allí donde aludía, como vimos, a “la alianza entre los dos poderes, eclesiástico y civil”.

La Iglesia era un “poder”. Sin duda, entre lo ocurrido en 313 y lo que sucedía en 1913 habían pasado muchas cosas y no puede decirse que fuera eso –la dualidad de poderes– lo que introdujo Constantino. Para el emperador, la Iglesia era, ante todo, “la iglesia de Dios”, distinta –en las palabras que emplearía Eusebio en la *Vida de Constantino* (en adelante, *VC*; en este caso, 1:44) de “las iglesias de Dios” que iban formándose por doquier (*VC*, I:17 y *passim*) y –también– de los edificios profanos que se dedicaban al culto cristiano y mantenían sin embargo el nombre de *ekklêsía* (*VC*, III, 25). Y él era únicamente el “obispo” (*sic*) encargado de las cosas “exteriores” (*VC*, IV, 24), mientras aquellos otros –los “obispos” de las “iglesias de Dios”– se preocupaban de

⁷ *Ibidem*.

las del interior de la propia “iglesia de Dios”, la única, y formaban, cuando se reunían, “como si se tratara de un ejército divino” (VC, IV, 24), la “asamblea de los santos”, si puede interpretarse de este modo el hecho de que se dirigiera a ellos de esa forma (como *agión syllogos*, en latín, *sanctorum coetum*) en el discurso que pronunció tal vez en el 325 y Eusebio puso como apéndice a la *Vita* (VC, V).

Ahora bien, encargarse de los asuntos exteriores de la Iglesia era tanto, a juicio de Eusebio, como concluir que Constantino había venido a preparar el reino de Jesucristo, como el Cristo Jesús había venido a preparar el reino de Dios Padre (Eusebio, DL, IV).

Reinar equivalía a “vigilar”, si se puede entender así la afirmación de que el Cristo Jesús se había encarnado en “la madre de Dios” (mencionada de esta manera, escuetamente, VC, III, 43) y, con ello, vino a desempeñar la tarea de “vigilante” de las gentes que antes competía a los ángeles (DL, II).

Era una vigilancia “monárquica”: fue ungido rey en el Jordán, al bautizarlo Juan su primo. Pero los judíos lo ajusticiaron en la cruz y, aunque resucitado, venía ahora el tiempo de la *mímesis*, en la que Constantino, en cuanto “emperador cristiano”, se asemejaba al Logos Rey –y recibía de él la potestad–, del mismo modo que el Imperio Cristiano debía ser icono del Imperio Celeste, “el reino de lo alto” (DL, I-IX), “en lo más alto de los cielos”, donde él habita (VC, IV:10), el reino celestial del Padre, asistido por “ejércitos celestes”, con la tierra como escabel .

Dios le había dado al emperador “la imagen de su propio poder monárquico”, lo había designado vencedor de “toda tiránica estirpe y destructor de sacrílegos gigantes que, en la loca temeridad de su espíritu, levantaron las armas de su impiedad contra él, el soberano de todo el universo” (VC, I, 5).

Reinventada de diversas maneras por Carlomagno y tantos más, la estrecha relación entre Iglesia e Imperio discurriría por un larguísimo proceso que acabaría en 1918.

En 1914, en efecto, el asesinato del príncipe heredero del Imperio austrohúngaro había provocado el estallido de la guerra europea, la Gran Guerra del siglo XX. El Imperio austrohúngaro se contemplaba aún como heredero del romano, y su emperador como un fiel Constantino, quizá más fiel aún que Constantino mismo (al menos, con bastante mayor acierto en el caso de su último heredero, Carlos de Habsburgo). En 1916, Carlos estaba convencido de que la guerra aquélla carecía de sentido y que el pacifismo que, de inmediato, se había propugnado desde la Santa Sede contradecía claramente su propia misión de tutor de los intereses de Roma, que, en este caso, claramente, eran los de Europa entera (y bastante más). Inició por ello el emperador el acercamiento diplomático a Francia, para lograr la paz; en 1918, consideró rota la alianza con el Kaiser germano. Pero no consiguió evitar la desaparición de su propio Imperio.

Y ya hace años que Fetjö⁸ puso de relieve la importancia que tuvo ese hecho en las negociaciones diplomáticas que abocaron a la paz de Versalles (1919), cuando los vencedores en la guerra mundial optaron por rechazar la idea de rehacer el Imperio austrohúngaro. Los representantes franceses convencieron de ello a los de las demás potencias triunfantes, y hoy hay constancia de que una de las razones principales era el deseo de dar un paso más en el afán de vaciar de influencia política al que se hallaba reducido ya a minúsculo estado soberano en la colina vaticana desde 1871. De modo que, si el emperador de Austria-

⁸ Fetjö, F., *Réquiem por un imperio difunto: Historia de la destrucción de Austria-Hungría*. Madrid: Mondadori, 1990.

Hungría seguía siendo su portavoz hasta el derrumbe del Imperio, la desaparición del austrohúngaro podría considerarse como algo semejante a vaciar de eficacia el Edicto de Milán, si es que hubiera existido y siguiera en vigor. Derrocado el último Constantino –Carlos I– y disuelto el Imperio, el edicto quedaba en letra muerta.

Enseguida, los diplomáticos romanos comenzaron un sabio y lento esfuerzo de acercamiento a la república francesa, la influencia de cuyos mandatarios había sido causa principal de que sucediera todo eso. Se supone que la condena de la *Action française* tuvo que ver con ese hecho y que se ha de considerar –en parte al menos– como un gesto de buena voluntad hacia el Gobierno de París. En realidad, lo que empezó de esa manera fue un replanteamiento de la función que el Vaticano podía desempeñar en adelante en el plano internacional. La protección del emperador ya no volvió. Hitler –el nuevo *Kaiser* (*Caesar*, “César”)– se encargaría de probarlo.

II. De la Iglesia Constantiniana al origen (María)

Se trata, como vemos, de un larguísimo proceso que vincula la historia de la Iglesia y del Imperio entre 313 y 1918; proceso que se ha estudiado muy bien y desde muy diversos puntos de vista.

De la historia anterior a los años 312-313 también se saben muchas cosas y, entre ellas, se incluye desde luego la teología política de Eusebio de Cesárea, que es la que resumíamos al principio.

Lo hemos hecho, no obstante, con el cuidado de emplear unos cuantos conceptos capitales que proceden del Antiguo Testamento, cuya presencia en la obra del obispo se ha estudiado

ampliamente también⁹. Tácitamente, he llamado la atención, en concreto, sobre (i) “la iglesia de Dios”, (ii) el propio nombre de *ekklêsía*, (iii) la “asamblea de los santos”, (iv) la referencia a un “ejército divino”, (v) la tarea de “vigilantes” de las gentes que antes competía a los ángeles, (vi) la aparición de “sacrílegos gigantes”, (vii) en fin “el reino de lo alto”, aclarado después como “lo más alto de los cielos”, desde el que ejerce Dios su “poder monárquico”. Y lo he hecho así para preguntarme después en qué medida esos viejísimos conceptos –que hoy mismo siguen vinculados a la retórica cristiana– pudieron ayudar a reconsiderar la propia Iglesia como el “poder” de que hablaría Alfonso XIII tantos siglos después, dado que el rey hispano repitió lo que solía decir casi todo el mundo –incluidos los cristianos católicos– cuando se hablaba de esas cosas.

La mía será, por ello, una labor “arqueológica” que, mal o bien, ayude a recordar el origen de esos conceptos –en la escasa medida en que lo sé– y, sobre todo, su hipotética convergencia en “la Iglesia” justo como realidad conceptual. Quizás algo de ello pueda contribuir a comprender mejor la novedad de Constantino, más allá de las catacumbas.

Y, como arqueólogo, tengo que comenzar por el final –lo que se aprecia a simple vista– para llegar hasta el principio, que debe ser lo más profundo. Intentaré, por tanto, analizar los sedimentos capa a capa desde lo más reciente al más antiguo que halle.

⁹ Sant, C., *The Old Testament interpretation of Eusebius Caesarea: The manifold sense of Holy Scripture*. Malta: Giov. Muscat, 1967; Antón, Á., *La Iglesia de Cristo: El Israel de la vieja y la nueva alianza*. Madrid: Editorial Católica, 1977; Attridge, H. W., & Hata, G. (ed.), *Eusebius, Christianity and Judaism*. Leiden: E.J. Brill, 1992; Ulrich, J., *Euseb von Caesarea und die Juden: Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebios von Caesarea*. Berlín: De Gruyter, 1999; y bastantes más.

II.1 El propio nombre de *ekklêsía*

El empleo de esta palabra griega en el sentido que hoy le damos –y que le daba Constantino– se reitera en el Nuevo Testamento, incluso de manera que podemos decir escatológica. Es el propio Jesús resucitado y ascendido a los cielos quien lo dice en la pluma de san Juan, en el *Apocalipsis*^{22:16}:

“Yo, Jesús, envié a mi ángel a testificaros estas cosas sobre las iglesias [èkklêsíais].”

Y añade:

“Yo soy la raíz y la estirpe de David, la estrella resplandeciente de la mañana”.

Dice, al cabo, lo mismo que había dicho Zacarías cuando se le soltó la lengua de alegría –y, como el sacerdote que era, le salieron a borbotones tantos conceptos bíblicos que habría quien pensara que lo suyo fue un himno¹⁰–; digo se le soltó cuando parió Isabel a su hijo Juan, el que iba a ser “bautista”, y se lo hizo ver Dios al sacerdote y padre. Saben que Zacarías exclamó que ^{Lc 1:68} “el Dios Señor de Israel” (*kýrios ó zeòs toû ’Israēl*) –cuyo es Israel (“su pueblo”, *laô aùtoû*)– les había levantado un ⁶⁹“cuerno [*kéras*] de salvación en la casa de David, su siervo” y que a ese hijo suyo –Juan– lo llamarían ⁷⁶“profeta de [l] altísimo” (*hýpsístou*), cuando les visitara ⁷⁸“un amanecer [*ànatolē*] desde [lo] alto [*hýpsous*] ⁷⁹para brillar sobre los que se asientan en oscuridad y sombra de muerte” (*èn skótei kai skiâ zanátou kazêménois*).

Verán que traduzco literalmente y así lo haré desde ahora, sin más añadidura que –puesta entre [corchetes]– la que resulte imprescindible para que se comprenda el texto cabalmente.

¹⁰ Muñoz Iglesias, Salvador, *Los evangelios de la infancia*. 2Nd de., Madrid: La Editorial Católica, 1986, 4 vol.

He reunido por lo demás –al repetir varias palabras de las de Zacarías– las que aparecen en la *Vida de Constantino* y algunas más que evocan referencias hebreas bíblicas relacionadas con el concepto de *èkklêsía*. Una de ellas –*kéras*, “cuerno”– insinúa la antigüedad de esos conceptos y, por tanto, el sobrado conocimiento de la versión hebrea de la Biblia que tenía quien los unió en la exclamación. Es un giro semítico (*qérǣn*, “cuerno” en hebreo bíblico¹¹) traducido al griego *koinê de Los LXX* (así en los salmos 88:18 y 131:17). En el salmo 18 se afirma expresamente que “Yahweh es mi roca y mi fortaleza”, “mi cuerno de salvación”, o sea mi “fuerza”, mi capacidad de vencer¹², o el “pico” de la montaña en el que quedo a salvo¹³. Los dos sentidos son posibles, aunque suele optarse por el primero.

En el *Apocalipsis*, las receptoras de esa ayuda –se diría que receptoras personales– son, por lo tanto, “las iglesias”, las siete iglesias, cuyos ángeles son siete estrellas y corresponden a los siete candelabros (1:20), esto es: la infinidad de lo que ahora llamamos las “iglesias particulares” o “locales”.

“Oiga el que tiene oído qué dice el espíritu [*pnêuma*] a las iglesias”, se lee en adelante (2:11.17.29, 3:6.13.22; también, 2:23) al referirse a cada una de las siete por su nombre propio.

Sólo que esto último advierte que se trata de un número que

¹¹ Kodar & Kopfstein, in Botterweck, G. J., Ringgren, H., & Fabry, H.-J., *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003-2006, vol. 13, pp. 167-175, y Ringgren, *ibidem* 2006, vol. 15, pp. 541-543.

¹² Koch, in Jenni, E., con la colaboración de Claus Westermann (de.). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, vol. 2, p. 658; Koehler, Ludwig, & Baumgartner, Walter, rev. por Walter Baumgartner y Johan Jakob Stamm with the assistance from Benedikt Hartmann, Ze'ev Ben-Hayyim, Eduard Yechezkel Kutscher & Philippe Reymond. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1994, 5 vol., pp. 1145-1146.

¹³ *Ibidem*, p. 1145; Militarev, Alexander, & Kogan, Leonid, *Semitic Etymological Dictionary: Vol. I: Anatomy of Man and Animals*. With the assistance of Anna Belova, Anatoly Kovalev, Adel Nemirovskaja, Denis Nosnitsyn. Münster: Ugarit Verlag, 2000, p. 313.

expresa lo que es, en puridad, innumerable y se menciona sin embargo con carácter estrictamente histórico y real; se habla concretamente de Ap 1:4 “las siete iglesias de Asia” a las que Juan (Iôánnês) dirige el relato de su visión.

Seguramente años atrás, se empleaba ese término –también–, *èkklêsía*, para referirse al conjunto de las iglesias, o sea a “la iglesia”. El propio Saulo reconocía que había perseguido a 1Cor 15:9 “la iglesia de Dios [*èkklêsían tou zeou*]”.

Pero ahora se ve que, al tiempo, cada iglesia “particular” es la Iglesia (si es que puede entenderse así la advertencia del mismo Saulo a Timoteo sobre la manera de 1Tim 3:15 “comportarse en [la] casa de Dios, que es iglesia de Dios viviente [*èkklêsía zeou dsôntos*]”, de suerte que, por tanto, todas y cada una son 2Tes 1:4 “iglesias de Dios”).

El carácter personal de cada una de ellas y de la Iglesia por antonomasia parece vinculado en algún caso a la idea –que no es simbólica, sino nuevamente real– de que “la iglesia” es un conjunto de personas, o sea una “asamblea”, una “junta”. 3Jn 3:9 “Escribí algo a la iglesia”, comenta por ejemplo el propio Juan; pero Diótrefes quiere ser el primero y expulsa de la propia “iglesia” a los “hermanos” (*àdelfoûs*) que considera necesario o simplemente oportuno.

Por otra parte, Tito fue 2Cor 8:19 “designado a mano alzada [*jeirotônêzeis*] por las iglesias [como] coperegrino [*synékdêmos*] nuestro”, explica san Pablo a los cristianos de Corinto, a quienes –en carta anterior– llamaba la atención porque se peleaban 1Cor 11:18 “cuando os reunís en iglesia”, o sea en “junta”, en asamblea.

Es Jesucristo, sin embargo, quien la ha hecho personal convirtiéndola en Col 1:24 “su cuerpo [*sômatos*] que es la iglesia”. Y, atención, porque es “cuerpo” resucitado, ciertamente, pero “cuerpo” y no “carne” (o, simplemente, Jesús real que, hasta resucitado

y vivo en consecuencia, pervive –no sé cómo– en calidad de “cuerpo”, o sea cuerpo inerte, cadáver, que es lo que significa el griego *sôma*; cadáver vivo por lo tanto –en el caso de Jesucristo– de una forma distinta a la de la carne mortal; acaso un cadáver glorificado en el sentido de que pervive en él “la gloria de la palabra de Yahweh” de que se habla en el *targum Neófiti* por doquier)¹⁴.

Se habla, a todo esto, de una iglesia (si es que se refiere a la misma el autor de la carta a los *Hebreos*^{12:23}) que, como Dios, se halla en “lo alto” y que Moisés mismo vincula –en ese texto– a diversas figuras bíblicas, que combinan su “altura” con el carácter de “comunidad”: “os habéis acercado”, dice Moisés en esa epístola,

“[al] monte Sión, a [la] asamblea e iglesia [*manêgyrei kai êkklêsía*] de los primogénitos inscritos en el censo en [los] cielos, y a Dios, juez de todos, y a [los] espíritus de [los] justos que han sido purificados, y a Jesús, nuevo mediador del pacto, y a [la] sangre de rociamiento que mejor habla que la de Abel”.

Recuerden que traduzco literalmente, con el mínimo de matices que parecen imprescindibles para que se comprenda el texto. Parece obvio, no obstante, que, en este último versículo, hay una referencia a la sangre derramada por Jesús en relación con la forma de ser –actual, cuando habla el narrador– de esa que es ahora “iglesia de los primogénitos” inscritos en el censo de los cielos. Las cosas, con la muerte y resurrección de Jesucristo, se diría que ya no son como antes. Tampoco la “iglesia”.

Toda esa concepción de la Iglesia –la de san Pablo y Juan especialmente– es nueva en el momento en que ellos hablan: no

¹⁴ Ya saben que el *Neófiti* es el códice que contiene la versión aramea más completa y antigua que se conserva del *Pentateuco*.

sólo es ahora el cadáver resucitado de Jesús (y lo es así en conjunto –como “la iglesia”– y en todas y cada una de las iglesias que hoy llamamos “locales”). Lo es además –la identidad entre Iglesia y *sôma* de Cristo– de la manera que asemeja la unión carnal humana, la relación que lleva a una mujer y a un hombre a ser ^{Ef 5:32}“como una carne”, esta sí, viva y mortal.

El cadáver resucitado de Cristo es la Iglesia y se ve que es así como resulta que Ef 5:24 “la iglesia está sometida a Cristo” como “las mujeres a los maridos, en todo”.

No se apuren: es “gran misterio”, advierte el propio Saulo ^{Ef 5:33}. Porque, además, resulta que todos los demás –unidos o sin unir carnalmente– ^{Ef 5:29}“somos miembros [*mélê*] de su cuerpo [*sômatos*]”, precisamente de ese cadáver resucitado. O sea que somos una suerte de vivientes carnales y mortales injertos ya en el cadáver resucitado que ahora resulta que es la Iglesia.

Digo que ahora es la Iglesia porque no parece decirse que Jesús la creara al resucitar, sino que ya existía. ^{Ef 5:25}“Cristo amó a la iglesia y se entregó a sí mismo en pro de ella para santificarla”, se lee en la carta a los efesios. Si acaso, lo que hay que preguntarse es si resulta que –antes– la “iglesia” no era santa.

Y eso, ya se ve que importa aclararlo.

¿Qué significa que, ahora, sea al tiempo la Iglesia y ^{Ef 5:23}“cabeza de la Iglesia, el salvador del cuerpo [*aûtòs sôtêr toû sômatos*]”, y eso del mismo modo que el “marido es cabeza de la mujer”?

En san Pablo, parece claro: Saulo distingue entre la cabeza y el cadáver resucitado de Jesucristo o, mejor, entre Cristo como “cabeza de todas las cosas” y su cadáver resucitado (que no es exactamente lo mismo): Dios ^{Ef 1:22}“lo dio [como] cabeza [*kefalên*] de todas las cosas a la iglesia, ²³que es su cuerpo, la plenitud del que llena las cosas todas en todas las cosas”. Para mí que, en esos versículos, “cabeza” significa “vida” –incluso “persona”, que

era una de sus acepciones en griego¹⁵ y, en cambio, el cuerpo que el propio Cristo salva es el conjunto de las personas injertas en su cadáver resucitado, o sea la Iglesia¹⁶.

II.2 La santificación de los necios

Ahora verán por qué cabría entender esto último como culminación de un largo proceso en el que, en la medida en que Dios suple la ineptitud de sus creaturas, son menores los requisitos exigidos a éstas para formar parte de la Iglesia y es mayor la entrega de Dios, y eso hasta el punto de que, al final de ese proceso de compensación, diríamos, entre el achicamiento de los hombres y la mayor entrega del Creador, es el cuerpo muerto y resucitado de Jesucristo el que permite que se incorporen a él –o sea a la Iglesia– hasta los necios.

Recuerden que *èkklêsía* procedía y procede de la misma raíz que *klêsis* (“llamada”), que era una palabra importante para los seguidores del Cristo Jesús –incluidos los griegos de Corinto y de Roma, a quienes Pablo se dirigió con ese término en varias de sus cartas–, y de la misma raíz indoeuropea procedía también el verbo *kalêô* (“llamar”). Y eso también hay que tomarlo en consideración por si tuvo que ver con la elección de esa expresión –*èkklêsía*– y, sobre todo, porque añade más cosas acerca de lo que pensaban aquellas gentes.

Como diría san Pablo –a los cristianos de Corinto en conjunto, y no sólo a algunos de ellos–, todos habían sido *llamados* (por Dios) a incorporarse (expresión que viene de cuerpo) a la *iglesia*.

¹⁵ Lattke, in Balz, H., & Schneider, G. (ed.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, vol. 1, p. 2306.

¹⁶ Schweizer, in Balz, H., & Schneider, G. (ed.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, vol. 2, pp. 1648-1651.

Y esa llamada universal, la expresaba el de Tarso como un concepto fuerte –“casi técnico”, llegaría a afirmarse¹⁷–, que se tradujo al griego *klésis* seguramente porque ésa era la palabra a la que habían acudido *los LXX* al traducir la Biblia al griego y expresar una idea semejante a la que corresponde al texto hebreo, donde se lee *qâhâl*. No parece que sea casual –por más que no pase de ser una pura relación filológica– que la palabra *qâhâl* procediese de la misma raíz que el término *qôl*, del que sabemos que había comenzado por tener la acepción de *sonido* (y, sobre todo, *ruido*) y, desde ahí, corrió por un camino que lo condujo a la acepción de *trueno* y, de aquí, al trueno como expresión amenazadora o tajante de Yahweh y, en suma, a la *manifestación* (física –sonora–, pero también metafórica) de su voluntad soberana; por tanto de su *voz*¹⁸. En definitiva, la relación originaria entre *qâhâl* y *qôl* yace probablemente en el recurso inveterado a *llamar* –en el sentido más estricto y sonoro, el de los pregoneros– cuando se convoca asamblea.

Es cierto que Jesucristo había introducido una salvedad al decir que ^{Mt 22:14}*muchos eran llamados [klêtoí] pero pocos, elegidos [eklekto]*. San Pablo dejó claro, no obstante, que los *klêtoí* eran, preferentemente, necios y débiles. Y eso nos fuerza a deducir que, si la *klésis* se restringía alguna vez de manera que se considerase esa distinción del Cristo Jesús como prueba de que existían algunos *elegidos* de manera especial, lo que procedía deducir con plena certeza y sin asomo de metáfora era que se trataba de los más necios de los necios y los más débiles de los

¹⁷ Schmidt, in Kittel, G., & Friedrich, G. (ed.), *Theological dictionary of the New Testament*, abr. por Geoffrey W. Bromiley. Reimpr., William B. Eerdmans Publishing Company & Paternoster Press: Grand Rapids, Mich., & Exeter, 1986, p. 395.

¹⁸ Labuschagne in Jenni, E., con la colaboración de C. Westermann (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, vol. 2, p. 793.

débiles (y que tomar tal cosa por retórica es no haberse enterado de nada).

Reléase, si no, la carta de san Pablo:

¹Cor 1,26 Considerad, en efecto, vuestro llamamiento [*klêsin*], hermanos [*âdelfoî*], porque no muchos sabios según la carne, no muchos poderosos, no muchos nobles,

²⁷sino lo necio del mundo escogió [*èxeléxato*] Dios para avergonzar a los sabios, y lo débil del mundo escogió [*èxeléxato*] Dios para avergonzar a lo fuerte,

²⁸y lo vil del mundo y lo despreciado escogió [*èxeléxato*] Dios: lo [que] no es para anular a lo que es,

²⁹para que no se gloríe toda carne delante de Dios.

³⁰De él, empero, vosotros sois en Cristo Jesús, el cual se hizo sabiduría [*sofía*], para nosotros, de Dios, justificación [*dikaïosyne*] también y santificación [*âgiasmòs*] y redención [*âpolytroxis*],

³¹porque, como está escrito, el que se gloria se gloríe en el Señor.

Ya me dirán ustedes qué tendría todo esto que ver con el poder. Bastante que nos dejan asomar de las catacumbas.

II. 3 Antes, la *kenistá*

Demos un paso ya hacia atrás, a ver qué se halla en la capa siguiente, ahondando en las raíces.

Digamos para empezar que, sin duda, Jesucristo pensaba edificar la *èkklêsía* de ese modo al morir y resucitar y dejar el lugar al “santo espíritu”, si es eso lo que quiso decir al sentenciar a Simon bar Jonás ^{Mt 16:18} “Tú eres Pedro” (*Pétros* en griego, *kefa* en arameo) “y sobre esta piedra” (*pétra* y *kefa* respectivamente) “edificaré mi iglesia”.

Pero *èkklêsía* había ya y se entendía en esos días –los anteriores

al primer Pentecostés cristiano— como el conjunto de personas, o sea la “asamblea”, una “junta”, de los que seguían a Jesucristo.

A veces, es muy claro: si alguien obra mal y no se corrige — dice el mismo Jesús según *Mateo*^{18:17}, “habla a la iglesia y, si también desoye a la iglesia, sea para ti como el gentil y el publicano”.

Esto y el juego de palabras que parece reproducir directamente *Mateo*^{16:18} al traducir al griego esa frase —expresada seguramente en arameo—, en la que a *Kefa* se le cambiaba el nombre precisamente para que fuese *kefa* (“piedra”, roca), induce a preguntarse cómo designaría el propio Cristo la *èkklêsía* en su lengua materna: *çk^eništâ* (en adelante, *kenistâ*, por huir de transliteraciones diacríticas acerca de las cuales no hay unanimidad)?

Claro que no cabe asegurar que Jesucristo denominara *kenistâ* la reunión de seguidores suyos que formó en su vida mortal y que sus primeros biógrafos tradujeron por *èkklêsía*, al poner por escrito los recuerdos sobre la vida del maestro. Pero el arameo que se hablaba entre los judíos de aquellos días era una lengua muy pobre. Acaso no llegaba a las tres mil palabras y, por tanto, traducir a la inversa las expresiones griegas no ofrece alternativa (por más que aconseje cautela) y el concepto más general de “junta” -religiosa, civil o ni lo uno ni lo otro-, que era lo que significaba *ekklêsía* en el griego *koiné*¹⁹, solía expresarse *kenistâ* en el arameo palestinese de comienzos de nuestra era²⁰. La junta o “asamblea” religiosa era, entre aquellos judíos, la sinagoga,

¹⁹ Schmidt, in Kittel, G., & Friedrich, G. (ed.), *Theological dictionary of the New Testament*, abr. por Geoffrey W. Bromiley. Reimpr., William B. Eerdmans Publishing Company & Paternoster Press: Grand Rapids, Mich., & Exeter, 1986, pp. 395-396.

²⁰ Koehler, L., & Baumgartner, W., rev. por W. Baumgartner y J. J. Stamm with the assistance from B. Hartmann, Ze'ev Ben-Hayyim, E. Yechezkel Kutscher & Ph. Reymond. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1994, 5 vol, pp. 1899-1900.

mucho antes de convertirla en lugar fijo, edificio incluido. Así aparece ya en *Los LXX*, la traducción que se inició más de doscientos años antes de que naciera Jesucristo.

Ese hecho ha dado pie a pensar que los cristianos debieron elegir la expresión más genérica –*èkklêsía*–, aunque no fuera religiosa, para marcar distancias con los hebreos judíos. Y es posible que fuera así. Pero no sólo así. Hay dos detalles, por lo pronto, que animan a buscar otras razones, sean alternativas o añadidas. Para empezar, Cristo Jesús –él mismo– iba a las sinagogas y a ellas envió a sus discípulos hasta el punto de convertirse ese proceso en la suerte de protocolo que era ya en los días de Pablo, cuando la palabra *èkklêsía* servía no sólo para dar nombre a la asamblea de los cristianos, sino como verdadero sujeto de acciones personales.

Esto es: el mismo hijo de Dios que tiene su *èkklêsía* (o sea su *kenistá*) acudía sin embargo a las *sinagogas* con el propósito de convencerlos de su modo de ver las cosas. Eran, pues, dos formas de reunión netamente distintas, sin confusión posible. Ni siquiera podía decirse que fuesen excluyentes.

Lo que sucede luego –que, resucitado el Cristo Jesús, la Iglesia se convierte en su propio cadáver, en el que hasta los necios pueden llevarse la palma–; esto es: el carácter de culminación –paradójica– del proceso que tiene este último hito –el que desentrañó Saulo de Tarso– explica –de algún modo– que haga falta que se enteren de todo eso –^{Ef 3:10}“ahora [*nûn*]”– no sólo los humanos, sino los propios “principados y potestades en los lugares celestiales”; que –ellos también– conozcan, concretamente, “por medio de la iglesia, la multiforme sabiduría de Dios”.

Y ahora recuerden las figuras que anuda Moisés en el párrafo de *Hebreos*^{12:23} que hemos transcrito antes. Se vinculan en él, decíamos, unas cuantas figuras bíblicas que combinan la “altura”

con el carácter de “comunidad”: “os habéis acercado”, dice –y las ordeno ahora a mi manera-, (I) a “Dios, juez de todos”, (II) a Jesús, “nuevo mediador del pacto”, (III) al monte Sión, (IV) a la asamblea e iglesia (*manêgýrei kai èkklêsía*) de “los primogénitos inscritos en el censo en los cielos” (entiendo que los necios de que hablábamos), (V) a los espíritus de los justos que han sido purificados (o sea necios justos y muertos), y todo eso –y mucho más– queda abarcado por la sangre realmente derramada –física, histórica–, la “sangre de rociamiento que mejor habla que la de Abel” y que, al final, ha sido y es la del Cristo crucificado.

II. 4 Se trataba del Dios “de lo alto”

Y antes de que formara Jesucristo esa primera Iglesia suya, la *kenistá*, ¿había ya algo que pudiese considerarse un precedente sin solución de continuidad?

Si abrimos para eso el Nuevo Testamento, hallamos de inmediato un primer concepto tan familiar como el de “altísimo”. Se halla presente incluso en el punto de partida, lo sucedido a María la Virgen. Puede pensarse, es obvio, que se trata de una elaboración posterior. Pero llama la atención que se explique como un hecho real que sucedió de una forma concreta, y eso también por parte del “altísimo”. Se lee allí que Jesús fue concebido por María por una acción –digamos– combinada de la *rūah santa* –que descendería sobre ella– y el *poder del altísimo* –que la cubriría de *sombra*– y ya se ve que, ciertamente, si Dios está en “lo alto” –en “lo más alto del cielo”, aclararía Eusebio de Cesárea–, puede apagar como haga falta la luz de los rayos del sol y, en efecto, dar sombra.

Otra cosa es saber por qué hace eso, si es que lo hace. Pero, primero tendremos que saber por qué decimos que es el Dios

“de lo alto”, el “altísimo”, y eso está vinculado a una palabra que no procede del hebreo bíblico, sino de un semítico previo, y es testimonio, por lo mismo –claro está que a mi juicio–, de un relato que se narraba en otra lengua, previa a la que se formó al entrar en la tierra de Canaán (que es lo que dio lugar a la que denominamos “hebreá”). Me refiero a *Šadday*.

Recuerden que es precisamente ‘el *Šadday* quien se le apareció a Abraham y, luego, a su nieto Jacob, tal como aclararía el *targum Pseudojonatán*²¹, bien avanzada nuestra era:

Gn 17:1 Tenía Abram noventa y nueve años cuando el Señor se apareció a Abram y le dijo: “Yo soy ‘el *Šadday*.”

A Jacob, cuando volvía de Paddán de Aram, sabedor de la muerte de su madre (Rebeca):

Gn 35:11 Y le dijo *el Señor*: “Yo soy ‘el *Šadday*.”

Es una denominación muy antigua²², tomada –se diría después– de los cananeos. Pero no estoy seguro de que fuera así. Por lo menos, afirmo que no lo era desde el punto de vista lingüístico. Las dos inscripciones de Deir ‘Alla de que luego hablaremos están escritas en un semítico distinto; no es ni arameo, ni cananeo, ni hebreo; sí, del noroeste. Se han podido datar –con mucha imprecisión– en ocho siglos antes de que naciera Jesucristo, y la primera de ellas se refiere explícitamente a *Šadday* como

²¹ Martínez Sáiz, T., *Traducciones arameas de la Biblia: Los Targumim del Pentateuco: I. Génesis: Versión crítica en edición sinóptica de los Targumim Neofiti y PseudoJonatán con variantes, glosas y notas*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2004, p. 120.

²² Halpern, B., “Dialect distribution in Canaan and the Deir ‘Alla inscriptions”, In D. M. Golomb (ed.) con la colab. De S., .. Hollis. *Working with no data: Semitic and Egyptian studies presented to Thomas O. Lambdin*. Winona Lake, In: Eisenbrauns, 1987, pp. 119-139; Pardee, D., “The Balaam text from Deir ‘Alla”, *Journal of Near Eastern studies* 50(2): 1991, pp. 139-142; Lemaire, A., Les inscriptions sur plâtre de Deir ‘Alla et leur signification historique et culturelle. In J. Hoftijzer y G. van der Kooij (ed.). *The Balaam text from Deir ‘Alla re-evaluated: Proceedings of the International Symposium held at Leiden, 21-24 August 1989*, Leiden: E.J. Brill, 1991, pp. 46-52.

“Dios”. Lo veremos en su momento. Ahora nos basta con saber que no procede de ninguna de esas tres lenguas, que son las propiamente bíblicas. Es posible que fuera una palabra propia de la lengua semítica que hablaba Abram, y eso si es que no fue una expresión que Abram recuperó de sus ancestros, que es lo que viene a deducirse de la propia narración bíblica, cuando se habla de él –de ‘el Šadday– como del “Dios de nuestros padres”.

De hecho, los judíos de los tiempos de Jesucristo no tenían seguridad de lo que quería decir Šadday (fuera de ser nombre de Dios, eso sí, inequívocamente). En las versiones griegas de la *escritura*, se le habían dado las traducciones más diversas²³. *Los LXX* (y dos), ciertamente, habían preferido la de *todopoderoso*. Pero la raíz no está clara. Ya que šadû, en acádico, es “montaña”, puede significar “el de la montaña”; por tanto, “el de lo alto”, *el altísimo*, que se diría luego –ya, sin duda– en hebreo bíblico... pero de otra manera: en la forma ‘ælyōn (que, aquí, simplificamos y simplificaremos como *elión*) y, en el libro de Daniel, en arameo, con el superlativo absoluto ‘illā’ā, alguna vez hebraizado como ‘ælyōnīn; expresiones –estas que empleo ahora– que *los LXX* (y dos) no habían dudado en traducir literalmente por *hýpsistos*, o sea “el altísimo”, que era como los griegos solían llamar a Zeus²⁴.

²³ Weippert, in Jenni, E., con la colaboración de C. Westermann (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, vol. 2, p. 1098.

²⁴ Bertram, in Kittel, G. & Friedrich, G. (ed.), *Theological dictionary of the New Testament*, abr. por G. W. Bromiley. Reimpr., W. Ib. Eerdmans Publishing Company & Paternoster Press: Grand Rapids, Mich., & Exeter, 1986, pp. 1243-1244; Koehler, L. & Baumgartner, W., rev. por W. Baumgartner y J. J. Stamm with the assistance from B. Hartmann, Ze’ev Ben-Hayyim, E. Yechezkel Kutscher & Ph. Reymond. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1994, 5 vol., pp. 828-831; Lüdemann, in Balz, H., & Schneider, G. (ed.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, vol. 2, p. 1909; Day, J., *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, pp. 32-34; Cross, in Botterweck, G. Johannes, Ringgren, H., & Fabry, H.-J., *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003-2006, vol. 1, pp. 256-257.

Acaso fue el propio *Isaías*^{13:6} y el juego de palabras que –tal vez– quiso hacer cuando anunció que Dios se haría notar como destrucción (“šōd”) propia del *Šadday*, lo que invitó a pensar en el *poder* (también de destrucción) y, en consecuencia, en la posible equivalencia de *Šadday* con *todopoderoso*, que también haría fortuna –y crecida– entre los traductores²⁵.

Pero no es cosa diáfana: en las versiones de la *ley de Moisés* que empezaban a correr en latín más de un siglo después de que naciera Jesucristo –las recogidas luego como *Vetus latina*–, ‘el *Šadday* que acabamos de señalar en el *Génesis*^{17:1; 35:11}, lo traducían unos por *Deus omnipotens* (“omnipotente Dios”) y otros optaban por declararlo *Deus tuus* (“tu Dios”) y, así, evitaban cualquier duda.

En todo caso, la identidad entre *Elión* y *Sadday* –fuera ya los signos diacríticos– era la afirmación que repetían los *meturgemanín* palestinos de comienzos de nuestra era cuando, en la sinagoga, recitaban en arameo los esticos previamente escuchados en hebreo:

Los LXX

Nm 24:3Y, asumiendo su discurso, dijo: “Habla Balaam, hijo de Beor; habla el hombre que ve con la verdad

4Q[umrán]27

Nm 24:3Y pronunció su oráculo y dijo: “Oráculo de Balaam, [de] Beor su hijo, y oráculo del varón,

clara visión del ojo.

Targum Neófiti

Nm 24:3Y pronunció su oráculo profético y dijo: “Oráculo de Balaam, hijo de Peor; oráculo del varón

²⁵ Wehmeier, in Jenni, E., con la colaboración de C. Westermann (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, vol. 2, pp. 362-373; Soggin, *ibidem*, 2, pp. 1209-1214.

<p>⁴Habla el que oye palabras de Dios, el que, en sueños, abiertos sus ojos, ha visto la visión de Dios.</p>	<p>⁴Oráculo del que oye palabras de El [’el], que, postrado y abierto de ojos, ve visión de Šadday.</p>	<p>que es más honorable que su padre: Lo que se ocultó a todos los profetas se le ha revelado a él.</p> <p>⁴Oráculo del que ha oído una palabra [memrá] de delante de[l Señor], el altísimo [Elyón], del que ha visto una visión de Šadday.</p>
---	--	--

En adelante, cuando mencione Los LXX, me basaré en la edición de Brenton²⁶; cuando mencione los *targumim* Neófiti o PseudoJonatán, en las de Díez Macho, Déaut y Martínez Saiz²⁷; cuando se trate del texto hebreo masorético, en Cerni²⁸, aun en el caso de que sean los volúmenes transliterados por Sáenz Badillos y Targarona, que detallo en las referencias bibliográficas

²⁶ Brenton 1851.

²⁷ Díez Macho, A., *Neophyti 1: Targum palestinense: Ms de la Biblioteca Vaticana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969-1979, 6 vol.; Déaut, R. Le, avec la collaboration de Jacques Robert. *Targum du Pentateuque: Traduction des deus recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*. París: Les Éditions du Cerf, 1978-1980, 4 vol.; Martínez Sáiz, T., *Traducciones arameas de la Biblia: Los Targumim del Pentateuco: I. Génesis: Versión crítica en edición sinóptico de los Targumim Neofiti y PseudoJonatán con variantes, glosas y notas*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2004.

²⁸ Cerni, R., *Antiguo Testamento interlineal hebreo-español [1]: Pentateuco*; Sáenz Badillos, Ángel, y Targarona, Judit. *Antiguo Testamento interlineal hebreo-español [2]: Libros históricos (I)*. Sáenz Badillos, Ángel, y Targarona, Judit. *Libros históricos (II) y libros poéticos [3]*. Cerni, Ricardo. *Antiguo Testamento interlineal hebreo-español. Libros proféticos [4]*. Tarrasa: Libros CLIE, 1992, 4 vol.

finales; cuando a algún manuscrito de Qumrán, al tomo correspondiente de *DJD* (o sea los *Discoveries in the Judaean Desert*), de manera que, en este caso concreto del libro de los *Números*^{24:3-4}, procede señalar que la transcripción del manuscrito 4QNum^b, la tomo de Jastram, quien lo fecha –por la caligrafía– en los cincuenta años previos al comienzo de nuestra era; aunque Cross admite la posibilidad de que se escribiera a comienzos de ésta, en sus primeros veinte años (4Q27, *DJD*, XII, 205).

Como muchos de los manuscritos qumránicos están incompletos, cuando se dé ese caso, recurriré a la versión masorética para completar el texto y pondré entre los signos < > las palabras documentadas en Qumrán y claro está que indicaré las variantes que pueda haber al compararlas con el texto que fijaron los masoretas nada menos que unos novecientos años después.

Si transcribo directamente el “texto masorético”, querré decir –tácitamente– que no he hallado ningún manuscrito de Qumrán o Masada donde se reproduzca lo que copie, traducido literalmente.

II. 5 La encarnación, como acción combinada de la *santa rūah* y el poder del altísimo, y el reparto de las naciones entre los hijos del altísimo

Volvamos ahora al hecho que decíamos: que Jesús fue concebido por María por una acción de la *rūah santa* –que descendería sobre ella– y el *poder del altísimo* –que la cubriría de *sombra*– y reconozcamos que ese concierto entre el “descenso” de una y la “sombra” del otro trasciende por sí solo, desde el principio, el empleo de esos conceptos como meros recursos léxicos. En la Biblia hebrea, se repite frecuentemente que Dios es la vida, y eso hasta el punto de que uno llega a la conclusión de aquellos hebreos que creían que la vida en sí misma es Dios. No digo que

redujeran a Dios a vida, sino que la vida es Dios, sin límite alguno, y que Dios es la vida, sin ningún límite. Me atrevería a decir que Dios es puro existir consciente e inmutablemente dinámico, todo lo contrario a un ser que, por ser totalmente perfecto –y, en ese sentido, inmutable–, sea estático.

Pero eso ya no es lo que se lee en la Biblia hebrea. Lo que se lee en ella y, sobre todo, cabía deducir de las explicaciones más antiguas que conocemos de los *meturguemanín* que repetían en arameo –aclarándolos– los textos que se leían primero en hebreo, en la sinagoga, es que Dios es de tal modo *amar* –no digo *amor*, sino *amar*, puro acto de amor– que se le puede considerar con toda razón *fuego* verdaderamente *devorador* que, sin embargo, antes que devorar, *expresa* ese amor y lo hace de tal modo que esa misma expresión es vida –en el sentido propio y realísimo de lo constitutivo de la *vida*, el *aliento de vida* (“*rū^ah*”)–, vida que es *expresarse* y que, por eso, engendra la *palabra* que lo expresa (y que –nos lo advierte san Juan al principio de su evangelio– se encuentra cabe Dios desde el principio).

Ya se comprende que el aliento de Dios es santo y que de ahí viene la expresión espíritu santo. Pues bien, ya lo había vinculado Isaías al *m^ešīhā* e incluso había comenzado a desplegar el pormenor de lo que esa presencia del *espíritu santo* supondría en el *m^ešīhā*, y eso tan claramente, que no hacía falta que los *meturguemanín* se esforzaran en aclararlo mucho más al repetir en arameo, en la sinagoga, lo que se leía en hebreo:

Texto masorético

Is 11,1 Y saldrá [un] brote de [l] tronco de Jesé y retoñará [un] vástago de sus raíces

tartum de Isaías

Is 11,1 Y saldrá un rey de los hijos de Jesé y, entre sus descendientes, el retoño será ungido [*m^ešīhā*]

²y descansará sobre él [el] espíritu de Yahweh: espíritu de sabiduría y entendimiento, espíritu de consejo y poder, espíritu de conocimiento y temor de Yahweh,

³y su deleite [estará] en [el] temor de Yahweh, y no juzgará por [el] ver de sus ojos y no decidirá por [el] escuchar de sus oídos,

⁴y juzgara [a los] necesitados con justicia y decidirá [sobre lo relativo] a [los] pobres de [la] tierra con equidad y golpeará [la] tierra con [la] vara de su boca y con [el] aliento de sus labios y matará [al] impío.

²y descansará sobre él [el] espíritu *procedente* de Yahweh: espíritu de sabiduría y entendimiento, espíritu de consejo y poder, espíritu de conocimiento y temor de Yahweh,

³y Yahweh *lo atraerá a su* temor, y no juzgará por [el] ver de sus ojos y no decidirá por [el] escuchar de sus oídos,

⁴y juzgara [a los] necesitados con justicia y decidirá [sobre lo relativo] a [los] *débiles* de [la] tierra con equidad y golpeará *a los culpables con la palabra* de su boca y con [el] *lenguaje* de sus labios y matará [al] impío.

Podía esperarse, por tanto, que la *rū^ah* santa *descansara* sobre el *m^ešīhā* y que, en él, se manifestara como lo que era: *espíritu de sabiduría y entendimiento, espíritu de consejo y poder y espíritu de conocimiento y temor de Yahweh*. Pero, si aplicamos lo que se lee en esas frases de *Isaías* a lo descrito por san Lucas que le ocurrió a María, esto se entiende de otra forma. Aquí se afirma que la *rū^ah* santa *descendió* a ella, en tanto que *Isaías* se refiere al “espíritu de Yahweh”. ¿Son uno mismo? Me parece que sí. Pero no me atrevería a afirmar que Yahweh sea Elión o –lo que es lo mismo– el Sadday.

Verán: hay un manuscrito encontrado en Qumrán donde se reproduce un grupo de letras que corresponden al *Deuteronomio*^{32:7-9} y que plantean el problema que paso ahora a explicarles. Y es que se lee que Elyón fijó los límites de las naciones entre los hijos de Elohim y a Yahweh le correspondió Jacob, o sea Israel.

Ahora recuerden lo que decía Eusebio: que Jesucristo se encarnó en María para vigilar a los seres humanos, como hacían antes los ángeles. Ya sé que no es lo mismo. Pero verán: (I) Eusebio no era amigo de Israel precisamente ni de reconocerles prelación de género alguno; (II) concebía la Iglesia y el Imperio romano como comunidades abocadas a reunir la humanidad entera, (III) podríamos decir que en un solo pueblo.

Dicho de otra manera: dado que, a Eusebio, no le hacía gracia la Pasión de Jesucristo –así como suena–, cabe pensar que Eusebio consideraba la Encarnación como la última fase y definitiva del proceso de formación de la *èkklêsía* y que el momento previo –que conocemos– es éste otro de que hablamos, el del *Deuteronomio*^{32:7-9}.

III. El mito antecesor

Se nos habla en él del Altísimo (aquí llamado *Elyón*, como vimos en el libro de los *Números*^{24:3}) reunido en asamblea con sus hijos para distribuir entre ellos las naciones. Resevarse la de Jacob para Yahweh podría enlazar sin solución de continuidad con la idea del judaísmo temprano –el del tiempo de la vida mortal de Jesucristo– según el cual, a raíz de la decisión de Adán y Eva de discernir por cuenta propia, Dios habría dado un nuevo paso y habría creado un pueblo capaz de discernir de manera cabal entre el mal y el bien, que, por eso, sería “su pueblo”, o sea Israel precisamente (el nombre con que rebautiza a Jacob).

Podría dudarse de la identidad entre Elyón y Elohim –digo a la vista de ese manuscrito–; pero está clara la distinción entre Elyón y Yahweh, que es hijo, por lo tanto del Altísimo.

En el *Deuteronomio*^{32:7-9}, no dice expresamente que Yahweh sea un hijo suyo “especial” de Elyón, distinto de los otros –los “hijos de Elohim” (*bny 'lôhym*) de que habla también–, pero es claro que lo es: primero, porque le asigna justamente “su pueblo”, el destinado a discernir entre el mal y el bien de manera tan acertada que las demás naciones -si son gente sensata- lo mejor que pueden hacer es seguir sus pasos, incluida la fe en su Dios. Segundo, se trata precisamente de Yahweh, que aparece por doquier en la Biblia como expresión del mismísimo Dios. O sea que Elyón, que es Dios –el Dios único al cabo, en el sentido que tendría después esta palabra, el *Zeós* griego–, tiene un hijo que se llama *Yahweh* y que es Dios asimismo, siendo así que sólo hay un Dios.

Cuando llegara el tiempo de la exégesis y de los exegetas, unos concluirían que ya se ve que los hebreos eran politeístas al principio y otros replicarían que lo que dice ahí no es eso, sino, sencillamente, que Yahweh es el Hijo de Dios –con mayúscula– que los cristianos, luego, verían en Jesucristo. Jesucristo, por tanto, sería la manifestación definitiva –la encarnación en suma– del hijo primogénito de Dios que es Yahweh.

Y, si es así, hay que preguntarse en qué se basaban, o sea cuál había sido el paso anterior que les pudo inducir a concluir que Yahweh es el hijo de Dios que vigila Israel y que la decisión se adopta en asamblea o cosa parecida.

A mi entender, ese paso anterior lo señala casi explícitamente el mismo texto, el del *Deuteronomio*^{32:8}, donde se lee que Dios actúa así “al dividir las lenguas de los hombres” y fijar los límites de las naciones. Se refiere seguramente a la confusión de maneras

de hablar con que acabó la idea de construir la torre de Babel y, por tanto, se trata de los tiempos de Abraham, con quien recuerden que comienza justamente “el tiempo de las naciones”, según una exégesis bíblica que pueden encontrar hoy mismo mantenida en el *Catecismo de la Iglesia católica*²⁹.

Nuestro siguiente paso habría de ser, en consecuencia, ver si hay algo anterior a Abraham que se pueda relacionar con esa reunión de los hijos del Altísimo en la que éste reparte las naciones y encarga de Israel a Yahweh.

Ahora expondré las versiones más viejas que conozco de esos esticos del *Deuteronomio*^{32:7-9}, en columnas, por orden de anti-güedad, y cada uno podrá juzgar por su cuenta:

Los LXX	t. qumránico	Targum Neófiti	t. masorético
Dt 32:7 Recordad	Dt 32:7 Recuerda	Dt 32:7 Recor-	Dt 32:7 Recuerda
los días del pasado, comprended los años de la generación de generaciones; pregunta a tu padre	[los] tiempos antiguos, <considera> [los] años [de] generación y generación; pregunta a tu padre	dad los días del tiempo antiguo, considerad los años de cada generación; preguntad a vuestros padres, que os son superiores en la Ley [b'wryth]	[los] tiempos antiguos, considera [los] años [de] generación y generación; pregunta a tu padre
y te explicará, a tus ancianos y te lo dirán:	y te explicará, <a tus ancianos y> te dirán:	y os explicarán, a vuestros sabios y os dirán:	y te explicará, a tus ancianos y te dirán:

²⁹ Andrés-Gallego, J., “El *Catecismo* como epistemología para la historia del cristianismo y de la Iglesia”. In Fernando Fernández Rodríguez (coord.), *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia católica*. Madrid: AEDOS & Unión Editorial, 1996, pp. 47-64.

<p>⁸Cuando dividió el Altísimo [hýpsistos] las naciones –cuando diseminó a los hijos de Adán-,</p>	<p>⁸<Cuando legó> [el] Altísimo [‘elyôn] las naciones –cuando repartió> a [los] hijos de Adán-,</p>	<p>⁸Al dar heredad el Altísimo [‘yl’h] a [las] naciones</p>	<p>⁸Cuando legó [el] Altísimo [‘elyôn] las naciones –cuando repartió a [los] hijos de Adán-,</p>
<p>fijó los límites de los pueblos según el número de hijos de</p>	<p>fijó [los] límites de [los] pue<blos> por [el] número de <hijos de</p>	<p>–al dividir las lenguas de los hombres-, fijé [sic] los límites de las naciones según el número de las tribus de los hijos de</p>	<p>fijó [los] límites de [los] pueblos por [el] número de hijos de</p>
<p>Dios.</p>	<p>dioses / Elohim [bny ‘lôhym]>.</p>	<p>Israel.</p>	<p>Israel.</p>
<p>⁹y fue parte del Señor</p>	<p>⁹Pues [la] porción de</p>	<p>⁹Pero la porción de [el Señor]</p>	<p>⁹Pues [la] porción de</p>
<p>su pueblo Jacob; el lote de su heredad, Israel.</p>	<p>Yhwh es su pueblo; Jacob [es] parte de su he<redad>.</p>	<p>fue su pueblo, los hijos de Israel; el lote de su heredad, Jacob.</p>	<p>Yhwh es su pueblo; Jacob [es] parte de su heredad.</p>

Pongo ahora la erudición, por enojosa que resulte:

- (i) Primero y principal, lo que concierne a la segunda columna, el que llamo “texto qumránico”, Ulrich³⁰ men-

³⁰ Ulrich, E., “Index of passages in the ‘Biblical texts’”. In *DJD*, 39, 2008, pp. 185-201, cit. 191.

ciona al menos tres manuscritos de Qumrán donde aparecen fragmentos de los esticos que transcribimos: son 4QpaleoDeut^r (que es el 4Q45 publicado en *DJD IX*), 4QDeut^j (que es el 4Q37, publicado en *DJD XIV* y datado paleográficamente por J. Duncan a mediados del primer siglo de la era cristiana) y 4QDeut^q (que es el 4Q44 de ese mismo volumen y ha sido datado por Skehan y el propio Ulrich entre el año 50 antes de Jesucristo y el 10 de nuestra era).

- (ii) El mismo Skehan³¹ había ya dado noticia de que, en el 4Q44, se decía explícitamente que Elyón toma en cuenta el número de los hijos de Elohim y atribuye a Yahweh el pueblo elegido. En las demás columnas, lo que Elyón tiene en cuenta es el número de las tribus de Israel.
- (iii) La lectura de Skehan no ha sido rechazada, que yo sepa. Una primera noticia de la importancia que se le dio fue la de Albright³². Y Skehan mismo insistiría luego en diversos lugares, al menos hasta 1970: 70. Y así lo confirmaba después Roberts³³.
- (iv) No queda clara –en ese texto– la situación de Elohim:
 1. Que, en el retazo de Qumrán, se lea *'lôhym*, en vez de *'lôhm* como en la mayor parte del texto bíblico, carece de importancia. Fue una de las primeras maneras de vocalizar esa raíz en la escritura hebrea, que era, según sabemos, consonántica. Precisamente en torno al comienzo de nuestra era, se empezaron

³¹ Skehan, P. W., "A fragment of the *Song of Moses* (Deut. 32) from Qumran". *Bulletin of the American School of Oriental Research* 136, 1954, pp. 12-15.

³² Albright, W. F., "New light on early recensions of the Hebrew Bible". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 140, 1955, pp. 32-33.

³³ Roberts, J. J. M., "The Religio-Political Setting of Psalm 47". *Bulletin of the American School of Oriental Research* 221, 1976, pp. 129-132.

a emplear con ese fin algunas consonantes que podrían tener sonido vocálico concreto, entre ellas la que he transcrito como *y*. La pronunciación, por tanto, es la misma: *elohim*.

2. Supuesto que se distingue entre Elohim y Yahweh, como hemos visto, Elohim ¿es Elyón?, ¿o Elohim media entre Elyón y Yhwh, dado que es Elyón quien reparte los pueblos entre los hijos de Elohim? Cualquier respuesta sería aventurada antes de recordar la frecuencia con que se habla en la Biblia de Elohim Yahweh y de Yahweh Elohim como de Dios, sin más. ¿Es el mismo y distinto?

III. 1 La iglesia de los santos

A falta de respuesta, ahondemos lo preciso para situarnos en el estrato inmediatamente inferior, el de lo previo a Abraham, a ver qué se halla.

Pues bien, prefiero adelantar que, en ese otro nivel, se encuentra el resultado -uno de ellos- de un mito antecedente que –acaso– generó una doble herencia: la del *Deuteronomio*^{32:7-9} y la que ahora vamos a ver. Pero lo que es seguro es que –aunque fuera así– los redactores de la Biblia –los finales, podríamos decir– presentaron ambas herencias como una sucesión de reuniones. La del *Deuteronomio*^{32:7-9} habría correspondido al tiempo de Abraham y la que ahora veremos se sitúa mucho antes, tras el diluvio y el arribo del arca de Noé.

También cabría interpretarse como una situación –esta última– que enmarca la narrada recién –la del *Deuteronomio*^{32:7-9}–, de manera que subsiste con ella. Sea como fuere, hemos visto que el propio Constantino –el mismísimo emperador– se dirigió

en 325, parece, a los obispos de la Iglesia entera como *agíon syllogos* (“asamblea de santos”). Pues bien, esta expresión es también bíblica. Sólo que, en *Los LXX*, no se traduce por *syllogos*, sino por *èkklêsía*, concretamente *èkklêsía agíôn*. Y aquí se encuentra ya el antecedente más antiguo conocido del uso de ese término –*èkklêsía*– con el sentido que más tarde se le daría al hablar de la *èkklêsía* de Jesucristo (la que dijimos que debía llamarse *kenistá*, la anterior a su muerte.

Se trata del estico del salmo^{89:6}:

“Y celebrarán tus portentos [los] cielos, Yahweh; también tu fidelidad [se celebrará] en la junta de los santos [*qâhâl qēdōšîm*].”

En su acepción originaria, *qâhâl* es “asamblea”, ya lo vimos, igual que *èkklêsía* en el griego *koiné*. Pero, en su acepción originaria, tiene el matiz de puro contingente, multitud que se junta –y está junta– sin que medie convocatoria. En el Antiguo Testamento, *qâhâl* se emplea incluso en el sentido de mero “conjunto”, por ejemplo de animales; también en el de “tropel” de personas; algunas veces, en el de “círculo familiar o de amigos”; asimismo –dando un paso conceptual adelante– en el de comunidades nacionales, asociaciones legales y –alguna vez– comunidades culturales (más raramente, celestiales)³⁴.

Piensen lo que supone, en consecuencia, hablar de “junta de los santos” (*qâhâl qēdōšîm*) y añádanle la consecuencia de que justo eso se llamara *èkklêsía agíôn* al traducirlo al griego. Porque eso es lo que ocurre. El término *qâhâl* aparece en *Los LXX* más de cien veces como *èkklêsía*. No todas las veces, con todo. Y eso

³⁴ Müller, in Freedman, D. N. (ed.), *The Anchor Bible dictionary*. Doubleday: Nueva York, 1992, vol. 2, pp. 768-781; Koehler, L. & Baumgartner, W., rev. por W. Baumgartner y J. J. Stamm with the assistance from B. Hartmann, Ze'ev Ben-Hayyim, E. Yechezkel Kutscher & Ph. Reymond. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1994, 5 vol., pp. 789-790, 1078-1080.

también hay que advertirlo. Sería forzar las cosas. En ocasiones, en lugar de *èkklêsía*, se acudió a otras palabras, incluida *synagôgê*.

En el 325, si es que sucedió así, Constantino habló a los obispos como *agíon syllogos*, en vez de *ekklêsía agíôn*. Pero no deben olvidar que, en ese año, ya había traducciones griegas distintas –una de ellas, la de Orígenes³⁵, particularmente cuidada, prestigiosa y, a la postre, cristiana (cosa que no eran *Los LXX*)– y que, en último término, cabe pensar –con buena voluntad, no cabe duda– que el traductor optara justamente por evitar esa palabra, *ekklêsía*, para atenuar o hasta evitar la idea de que la Iglesia la forman los obispos.

Por otra parte, quien sí había empleado la expresión *ekklêsía agíôn* era san Pablo y, en este caso, para referirse a iglesias particulares y de manera muy concreta, sin andarse con símbolos: así cuando escribió que, ^{1Cor 14:33} “como en todas las iglesias de los santos [*en táraís taís èkklêsíais tôn àgíon*]”, las mujeres tenían que callar cuando estuvieran en la iglesia y, si querían aprender, preguntaran después a sus maridos, ya en casa. (¡Quién lo dijera!)

En cuanto a la versión de *Los LXX*, hay quien opina que no median razones suficientes para relacionarla con el empleo de esa misma palabra, *ekklêsía*, en el evangelio de san Mateo³⁶. Pero la coincidencia está ahí y, como poco, puede ayudarnos a entender lo que nos preguntamos, que, en pureza, es esto: ¿procedería hablar de “poder eclesiástico” si la Iglesia de Jesucristo fuera

³⁵ Field, F., *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta*. Oxford: E. Typ. Clarendoniano, 1964, 6 vol. (t. I: *Prolegomena, Genesis-Esther*, t. II: *Numeri, Deuteronomium, Josua, In librum Iudicum, Iudices, Liber I Regum*, t. III: *I-IV Regum, Liber I-II Paralipomenon, Esdras, Nehemias, Esther*, t. IV: *Jobus, Psalmi, Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Jesaias, Jeremias, Threni, Ezechiel, Daniel, Hoseas, Amos, Michas, Hababuc, Zephania, Zacharias, Malachias, Auctarium ad Origenis Hexapla*).

³⁶ Müller, in Freedman, D. N. (ed.), *The Anchor Bible dictionary*. Doubleday: Nueva York, 1992, vol. 2, pp. 780-781.

transformación –si real o simbólica, no entro en ello– de una realidad netamente precristiana?

Porque es lo que era la *ekklêsía agíôn* del salmo. Se trata de una junta escatológica.

¿Tan sólo escatológica o al tiempo escatológica e histórica?

¿Y de ángeles o de “justos”?

¿Quiénes son, en suma, “los santos”?

No lo tenían claro, al menos *los LXX* que tradujeron otro estico, el del *Deuteronomio*^{33:3}, donde se hace alusión a “todos los santos” (*qēdōšīm*) que acompañan a Dios. Se diría que esos *LXX* (y dos sabios) ni siquiera excluían –al menos, de una manera explícita– a quienes constituían el Israel de los vivos mortales y eran “santos” (“justos”, podría decirse). *Los LXX* tradujeron esa sentencia dando un giro que convertía en frase griega las dos raíces hebreas y así eludieron el problema; no se pronunciaron a favor de unos u otros, sino de todos: los que acompañan a Dios, según ellos, son Deut 33:3 “todos los santificados por sus manos”.

Pero los *meturgemanín* palestinenses de comienzos de nuestro tiempo afirmaban, en cambio, que aquellos *qēdōšīm* –“santos”– no eran sino Deut 33:3 “miríadas de santos ángeles” que descendían con Dios donde los hombres³⁷. Así que podía tratarse de ángeles y de justos –vivos y muertos– reunidos.

En una junta escatológica, ¿puede haber justos que aún apuren su vida mortal, en tal caso? Parece desecharlo *Zacarías*^{14:5} –el profeta, de quien el sacerdote esposo de Isabel llevaba luego el nombre– al anunciar que “entonces vendrá Yahweh, mi Dios, todos [los] santos [*qēdōšīm*] contigo”. Vendrán con él, luego se habían ido.

³⁷ Díez Macho, A., *Neophyti I: Targum palestinense: Ms de la Biblioteca Vaticana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969-1979, 6 vol.; Déaut, R. Le, avec la collaboration de Jacques Robert. *Targum du Pentateuque: Traduction des deus recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*. París: Les Éditions du Cerf, 1978-1980, 4 vol.

Podemos asegurar, en todo caso, que, en la vida mortal, también hay santos. Parece claro en otro salmo de David donde no se habla de los “santos” de la “junta” (*qâhâl qēdōšîm*), sino de los ^{Ps 16:3}“santos [*qēdōšîm*] que [hay] en la tierra”, en quienes, ante Dios, cifra el monarca su felicidad.

Sea como fuere, los de la *ekklêsía agíôn* son personas que *interceden* por los hombres que claman a ellas –y hacen bien; deben clamar–, a juzgar por la insistencia de *Job*^{5:1}:

Job 5:1; ¡Clama ahora! ¿Hay quien te responda? ¿Y a cuál, entre [los] santos [*qēdōšîm*], te volverás?

Y es cosa tan palmaria –que *interceden*– que merece reprensión quien no lo acepte, como aquel de quien se lee en el mismo libro de *Job*^{5:1}:

“He aquí que no confía en sus santos [*qēdōšîm*] y los cielos no son puros a sus ojos.”

III. 2 Antes, la asamblea divina

¿Por qué surge esa “junta de los santos” a raíz del diluvio (si es que es así)?

Porque ha sucedido algo trágico, a lo que se refiere el salmo⁸¹⁽⁸²⁾. Como he hecho hasta ahora –y, en esto caso, habré de hacer con mayor extensión–, prefiero traducir literalmente sin otra concesión que la que sea imprescindible para que el texto pueda, sencillamente, comprenderse. Por fortuna, en Masada se encontró un manuscrito que data de la quinta o la sexta década de la era cristiana, a juzgar por la caligrafía empleada en él³⁸. Y

³⁸ Talmon, in *Masada VI: The Yigael Yadin Excavations 1963-1965: Final Report: “Hebrew Fragments from Masada”* by Shemaryahu Talmon, with the contributions by Carol Newson and Yigael Yadin; “The Ben Sira Scroll from Masada” by Yigael Yadin, with notes on the reading by Elisha Quimron and bibliography by Florentine García Martínez. Jerusalén: Israel Exploration Society and the Hebrew University of Jerusalem, 1999, pp. 81-82.

ése es el que traducimos. Para disipar cualquier duda, pongo antes la versión –que es más antigua– incorporada a *Los LXX*:

Los LXX

^{Ps 81:1} Salmo de Asaf: Dios se yergue en la asamblea de Dios [*synagogê theôn*] y juzga en medio a los dioses:

² ¿Hasta cuándo juzgarás injustamente y aceptarás el rostro de los pecadores? Pausa.

³ Juzga al huérfano y al pobre; haz justicia al menesteroso y los necesitados;

⁴ salva a los necesitados y libera al pobre de la mano del pecador.

⁵ No conocen ni entienden; andan en tinieblas; serán removidos todos los fundamentos de la tierra.

⁶ Yo dije: ‘Sois dioses y todos hijos del altísimo’.

⁷ Pero ahora morís como hombres y caéis como uno de los príncipes.”

⁸ Levántate, oh Dios, juzga la tierra, pues tú posees todas las naciones.

Masada (MasIe)

^{Ps 82:1} Elohim se yergue en la asamblea [*‘ēdâ*] de El [*“Dios”*]; juzga en medio de dioses [*elohim*]:

² ¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente y levantaréis [el] rostro de los impíos? Sélah.

³ Vindicad al débil y al huérfano; haced justicia al afligido y al menesteroso;

⁴ rescatad al débil y al necesitado; librad[los] de la mano de [los] impíos.

⁵ No saben ni entienden; andan en tinieblas; son sacudidos todos [los] cimientos de la tierra.

⁶ Yo dije: ‘Vosotros [sois] dioses [*elohim*] e hijos del altísimo [*bēnê ‘elyôn*], todos vosotros’.

⁷ Sin embargo, moriréis como hombres y como uno de los príncipes [*hšrym*] caeréis.”

⁸ Levántate, Elohim, juzga la tierra, pues tú posees todas las naciones.

¿De qué *dioses* se habla en ese salmo?

¿De qué hijos del altísimo?

¿Qué hacen tan grave que merece que caigan?

¿De dónde a dónde caen?

El salmo 82 tiene una larga historia exegética³⁹ y notable importancia histórica. En la versión de *Los LXX*, se introduce el matiz de que la reunión tiene por fin que Dios juzgue a los dioses que no han cumplido con lo que tenían que hacer. Algo muy grave han hecho.

La decisión de Dios podría relacionarse –a nuestro juicio– con el llamado “diluvio universal”, que sería, en tal caso, su decisión final. Esa es su sentencia, tal como se recoge en el propio *Génesis*^{6:7-8}; texto que, al repetirlo en arameo en las sinagogas palestinas de comienzos de nuestra era, los *meturguemanín* explicarían así, con mayor detalle que el texto hebreo bíblico, si es que decían lo que se lee en el *targum Neófiti*:

“Y dijo [el Señor]: «Aniquilaré al hombre que he creado de sobre la faz de la tierra, desde los humanos hasta los animales y los reptiles y las aves del cielo, porque ha habido pesar delante de mí por haberlos creado». Y Noé, porque no había un justo en la generación, encontró gracia y favor delante del Señor.”

Y se salvó como sabemos. Tuvo que construir un arca y capear el diluvio en ella.

Pues bien, la razón del pesar de Dios por la creación –por lo menos, de los vivientes– es la contemplación de que están desquiciados. Todo ocurre al revés de su propia forma de ser. Por

³⁹ Vid. Zakovitch, Y., “Psalm 82 and Biblical exegesis”, In Chaim Cohen *et al.* (ed.). *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld jubilee volume: Studies in the Bible and the ancient Near East, Qumran, and post-biblical Judaism*, 2004, pp. 213-228; Mosser, C., The earliest Patristic interpretations of Psalm 82: Jewish antecedents, and the origin of Christian deification. *Journal of theological studies* 56, 2005, pp. 30-74.

eso reúne a los dioses en asamblea y les reconviene y luego hace llover hasta anegar el mundo.

Atención: la explicación ya no la hallamos en la Biblia, ni en la hebrea, ni el *targum*, ni en griego. Pero no hay duda alguna de que tiene que ver con varias narraciones del Testamento Antiguo. Acaso formó parte de un *Libro de Balaam* del que hay fragmentos en la Biblia (*Nm* 22-24), distintos sin embargo del que narra el desquiciamiento⁴⁰.

Empieza así:

“El relato [= el libro?] de [Balaam, hijo de Beo]r, vidente de los dioses [*‘ilāhīn*]:

“Los dioses vinieron a él por la noche y [vio una visión?/le hablaron?], como un oráculo de El [*‘el*].

“Entonces, le dijeron ellos a [Balaa]m, hijo de Beor:

“‘Ha aparecido la última luz; ha brotado la llama para el castigo [...].

“Y Balaam se levantó al día siguiente [...] desde [...]; pero no podía [comer?] y lloró profundamente y su gente se acercó a él y [dijeron] a Balaam, hijo de Beor:

“‘¿Por qué ayunas? ¿y por qué lloras?”

“Y él les dijo: ‘Sentaos! Os diré lo que los *šadda*[*yyin*] [han hablado?] Venid ahora: ved [lo que] los dioses [*‘ilāhīn*] se proponen! Los dioses [*‘ilāhīn*] se reunieron mientras las deidades *šadday* se reunían en asamblea y dijeron a *š[...]*:

“«Puedes romper los cerrojos de los cielos, dejar que en tus

⁴⁰ Lemaire, A., Les inscriptions sur plâtre de Deir ‘Alla et leur signification historique et culturelle. In J. Hoftijzer y G. van der Kooij (ed.). *The Balaam text from Deir ‘Alla re-evaluated: Proceedings of the International Symposium held at Leiden, 21-24 August 1989*, Leiden: E.J. Brill, 1991, pp. 46-52, cit. pp. 49-52; Weippert, M., “The Balaam text from Deir ‘Alla inscription”, In J. Hoftijzer y G. van der Kooij (ed.). *The Balaam text from Deir ‘Alla re-evaluated: Proceedings of the International Symposium held at Leiden, 21-24 August 1989*, Leiden: E.J. Brill, 1991, pp. 153-158, cit. p. 155.

nubes haya oscuridad en vez de brillo, negrura en vez de luz radiante; puedes causar terror con tus negros nubarrones. Pero no te indignes para siempre; porque el vencejo recrimina al águila y la cría[?] de los buitres, al avestruz; la ci[güeña... cuidar?] a la cría[?] del halcón, y la lechuza a las crías de la garza. La golondrina [... derrama lágrimas?] sobre la paloma, [...] . Adonde el palo llevaría las ovejas [a pastar], comen la hierba las liebres. [...] y las hienas prestan atención a la instrucción[?]. Los cachorros del z[orro?] se ríen del sabio y la mujer pobre prepara unguento de mirra y la sacerdotisa [cose, para el príncipe, un taparrabos hecho jirones]. [El respetado respetará a otros y el que ha respetado es respetado?] [...] y los sordos oyen desde lejos. [...] un tonto ciego?] [ve visiones.] Y todos soportan la opresión de *Šagar* y *Aštar* [o bien: Y todos soportan la restricción de la procreación y la fertilidad]. [La fuerza? De su prole lamenta?] el leopardo.] [A los lechones, persigue la cría de ...] [...] destrucción y ruinas»⁴¹.

En general, la traducción de Weippert es más acuciosa que la de Hackett y, por tanto, cuando recojo frases que sólo incluye este último –mientras que Weippert rehuye en ellas cualquier traducción–, las pongo entre corchetes. A veces, sin embargo, los corchetes indican la suplencia de una sola palabra o de unas letras que hacen inteligible lo conservado.

Es, ya se ve, un texto fragmentario. El desquiciamiento de que habla podría incluso interpretarse como argumento favorable: tiene su parte buena. Y esta otra idea es clara en *Isaías*^{11:6}: no es que las liebres dejen de comer la hierba en donde pastan las

⁴¹ En Hackett, Jo Ann, *The Balaam text from Deir 'Alla*. Chico: Scholar Press, 1980, pp. 29-30; Weippert, M., "The Balaam text from Deir 'Alla inscription", In J. Hoftijzer y G. van der Kooij (ed.). *The Balaam text from Deir 'Alla re-evaluated: Proceedings of the International Symposium held at Leiden, 21-24 August 1989*, Leiden: E.J. Brill, 1991, pp. 153-158.

ovejas y que los cachorros del zorro respeten al sabio, sino que eso y todo lo demás habrá dejado de ser insólito:

“[el] lobo vivirá con [el] cordero y [el] leopardo yacerá con [el] cabrito, y [el] becerro y [el] león y [su] cría [estarán] juntos y [un] niño pequeño los guiará ⁷y [la] vaca y [el] oso se alimentarán juntos; yacerán sus crías y [el] león comerá paja, como [el] buey, ⁸y [el] recién nacido jugará sobre [la] cueva del áspid y, sobre [la] guarida de [la] víbora, pondrá su mano un niño.”

Dicho de otra manera: el desquiciamiento puede dar paso a un orden nuevo y bueno, distinto sin embargo del orden del origen, que se desquicia previamente.

Hay, sin embargo, dos fragmentos hallados en el mismo lugar, Deir ‘Alla, y escritos con grafía parecida además de la misma lengua. ¿Es una continuación del otro o se trata de dos relatos diferentes? No lo sabemos hoy por hoy. Pero, si fuera continuación, sería terrible. En el segundo, se esboza la posibilidad de que los dioses propongan a El –la forma semítica común de designar a “Dios” o a un “dios”⁴²– sacrificar a un niño, en la seguridad de que, con ello, quedará satisfecho.

La traducción de este segundo texto podría ser ésta:

“[Alguien se pregunta sobre?] su niño, lleno de amor [...]:

“«¿Para qué están el vástago y la hoguera que contiene la hojarasca?»

“[Si se obra así?] El [«Dios»] estará satisfecho. Dejadle ir a la casa de la eternidad, la ca[sa donde...], la casa donde el viajero no se levanta y los novios no se levantan, la casa [...] y el gusano, desde la tumba, desde esos que surgieron entre los seres humanos y desde las tumbas de [...]:

⁴² Lagrange, M.-J., «El et Jahve». *Revue biblique* 12, 1903, pp. 362-386; Schmidt, in Jenni, E., con la colaboración de C. Westermann (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, 2 vol.

“«Cuando [busque] consejo, ¿no serás tú aquel de quien él tome consejo? Y, cuando asesoramiento, ¿se asesorará de alguien que resida allí?... [...] Le cubrirás con una sola prenda. Si le odias, él titubeará. Si tú [...] pondré [...] bajo tu cabeza. Te acostarás en tu lecho eterno para perecer [...].»

“[...] en sus corazones. El vástago suspira para sí mismo [...], suspira [...]. La muerte tomará al niño recién nacido, al que mama. [...] El corazón del vástago está débil porque él va a [...] a su final [...].

“[...]

“[...] para que conozcan el relato, habla a su pueblo con la lengua:

“«Vuestro juicio y vuestro castigo [será...?]»

“[Y el pueblo respondió?:]

“«[...] y no beberemos»”⁴³.

Ya dijimos que esta inscripción –sus dos fragmentos– está re-dactada en un idioma semítico del noroeste que presenta rasgos aramaizantes; cosa que hace pensar que es una forma de expresarse (semítica sin duda) anterior al arameo, con elementos, por lo tanto, que anuncian, en efecto, esta otra lengua, pero también la de Moab y hasta la hebrea, entre otras⁴⁴. Puede datar de ochocientos años antes de nuestra era⁴⁵. Pero el mito es muy anterior:

⁴³ De nuevo en Hackett, Jo Ann, *The Balaam text from Deir 'Alla*. Chico: Scholar Press, 1980, pp. 29-30 y Weippert, M., “The Balaam text from Deir 'Alla inscription”, In J. Hoftijzer y G. van der Kooij (ed.). *The Balaam text from Deir 'Alla re-evaluated: Proceedings of the International Symposium held at Leiden, 21-24 August 1989*, Leiden: E.J. Brill, 1991, pp. 153-158.

⁴⁴ Halpern, B., “Dialect distribution in Canaan and the Deir 'Alla inscriptions”, In D. M. Golomb (ed.) con la colab. De Susan T. Hollis. *Working with no data: Semitic and Egyptian studies presented to Thomas O. Lambdin*. Winona Lake, In: Eisenbrauns, 1987, pp. 119-139; Pardee, D., “The Balaam text from Deir 'Alla”, *Journal of Near Eastern studies* 50(2): 1991, pp. 139-142.

⁴⁵ Lemaire, A., Les inscriptions sur plâtre de Deir 'Alla et leur signification historique et culturelle. In J. Hoftijzer y G. van der Kooij (ed.). *The Balaam text from Deir 'Alla re-evaluated: Proceedings of the International Symposium held at Leiden, 21-24 August 1989*, Leiden: E.J. Brill, 1991, pp. 46-52, cit. pp. 46-50.

los oráculos bíblicos de Balaam, se suponen desarrollados medio milenio antes, unos mil doscientos años antes de que naciera Jesucristo⁴⁶.

La reunión de los dioses de la que Balaam da cuenta ¿es la misma que se menciona en el salmo 82? Es posible. Podría ser incluso verosímil. Pero, aunque hablaran de lo mismo, no puede asegurarse que ambos escritos –el salmo 82 y el libro de *Balaam* (supuesta la unidad de lo que conocemos de él)– formen parte de un mismo relato. En ambos se habla de que el mundo va mal y que los dioses se dan cuenta de la enormidad de ese mal. Con todo, la actuación de unos y otros es distinta –incluso muy distinta, casi contradictoria–: en el relato de Balaam, son ellos quienes apelan a Dios y le piden que no acabe con el mundo; en el salmo 82, en cambio, es Dios quien les acusa de que el mundo va mal porque son ellos quienes no juzgan rectamente, y les anuncia que, por eso, morirán igual que mueren los humanos. Hay que pensar, por tanto, en la posibilidad de que la primera asamblea se desarrolle entre unos *dioses* y la recriminación se dirija a otros *dioses*... a no ser que se trate de una secuencia (escolástica, desde luego, además de mítica): los *dioses* habrían sido acusados de negligencia y condenados a morir como hombres y ellos habrían replicado que ya sabían que era capaz de oscurecer el mundo y sumirlo en tinieblas, pero que había síntomas de bondad y, por tanto, cabía... Falta la continuación, es obvio, a no ser que el ofrecimiento del sacrificio de un niño, un “vástago” (¿de quién?), tenga que ver también con eso.

La asamblea de la que se habla en el salmo 82 aun no tiene el carácter de puro contingente, multitud que se junta sin que

⁴⁶ Albright, W. F., *Yahweh and the gods of Canaan: A historical analysis of two contrasting faiths*. Nueva York: Doubleday & Company, 1968 (Reprint 1990). Winona Lake, In.: Eisenbrauns, pp. 33, 42.

medie convocatoria, que hallábamos en *qâhâl*. En la versión hebrea del salmo 82, se habla de ‘*ēdâ*, una junta que podemos decir “formal”, incluso legal, a veces cultural⁴⁷.

III.3 ¿Qué ocurrió esos tres días?

¿Se puede dar un paso más y preguntarse si sucede lo mismo con el relato de los *hijos de Dios* que culminó con el diluvio: que de lo que hablan el salmo 82 y la inscripción de Deir ‘Alla, pero que sigue sin poder afirmarse –así como así– que son sendas versiones –tres– de un mismo relato?

Creo también que sí, que es verosímil que hablen del mismo hecho, pero se trata de tres explicaciones diferentes de lo ocurrido.

Y, en el caso que acabó en el diluvio, tenemos a su vez dos versiones diversas también –la del libro del *Génesis* y la de *Henoc*–: en una –la del *Génesis*^{6:7-8}–, es Dios –como en el salmo 82– quien llama la atención de lo que ocurre abajo, en la tierra, y en la otra de *Henoc* lo hacen Miguel, Sariel, Gabriel y Rafael, de quienes no se habla como *dioses*, ni como *hijos de Dios*, ni *del altísimo*, ni como *šaddayyin*, sino como Miguel, Sariel, Gabriel y Rafael, sin más.

Podemos asegurar que se trata de cuatro ángeles –por lo menos, en sentido “genérico”– porque ya me dirán ustedes qué hacen arriba, “en lo más alto”, en conversación con el propio Dios, si no se trata de ángeles...

⁴⁷ Sauer, in Jenni, E., con la colaboración de C. Westermann (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, vol. 1, pp. 1022-1026; Koehler, L. & Baumgartner, W. rev. por W. Baumgartner y J. J. Stamm with the assistance from B. Hartmann, Ze'ev Ben-Hayyim, E. Yechezkel Kutscher & Ph. Reymond. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1994, pp. 789-790; Levy, Milgrom, Ringgren & Fabry, in Botterweck, G. J., Ringgren, H., & Fabry, H.-J., *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999, vol. 10, pp. 468-480.

¿Y “vigilantes”? Eso ya no lo veo igual. “Observaron”, es cierto, lo que ocurría en la tierra; pero da la impresión de que se dieron cuenta del asunto cuando ya estaba consumado.

Por otra parte –según *Henoc*^{9:2}–, comenzaron por avisar a los “santos del cielo”, que son precisamente aquellos a quienes “las almas de los hijos de los hombres suplican” que “lleven su causa ante el altísimo”, señor de todos los señores. Recuerden que es la definición que hallábamos de la “asamblea de los santos”, la *èkklêsía ágion* del salmo^{89:6}.

¿Se han fijado en el nombre de *Sariel* (“príncipe de Dios”) y en la mención de la caída de uno de los príncipes (*šrym*) que se hace en el salmo^{82:6}? Miguel, Sariel, Gabriel y Rafael ¿son, pues, *príncipes de Dios* (permítaseme proponer “príncipes angélicos de Dios” o, simplemente, “ángeles principales”)? No he dado explicaciones de la identificación que acabo de iniciar entre “dioses” y “ángeles”. No cabe en este soliloquio. Pero es así. La denominación de “dioses” fue abandonada con el tiempo, seguramente en la medida en que la expresión *elohim* se convirtió en sinónimo de “Dios”. Recuerden que la propia palabra *elohim* es equívoca; es un plural y significa “dioses”. De hecho, aparece así alguna vez –para hablar de los “dioses”– en la Biblia, en lugares que, con frecuencia, el griego de *Los LXX*, se emplea la expresión *angeloi*, “mensajero”. Fue, sin duda, una forma de evitar el politeísmo, aunque sobre esto habría que hablar. Para que haya “politeísmo”, es necesario que entendamos por “dios” lo que hoy se entiende, no lo que se entendía cuando a los ángeles se les llamaba “dioses”. También las expresiones son históricas. Por eso mismo –porque son históricas– llegó un día en que debió de parecer a los hebreos que tenían que abandonar esa expresión, *elohim*, para que no confundir a quien la oyera. Pero –quien fuere– tuvo el sentido de mantener frases antiguas en las que se

seguía tal cual. Y eso nos avisa de algo, que acaso no es más que cuidemos de la historicidad de todo lo real.

La cosa es que, en el salmo 82, la reunión de “ángeles vigilantes” de las mujeres y los hombres tiene como razón de ser que no vigilan, sino que abusan del poder: juzgan injustamente y levantan el rostro de los impíos.

Según el Génesis^{6:2}, van mucho más allá: les encandila la hermosura de unas “hijas de hombre” y deciden bajar –claro está que a la tierra, desde “lo alto” (que es su punto de mira y el ámbito en que se junta la asamblea divina)– y unirse a ellas carnalmente.

En el *targum Neófiti*, se lee que engendraron “gigantes”, como si fuera eso lo que quiere decir la expresión *nefilim*, que es la que aparece en el *Génesis*^{6:4}. Pero no acaba de encontrarse la raíz de la que procede esta última palabra y las posibilidades que se barajan⁴⁸ dan no poco de sí. Como saben, el hebreo bíblico es lengua que se formó cuando los israelíes se adueñaron de la tierra de Canaán y, en muy buena medida, es resultado de la simbiosis entre un posible protohebreo y el cananeo⁴⁹. Es, pues, un tardío instrumento en el que se narraron unos hechos previamente expresados en un idioma diferente.

No me aventuré a asegurar, con eso, que hubiese una redacción previa de la Biblia. Lo único que supongo es que eso explica la existencia de palabras –sustantivos generalmente– que se mencionan en el texto bíblico pero cuya raíz no es propia –o no parece serlo– de las que se empleaban en el propio hebreo formado en simbiosis con el idioma cananeo. Buen ejemplo de

⁴⁸ Koehler, L. & Baumgartner, W. rev. por W. Baumgartner y J. J. Stamm with the assistance from B. Hartmann, Ze'ev Ben-Hayyim, E. Yechezkel Kutscher & Ph. Reymond. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1994, 5 vol., p. 709.

⁴⁹ Sanders, S. L., *The invention of Hebrew*. Urbana: University of Illinois Press, 2011.

ello son los nombres de *Sadday* y *Yahweh* como propios de Dios. Podrían ser testimonios, al cabo, de que, en efecto, en las sagradas escrituras israelíes, se relatan hechos reales –fielmente o no– o simplemente mitos cuyo origen es muy anterior. Y eso importa no poco para entender la historicidad de la Biblia. Y, una vez más, hay que poner de manifiesto que hasta los masoretas con un milenio de andadura de nuestra era tuvieron el sentido de dejarlo tal cual, quizá para que nos demos cuenta de eso: de que, mito o historia, es creencia muy antigua y cuya antigüedad, precisamente, no debemos echar en saco roto. *Nefilim* podría ser otra de esas palabras protohebreas o, simplemente, propias de una lengua semítica distinta.

La misma desorientación e inseguridad que eso implica a la hora de interpretarlo sirven para ofrecer posibilidades distintas que, en conjunto, enriquecen la exégesis. En el propio *targum Neófiti*, se aclara que se trata de ^{Gn 6:4}“los gigantes que hubo desde el principio del mundo, gigantes renombrados”. La interpretación es conforme al propio texto hebreo del *Génesis*^{6:4}, donde se expresa con un giro que significa justo eso: literalmente, “los héroes que, de siempre, [son] hombres del nombre”, o sea “renombrados”, “famosos”. Y esta última explicación podría significar que el “gigantismo” de esa gente consistía precisamente en su “renombre”, que, a juzgar por los resultados –ensangrentar el mundo–, era fruto de puro y simple poder impositivo, coactivo, que los haría al cabo “poderosos” sin el menor escrúpulo. Y, si es así, su existencia “de siempre” –“desde el principio del mundo”– daría fe del carácter primigenio de ese hecho. Aludiría, en suma, a la injerencia del mal en la historia humana (bien entendido que toda historia es humana).

Un pensamiento así implica desde luego una abstracción que invita a suponer –en la palabra *nefilim*– el desarrollo de una raíz

más simple. Y, en tal sentido, puede ser significativo que, en armenio, se tradujera *nefilim* por “gigantes”, pero también por “niños malformados”, en el sentido físico del concepto.

No es menos interesante, pese a todo, la posibilidad de que el nombre de esos *nefilim* tenga que ver con la raíz *nfl* en el sentido de “caer”. Recuérdese que, en el mito bíblico, se trata de “hijos de Dios” que “descendieron” a la tierra. Y hay que añadir ahora que ese “descenso” –voluntario, diríamos que erótico, hasta libidinoso– implica la “caída”, en el sentido que se daría luego a los “ángeles caídos” (algunos de los cuales son ellos justamente).

No es deducción forzada. En el primer libro de *Henoc*, que estaba escrito ya cuando vivió el Cristo Jesús –a juzgar por los restos que se encontraron en Qumrán–, se lee justo eso y hasta se dan los nombres de los caudillos de esos “hijos de Dios”: Semhazay y Azael. Y, en un *targum* tardío –en relación con el *Néofiti*–, el llamado *PseudoJonatán*, ya está presente esa exégesis como aquello que se decía a los judíos, en la sinagoga, después de recitarles el estico en hebreo, cuando se procedía a repetirlo –con matices o cambios claros– en arameo:

Gn 6.⁴ Semhazay y Azael habían caído del cielo y estaban en la tierra en los días aquellos y también después de que fueron hijos de los grandes a las hijas del hombre y engendraron para ellos éstos. Son llamados gigantes de siempre, hombres del nombre⁵⁰.

De la importancia de todo esto para lo que nos interesa ahora, que es la Iglesia que Constantino protegió desde 312-313, da idea la carta de san Pedro allí donde vincula la caída de esos ángeles principales con el descenso de Jesucristo muerto a los infiernos (expresión esta última –la de “infiernos”– que se halla ya en el

⁵⁰ In Martínez Sáiz, T., *Traducciones arameas de la Biblia: Los Targumim del Pentateuco: I. Génesis: Versión crítica en edición sinóptico de los Targumim Neofiti y PseudoJonatán con variantes, glosas y notas*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2004.

credo que transcribió el presbítero Rufino hacia el año 404, allí donde dice de Jesucristo que, muerto y sepultado, “*descendit ad inferna, tertia die resurrexit a mortuis*”⁵¹): Cristo –dice san Pedro^{1Pe 3:18-22}– vino a nosotros como anticipo; murió como si fuera pecador, o sea un justo murió por los injustos, para conducirnos a Dios. Sufrió muerte de carne, mientras lo vivificaba el espíritu, y, de esa forma, fue adonde estaban presos “los espíritus [*pneúmasin*]” que desobedecieron en los días de Noé, cuando se preparaba el arca en la que sólo ocho almas se salvaron de morir ahogadas, colmada como estaba la paciencia de Dios. Ahora, tras la resurrección de Jesucristo –que está a la derecha de Dios, en el cielo, sometidos a él los ángeles, autoridades y poderes del propio cielo–, nos salva por medio del bautismo, que no nos limpia la suciedad de la carne, sino de la conciencia, de manera que estemos listos para apelar a Dios.

Añado ahora la traducción literal de esos versículos de Pedro^{1Pe 3:18-22} para que se pueda medir mi fidelidad al texto petrino, cuya redacción es mucho más compleja. Las palabras que añado entre corchetes son eso justamente, más; se trata de intentar que se entienda mejor:

^{1Pe 3:18}Pues también Cristo murió una vez por pecador, [o sea] un justo por [los] injustos, para conducirnos hasta Dios, habiendo sufrido la muerte en [su] carne, pero vivificado en [el] espíritu,

¹⁹en el cual [descenso], yendo [*poreutheîs*] también [a los] que [estaban] en prisión [*toîs èn phylakê*], proclamó [*èkéryzen*] a los espíritus [*pneúmasin*],

^{20a} [aquel]los que desobedecieron entonces, en [los] días de Noé, cuando aguardaba la paciencia de Dios, cuando se preparaba

⁵¹ In Denzinger, H., *Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. bilingüe latinoitaliana de Peter Hümemann. Bolonia: Edizioni Dehoniane, 1995: “Professioni di fede”, *15.

[el] arca en la cual pocos, esto es: ocho almas, fueron salvadas de[l] agua,

²¹el que [ὁ καὶ] [vino] a nosotros como anticipo, ahora [nos] salva [por medio del] bautismo [σὸς βαπτισμα], [que implica] el quitar [la] suciedad, no de [la] carne, sino de una conciencia buena [que hace] apelación a Dios, mediante [la] resurrección de Jesucristo,

²²que está a la derecha de Dios, habiendo ido al cielo, estando sometidos a él [los] ángeles y autoridades y poderes⁵².

III. 5 La rebelión de los orígenes

En último caso, ¿no es esto lo que quiso expresar Eusebio cuando dijo que Jesucristo se encarnó para vigilar a las mujeres y los hombres como antes hacían los ángeles? Puede que sí. Pero hay un cambio principal: en san Pedro, Jesucristo se encarna para venir “como anticipo”, no como vigilante. Y es su muerte lo que antecede a su presencia actual, a la diestra del Padre, desde donde no sé si nos vigila, pero sí que nos ve; eso, seguro. Concretamente, en el *Deuteronomio*^{26:15}, se pide a Dios que *mire abajo, desde la morada de su santidad, desde los cielos, y bendiga a su pueblo, a Israel*. Pero si se recuerda lo que vimos en el propio *Deuteronomio*³² y entienden que Yahweh es primogénito de Dios, les sacaré de dudas que sea a él –a Yahweh mismo– a quien veía David –o quien fuere– precisamente en esa tesitura:

^{Ps 102:20}ha mirado desde lo alto de su santuario; Yahweh se ha fijado desde los cielos en [la] tierra

²¹para oír [el] gemido del prisionero, para soltar de [la] muerte a [los] hijos.

⁵² In Lacueva, F., *Nuevo Testamento interlineal griego-español*. Tarrasa: Libros CLIE, 1984.

O “para liberar a los hijos de los muertos”, como dieron en traducir *los LXX* (y dos sabios).

Y eso, aunque surjan ocasiones en que nos parece que nos pierde de vista:

^{Is 63:15}“Mira desde el cielo y ve desde [la] morada de tu santidad y tu gloria. ¿Dónde [están] tu celo y tus promesas?”

Claro es que no entraremos en lo que todo esto implica: habría que explicar si esa “prisión” de que habló Pedro es la *shoah* –el infierno judío– y qué proclamó Cristo cuando descendió al lugar donde estaban los espíritus que desobedecían en los días de Noé; por qué se dirigió justamente a ellos –a los espíritus– y solamente a ellos, o sobre todo a ellos, y, en ese caso, si es que la “prisión” donde se hallaban esos espíritus o, mejor, la “situación” de esos espíritus en la *shoah* era la más baja de todas las que había en ese momento o podía haber o hay; porque, en tal caso, a lo mejor sabríamos si el despojo de los atributos divinos que parece aceptó Jesucristo en aquellos tres días fue lo que hizo posible que descendiera en ellos al lugar del máximo desecho y que fuese precisamente allí donde *proclamara* lo que fuere, acaso justamente su condición de Dios y hombre e hijo del padre Dios y de María que lleva su propia donación hasta ese punto, claro es que por amor.

O sea: si es que el completo despojo y el abajamiento hasta el lugar más profundo del mal –de ser eso lo que ocurrió– constituyó una *recreación* de lo creado (todo lo creado, menos María). Y, en tal caso, se entiendo algo mejor que, desde entonces, la “iglesia de los santos” sea María, según corría entre los primeros cristianos⁵³ y se deduciría del principal contradictor de Eusebio, digo

⁵³ Fiores, S. De, *María, sintesi de valori: Storia culturale della mariologia*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2005.

el obispo de Hipona (MPL 40), cuando indujo a recordar a Pío X (1904: 10) que somos nacidos del vientre de María como lo es un cuerpo unido a su cabeza. Es más tajante en realidad:

“Opportebat enim caput nostrum propter insigne miraculum secundum carnem nasci de virgine, que significaret membra sua de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura.”

O sea que si el Cristo Jesús tenía que nacer de una virgen según la carne, sus miembros tienen que nacer de una Iglesia virgen según el espíritu.

De todas formas, hay algunos detalles que hemos dejado al paso: el primero y más importante se deriva de la propia relación entre la distorsión de la asamblea divina y el diluvio del que logró salvarse Noé con otros siete u ocho (según se cuente con él mismo en lo que escribió Pedro o no se cuente). Y es que ése no fue el principio de la historia. Tampoco la de la injerencia del mal en la creación. Dicho de otra manera, es posible que la asamblea divina desbaratada entonces –cuando hubo “vigilantes” que dejaron de vigilar y descendieron a las hijas de hombre– fuese –en el plano escatológico– el resultado de una quiebra anterior.

Eso en primer lugar. En segundo, fíjense en dos detalles de los diversos textos que hemos aducido: uno es que se dice de los *nefilim* que, en puridad, ya estaban antes, desde el primer momento, o sea que ya había *nefilim*, antes de que nacieran los procreados por los “vigilantes” caídos sobre las hijas de hombre. Para que no tuvieran duda los judíos de los tiempos de Jesucristo y de los siguientes, se desarrollaba esa frase del *Génesis*^{6:4} como aparece en el *targum Neófti*, donde dice –lo vimos– que eran “gigantes que hubo desde el principio del mundo”.

El segundo detalle es la ligera alusión que se hace en el salmo^{82:7} a una “caída” anterior, que es, además, la de un “príncipe”, un “principal”, acaso un “principado” (porque de todas

estas formas se habla en la Biblia –hasta san Pablo incluido^{Ef 3:10}– de unos pocos seres divinos de esos que –por una analogía un tanto aventurada (pero cómoda)– llamamos ahora “ángeles”. El estico en cuestión es éste:

Ps 82:7 3:10”Sin embargo, moriréis como hombres y como uno de los príncipes [*hšrym*] caeréis.”

Pues bien, la caída del principio del mundo es -o así nos lo parece- la que recogería san Juan en el *Apocalipsis*, allí donde se lee que

Ap 12:7”hubo una batalla en el cielo, [la de] Miguel y sus ángeles para luchar con el dragón, y el dragón luchó y [junto a él] sus ángeles

⁸”y no venció, ni ya fue hallado lugar para ellos en el cielo,

⁹”y fue arrojado el dragón grande, la serpiente antigua, el llamado Diablo [*diábolos*] y el Satanás [*satanâs*], el que engaña a la entera tierra habitada, fue arrojado a la tierra, y sus ángeles fueron arrojados con él,

¹⁰”y oí una gran voz que decía en el cielo: ‘[...] ha sido arrojado el acusador de los hermanos nuestros, el que los acusaba día y noche delante del Dios nuestro”.

Lo que hace ahí san Juan es advertir la identidad que hay entre la serpiente que tentó a Eva, Satán, el Diablo y -atención- el príncipe derrotado por otro príncipe de que se hablaba en otro mito –o una extensión del mismo– que corría por la Mesopotamia –hasta la mar y Egipto– antes de que Abraham comenzara a formar el pueblo hebreo, tal vez bastante más de mil años antes de que naciera el Cristo Jesús⁵⁴. La rebelión, la evocarían, ya en la Biblia, *Isaías*^{14:15-21}, *Ezequiel*^{26:19-21, 28:1-19, 32}, *Job*³⁸, *Daniel*¹¹⁻¹², si

⁵⁴ Page Jr, H. R., *The Myth of Cosmic Rebellion: A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature*. Leiden: Brill, 1996.

bien, en estos casos, se pueden confundir –o reunir– elementos que se tomaron de otros mitos, incluido el del *Génesis*^{6:1-4}, o sea el de las hijas de hombre que parieron gigantes, una vez fecundadas por los “vigilantes” traidores.

Hay que recordar que no faltan los exegetas –al contrario– que piensan que todo eso son otras tantas variaciones del mismo mito recogido en el *Génesis*^{6:1-4}. Y es posible que sea así. Si he optado por distinguirlo en estas páginas, es por fidelidad al carácter de narración histórica que se da a todo ello en la Biblia. Ahora debo decir, necesariamente, que es que, en efecto, en la Biblia se haga algo semejante a devolver el mito –o el conjunto de mitos– a la historia real de lo que ocurrió. No me atrevo a negar que sea así, pero no se me ocurre afirmar que lo sea. Los mitos no son sino recursos literarios para decir de manera simbólica lo que ocurrió en efecto. Y no hay razón alguna para desear la hipótesis de que sea también un mito -elaborado sobre mitos anteriores- la propia narración bíblica del *Génesis*, por lo menos en lo que atañe a la creación y su desbaratamiento.

Sobre esa base, sí me atrevo a afirmar que, en el *Génesis*, se habla de dos momentos diferentes: el de la rebelión de los orígenes –que es el que da lugar a la intervención de Miguel y sus huestes– y la recaída de los “vigilantes”. Dicho de otra manera, la “asamblea divina” en la que ocurre esta caída posterior podría considerarse suscitada por la anterior rebelión, una rebelión cósmica que habría introducido el mal en la creación en el mismo momento de acabarla (por lo menos, tal como Dios la quiere).

Es decir: el descenso de los “vigilantes” traidores habría que interpretarlo como una quiebra de la asamblea divina –de “vigilantes” precisamente– que sería arbitrada por Dios ante la frustración del orden inicial de la creación por mor de la rebelión de Lucifer.

Explicar esto, sin embargo, nos llevaría lejos de la idea inicial, que es la de averiguar de dónde surge el concepto de “Iglesia” que pudieron tener Constantino y Eusebio. Surgiría, en definitiva –como “asamblea divina”– de esa rebelión del comienzo.

Pero hay más. El análisis de esa rebelión inicial en los textos citados de la Biblia permite aventurar varios detalles sobre las circunstancias de este primerísimo mito: (i) el rebelde sería un dios perfecto –creatura del “Dios de dioses”– que estaba de servicio –digámoslo de esta manera (con *Ezequiel*²⁸)– en el huerto de Edén, y eso de modo que se podría pensar incluso que era poco menos que el príncipe del huerto (el “principal”, el “principado”). Justo por eso, (ii) quiere ser como Dios, ¹⁵ ¹⁴ ocupar el trono de *El*, que se alza sobre el monte que, por eso, es santo – monte que se confunde, en realidad, con el huerto de Edén–; (iii) aquí, en el monte santo, acampa con sus huestes para enseñorearse de él y ahí acude otro dios principal –sólo que fiel al “Dios de dioses”– con las suyas para desalojarlo, como en efecto ocurre.

Algunas versiones del mito sitúan ya todo esto en la “asamblea divina”, que, por lo tanto, existiría ya. Lo que interesa ahora es, no obstante, advertir que la necesidad de “vigilantes” para hombres y mujeres procede de esa primera frustración que termina en batalla.

Primera frustración que implica, ciertamente, a todo hombre y toda mujer como descendientes que somos de Eva.

En efecto, ahora se puede deducir que el relato del *Génesis* sobre la tentación de la mujer y, por medio de ella, la de Adán no es en realidad sino la facies terrena de la batalla escatológica entre Miguel y Lucifer. En ambos casos se trata de “ser como Dios” o, simplemente, “dios”. Sólo que eso supone preguntarse en qué consiste la relación entre lo uno y lo otro, entre creaturas

terrenas y creaturas divinas, por diferenciarlas de alguna forma. Y eso es tanto como preguntarse en qué consiste un ángel. No cabe desarrollarlo aquí; sí diré que podría implicar la consideración del ángel como el gozne –creado– al crear las creaturas y, en tal caso, la relación entre creaturas y ángeles sería constitutiva.

III. 5 Las huestes de los cielos

Ahora podemos deducir por qué aludía Eusebio, en la *Vida de Constantino*, al “ejército celeste”. No era, en efecto, sino su modo de llamar a la “hueste de Yahweh” (*Yahweh šēbā’ōt*) de que se habla con frecuencia en la escritura santa israelí. Porque –no hace falta argüirlo– Miguel pelea en nombre de Yahweh.

“Hueste” (*šābā’* en hebreo bíblico⁵⁵) se dice, a veces, *kōah*, que se emplea indistintamente para aludir justo a eso –a las “huestes” divinas–, pero también ejércitos humanos, en este último caso como sinónimo de *háyil*, palabra que no solía usarse, en cambio, para referirse a las huestes de Dios. Tiene *šābā’* una diversidad de acepciones que se asemeja a la de *kōah* (sin que sean sinónimos). Pero, en el salmo^{33(32):6}, es *šābā’* la palabra que se emplea allí donde se lee que el “aliento” de Yahweh crea “sus huestes” al par que su “palabra” –la del propio Yahweh– crea los “cielos”.

Y esto es fundamental porque remite a los orígenes, o sea a la creación.

Que se refiere al acto creador por antonomasia –la creación, sin más–, le anima a uno a suponerlo el propio *Génesis*^{2:1}, donde

⁵⁵ Albright, W. F., *Yahweh and the gods of Canaan: A historical analysis of two contrasting faiths*. Nueva York: Doubleday & Company, 1968, p. 148; Woude, in Jenni, E., con la colaboración de C. Westermann (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, vol. 1, p. 1128 y 2, pp. 628-636.

se lee que “fueron hechos los cielos [*haššāmáyim*] y la tierra y todos sus ejércitos [*yěbā’ōtī*”]. Pero se trata de una frase singular; en la versión hebrea, está incrustada entre el sexto día y el séptimo de la creación y no puede decirse que sea la obra del día sexto, que es cuando crea Yahweh todos los seres vivos, incluidos hombre y mujer, a quienes inviste, no obstante, como señor-señores de todo lo creado. Es como si se hubiesen olvidado de incluir esos “ejércitos” en alguna parte y hubieran arbitrado esa manera de arreglar las cosas (digo los redactores de la Biblia): ponerlos al final, sin dejar claro si es que fueron creados en el día sexto, en el séptimo, o no sabían cuándo.

De momento, fíjense en la riqueza de matices que muestran las versiones más antiguas del *Génesis*^{2:1} (que ahora incluiré para que puedan compararlas). Permítanme que adelante la forma en que lo entiendo y, luego, pueden decidir por sí mismos sobre los cuatro textos en que hallo fundamento:

Que la *palabra del Señor* es la protagonista de la creación, lo entenderán sin más que leer la columna *Neófiti* y advertir cómo la sembraban los *meturguemanín* de alusiones precisamente a ella, a la *palabra del Señor* (y como creadora) al repetirla en arameo, que es como está escrito el *targum*.

Si acaso, les sorprenderá además que aparezca *la gloria del Señor* y que un comentarista del *targum* añadiera al margen del texto “la palabra de”, con lo que había que leer “la palabra de la gloria del Señor”. Pero entrar en esa cuestión nos llevaría muy lejos nuevamente y es obvio que el espacio apremia ya.

Pongo “Señor” entre corchetes porque, en el manuscrito, hay un equivalente arameo de nuestros puntos suspensivos (las letras *www*) y hay razones para deducir que es que no querían pronunciar el nombre de Dios, *Yahweh*, y es más que verosímil que lo sustituyeran por “Señor”, como hicieron ya *Los LXX* siglos

antes. Por qué no querían pronunciarlo es ya otra cuestión. Suele decirse que porque era el nombre santo. Pero, en tal caso, no sabemos por qué los cristianos –que no somos judíos, sino judeocristianos– no lo hemos recuperado. A lo mejor nuestro silencio tiene que ver con lo que ya sabemos del *Deuteronomio*³².

Afecta a la creación, en cambio, el detalle del *Neófiti* según el cual Dios ve que lo que crea es *hermoso*, y no tan sólo *bueno*.

Añade un punto –un pequeño matiz– la diversidad de maneras en que expresaban que Dios hace a mujeres y hombres a su imagen y semejanza. Se fijarán en que lo decían de maneras distintas en griego, arameo y hebreo y que parece deducirse que no establecían una gradación de importancia entre los dos conceptos (los de imagen y semejanza). Eso también habría de sopesarse.

Pero es cuestión de antropología, y no de eclesiología, ya se ve, y ahora estamos en ésta.

También es antropológico sobre todo el matiz diferenciador entre las distintas versiones del verbo con que expresa Dios qué hemos de hacer: en el griego de *Los LXX*, se había optado por “crecer”; en arameo, por “fortificarse” y, en hebreo, por “fructificar”. Tienen mucho que ver entre ellas, sin duda. Pero no son sinónimos. Y habría que sopesarlo igualmente.

Se fijarán, por último, en que la composición de los “ejércitos” no se aclara satisfactoriamente en ninguna de las cuatro versiones. Sólo aquellos *LXX* (y dos) redactaron las cosas de modo que la frase de que hablamos se incluyera antes de declarar el fin del sexto día. Y, si es así, “el ejército de los cielos” se mantiene, en verdad, como un detalle singular, pero forma parte de lo creado en los seis días.

Ahora bien, la singularidad no estriba sólo en la presencia de ese ejército, sino en la suerte de resumen que parece expresar

en *Los LXX* todo el estico (resumen de lo hecho en seis días, aunque totalmente acabado en el sexto). Es como si dijeran que, al crear lo que crea el sexto día, quedan plenamente “hechos los cielos y la tierra y todo su ejército”.

Si fuera así, parecería confirmar que ese “ejército” suyo –el de Yahweh– es un elemento relevante de la creación, puesto a la par de los cielos y de la tierra. Obliga a preguntarse si es que hay que resumir la creación como la de “los cielos, la tierra y todo su ejército”. Y, en tal caso, el papel del “ejército” se resalta notablemente, aunque nos deje sobre ascuas. Podría ser el gozne –decíamos– entre cielos y tierra y cuanto existe en ambos.

Las pruebas

Los LXX	Targum Neófiti	Vetus latina	Texto masorético
Gn 1:23Y fue tarde y fue mañana,	Gn 1:23Y fue tarde y fue mañana, orden de trabajo de la creación,	Gn 1:23Y se hizo la tarde y se hizo la mañana	Gn 1:23Y fue tarde y fue mañana,
día quinto, 24y dijo Dios	día quinto, 24y dijo la palabra de [l Señor]	día quinto, 24y dijo Dios	día quinto, 24y dijo Elohim
“Produzca la tierra seres vivos según su especie, cuadrúpedos, reptiles y animales de tierra según su especie” y fue así	“Produzca la tierra seres vivos según su especie, ganado y reptiles y animales de tierra según su especie” y fue así según su palabra	“Produzca la tierra aliento vivo [<i>animam viva / viventem</i>] según cada género de cuadrúpedos y reptiles y bestias de la tierra y se hizo así	“Produzca la tierra aliento de vida para su especie, ganado y reptiles y animal de tierra para su especie” y fue así

<p>²⁵e hizo Dios</p> <p>[...]</p> <p>y vio Dios que eran buenos</p>	<p>²⁵y la palabra de[Señor] creó</p> <p>[...]</p> <p>y fue manifiesto delante de[Señor] que era hermoso y bueno</p>	<p>²⁵e hizo Dios</p> <p>[...]</p> <p>y vio Dios que es bueno / son buenos [<i>est / sunt</i>]</p>	<p>²⁵e hizo Elohim</p> <p>[...]</p> <p>y vio Elohim que era bueno</p>
<p>²⁶y dijo Dios</p>	<p>²⁶y dijo</p>	<p>²⁶y dijo Dios / Dios padre al hijo [AM Aux ex 3, 32 (80, 18), <i>apud Vetus latina</i>, II, 24n]</p>	<p>²⁶y dijo Elohim</p>
<p>[<i>al margen:</i> la palabra de] [el Señor]</p> <p>“Hagamos a un hombre a nuestra imagen y semejanza y gobiernen sobre los peces del mar, las aves del cielo, el ganado y toda la tierra y todos los reptiles que reptan sobre la tierra</p>	<p>[<i>al margen:</i> la palabra de] [el Señor]</p> <p>“Creemos al hijo del hombre a nuestra semejanza, como parecido a nosotros, y gobierne sobre peces del mar y sobre aves de los cielos y sobre el ganado y sobre toda la tierra y sobre todo reptil reptante</p>	<p>[<i>al margen:</i> la palabra de] [el Señor]</p> <p>“Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza y tenga poder sobre los peces del mar y sobre las aves de los cielos y sobre todos los ganados y las fieras y sobre toda la tierra y sobre todos los reptiles</p>	<p>[<i>al margen:</i> la palabra de] [el Señor]</p> <p>“Hagamos hombre a imagen nuestra, como semejanza nuestra, y gobiernen sobre peces del mar y sobre aves de los cielos [<i>haššāmāyim</i>] y sobre el ganado y sobre toda la tierra y sobre todo reptil</p>

<p>27e hizo Dios</p> <p>al hombre; a imagen de Dios lo hizo;</p> <p>macho y hembra los hizo</p> <p>28y Dios</p> <p>los bendijo</p> <p>diciendo</p> <p>“Creced y multiplicaos, llenad la tierra y dominadla y estad al frente de los peces del mar, las aves del cielo, todo el ganado y toda la tierra y todos los reptiles que reptan sobre la tierra”</p>	<p>sobre la tierra</p> <p>27y creó la palabra de[Señor] al hijo del hombre; lo creó a la imagen de delante de[Señor], macho y comparte los creó</p> <p>28y</p> <p>[al margen: la palabra de] la gloria de[Señor] los bendijo y la palabra de[Señor] les dijo</p> <p>“Fortaleceos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla y dominad sobre los peces del mar y sobre las aves de los cielos y sobre todos los animales que reptan sobre la tierra”</p>	<p>que reptan sobre la tierra</p> <p>27e hizo Dios</p> <p>al hombre; a imagen de Dios lo hizo;</p> <p>macho y hembra los hizo</p> <p>28y Dios</p> <p>los bendijo</p> <p>diciendo</p> <p>“Creced y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla y tened poder de los peces del mar y de las aves del cielo y de todos los animales de la tierra y de todos los que reptan sobre la tierra”</p>	<p>reptante sobre la tierra</p> <p>27y creó Elohim</p> <p>el hombre a su imagen, a imagen de Elohim lo creó;</p> <p>varón y mujer los creó</p> <p>28y Elohim</p> <p>los bendijo y</p> <p>les dijo</p> <p>“Fructificad y aumentad y llenad la tierra y sometedla y dominad sobre pez del mar y sobre ave de los cielos y sobre todo viviente reptante sobre la tierra”</p>
---	--	--	---

<p>²⁹y dijo Dios</p> <p>“Mirad, os he dado toda clase de hierba fecunda [...]</p>	<p>²⁹y les dijo [<i>al</i> <i>margen:</i> la palabra de] la gloria de[<i>l</i> Señor]:</p> <p>“He aquí que os he dado todas las plantas [...]</p>	<p>²⁹y dijo Dios</p> <p>“He aquí que os he dado toda la semilla que siembra todo cultivo de forraje [...]</p>	<p>²⁹y dijo Elohim</p> <p>“Mira, os doy todo [lo que es] de planta semillosa [...]</p>
<p>³⁰y para todos los animales [...] y fue así</p>	<p>³⁰y todos los animales [...] y fue así según su palabra</p>	<p>³⁰y para todos los animales [...] y así se hizo</p>	<p>³⁰y para todo animal [...] y fue así</p>
<p>³¹y vio Dios</p> <p>todo [lo] que hizo y, mira, muy bueno, y fue tarde y fue mañana,</p>	<p>³¹y fue manifestado delante de[<i>l</i> Señor]</p> <p>todo [lo] que hizo y he aquí que era muy hermoso y bueno, y fue tarde y fue mañana, el orden de la obra de la creación,</p>	<p>³¹y vio Dios</p> <p>todo lo que hizo y he aquí que era muy bueno, y se hizo la tarde y se hizo la mañana,</p>	<p>³¹y vio Elohim</p> <p>todo [lo] que hizo y, mira, muy bueno, y fue tarde y fue mañana,</p>
<p>día sexto, ^{2:1}y fueron hechos los cielos y la tie-</p>	<p>día sexto, ^{2:1}y [se] terminaron las creaciones de los cielos y la tie-</p>	<p>día sexto, ^{2:1}y fueron hechos los cielos y la tierra</p>	<p>día sexto, ^{2:1}y fueron hechos los cielos y la tierra y todo su ejército</p>

rra y todo su ejército	rra y todos sus ejércitos	[y toda su gloria (“ <i>omnen gloriam eorum</i> ” en 111, <i>Vetus latina...</i> , II, 34n)] y toda su composición	
² y se terminaron el cielo, la tierra y todo el universo y completó Dios	² y terminó la palabra de[l Señor]	² y terminó Dios	² y terminó Elohim,
el día sexto	en el día séptimo	en el día sexto / / séptimo	en el día séptimo,
las obras que había hecho y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó; porque, en él, había descansado	la obra suya que había creado y, en el séptimo día, hubo descanso y quietud delante de él	la obra suya que hizo y descansó, en el día séptimo,	la obra suya que hizo y descansó, en el día séptimo,
de todas las obras que Dios había comenzado a hacer,	de toda la obra suya que había creado	de toda la obra suya que hizo,	de toda la obra suya que hizo,

³ y bendijo Dios	³ y bendijo [al <i>margen:</i> la pala- bra de] la gloria de[l Señor]	³ y bendijo Dios	³ y bendijo Elohim
el día séptimo y lo santificó; porque, en él,	el día séptimo y lo declaró santo; porque en él, hubo delante de él	el día séptimo y lo santificó; porque, en él,	el día séptimo y lo santificó; porque, en él,
había descansado	gran descanso y reposo	d e s c a n s ó [Dios hij (GAU 10,11 (92,19), <i>apud Vetus latina</i> , II, 36n)]	descansó
de todas las obras que Dios	de toda la obra suya que	de todas las obras suyas que Dios	de toda la obra suya que Elohim
había comenzado a hacer.	había creado al obrar.	había comenzado a hacer.	creó para ha- cer.

III. 6 La mujer cubierta del sol, con la luna bajo sus pies y corona de doce estrellas

La verdad es que san Juan dice muchas más cosas en el *Apocalipsis*¹² que apuntan, a la postre, a señalar que, en ese plano es-

catológico en que sitúa la narración, no hay tiempo y todo ocurre de manera que lo que ve el dragón –antes de la batalla– es

Ap 12:1”una gran señal [...] en el cielo: una mujer cubierta del sol, y la luna debajo de sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza,

2”y estando encinta, y grita con los dolores y angustias del parto”.

Y es para devorar a su hijo, cuando nazca, para lo que aparece el dragón y urge a Miguel a pelear con él y vencerlo.

Ahora recuerden que, durante siglos, ha prevalecido la exégesis que veía en esa mujer a María la Virgen y que, sólo en el siglo XX, se comenzó a imponer la idea de que, en realidad, prefigura la propia Iglesia. A eso, los primeros cristianos nos dirían –sin duda– que, ya entre ellos, se abrió camino una tercera opción, que es la de que María y la Iglesia sean una misma creatura.

Pero, si fuera así, san Agustín vendría a rectificar –si se lo permitiera el Señor de la Historia– el esfuerzo que hizo en *De santa virginitate* (MPL 40) para explicar las diferencias entre María y la Iglesia precisamente.

María, en realidad, diluye de tres maneras convergentes el mito que hemos ido encontrando. En efecto, si, en vez de haber tomado el camino de Eusebio y la “asamblea divina” y los demás conceptos que reunió en la *Vida de Constantino*, hablásemos ahora del lugar donde se reúne –“lo alto”, lo más alto, lo “altísimo”– descubriríamos de qué modo –en la geografía que cabe rehacer sobre el texto bíblico– ese monte se va acercando –físicamente– hasta ser el de Sión, o sea Jerusalén.

Ese es un camino. Otro es de qué manera, al tiempo, Dios salva la distancia insalvable que nos separa de él y nos libra de destruirnos precisamente al darse a conocer. Si anduviéramos por ahí, nos toparíamos con el punto de partida que señala el

targum Neófiti: la fe de Abram en el “Dios de los Cielos” y su rechazo del culto a la luna, que hizo que el propio Dios lo salvara del horno (“*ur*” en hebreo bíblico) de los caldeos y que él echara a andar de un lado para otro –con provecho por cierto–; sabríamos por el mismo *targum* que aquel varón que se cruzó en la senda que seguía Jacob –su nieto– y a quien este venció era *Sariel*, el cuarto arcángel –cuyo nombre silencia el texto hebreo bíblico–, pero nos dará que pensar si no sería *Šariel*, el dios lunar precisamente, o *Sariel* y *Šariel* que desde ese combate ya es *Uriel*; veremos después ocultarse tras la nube al Dios de los cielos mismo, que, de esa forma, conduce a los suyos sin que su luz los aniquile, en el éxodo; los conduce y, al tiempo, interpone la sombra, como le ocurrirá luego a María, según vimos. Veremos que la nube acaba por descender a aquella tienda que le hicieron –el “tabernáculo”– porque, con ella, oculto tras su sombra, llega hasta allí la *šekiná*, o sea “el morar” (activísimo) de Yahweh (no simplemente la “presencia”, como a veces se suele traducir). Es “el morar de Yahweh” al cabo el que se deja encerrar en el templo que le edificó Salomón en Jerusalén, o sea en Sión justamente (y van dos).

Y hallaremos una tercera historia –larga hasta para abreviarla aquí– en la aproximación del concepto de “hija de” la ciudad hasta que *Miqueas*^{1:13, 4:10.13, 5:2-3} la viera como “la hija de Sión” precisamente. Es María (*LG*, 55).

Bibliografía

- Albright, William Foxwell, "New light on early recensions of the Hebrew Bible". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 140, 1955, pp. 32-33.
- Albright, William Foxwell, *Yahweh and the gods of Canaan: A historical analysis of two contrasting faiths*. Nueva York: Doubleday & Company, 1968 (Reprint 1990). Winona Lake, In.: Eisenbrauns.
- Andrés-Gallego, José, "El Catecismo como epistemología para la historia del cristianismo y de la Iglesia". In Fernando Fernández Rodríguez (coord.). *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia católica*. Madrid: Aedos & Unión Editorial, 1996, pp. 47-64.
- Antón, Ángel, *La Iglesia de Cristo: El Israel de la vieja y la nueva alianza*. Madrid: Editorial Católica, 1977.
- Attridge, Harold W., & Hata, Gohei (ed.), *Eusebius, Christianity and Judaism*. Leiden: E.J. Brill, 1992.
- Balz, Horst, & Schneider, Gerhard (ed.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, 2 vol.
- Botterweck, G. Johannes, Ringgren, Hermer, & Fabry, Heinz-Josef, *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003-2006, 15 vol.
- Cerni, Ricardo, *Antiguo Testamento interlineal hebreo-español [1]: Pentateuco*; Sáenz Badillos, Ángel, y Targarona, Judit. *Antiguo Testamento interlineal hebreo-español [2]: Libros históricos (I)*. Sáenz Badillos, Ángel, y Targarona, Judit. *Libros históricos (II) y libros poéticos [3]*. Cerni, Ricardo. *Antiguo Testamento interlineal hebreo-español. Libros proféticos [4]*. Tarrasa: Libros CLIE, 1992, 4 vol.
- Corcoran, Simon, *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government AD 284-324*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

- CS = Eusebio di Cesarea, *Commento ai Salmi*. A cura di Maria Benedetta Artioli. Roma: Città Nuova, 2004.
- Day, John, *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- Déaut, Roger Le, avec la collaboration de Jacques Robert. *Targum du Pentateuque: Traduction des deus recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978-1980, 4 vol.
- Denzinger, Heinrich, *Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. bilingüe latinoitaliana de Peter Hümemann. Bolonia: Edizioni Dehoniane, 1995, 1.851 + 378 pp.
- Díez Macho, Alejandro, *Neophyti 1: Targum palestinense: Ms de la Biblioteca Vaticana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969-1979, 6 vol.
- DJD = *Discoveries in the Judaean Desert*. Ed. by Emanuel Tov, Oxford: Clarendon Press, 1955-2008, 40 vol.
- Djuric, Drago, "Religious Tolerance in the Edict of Milan and in the Constitution of Medina": *Filozofija I Drustvo* 24(1, 2013, pp. 277-292.
- DL = Eusebio de Cesarea. *De Laudibus Constantini*.
- Fetjö, François, *Réquiem por un imperio difunto: Historia de la destrucción de Austria-Hungría*. Madrid: Mondadori, 1990.
- Field, Frederick, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta*. Oxford: E. Typ. Clarendoniano, 1964, 6 vol. (t. I: *Prolegomena, Genesis-Esther*, t. II: *Numeri, Deuteronomium, Josua, In librum Judicum, Judices, Liber I Regum*, t. III: *I-IV Regum, Liber I-II Paralipomenon, Esdras, Nehemias, Esther*, t. IV: *Jobus, Psalmi, Proverbia, Ecclesiastes, Canticum Cantorum, Jesaias, Jeremias, Threni, Ezechiel, Daniel, Hoseas, Amos, Michas, Hababuc, Zephánias, Zacharias, Malachias, Auctarium ad Origenis Hexapla*).

- Fiores, Stefano De, *Maria, sintesi de valori: Storia culturale della mariologia*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2005.
- Freedman, David Noel (ed.), *The Anchor Bible dictionary*. Doubleday: Nueva York, 1992, 6 vol.
- Francisco, Papa, *Una Iglesia de todos: Mis reflexiones para un tiempo nuevo*. Madrid: Espasa, 2014.
- Hackett, Jo Ann, *The Balaam text from Deir 'Alla*. Chico: Scholar Press, 1980.
- Halpern, Baruch, "Dialect distribution in Canaan and the Deir 'Alla inscriptions", In David M. Golomb (ed.) con la colab. De Susan T. Hollis. *Working with no data: Semitic and Egyptian studies presented to Thomas O. Lambdin*. Winona Lake, In: Eisenbrauns, 1987, pp. 119-139.
- Inowlocki, Sabrina, & Zamagni, Claudio (ed.), *Reconsidering Eusebius: Collected papers on literary, historical, and theological issues*. Leiden: Brill, 2011.
- Jenni, Ernst, con la colaboración de Claus Westermann (ed.). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, 2 vol.
- Kittel, Gerhard, & Friedrich, Gerhard (ed.), *Theological dictionary of the New Testament*, abr.por Geoffrey W. Bromiley. Reimpr., William Ib. Eerdmans Publishing Company & Paternoster Press: Grand Rapids, Mich., & Exeter, 1986.
- Koehler, Ludwig, & Baumgartner, Walter, rev. por Walter Baumgartner y Johan Jakob Stamm with the assistance from Benedikt Hartmann, Ze'ev Ben-Hayyim, Eduard Yechezkel Kutscher & Philippe Reymond. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1994, 5 vol.
- Kooten, George H. Van, "Christianity in the Graeco-Roman World: Socio-Political, Philosophical, and Religious Interactions Up to the Edict of Milan (313 Ad)". In D. Jeffrey Bingham

- (ed.). *The Routledge Companion to Early Christian Thought*. Londres: Routledge, 2009.
- Lacueva, Francisco, *Nuevo Testamento interlineal griego-español*. Tarrasa: Libros CLIE, 1984.
- Lagrange, M.-J., «El et Jahve». *Revue biblique* 12, 1903, pp. 362-386.
- Lemaire, A., “Les inscriptions sur plâtre de Deir ‘Alla et leur signification historique et culturelle”. In J. Hoftijzer y G. van der Kooij (ed.). *The Balaam text from Deir ‘Alla re-evaluated: Proceedings of the International Symposium held at Leiden, 21-24 August 1989*, Leiden: E.J. Brill, 1991, pp. 46-52.
- LG = *Lumen gentium* (1965), www.vatican.va.
- Martínez Sáiz, Teresa, *Traducciones arameas de la Biblia: Los Targumim del Pentateuco: I. Génesis: Versión crítica en edición sinóptica de los Targumim Neofiti y PseudoJonatán con variantes, glosas y notas*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2004.
- Masada VI: *The Yigael Yadin Excavations 1963-1965: Final Report: “Hebrew Fragments from Masada”* by Shemaryahu Talmon, with the contributions by Carol Newson and Yigael Yadin; “The Ben Sira Scroll from Masada” by Yigael Yadin, with notes on the reading by Elisha Quimron and bibliography by Florentine García Martínez. Jerusalén: Israel Exploration Society and the Hebrew University of Jerusalem, 1999.
- Militarev, Alexander, & Kogan, Leonid, *Semitic Etymological Dictionary: Vol. I: Anatomy of Man and Animals*. With the assistance of Anna Belova, Anatoly Kovalev, Adel Nemirovskaja, Denis Nosnitsyn. Münster: Ugarit Verlag, 2000.
- Mosser, Carl, “The earliest Patristic interpretations of Psalm 82: Jewish antecedents, and the origin of Christian deification”. *Journal of theological studies* 56, 2005, pp. 30-74.
- MPL = Migne, J.-P. (ed.), *Sancti Aureli Augustini Hipponensis*

- Episcopi Opera Omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem*. París: Garnier fratres editores. "De sancta virginitate" 40, 1841-1902, pp. 395-428.
- Mullen Jr, E. Theodore, *The Divine Council in Canaanite and early Hebrew literature*, Ann Arbor, Mich.: Scholars Press, 1980, xii + 327 págs.
- Muñoz Iglesias, Salvador, *Los evangelios de la infancia*. 2ª ed., Madrid: La Editorial Católica, 1986, 4 vol.
- Page Jr, Hugh Rowland, *The Myth of Cosmic Rebellion: A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature*. Leiden: Brill, 1996.
- Pardee, Dennis, "The Balaam text from Deir 'Alla", *Journal of Near Eastern studies* 50(2): 1991, pp. 139-142.
- Pío X, *Ad diem illum laetissimum*, 1904, www.vatican.va.
- Roberts, J.J.M., "The Religio-Political Setting of Psalm 47". *Bulletin of the American School of Oriental Research* 221, 1976, pp. 129-32.
- Ruiten, J. Van, "The influence and development of Is 65,17 in En 91,16". In Vermeylen, Jacques (ed.). *The Book of Isaiah: Le Livre d'Isaïe: Les oracles et leurs relectures: Unité et complexité de l'ouvrage*. Leuven: University Press-Peeters, 1989, pp. 161-6.
- Sanders, Seth L., *The invention of Hebrew*. Urbana: University of Illinois Press, 2011.
- Sant, Carmel, *The Old Testament interpretation of Eusebius Caesarea: The manifold sense of Holy Scripture*. Malta: Giov. Muscat, 1967.
- Seeck, Otto, "Das sogenannte Edikt von Mailand. *Zeitsch. f. Kirchengeschichte* 12, 1891, pp. 381-386.
- Serra de Manresa, Valentí, "L'església de Catalunya i les festes constantinianes de 1913: La commemoració eclesial de l'edict de Milà (313)", *Revista Catalana de Teologia*, 38(1), 2013, pp. 231-246.

- Skehan, Patrick W., "A fragment of the *Song of Moses* (Deut. 32) from Qumran". *Bulletin of the American School of Oriental Research* 136, 1954, pp. 12-15.
- Skehan, Patrick W., "Staves, and nails, and scribal slips (Ben Sira 44:2-5)". *Bulletin of the American School of Oriental Research* 200, 1970, p. 70.
- Skehan, Patrick W., "Qumran and Old Testament Criticism". In M. Delcor (ed.), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu*. París: Duculot, 1978, pp. 163-82.
- TE = Eusebio de Cesarea, *Teologia ecclesiastica*. Introd., trad. & note a cura di Franzo Migliore. Roma: Città Nova, 1998.
- Ulrich, E., "Index of passages in the 'Biblical texts'". In DJD, 39, 2008, pp. 185-201.
- Ulrich, Jörg, *Euseb von Caesarea und die Juden: Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebios von Caesarea*. Berlín: De Gruyter, 1999.
- Van Geremen, W.A. (ed.), *New international dictionary of Old Testament theology & exegesis*. Grand Rapids, Mich.: Zaondervan Publishing House, 1997, 5 vol.
- VC = Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*. Introd., trad. Y notas de Martin Gurruchaga. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- Vetus latina, Die Reste der Altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier Neu gesammelt un herausgegeben von der Erzabtei Euron*. Friburgo: Verlag Herder, 1951- .
- Weippert, M., "The Balaam text from Deir 'Alla inscription", In J. Hoftijzer y G. van der Kooij (ed.). *The Balaam text from Deir 'Alla re-evaluated: Proceedings of the International Symposium held at Leiden, 21-24 August 1989*, Leiden: E.J. Brill, 1991, pp. 153-158.
- Wischmeyer, Wolfgang, "Visibilité du christianisme au IIIe siècle". In Jean-Robert Armogathe (dir.). *Histoire générale du chris-*

tianisme. Volume I: Des origines au XVe siècle, dir. por Pascal Montaubin & Michel-Yves Perrin. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, pp. 147-172.

Zakovitch, Yair, "Psalm 82 and Biblical exegesis", In Chaim Cohen et al. (ed.). *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld jubilee volume: Studies in the Bible and the ancient Near East, Qumran, and post-biblical Judaism*, 2004, pp. 213-228.

LAS PERSECUCIONES CONTRA LOS CRISTIANOS Y EL EDICTO DE MILÁN. REFLEXIONES Y PROPOSICIONES HISTÓRICAS¹

José Fernández Ubiña
Universidad de Granada

Es éste, como se sabe, uno de los temas históricos más estudiados en los últimos siglos, y también uno de los más populares, hasta punto tal que estas persecuciones han llegado a definir una época estelar en la historia del Cristianismo, época trufada de héroes, confesores y mártires, que dieron a la Iglesia un prestigio imperecedero².

Se trata, sin embargo, de un tema todavía hoy repleto de interrogantes, con aspectos y periodos insuficientemente documentados y, por ende, abierto al debate y al estudio. Huelga decir que esta tarea exige un análisis desapasionado de las fuentes, sin

¹ Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía* (HAR2012-31234), patrocinado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Para evitar repeticiones innecesarias me sirvo con frecuencia de dos siglas: HE = Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, obra que cito por la edición y traducción de A. Velasco Delgado, Madrid, BAC, 1973. MP = Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, obra que cito por la edición latina de J. Moreau, París, SC, 1954, y por la versión castellana de R. Teja, Madrid, BCG, 1980.

² Nadie, en lo que conozco, lo ha dicho de manera más precisa y sentida que nuestro Fray Luis de Granada, *Guía de maravillas*, edición de G. Mazochi, Sevilla, 2006, p. 308, cuando exalta el fruto que los mártires legaron a los fieles del futuro: “porque por aquí se confirma nuestra fe, por aquí se enciende nuestra caridad, por aquí se conoce el poder de la divina gracia que tal fortaleza puso en carne tan flaca. Por aquí se esfuerza nuestra paciencia, y se alivian nuestros trabajos, y se despierta nuestra devoción, y se condena el regalo [= complacencia] de nuestra carne, y se avergüenza nuestra flojedad y tibieza, pues es tan poco lo que hacemos por el reino del cielo, viendo lo mucho que estos fuertes caballeros padecieron por él. Y por aquí finalmente queda sin excusa nuestra negligencia, viendo lo que el hombre podría con la gracia, que a nadie se niega. Ésta es una grande gloria que tiene la Iglesia, que es haber sido fundada con la sangre de tantos mártires”.

prejuicios apologéticos o antieclesiásticos, tan frecuentes en el pasado, y con una metodología histórica que tenga en cuenta, sobre todo, la profunda evolución del Cristianismo en sus primeros siglos de existencia y el contexto específico de cada persecución, sus protagonistas, sus motivaciones y su alcance social o religioso³. Con tales criterios abordamos su estudio en estas páginas, en la esperanza de que, de haberlo conseguido siquiera parcialmente, ello contribuya a entender el significado histórico del edicto de Milán, tema central de esta monografía.

1. Prejuicios historiográficos: persecución perpetua vs tolerancia politeísta

Es lógico que en un tema tan largamente estudiado hayan arraigado prejuicios historiográficos de muy diverso signo. Los citados en el epígrafe son, a mi juicio, los que más han distorsionado, desde posiciones manifiestamente contrapuestas, el enfoque histórico de las persecuciones y son, por tanto, los que más urge desvelar para el correcto conocimiento de las mismas o, si se prefiere, de las complejas y cambiantes relaciones de los cristianos con su entorno cívico y político.

1.1. La teoría de la persecución perpetua contra los cristianos en el Imperio romano

Como bien es sabido, esta es una de las ideas más arraigadas en la historiografía eclesial de los siglos XIX y XX y de las más extendidas entre la gente común. El Cristianismo, según esta

³ Cf., entre las obras más recientes, Cardini, F. *Cristiani perseguiti e persecutori*, Salerno Editrice, Roma, 2011; Filoramo, G. *La croce e il potere: i cristiani da martiri a persecutori*, Roma, Laterza, 2011.

visión, fue desde sus orígenes una religión constantemente perseguida tanto por judíos como por paganos: el proceso de Jesús, las ejecuciones de Esteban, de Santiago el Mayor y de Santiago el Justo, el encarcelamiento de Pablo, el testimonio de innumerables actas martiriales o, en fin, las sentencias dictadas por diversos emperadores (Nerón, Domiciano, Trajano, Decio...) parecerían avalar este atávico prejuicio. Ello ha permitido ver al Cristianismo como si fuese una religión perfectamente conformada desde sus inicios, monolítica e inmutable, que se abrió paso en un medio hostil al que finalmente consiguió evangelizar y ganar para su causa.

Esta visión histórica se forjó en fechas muy tempranas y a ella se debe que la Iglesia primitiva se haya identificado secularmente con la Iglesia de los mártires y el reinado de Constantino con la época que puso fin a las persecuciones y selló el triunfo definitivo del Cristianismo. La crítica reformista, la labor ingente de los Bolandos y la historiografía moderna han puesto, sin embargo, de relieve algunos aspectos poco verosímiles de esta concepción⁴. En los últimos años incluso ha ganado terreno la idea contraria, esto es, que, a más de ser pocos los mártires cristianos, fue la Iglesia posconstantiniana la gran perseguidora, tanto de otros cultos como de los movimientos heréticos disidentes⁵.

Es obvio, en todo caso, que los primeros escritores cristianos, en particular Eusebio de Cesarea, nunca vieron en Constantino ni en su tiempo al agente y al momento del "triunfo" del Cristianismo,

⁴ Cf. Guignebert, 1983, pp. 27-28. El primer debedador riguroso de esta teoría de "la persecución perpetua" fue Grégoire, H., *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruselas, 1964 (2ª ed. revisada), pp. 35-36 y passim, que se propuso, por el contrario, probar el alcance limitado de las persecuciones, tanto de las provocadas por tumultos populares como de las promulgadas por el Estado romano.

⁵ Drake, H. A. «Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance», *Past and Present*, 155, 1996, pp. 3-36; Streeter, J., «Introduction: de Ste. Croix on Persecution», en Ste. Croix, G.E.M., *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford UP, 2006, pp. 3-34.

pues tal triunfo no podía deberse a protagonistas humanos, sino que venía ya determinado por la voluntad de Dios y por la fuerza consiguiente de la doctrina cristiana. Por la misma razón, hasta muy avanzado el siglo III no faltaron cristianos que minimizaron el impacto de las persecuciones y redujeron a mínimos el número de mártires. El obispo Melitón de Sardes, por ejemplo, asegura, en torno al año 175, que nunca antes de su tiempo se había perseguido a los cristianos (en HE, 4, 26,5); el gran Orígenes escribía a mediados del siglo III (*Contra Celso*, 3, 8) que Dios contuvo siempre a quienes deseaban quitarle la vida a los cristianos y por esta razón los que habían muerto por su fe eran “unos pocos y muy fácilmente contables”; el propio Eusebio (HE, 8,1,1), por citar un último testimonio, se complace en subrayar los “tiempos de gloria y libertad” que precedieron a la gran persecución de inicios del siglo IV⁶.

1.2. Sobre la tolerancia religiosa (y política) del politeísmo en el mundo clásico

Me gustaría, en todo caso, subrayar que, aunque admitamos que las persecuciones anticristianas no fueron tantas ni tan dra-

⁶ Se comprende así que los cálculos aventurados sobre el número de mártires, tema sobre el que carecemos de datos suficientes pero que ha fascinado a muchos estudiosos desde el siglo XVII, hayan sido muy diversos. Desde los varios cientos de millares calculados por los primeros y más fervorosos investigadores hasta los centenares o pocos miles de mártires (en su mayoría orientales) propuestos por las investigaciones más recientes. Grégoire, H., *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruselas, 1964 (2ª ed. revisada), pp. 165 ss., estimaba en unos 3000 el número de mártires durante la “Gran Persecución”, y en apenas unas centenas los de las demás persecuciones, cifras que el jesuita Moreau («Le nombre des martyrs des persécutions romaines», *Nouvelle Revue Théologique*, sept.-oct. 1951, pp. 812-832), multiplicaría por tres. En todo caso, aunque históricamente fuera muy pequeño el número de mártires, cosa que nunca sabremos con precisión, ello no disminuye un ápice la importancia simbólica de estos héroes cristianos, ni su trascendencia como prototipos literarios y modelos de comportamiento en las comunidades primitivas, como supo poner de relieve Hopkins, K, *A World Full of Gods. Pagans, Jews, and Christians in the Roman Empire*, Nueva York, 2001, pp. 109 ss.

máticas, su indiscutible fanatismo y crueldad ponen en evidencia la inconsistencia de otro prejuicio sociológico e historiográfico que, difundido al menos desde el siglo XVIII por autores tan prestigiosos como Edward Gibbon, todavía hoy goza de inexplicable aceptación entre eminentes expertos⁷. Me refiero a la creencia de que las sociedades politeístas fueron religiosamente tolerantes mientras que el monoteísmo, y en particular el monoteísmo cristiano, inoculó el veneno de la intolerancia allí donde se implantó.

Los testimonios históricos dejan patente, sin embargo, una realidad bien distinta. De la intolerancia politeísta dan fe, ya en tiempos precristianos, los diversos procesos de impiedad de la época clásica griega, en particular los incoados contra personajes del entorno de Pericles y, sobre todo, el que culminó años después con la condena a muerte de Sócrates, a quien se acusó, por boca de Meleto, de corromper a los jóvenes enseñándoles a no creer en los dioses del Estado, sino en espíritus nuevos y desconocidos (Platón, *Apología de Sócrates*, 24 y 26). Recuérdese que Sócrates refutó convincentemente estas acusaciones e hizo ver que no eran sino calumnias de sus muchas enemistades, y que todo cuanto él hacía estaba inspirado, mediante oráculos o sueños, por la propia divinidad (*Ibid.* 29, 33).

El proceso de Sócrates adelanta algunas de las acusaciones que también se formularán contra los cristianos, a los que,

⁷ Gibbon, E. *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano I*, Girona, 2012 (original inglés de 1776-1787), caps. 15 y 16; Momigliano, A. «Freedom of Speech and Religious Tolerance in the Ancient World», en Humphreys, S. C. (ed.). *Anthropology and the Greeks*, Londres, 1978, pp. 179-193; Garnsey, P. «Religious Toleration in Classical Antiquity», en Sheils, W. J. (ed.). *Persecution and Toleration*, Studies in Church History, vol. 21, Oxford, 1984, pp. 1-27; Teja, R. «Tolerancia e intolerancia entre paganos y cristianos en la Antigüedad Tardía», en *Conflictos religiosos: pasado y presente*, Valladolid, 2004, pp. 17-26; Streeter, J. «Religious Toleration in Classical Antiquity and Early Christianity», en Ste. Croix, G.E.M. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford UP, 2006, pp. 229-251.

como ilustran Celso, Luciano de Samosata o Minucio Félix, a menudo se les veía como tahúres que engañaban a niños, mujeres o marginados. Es, sin embargo, el episodio de las Bacanales el que mejor revela el miedo y la intolerancia de una sociedad politeísta, la romana en este caso, ante las innovaciones religiosas, algo que luego sufrirían con similar rigor los cristianos. En efecto, los cónsules del año 186 a.C. justificaron ante el pueblo romano sus medidas represivas contra los seguidores de Baco apelando a la tradición, esto es, argumentando que los antepasados habían determinado que sólo se rindiera culto a los dioses propios y no a aquellos otros que, como entonces Baco, requerían ritos extranjeros y envilecedores y llevaban a toda clase de crímenes y desenfrenos. No cabía tener en consideración, subrayaban los cónsules, que se tratara de cultos privados o que en ellos sólo participaran unos pocos. Al contrario, afirmaban, eran millares, en su mayoría mujeres y hombres afeminados, los seguidores de este culto que cometían toda clase de perversiones, su número, además, no hacía sino aumentar y sus rituales, traídos del extranjero, estaban destruyendo la religión tradicional de Roma (Livio, 39,15; ILS, 18). La represión, que recayó sobre miles de personas, se justificó, pues, con razones de índole religiosa, política y de orden público, de modo similar a como luego sucedería con los cristianos. Debe recordarse que esta concepción seguía vigente en los albores del Cristianismo, como nos descubre Cicerón cuando escribe: "Que nadie tenga particularmente sus dioses, ni nuevos ni extraños, sino los públicamente admitidos; que rindan culto privado a los de la tradición ritual de los antepasados" (*Sobre las leyes*, 2,8,19). No es necesario decir que las palabras de Cicerón reflejan la decidida actitud del Estado romano de poner coto, y por cualquier medio, a toda innovación religiosa que quebrantara

este estado de cosas, lo que explica, por ejemplo, la persecución del culto a Isis en época de Augusto y de Tiberio (Suetonio, *Vida de Augusto*, 32,1; Dion Casio, 40, 6,6; Josefo, *Antigüedades judías*, 18,65), culto que, poco después, cuando recibió el correspondiente beneplácito oficial, sería integrado en el gran supermercado religioso romano⁸.

No fueron, pues, tolerantes, por naturaleza, ni la sociedad clásica, ni las *poleis griegas*, ni el Estado politeísta romano. Y este último, en particular, no podía serlo, como se ha visto, porque la religión, pública y oficial, era el único medio de asegurar el beneplácito y la protección de los dioses (lo que ellos denominaban *pax deorum*) sobre la sociedad y el Estado romano⁹. Por eso, cualquier desafección en este terreno podía entenderse como un delito de lesa majestad o, cuando menos, como causa grave de perturbación social. Incluso los desastres naturales podían atribuirse a esos creyentes desafectos, que de este modo se convertían en chivos expiatorios de todos los males. Tertuliano lo expresó con palabras precisas: “Si el Tíber se desborda, si el Nilo no inunda las campiñas, si el cielo se cierra, si la tierra tiembla, si viene el hambre o la peste, inmediatamente decís: ‘¡Los cristianos al león!’” (*El apologético*, 40, 2)¹⁰. De ahí la dificultad que encontraron los cristianos para convencer a sus conciudadanos y a las instituciones de que su negativa a rendir culto a los dioses

⁸ Otros datos y valiosas reflexiones sobre la represión religiosa en Roma pueden verse en Scheid J., *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris 2013, pp. 153-64.

⁹ Cf. Veyne, P. «Una evolución del paganismo greco-romano: injusticia y piedad de los dioses, sus órdenes u 'oráculos'», en Idem, *La sociedad romana*, Madrid, 1990, pp. 245-272; Sordi, M. *Los cristianos y el Imperio Romano*, Madrid, 1988, pp. 1-12; Teja, R. «El cristianismo y el Imperio romano», en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (eds). *Historia del Cristianismo I. El mundo antiguo*, Madrid 2011⁴, pp. 293-327, cit. pp. 299 ss.; González Salinero, R. *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*, Madrid, Signifer, 2005, pp. 13 ss.

¹⁰ Ideas similares pueden verse en otros muchos autores cristianos, como Orígenes (*Contra Celso*, 3,15), Cipriano (*A Demétriano*, 2) y Arnobio de Sicca (*Adversus nationes*, 1).

era compatible con su alto espíritu cívico¹¹. Para un magistrado romano esto era una contradicción insalvable, por cuanto la mejor forma de expresar lealtad y patriotismo era, precisamente, tributar el culto debido a las divinidades¹². Los cristianos eran, pues, ateos y el cargo de ateísmo sería en consecuencia el más socorrido para justificar su persecución¹³.

Se entiende así que la idea de tolerancia religiosa, tan extraña a la mentalidad antigua, fuese formulada por primera vez, y a menudo en términos sorprendentemente modernos, por los cristianos que sufrieron las primeras persecuciones, como Tertuliano (*Apologético*, 24,6; *Ad Sacapulam*, 2,2) o Lactancio (*Instituciones Divinas*, 5)¹⁴. En realidad, lo que llamamos edicto de Milán, es decir, los acuerdos tomados en esta ciudad por Licinio y Constantino en la primavera del año 313, no hicieron sino dar rango legal a la libertad de culto y a la convivencia religiosa por la que habían clamado infructuosamente, durante siglos, los cristianos perseguidos¹⁵. La historia posterior dejará ver enseguida que

¹¹ Sirvan de ejemplo, Pablo (Rom 13,1-7), Justino (*Apología*, 17), Melitón de Sardes (*Apología a Marco Aurelio*, en Eusebio, *HE*, 4, 26,7-8), Atenágoras (*Legación en favor de los cristianos*, 37), Tertuliano (*Apologético* 32,1 y 30,4) y Orígenes (*Contra Celso* VIII, 73).

¹² Clark, G. *Christianity and Roman Society*, Cambridge UP, 2004, pp. 16 ss.

¹³ “¡Mueran los ateos!” fue el grito colectivo con el que un gentío enloquecido reclamó al procónsul la búsqueda y ejecución del obispo Policarpo de Esmirna (*Martirio de Policarpo*, 3,2). Policarpo, claro está, tampoco tuvo reparo en hacer suya esta consigna (“¡Mueran los ateos!”) aunque aplicándola a la muchedumbre pagana (*Ibid.* 9,2). Cf. Justino, 1 *Apología*, 6.

¹⁴ Cf. otras muchas referencias documentales y su valoración histórica en Marcos, M. «La idea de libertad religiosa en el Imperio romano», en Fernández Ubiña, J. y Marcos, M. (eds.). *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Madrid, 2007, pp. 61-81, cit. pp. 66 ss. Sobre naturaleza y alcance de las concepciones cristianas sobre la tolerancia religiosa, cf. Stroumsa, G.G. «Tertullian on Idolatry and the Limits of Tolerance», en Stanton, G. N. y Stroumsa, G.G. (eds.). *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge UP, 1998, pp. 173-184.

¹⁵ Drake, H. A. *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore y Londres, 2000, pp. 192 ss. Algunos estudiosos proponen distinguir entre tolerancia religiosa, que sería un concepto acuñado en la modernidad, y libertad religiosa que Tertuliano y los cristianos primitivos reivindicaron por primera vez en la historia. Pero esta sutil diferencia no siempre se aprecia con suficiente claridad en la realidad cotidiana del pasado y del

esas ideas se adelantaban de tal modo a su tiempo que eran prácticamente irrealizables. Pero eso mismo pone de relieve que tanto el ideario cristiano como el protocolo milanés suponían un hito insólito en la historia de la libertad del hombre y una referencia casi utópica para los siglos siguientes.

2. Las persecuciones contra los cristianos y su contexto histórico

Si contemplamos ahora, aunque sea con la brevedad exigida a esta contribución, las persecuciones anticristianas de los siglos I-IV, podremos observar las peculiaridades que asumieron, según épocas y lugares. Ello nos ayudará a comprender mejor la diversidad de factores que las ocasionaron y el alcance histórico del edicto de Milán y de la política constantiniana a favor del Cristianismo.

2.1. Persecuciones promovidas por judíos

Por ser, al menos hasta inicios del siglo II, una secta judía, los primeros y más encarnizados enemigos del recién nacido judeo-cristianismo fueron los judíos tradicionalistas, que no toleraban los postulados universalistas del nuevo movimiento cristiano, en particular la aceptación de gentiles no circuncidados, ni la consideración de Jesús como mesías o, menos aún, su naturaleza divina. De la crudeza de esta persecución da fe el libro neotestamentario *Hechos de los Apóstoles*, que también atestigua la intervención decisiva de las autoridades romanas en defensa de los cristianos hostigados por judíos, como fue el caso del tribuno Claudio Lisias,

presente. Cf. DePalma Digeser, E. «Lactanius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration», *Journal of Roman Studies*, 88 (1998), pp. 129-146; Arena, V. «Tolerance, Intolerance, and Religious Liberty at Rome: an Investigation in the History of Ideas», en Cecconi, G. A. y Gabrielli, C. (eds.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico*, Bari, 2011, pp. 147-164.

que evitó el linchamiento de Pablo por una masa furibunda de saduceos y de conspiradores judíos (Hch 23,10-35), o de Anneo Galión, procónsul de Acaya y hermano de nuestro Séneca, que expulsó del tribunal a los judíos que acusaban a Pablo de ir contra la Ley mosaica (Hch 18,12-17). Pero este conflicto se entiende mejor en clave interna, como un enfrentamiento entre tendencias judías (sobre todo entre judeocristianos y judeofariseos), perderá importancia tras las guerras judías con Roma y, en fin, obedeció siempre a causas específicas que guardaron poca relación con la hostilidad romana, objeto principal de nuestro estudio¹⁶. No obstante, como veremos más adelante, es muy probable que algunos judíos se encontraran entre los instigadores de persecuciones esporádicas, en especial de las que tuvieron un ámbito local.

2.2. Nerón y la primera persecución estatal contra los cristianos de Roma

La más conocida y cruel de las persecuciones de esta primera época fue la desencadenada en Roma por Nerón en el año 64. De ella da algunos detalles Tácito, que escribe varios decenios después de los acontecimientos y lo hace, muy probablemente, con los prejuicios anticristianos de su propio tiem-

¹⁶ Entre los historiadores modernos que han dado más credibilidad e importancia a las persecuciones judías merece destacarse a Frennd, W.H.C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965, esp. pp. 259 y 271-272 (cfr. la reseña crítica de F. Millar en JRS, 56, 1966, pp. 231-236). Cf. además Lieu, J. «Accusations of Jewish Persecution in Early Christian Sources, with Particular Reference to Justin Martyr and the Martyrdom of Poycarp», en Stanton, G.N. y Stroumsa, G.G. (eds.). *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge UP, 1998, pp. 279-95. Un reciente estado de la cuestión puede verse en Fernández Ubiña, J. «Razones, contradicciones e incógnitas de las persecuciones anticristianas. El testimonio de Lucas-Hechos», en Fernández Ubiña, J. y Marcos, M. (eds). *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Madrid, 2007, pp. 27-60; Idem, «Genealogía del Cristianismo como diálogo y conflicto con el Judaísmo», en Miralles, L. y Martín, E. (eds.). *Para entender el Judaísmo. Sugerencias interdisciplinares*, Granada, 2012, pp. 125-142.

po¹⁷. Dos cosas eran obvias para este historiador: 1) los cristianos sirvieron como inocente chivo expiatorio de los desmanes de Nerón, si bien 2) constituían una numerosa y execrable *superstitio* merecedora de los máximos castigos. Pero Tácito no enumera ninguna de sus potenciales actividades o creencias delictivas, salvo su genérico *odium generis humani* y la circunstancia de que su fundador, Cristo, de quien tomaban su nombre, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador [prefecto, en realidad] Poncio Pilato¹⁸. Es muy probable que Tácito no conociera nada censurable de los cristianos y que por eso reconozca con franqueza que los horrendos suplicios a que fueron sometidos, como ser devorados por perros hambrientos o crucificados y quemados para servir como iluminación nocturna, no hicieron sino despertar la compasión del pueblo y sólo satisficieron la crueldad del emperador.

¹⁷ Tras el incendio de Roma del 19 de julio del 64, «Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición (*superstitio*), momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas. El caso fue que se empezó por detener a los que confesaban abiertamente su fe, y luego, por denuncia de aquéllos, a una ingente multitud, y resultaron convictos no tanto de la acusación del incendio cuanto de odio al género humano (*odium generis humani*). Pero a su suplicio se unió el escarnio, de manera que perecían desgarrados por los perros tras haberlos hecho cubrirse con pieles de fieras, o bien clavados en cruces, al caer el día, eran quemados de manera que sirvieran como iluminación durante la noche. Por ello, aunque fueran culpables y merecieran los máximos castigos, provocaban la compasión, ante la idea de que perecían no por el bien público, sino por satisfacer la crueldad de uno solo» (Tácito, *Anales XV*, 44. Traducción de J.L. Moralejo).

¹⁸ Ha tenido muy escaso eco la tesis histórica, recientemente defendida por Ilaria Ramelli (Ramelli, I.L.E., «Constantine: The Legal Recognition of Christianity and its Antecedents», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 22, 2013, pp. 65-82), según la cual un *senatus consultum* del año 35, cuando reinaba Tiberio, puso por primera vez al cristianismo fuera de la ley, declarándolo *religio illicita*, si bien no llegó a aplicarse, antes de Nerón, debido a la oposición personal del emperador Tiberio. Esta hipótesis encaja mal con el hecho de que entonces el cristianismo carecía de una personalidad propia diferente al judaísmo y, sobre todo, sería inexplicable semejante *senatus consultum* si el propio emperador Tiberio, como afirma Tertuliano (*Apología*, 5,2), era partidario de reconocer al cristianismo como *religio licita*.

El problema mayor que plantea esta persecución, acaecida en un tiempo en que todavía el cristianismo no estaba claramente diferenciado de su matriz judía, es dilucidar por qué y cómo Nerón pudo establecer esta distinción. La única explicación verosímil y documentada radica en la apelación que san Pablo hizo al emperador en torno al año 60. *Hechos de los Apóstoles* informa ampliamente de ello y deja claro dos cosas de suma gravedad: la primera, que Pablo, aunque considerado inocente por el procurador Festo, fue acusado por sus enemigos judíos, en particular por los saduceos, de haber actuado “contra el César” (Hch 25, 8). Festo, en consecuencia, aceptó la apelación de Pablo (a la que tenía derecho como ciudadano romano) y lo envió a Roma para que fuese juzgado por Nerón. En segundo lugar, *Hechos* deja igualmente claro, aunque de manera sutil, que Pablo fue, en efecto, juzgado por Nerón, pues así se lo anunció al apóstol un ángel de Dios (Hch 27,24), y que el emperador lo hizo tomando como referencia el informe de Festo con las acusaciones formuladas contra Pablo (Hch 25,27). Con toda probabilidad, éste fue condenado a muerte por Nerón, el cual, por otra parte, tuvo así ocasión de distinguir a los primeros cristianos, como grupo autónomo, de sus hermanos judíos, a los que por entonces se les protegía como aliados del Imperio, y supo además de sus graves diferencias internas. Nada, pues, más tentador para Nerón y su corte que culparlos poco después del incendio de Roma, a sabiendas de que se trataba de un colectivo pequeño sin apenas implantación social en la Urbe¹⁹.

¹⁹ Para más detalles y referencias bibliográficas, cf. Lane Fox, R., *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Londres, Penguin Books, 1988, pp. 430 ss. Si esta hipótesis es correcta, no es necesario pensar, como se ha hecho a veces desde el siglo XIX, que las denuncias judías fueron decisivas en esta primera persecución del Estado romano, ni menos aún atribuirla a las insidias de Popea, amante y esposa de Nerón, y simpatizante del Judaísmo tradicional. Cf. Grégoire, H., *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruselas, 1964, pp. 104-105.

Sea o no correcta esta explicación, lo cierto es que la represión de Nerón sentó jurisprudencia y, aunque no se basara en una ley formal (el famoso *institutum neronianum* que menciona Tertuliano en *Ad nationes* 1,7, no fue tal), pudo servir de pauta legal para la persecución atribuida al emperador Domiciano a finales del siglo I y a la desencadenada por varios gobernadores en los siguientes decenios²⁰. Con estos precedentes, desde inicios del siglo II los cristianos podían ser juzgados y ejecutados por el simple hecho de ser cristianos, es decir, por su nombre.

2.3. El testimonio de Plinio el Joven y el rescripto de Trajano

Aunque el relato de Tácito sobre la persecución neroniana es demasiado escueto, algunas de sus ideas parecen coincidir con las que expuso, por las mismas fechas, su amigo Plinio el Joven en la carta que, hacia el año 110, dirigió al emperador Trajano (Plinio, *Ep.* 10, 96). Plinio, a la sazón gobernador de Bitinia, comienza su epístola reconociendo que nunca había participado en la instrucción de ningún caso sobre los cristianos y que, en consecuencia, ignoraba qué tipo de penas debía aplicar, pues no sabía si debía tenerse en cuenta la edad del encausado (los había muy jóvenes) o su arrepentimiento, y si debía castigar sólo por el nombre (*nomen*), esto es, por el mero hecho de ser cristiano, o acaso sólo debía tener en consideración los delitos (*flagitia*) que hubiesen cometido.

Como es sabido²¹, Plinio distingue tres tipos de acusados: A)

²⁰ Lepelley, C. «Les chrétiens et l'Empire romain», en Mayeur J.-M. et alii (eds). *Histoire du Christianisme I. - Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000, pp. 227-266, cit. pp. 230 ss.

²¹ Uno de los estudios más clarificadores sobre este documento es el de Croix, 1988, pp. 492-519. Pero el tema ha sido tratado, también de manera magistral, por otros historiadores, entre ellos Teja, R. «*Conquierend non sunt*: Trajano, Plinio y los cristianos», en González, J. (ed.). *Trajano, emperador de Roma*, Roma, 2000, pp. 475-489.

Los confesores, a los que, tras declararse tres veces convictos, condenaba a muerte (salvo si eran ciudadanos, en cuyo caso ordenaba que fuesen enviados a Roma para ser juzgados por el emperador). Plinio coincide, pues, con Tácito en que los cristianos, por el mero hecho de serlo y si persisten en su fe, merecen la pena capital, “pues no tenía duda –afirma– de que, fuese cual fuese lo que confesaban, se debía castigar ciertamente su pertinacia y su inflexible obstinación” (*pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem*). B) Los que negaban ser o haber sido cristianos, a los cuales dejaba en libertad tras asegurarse de que decían la verdad. A este fin, los sometía a una sencilla prueba: venerar a los dioses, ante una estatua del emperador, y maldecir a Cristo, actos “incompatibles –escribe– con los que son realmente cristianos”. C) Los apóstatas o arrepentidos, es decir, personas que reconocían haber sido cristianas en el pasado, pero ya no lo eran, o bien que renunciaban a serlo durante el interrogatorio. Plinio aclara que “algunos aducían que habían dejado de serlo hacía más de tres años, otros que hacía muchos años, algunos incluso que hacía más de veinte años. Todos éstos también veneraron tu imagen y las estatuas de los dioses y maldijeron a Cristo”.

Aunque, en su condición de gobernador, Plinio gozaba de un amplio margen de arbitrariedad (hasta el punto de poder condenar a muerte sin tener en cuenta el principio *nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege*), estos arrepentidos le suscitaron tantas dudas jurídicas, sobre todo tras descubrir que ninguno había cometido delito alguno, que decidió consultar al emperador. ¿Debía dejarlos en libertad, pues ya no eran cristianos, o bien condenarlos a muerte por haberlo sido? Plinio le deja ver que el perdón era la mejor opción, pues había comprobado que las medidas adoptadas hasta entonces habían bastado para que muchos abandonaran las filas de aquella “superstición malvada y desmesurada”

(*superstitionem pravam et immodicam*), y que “gran cantidad de personas podía ser recuperada si se les daba la oportunidad de arrepentirse”. Así pues, a los ojos de Plinio, el Cristianismo era un mal menor que, a diferencia de las Bacanales del año 186 a.C., podía ser extirpado sin medidas traumáticas generalizadas.

Trajano le dio de inmediato la razón en un célebre rescripto (Plinio, *Ep.* 10,97), aunque no sin ambigüedades. El emperador, en efecto, aprobaba el procedimiento seguido por Plinio, ordenaba que los cristianos no fuesen buscados (*conquirendi non sunt*), ni acusados mediante libelos anónimos, y que se perdonase a los arrepentidos, pero, al mismo tiempo, ratificaba las condenas a muerte de quienes reconocieran ser cristianos y no renunciasen a serlo²². Se legalizaba así que la persecución fuese sólo por el *nomen* y que no tuviera en cuenta las acusaciones de *flagitia*.

Las consecuencias del rescripto difícilmente pueden exagerarse. Por una parte, fue la única referencia legal que los magistrados

²² Tertuliano (*El apologético*, 2,8-11) expresó con estas palabras las contradicciones del rescripto de Trajano: «¡Sentencia por necesidad ilógica! Impide que sean buscados porque son inocentes y manda castigarlos como delincuentes. Perdona y se ensaña, finge ignorarlos y los castiga. ¿Por qué te engañas a ti misma, justicia? Si condenas, ¿por qué no investigas también? Si no investigas, ¿por qué no absuelves igualmente? Por todas las provincias se establecen destacamentos militares para seguir la pista a los ladrones. Contra los reos de lesa majestad y contra los enemigos públicos, cada hombre es un soldado y la investigación se extiende a los cómplices y hasta a los confidentes. Solamente en el caso del cristiano habéis decidido que no es lícito investigarlo; en cambio, es lícito entregarlo, como si la investigación debiera dirigirse a un objetivo distinto del de la entrega... Así que no actuáis con nosotros del mismo modo que lo hacéis con los malvados que han de ser juzgados. A los demás que niegan sus delitos los torturáis para que confiesen. Solamente a los cristianos los torturáis para que nieguen... ¿Habrá algo más perverso que tal procedimiento?... Somos torturados por confesar, somos castigados por perseverar y somos absueltos por negar, ya que es una guerra contra el nombre. Finalmente ¿qué significa la sentencia en la tablilla: “cristiano”? ¿Por qué no también “homicida”, si el cristiano es un homicida? ¿Por qué no creéis también que somos reos de «incesto» o de cualquier otro delito? ¿Solamente en relación a nosotros tenéis vergüenza o miedo a llamar por sus nombres a los crímenes que nos imputáis? Si “cristiano” no es nombre de ningún crimen, es verdaderamente estúpido hacer consistir el crimen sólo en el nombre» (Traducción de J. Andión, Madrid, Ciudad Nueva, 1997, pp. 26-27).

romanos conocieron durante más de un siglo en su actitud frente a los cristianos y, por otra parte, al prohibirse las denuncias anónimas y castigarse las acusaciones falsas²³, el acoso al Cristianismo disminuyó considerablemente. Como resultado lógico, la conversión dejó de ser un riesgo personal, dado que, en el peor de los casos, bastaba la apostasía para quedar libre de sospecha y castigo. Quizá esto explique que entre los nuevos conversos no faltasen los que carecían de auténticas convicciones religiosas y simplemente se dejaban llevar por intereses prosaicos, como la mera curiosidad intelectual, o beneficiarse de la asistencia social que ofrecían las iglesias a sus fieles (Cipriano, Ep. 41, 2,1; Agustín, *La catequesis de los principiantes*, 5, 9) o tener la oportunidad de relacionarse con mujeres de elevado estatus social e incluso trabar relaciones matrimoniales con ellas²⁴. Debemos adelantar, sin embargo, que, al menos durante el siglo que siguió al rescripto de Trajano, las comunidades cristianas acogieron mayoritariamente a personas de convicciones profundas, entre ellas muchas mujeres valientes y generosas, protagonistas relevantes en la misión y en los ministerios, y dispuestas a dar su vida en defensa de la fe²⁵.

²³ Este punto fue reforzado por el rescripto atribuido al emperador Adriano (117-138) en el que se ordena castigar debidamente las calumnias contra los cristianos y juzgar a éstos sólo por los delitos probados contra la ley (Justino, 1 *Apología*, 68, 5-10; Eusebio, HE, 4,9,1-3), lo que parece un precedente claro del edicto de Galerio del 311.

²⁴ Como es sabido, en las comunidades primitivas era mucho más elevado el número de mujeres que de hombres, y entre aquellas cada vez eran más las pertenecientes a los estratos sociales superiores. De ahí que las mujeres desempeñasen un papel extraordinario en la difusión del Cristianismo y que para muchas fuera muy difícil, si no imposible, encontrar un cónyuge cristiano, pues la ley romana prohibía las uniones matrimoniales entre personas de diferente estatus social (*Digesto*, 23, 2,16). Para solucionar este problema, el papa Calixto (h. 218-223) llegó a permitir el concubinato o parejas de hecho entre cristianas de alto rango y cristianos pobres, incluso esclavos, según informa Hipólito (*Refutación de todas las herejías*, X, 7-11), que se oponía a esta medida papal. Todavía el concilio de Elvira (c. 15) da fe de esta mayoría de mujeres y del problema que suponía encontrar para ellas un marido cristiano.

²⁵ Harnack, A. *Mission et expansion du christianisme aux les trois premiers siècles*, Paris, 2004 (Leipzig, 1924), pp. 686 ss.

En lo que interesa más directamente al tema aquí tratado, el rescripto de Trajano ilumina al menos tres cuestiones de gran importancia: 1) De ahora en adelante, los magistrados responsables de llevar a cabo cualquier medida contra los cristianos sólo podrán salvarles la vida si logran que apostaten, es decir, que renuncien al *nomen* de cristianos. De ahí la paradoja, a menudo presente en las actas martiriales, de que los magistrados más condescendientes con el Cristianismo se mostrasen especialmente severos, incluso crueles, para forzar la apostasía de los fieles y así salvarles la vida. Por el contrario, los magistrados anticristianos los condenaban directamente a muerte sin mediar malos tratos (Tertuliano, *Apología*, 2,10; Minucio Félix, *Octavio*, 28,3-4). Consecuentemente, los fieles condenados por el *nomen*, esto es, por el mero hecho de ser cristianos, reclamaban ser juzgados solamente por sus delitos (*flagitia*) y se esforzaban por convencer a los magistrados romanos de que el *nomen* cristiano no comportaba en absoluto delito alguno, sino todo lo contrario (Justino, 1 *Apología*, 4,4; 7,4; 12,1; 17,1; etc. Atenágoras, *Legat.* 2). 2) La causa fundamental, única casi siempre, de las persecuciones fue de carácter religioso, no político, si bien los cristianos se mostraron reticentes ante el culto imperial²⁶ y ante la participación en la

²⁶ Desde Pablo (Rom 13) los cristianos aceptaron siempre que toda autoridad procede de Dios y que, en consecuencia, los emperadores estaban adornados con una potestad sobrenatural y merecían total obediencia y veneración. Agustín los considera incluso dignos de adoración y sólo ve impropio ofrecerles sacrificios (*La ciudad de Dios*, 10, 4). La documentación sobre estos temas es inmensa. Los principales planteamientos pueden verse en Millar, F., «The Imperial Cult and the Persecutions», en Boer, W. (ed.). *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Vandoeuvres/Genève, Fondation Hardt, 1973, pp. 143-175; Magyar, Z. «Imperial Cult and Christianity. How and to what Extent were the Imperial Cult and Emperor Worship Thought to Preserve Stability in the Roman World?», *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hung.*, 60, 2009, pp. 385-339; y Teja, R. «Non tamen deus dicitur, cuius effigies salutar: el debate sobre el culto imperial en el imperio cristiano», en Gnoli, T. y Muccioli, F. (eds.). *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi Tra Antichità e Medioevo*, Bononia UP, 2014, pp. 343-57.

milicia y en la guerra, lo que a veces despertó sospechas infundadas sobre su patriotismo²⁷. 3) Los mártires y confesores de este tiempo no hacen exposiciones detalladas de sus creencias, ni nadie les pide tal cosa, sino que suelen limitarse a reafirmarse en su fe y en su *nomen* (cristiano), lo que conllevaba negarse a sacrificar, ni siquiera por el bien del emperador: era precisamente esto lo que no entendían los coetáneos. Sólo en época tardía, como se atestigua bajo la dominación islámica en Hispania, los mártires exponen con cierto detalle su fe, normalmente como refutación del Islam y defensa de la divinidad de Cristo, que islámicos y judíos negaban²⁸.

2.4. Paz y persecución a finales del siglo II e inicios del III

A pesar de que en este largo periodo el Estado romano mantuvo una actitud benevolente ante los cristianos, y sólo actuó por esporádicas acusaciones formales de individuos o grupos (HE, 4,26, 9-11), las insidias y calumnias populares no cesaron y fueron muchos los fieles que prefirieron perder la vida antes

²⁷ Fernández Ubiña, J., *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Granada, 2000. Sobre la base jurídica de las persecuciones y el proceso judicial ordinario (aunque su nombre, *cognitio extra ordinem* o *extraordinaria* pudiera hacer pensar, erróneamente, que era extraordinario), al que eran sometidos los cristianos, puede verse, entre los innumerables estudios modernos, los de Grégoire, H., *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruselas, 1964 (2ª ed. revisada), pp. 155-164, donde hace un exhaustivo balance historiográfico; Barnes, T.D. «Legislation against the Christians», *Journal of Roman Studies*, 58, 1968, pp. 32-50; Orestano, R. «La "cognitio extra ordinem": una chimera», *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 46, 1980, pp. 236-247; Ste Croix, G de. «Las persecuciones. El choque del cristianismo con el gobierno imperial romano», en Toynbee, A. (ed.). *El crisol del Cristianismo*, Madrid, 1988, pp. 492- 519, esp. pp. 495-496; Idem *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford UP, 2006, pp. 113 ss.); y el más reciente estado de la cuestión realizado por González Salinero, R. *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*, Madrid, Signifer, 2005, pp. 33 ss.

²⁸ Muy ilustrativo a este respecto es el reciente estudio del académico García Moreno, L.A. «Judíos y mártires hispano-cristianos», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CCX, 3, 2013, pp. 377-403.

que renegar de su fe (Justino, *Diálogo contra Trifón*, 110). En Oriente, la hostilidad popular alcanzó tal grado de ferocidad que los obispos Melitón de Sardes y Apolinar de Hierápolis enviaron una apología al emperador Marco Aurelio (161-180) pidiéndole protección y haciéndole ver los beneficios que el Cristianismo reportaba al Imperio (HE, 4,26,1). Curiosamente, no pocos fueron “mártires voluntarios”, es decir, cristianos que en los siglos II y III declararon espontáneamente su fe, a sabiendas de que ello podía acarrearles la muerte. Ese fenómeno se remonta a los inicios del siglo II (Ignacio de Antioquía, *Carta a los romanos*, IV,1-3), fue algo que llamó la atención del entorno pagano²⁹, tuvo seguidores tan preclaros como Tertuliano (*A los mártires: La huida en la persecución*) y Orígenes (*Exhortación al martirio*). Cf. HE, 6,2,3-6)³⁰, pero también fue una actitud censurada por apologetas (Justino, 2 *Apología*, 3) y dirigentes cristianos, como los obispos Policarpo de Esmirna, Cipriano de Cartago (*Martirio de Cipriano*, 1) o Dionisio de Alejandría, que alegaron, entre otras razones, los consejos del propio Jesús (Mt 10,23) y algunos ejemplos del Nuevo Testamento –huida de Pablo en Éfeso, de Pedro en Jerusalén y hasta de Jesús niño en Belén– para justificar la huida antes que perder la vida, y desacreditaron el martirio voluntario por ser más un gesto de orgullo que de fe³¹.

²⁹ Luciano de Samosata, *Sobre la muerte de Peregrino*, 13. En el año 185/186, Arrio Antonino, procónsul de Asia, alejó de su presencia a una multitud de cristianos proclives al martirio con una frase que se ha hecho famosa y que describe bien la situación: “Desgraciados, si queréis morir ¿no tenéis a vuestro alcance suficientes cuerdas y precipicios?” (Tertuliano, *Ad Scapulam*, 5).

³⁰ Quasten, J. *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*, Madrid, 1968, pp. 382 ss. Tampoco faltaron casos de fieles que, tras provocar entusiásticamente su detención, se acobardaron al ver próxima su ejecución y renegaron patéticamente de su fe (*Martirio de Policarpo*, 4).

³¹ Bowersock, G. W. *Martyrdom and Rome*, Cambridge UP, 1995, pp. 59-74. Sobre las razones históricas y sociológicas que podrían explicar este fenómeno, cf. Ste. Croix, G.de. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford UP, 2006. pp. 129 ss; Idem, «Las persecuciones.

El ejemplo más notorio de persecución a instancia del pueblo es la de Lyon y Vienne, que tuvo lugar el año 177, bajo el reinado de Marco Aurelio. Eusebio de Cesarea (HE 5, 1, 3-63) reproduce la carta que esas dos iglesias enviaron a las de Asia y Frigia narrando lo ocurrido. En ella se culpa a Satanás del odio y de las brutalidades que la plebe pagana desplegó contra los cristianos así como de los juicios a que fueron sometidos bajo la presidencia de los magistrados locales primero y luego del gobernador, todos furibundos anticristianos. Los cargos principales fueron “cenas tiesteas y promiscuidades edipeas”³², y aunque la carta no oculta que algunos fieles sucumbieron ante los tormentos y apostataron, en ella se destaca el heroísmo de la mayoría, jóvenes y ancianos, laicos y clérigos, hombres y mujeres, ricos y pobres, que soportaron todos terribles torturas físicas y psíquicas, y, fuera cual fuese la

El choque del cristianismo con el gobierno imperial romano», en Toynbee, A. (ed.). *El crisol del Cristianismo*, Madrid, 1988, pp. 492- 519, cit. pp. 514-515; González Salinero, R. *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*, Madrid, Signifer, 2005, pp. 39 ss.; y Stark, S. *La expansión del Cristianismo. Un estudio sociológico*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 151 ss. En realidad, incluso la idea y el valor del martirio fueron a veces cuestionados, aunque siempre por sectores minoritarios. Cf. a este respecto Dundeborg, I. «Early Christian Critics of Martyrdom», en Rothschild, C.K. y Schröter, J. (eds.), *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, pp.419-440; Lane Fox, R., *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Londres, Penguin Books, 1988, pp. 444 ss., subraya, con sólidos argumentos, que los llamados “mártires voluntarios”, expresión a su juicio inapropiada, fueron muchos menos de los que suele afirmarse.

³² Ignoramos qué fundamento podrían tener semejantes acusaciones, que los cristianos, por supuesto, negaron con rotundidad (así Tertuliano, *Apologético*, 9 o Minucio Félix, *Octavio*, 9 y 29). Por esos años, además, el médico Galeno destaca la castidad que solían practicar los cristianos (Walzer, R. *Galeno on Jews and Christians*, Oxford, 1949, pp. 75 ss.; Wilken R.L. *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven 2003 (1984), pp. 79-80). Conviene recordar, sin embargo, que algunos textos neotestamentarios (Pablo, 1 Cor, 5; Judas, 12, 18-19) y apostólicos (Ignacio, *Tral.* 8, 2) lamentan la presencia en las comunidades de personas lascivas o poco ejemplares, personas que eran especialmente numerosas en algunos movimientos heréticos, según denunciaban los autores católicos (Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* 1,5; 1,13; 1,25; 1,31; Clemente de Alejandría, *Strom.* 3,4,30; 3,34,3; 7,17, 108,2; Hipólito, *Ref.* 5,7,14; 5,7,18-19). Pero es imposible saber hasta qué punto estas personas aisladas o movimientos minoritarios pudieron despertar la hostilidad de un entorno social que, por su propia tradición y cultura, era bastante tolerante con los comportamientos sexuales.

pregunta de los interrogadores, su respuesta solía ser la misma: “soy cristiano”. Todo parece indicar que se trató de un auténtico pogromo, en el que muchos fieles murieron en el potro de tortura, otros en las cárceles infames de aquellas ciudades (entre ellos Potino, el nonagenario obispo de Lyon) y otros devorados por fieras en el anfiteatro de esta ciudad. Ni siquiera los ciudadanos romanos corrieron mejor suerte. El gobernador respetó inicialmente sus derechos y consultó con el emperador, pero éste sólo les ofreció la alternativa de renegar y ser absueltos o, en caso contrario, la ejecución mediante decapitación, muerte considerada entonces más honrosa que ser pasto de las fieras. El odio demencial de la plebe pagana llegó a tales extremos que muchos incluso se cebaron en los cadáveres: los cristianos muertos en prisión fueron arrojados a los perros y los restos dejados por las fieras quedaron expuestos durante seis días, para regocijo público, y finalmente arrojados al Ródano “con el fin de que, según ellos decían, ni siquiera esperanza tengan de resurrección” (HE, 5, 1,63). Es significativo que el propio Marco Aurelio, al reflexionar en sus *Meditaciones* (11,3) sobre el suicidio, contrastara su serena y racional aceptación con “la simple oposición” de los cristianos. No era una comparación justa, pero refleja bien la pésima reputación de los mártires entre la intelectualidad de aquella época³³. Al cardenal Daniélou le resultaba sorprendente que emperadores liberales y filósofos como los Antoninos contaran con mártires en sus reinados y sólo se lo explicaba porque “la civilización greco-romana como tal escondía, bajo su barniz humanista, un

³³ De hecho, los escritos anticristianos de algunos intelectuales, como Marco Cornelio Frontón, tutor literario de Marco Aurelio (Minucio Félix, *Octavio*, 9,63) o Hierocles y Porfirio, personajes influyentes en la corte de Diocleciano, propiciaron y hasta estimularon las persecuciones estatales y la animadversión contra los cristianos de varios emperadores.

fondo de crueldad”³⁴. Es algo que ni siquiera vieron algunos ilustres apologetas cristianos, como Tertuliano o Lactancio, empeñados en mostrar, contra toda evidencia, que sólo los emperadores “malos” (Marco Aurelio era de los “buenos”) fueron perseguidores³⁵. Pero el estallido de crueldad popular contra los cristianos al final del reinado de Marco Aurelio tuvo también como trasfondo, en primer lugar, la terrible crisis que entonces asoló el Imperio, crisis de la que a menudo se culpaba a los cristianos con el beneplácito, más o menos oportunista y cobarde, de emperadores como Marco Aurelio (al que la tradición cristiana, paradójicamente, siempre tuvo en un pedestal). Y en segundo lugar, el auge de tendencias radicales y apocalípticas, como el montanismo, cuyas actitudes desafiantes y provocativas dieron lugar a violentas reacciones locales contra el Cristianismo y al desprestigio social de éste³⁶.

La crueldad desencadenada en Lyon y Vienne, y la no menor atestiguada en Cartago con ocasión de los martirios de Perpetua y Felicitas a inicios del siglo III, así como algunos martirios individuales (entre ellos el de Policarpo, obispo de Esmirna, hacia el año 165), son pruebas evidentes de que la hostilidad popular hacia los cristianos no cejó tras los rescriptos de Trajano y Adriano. No es, pues, casualidad que fuese precisamente en esta época cuando el término griego *mártir* (“testigo”) comenzara a tener el significado que hoy le damos (“el que da la vida por ser testigo de Cristo”) y cuando se dio inicio al culto de estos mártires y a su glorificación en textos diversos, sobre todo Actas y Pasiones,

³⁴ En Daniélou, J. y Marrou, H.I. *Nueva historia de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1982, p.129.

³⁵ Aland, K. «The Relation between Church and State in Early Times: a Reinterpretation», *Journal of Theological Studies*, 19, 1968, pp. 15-27.

³⁶ Grégoire, H., *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruselas, 1964 (2ª ed. revisada), pp. 6 y 110 ss.

cuyos contenidos fantasiosos se incrementaron con el paso del tiempo³⁷.

A pesar de todo, también sabemos que el Cristianismo se fortaleció numéricamente, y de manera muy considerable, en la primera mitad del III, si bien muchos de esos neófitos eran poco fervorosos, y los bajos niveles de exigencia moral y religiosa se dejaron sentir incluso entre la jerarquía clerical. Se podría decir que el Cristianismo comenzaba a conformarse como una religión de tipo romano, es decir, con voluntad no sólo de salvar el alma de los fieles sino también de proteger al Estado y a la sociedad en su conjunto. Por eso, cada día hubo más magistrados, y hasta emperadores (Alejandro Severo y Filipo el Árabe son los casos más representativos), simpatizantes del Cristianismo, y es algo

³⁷ Sobre el origen y significado técnico del vocablo “mártir”, puede verse el esclarecedor análisis de Grégoire, H., *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruselas, 1964 (2ª ed. revisada), pp. 238-249. Cf. además Moss, C.R. «Polycarpophilia. The Martyrdom of Polycarp and the Origins and Spread of Martyrdom», en Rothschild, C.K. y Schröter, J. (eds.), *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, pp. 401-417. Las innumerables actas y pasiones martiriales son documentos de muy difícil valoración histórica, es decir, como testimonios de lo que realmente ocurrió. Sin embargo, precisamente por sus contenidos heroicos y novelescos, gozaron de extraordinaria popularidad desde el siglo II, al igual que el paralelo culto a sus protagonistas (cf. la obra pionera de Brown, P. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago, 1981). Debe destacarse en este aspecto la labor de los jesuitas bolandistas, que desde el siglo XVII han llevado a cabo un esfuerzo extraordinario para purificar, editar y analizar este material. Sus resultados principales han quedado reflejados, entre otras obras valiosísimas, en la monumental *Acta Sanctorum* y en la revista *Analecta Bollandiana*, fundada en 1882, que sigue publicándose en la actualidad. Entre los más egregios bolandistas merece mención especial Hippolyte Delehaye, cuyos estudios son de consulta obligada para el conocimiento de la hagiografía en sus variadas vertientes. Por su estrecha relación con el tema aquí estudiado, cabría citar su magistral monografía *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruselas 1921. Cf. además Peters, P. *L'oeuvre des Bollandistes*, Bruselas, 1961. En España debe destacarse la rigurosa labor de Daniel Ruiz Bueno, reflejada principalmente en su edición y estudio de las actas martiriales de mayor interés histórico (*Actas de los mártires. Edición bilingüe*, Madrid, BAC, 1974), donde puede verse un detallado análisis de los problemas que rodean estas fuentes y de las principales aportaciones historiográficas al respecto. Sobre las razones de la popularidad de esta literatura martirial, tan a menudo teñida de violencia y de escenas terriblemente cruentas, cf. Clark, G. *Christianity and Roman Society*, Cambridge UP, 2004, pp. 41 ss.

incuestionable que éste gozó, como gustaba decir a Marta Sordi, de una *tolleranza di fatto*³⁸. Fuera cual fuese la profundidad de su fe, lo cierto es que estos nuevos devotos de las clases dirigentes, de acuerdo con la mentalidad clásica, presuponían que los cristianos contribuirían eficazmente a la *pax deorum*, como si Cristo fuese un dios más entre los muchos que protegían a Roma.

2.5. Las persecuciones de Decio y Valeriano: mártires, apóstatas y libeláticos

Se entiende así que en los años 249-251, tras ordenar el emperador Decio (diciembre de 249 o enero de 250) que todos los ciudadanos hicieran sacrificios a los dioses para salvar al Imperio de los múltiples males que lo asolaban³⁹, millares de cristianos, a

³⁸ Según la *Historia Augusta*, fuente del siglo IV y de fiabilidad histórica discutida, el emperador Heliogábalo ordenó en el año 219 que se construyera un templo en el Palatino para que albergase los cultos romanos y también los de judíos, samaritanos y cristianos (*Vida de Heliogábalo*, 3,4-5), y su sucesor, Alejandro Severo, tributó un culto sincretista, en su *lararium* del Palatino, a Cristo, Abraham, Orfeo y Apolonio de Tiana (*Vida de Alejandro Severo*, 22,4) e incluso deseó dedicar un templo a Cristo y situarlo entre los demás dioses de Roma (*Ibid.* 43,7), pero este proyecto fue abortado por la oposición de algunos sacerdotes romanos. Esta información tiene ciertos visos de verosimilitud, pues es sabido que Julia Mamaea, madre de Alejandro Severo, era una profunda admiradora de Orígenes, al que hizo venir a su corte para que la ilustrara teológicamente (Eusebio, HE, 6,21,3-4). No es, por ello, descabellado pensar que la madre influyera al respecto en su hijo. Por otra parte, una tradición recogida por Eusebio (HE, 6, 34) hace de Filippo el Árabe (244-249) el primer emperador cristiano. Esta información merece bastante credibilidad, entre otras razones porque sabemos que Orígenes se carteo con este emperador y con su esposa (HE, 6,36,3). Incluso cabe pensar que la persecución de Decio fue en parte una reacción contra la política filocristiana de Filippo, a quien sucedió en el trono tras eliminarlo en el campo de batalla (HE, 6,39,1). También el obispo Dionisio de Alejandría reconoce la existencia de emperadores, predecesores de Valeriano, que se consideraron abiertamente cristianos (HE, 7,10,3).

³⁹ No nos ha llegado este edicto de Decio, pero, por las referencias al mismo, sabemos que ordenaba una especie de *supplicatio*, esto es, un sacrificio general, de carácter expiatorio o propiciatorio, para obtener o recuperar el apoyo de las divinidades. Lo novedoso era la obligación de que todos los habitantes del Imperio, incluso mujeres y niños, participaran en los sacrificios. Su espíritu, por tanto, era más propio de las religiones místicas y orientales que del formalismo ritual clásico, y su objetivo último, aunque no se explicitara, era acabar con la más importante de estas religiones, el cristianismo, o forzar su integración en el sistema religioso romano.

veces con sus obispos al frente, lo obedecieran de buen grado, según lamentan Dionisio de Alejandría (HE, 6, 41,11) y Cipriano de Cartago (*De lapsis* 3-9), o ilustran, entre otros, los libeláticos Basíldes y Marcial, obispos de Mérida y de León-Astorga (Cipriano, *Ep.* 67), o el obispo de Esmirna que aceptó sacrificar en tanto que su presbítero, Pionio, sufrió martirio por negarse a tal claudicación (*Martirio de Pionio*, 15)⁴⁰. Aunque el decreto de Decio no iba dirigido nominalmente contra los cristianos y sólo pedía sacrificar a los dioses romanos, es decir, no buscaba ocasionar martirios sino fugaces apostasías, muchos se negaron a secundarlo y fueron por ello torturados y ejecutados, entre otros el papa Fabián, los obispos Alejandro de Jerusalén y Babilas de Antioquía, y varias decenas de fieles humildes en Alejandría, Roma y África. Aunque es cierto que ningún obispo incitó a la resistencia, los martirios antes citados bastarían para desacreditar la hipótesis de que Decio pretendió proteger a los cristianos dándoles la oportunidad de mostrar su lealtad y patriotismo mediante un sacrificio público.

Es cierto, sin embargo, que la petición de Decio supuso la división de los cristianos en varios grupos: 1) los que se negaron a sacrificar, por entender que Cristo era el único dios verdadero, y sufrieron tormentos (*confesores*) o fueron ajusticiados (*mártires*). 2) los que sacrificaron (*sacrificati*) u ofrecieron incienso a los dioses (*turificati*), por miedo, por salvaguardar su acomodada posición⁴¹

⁴⁰ Eusebio (HE, 4,15,47) sitúa a Pionio en la época de Policarpo (mediados del siglo II). Esto y la constatación de que esta *passio* contiene importantes interpolaciones ha hecho pensar a algunos historiadores que su martirio no se produjo bajo el reinado de Decio. Un exhaustivo análisis de este mártir y de su *passio* puede verse en Lane Fox, R., *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the conversion of Constantine*, Londres, Penguin Books, 1988, pp. 462 ss.

⁴¹ Así lo atestiguan los obispos Dionisio de Alejandría (HE, 6, 41,11) y Cipriano de Cartago. Según este último (*Sobre los apóstatas*, 11), “a muchos alucinó el amor desordenado a sus bienes, y no pudieron estar prontos y desembarazados para la retirada aquellos a quienes tenían atados como con grillos sus haberes”.

o por entender que su fe en Cristo era compatible con el culto a otros dioses de Roma. 3) los libeláticos (*libellatici*), así llamados porque lograron, de manera fraudulenta, un *libellus* o certificado de haber sacrificado a los dioses y de haber sido siempre fieles a la religión de Roma⁴². Las iglesias orientales no vieron nada censurable en ello y no reprocharon nada a los libeláticos⁴³, pero en Occidente se estimó pecaminosa su actitud, aunque no tan grave como la de los *sacrificati* o *turificati*, y se les exigió una penitencia menor para ser readmitidos en la Iglesia. 4) los que, por circunstancias diversas, no fueron convocados o forzados a sacrificar y en ningún momento renunciaron a su fe. Cipriano los denomina *stantes* o *consistentes*, y pide que se les considere mártires en potencia. Los cristianos no adoptaron, pues, una actitud uniforme ante la persecución, como decenios antes pensaba Tertuliano, lo que parece probar que su compromiso religioso ya no era un elemento decisivo de su identidad cultural⁴⁴.

Todos estos grupos de cristianos parecen imbuidos de similar

⁴² El *libellus* era expedido y firmado por autoridades municipales a personas que, por la razón que fuese, deseaban tener constancia oficial de su lealtad a la religión politeísta tradicional. Nos han llegado cerca de medio centenar de estos libelos, en su mayoría papiros escritos en griego y preservados por las cálidas y secas arenas del desierto egipcio. Los peticionarios eran gente de toda edad, sexo y condición, si bien predominan las mujeres. Se llamó, pues, libeláticos a los numerosos cristianos que, sin haber sacrificado personalmente, consiguieron uno de estos certificados valiéndose de argucias diversas (falsificación o compra fraudulenta, sacrificios fingidos o realizados por terceros...). No estamos seguros de que ninguno de los *libelli* conservados pertenezcan a cristianos, pero es posible que así sea en algún caso. Entre los estudios de esta documentación sigue siendo fundamental el realizado hace casi un siglo por Knipfing, J.R. «The Libelli of the Decian Persecution», *Harvard Theological Review*, 16,4, 1923, pp. 345-390, quien además edita y traduce al inglés (Ibid. pp. 363-390) los 41 *libelli* conocidos en su tiempo.

⁴³ La *Epístola canónica* del obispo Pedro de Alejandría, que es en realidad una Carta pascual del año 306, dice explícitamente en su canon 12 que no se censure a quienes eludieron la persecución sirviéndose de su dinero, principio que, con toda probabilidad, ya se aplicó en las persecuciones del siglo III. Muchos de estos libeláticos eran, en realidad, mujeres, por lo que deberíamos hablar de "libeláticas".

⁴⁴ Rebillard, E. *Christians and their Many Identities in Late Antiquity North Africa, 200-450 CE*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2012, p. 60.

espíritu patriótico, convencidos por igual de que su comportamiento era el más beneficioso para el Imperio. Pero la actitud de los contemporizadores, es decir, de los que sacrificaron, podía abocar en la plena integración de Cristo en el panteón romano, como otro dios de mayor o menor popularidad, mientras que la actitud de quienes menospreciaban a los dioses romanos como malignos démones, sólo podía llevar, y de hecho llevó, al enfrentamiento con los restantes cultos. Sin este patriotismo cristiano sería difícil entender la actitud complaciente, si no cómplice, de numerosos magistrados romanos que se dejaron engañar por los *libelatici* o no mostraron interés en buscar a los fieles fugitivos o incluso procuraron salvar la vida a los cristianos más recalcitrantes.

Es ilustrativo, por otra parte, que los cristianos y los paganos más fervientes atribuyeran las múltiples desgracias de la época (derrotas, sequías, hambrunas, plagas...) a la impiedad del otro. Consecuentemente, todos creían que el culto a sus respectivas divinidades restablecería el bienestar social y la fortaleza del Imperio, y con ese argumento justificaban los paganos las persecuciones anticristianas (Cipriano, *Ad Demetrianum, passim*). Más significativo es para nosotros que los cristianos también vieran en su persecución un castigo de Dios por los graves y reiterados pecados de sus fieles, lo que en cierto modo exculpaba a las autoridades imperiales. El obispo Cipriano de Cartago llega a decir que una persecución no menos grave había sido desencadenada por los clérigos, confesores y mártires partidarios de un rápido perdón de los apóstatas, perdón al que se oponía Cipriano en tanto no zanjara esta cuestión un concilio celebrado *ad hoc* una vez restablecida la paz. Es interesante esta apreciación porque pone de relieve hasta qué punto se hallaba fragmentada la comunidad cristiana en su relación con el Estado y con la religiosidad romana, como hemos señalado anteriormente.

La persecución terminó de hecho hacia marzo del año 251, y poco después Decio murió en un enfrentamiento con los bárbaros. Pero la hostilidad no desaparecería totalmente en los años siguientes. El emperador Treboniano Galo (251-253) la reactivó en Roma, donde se culpó a los cristianos de una terrible peste, y el papa Cornelio encontró la muerte en el exilio durante el verano del año 253. Dionisio de Alejandría (247-264) señala que este perseguidor ni siquiera tuvo en cuenta la prosperidad del Imperio, a la que indudablemente contribuían los cristianos, “que ante Dios intercedían por su paz y por su salud” (en HE, 7,1). Lo que sí habían aprendido estos perseguidores es el papel decisivo de la jerarquía clerical, en particular de los obispos, en la resistencia o claudicación de las comunidades cristianas, lección que tiene bien aprendida el siguiente emperador perseguidor, Valeriano (253-60), que en los primeros años de su reinado se mostró, sin embargo, abiertamente favorable hacia los cristianos (HE, 7,10,3)⁴⁵.

Su persecución, en efecto, comenzó en el año 257 y se dirigió contra los actos públicos de culto, que fueron prohibidos, y contra el clero superior (obispos, presbíteros y diáconos), que fue obligado a sacrificar a los dioses bajo pena de destierro (HE, 7,10-11; *Martirio de Cipriano*, 1). Indirectamente, ello supuso un fortalecimiento de la autoridad episcopal, al ser los obispos los principales objetivos de la persecución y, por ende, casi sus únicos confesores y mártires. Curiosamente, Cipriano de Cartago, el mártir más conocido de esta persecución, tuvo conocimiento de un segundo edicto imperial, promulgado en 258, antes que

⁴⁵ El protagonismo episcopal se manifestó con anterioridad en Oriente, lo que explica que Maximinio el Tracio (235-238) desencadenara una persecución exclusivamente contra “los jefes de las iglesias”. Fue entonces, según informa Eusebio (HE, 6, 28), cuando Orígenes compuso su obra *Sobre el martirio*.

el propio gobernador provincial, lo que prueba los importantes contactos de este obispo y la expansión del Cristianismo entre los sectores dirigentes de su tiempo⁴⁶. Este edicto, en efecto, afectaba también a los cristianos de elevado estatus –senadores, caballeros, *caesariani*, matronas–, cuyas propiedades fueron confiscadas (HE, 7,11,24) y si perseveraban se les ejecutaba (a las matronas se les exiliaba). Si abjuraban, salvaban su vida pero no recuperaban sus propiedades, lo que hace pensar que el perseguidor se dejó llevar, principalmente, por objetivos puramente económicos, esto es, sanear las arcas del Estado con estas expropiaciones. Es algo que ratifica también el obispo Dionisio de Alejandría al describir (en HE, 7,1,18) lo que sucedió a los cristianos en Egipto: “confiscaciones, proscripciones, despojo de los bienes, destitución de dignidades, indiferencia por la gloria mundana, desprecio de alabanzas de gobernantes y senadores...”.

Pero también esta persecución fue breve, unos 42 meses, pues Valeriano fue apresado por los persas, murió en cautividad, y su hijo Galieno ordenó de inmediato (verano de 260) el restablecimiento de la paz religiosa, que se mantendría en vigor durante unos cuarenta años. En la primavera del año 262 la usurpación de Emiliano provocó el asedio de Alejandría, en gran parte tomada por los insurrectos. El célebre intelectual Anatolio y el diácono Eusebio (ambos futuros obispos de Laodicea) actuaron como eficientes mediadores entre las tropas romanas y los sublevados, y lograron que gran parte de los sitiados, entre ellos

⁴⁶ «Valeriano dio un rescripto al Senado, ordenando que los obispos y presbíteros y diáconos fueran ejecutados (*animaduertantur*) al instante, que los senadores y hombres de altas funciones (*egregii uiri*) y los caballeros romanos deben ser despojados de sus bienes, además de la dignidad, y si perseveraren en su cristianismo, después de despojados de todo, sean decapitados; las matronas, por su parte, perderán sus bienes y serán relegadas al destierro; a los cesarianos (...) les serán confiscados sus bienes y serán encarcelados y enviados a las posesiones del emperador» (Cipriano, Ep. 80, I. 2. Año 258).

todos los cristianos, se pasaran sanos y salvos al bando romano (HE, 7, 32,7-11). Este gesto de lealtad podría explicar el rescripto que poco después dirigió Galieno a Dionisio de Alejandría y otros obispos egipcios, ratificando el fin de la persecución y la devolución a los cristianos de las iglesias, cementerios y demás bienes confiscados (HE 7,13)⁴⁷.

La década del 250 fue, en suma, especialmente difícil para el Cristianismo. Y no sólo por la dureza de las persecuciones, sino también por los problemas que estas acarrearón en el seno de la Iglesia, problemas de los que salió muy reforzada la jerarquía eclesiástica. El principal de ellos fue el planteado por un grupo de confesores (cristianos que se habían mantenido fieles a su fe a pesar de las torturas), apoyados por algunos presbíteros y clérigos menores, que reivindicaban la potestad de perdonar los pecados, en particular el de apostasía cometido por los *lapsi*. Cipriano (Epp. 11, 23 y 27) y otros obispos se opusieron a esta pretensión y reclamaron para sí tal prerrogativa, y si bien lograron al cabo imponer su criterio ello fue al precio de graves cismas y divisiones internas, como las encabezadas por Novaciano en Roma y por Felicísimo y Novato en Cartago (Cipriano, Epp. 43 y 52).

Al tratar este conflicto, las fuentes dejan ver la extraordinaria capacidad asistencial de las iglesias, tanto ortodoxas como cismáticas, y la importancia que este factor tuvo en el afianzamiento del poder y de la popularidad episcopal. Por ser un tema colateral al que ahora tratamos, nos limitaremos a recordar que la iglesia de Roma, presidida por el papa Cornelio, alimentaba a más de

⁴⁷ Para algunos historiadores (Henri Grégoire, Marta Sordi, Timothy Barnes, Ilaria Ramelli...) ese rescripto suponía el reconocimiento del Cristianismo como *religio licita*, aunque para otros sólo se contemplaba como una religión tolerada. Cf. sobre este punto Bratoz, R. «Forma e contenuto della tolleranza religiosa dall'editto di Gallieno all'editto di Galerio», en Bonamente, G., Lenski, N. y Lizzi Testa, R. (eds.). *Costantino prima e dopo Costantino*, Bari, Edipuglia, 2012, pp. 25-46.

mil quinientas viudas y menesterosos (HE 6, 43,11), mientras que Cipriano distribuyó numerosos donativos (Epp. 7, 13 y 79) y ayuda material (en particular ropa y alimentos) a los confesores encarcelados y a todo tipo de necesitados (Epp. 5; 12,1-2; 14,2-3; 41;59,15), garantizó albergue hospitalario para los peregrinos (Ep. 75, 25,1), recaudó dinero necesario para el rescate de cristianos cautivos (Ep. 62), facilitó medios a los artesanos (Ep. 41,1,2) e incluso asistencia económica para quien abandonara un oficio considerado indigno (Ep. 2). Cipriano no oculta que muchos hermanos descarriados habían vuelto a la madre Iglesia “para recibir socorros dispensados por su obispo” (*episcopo dispensante*: Ep. 41, 2,1), lo que hace pensar que el deseo de los apóstatas de ser rápidamente perdonados se debía, al menos en gran medida, a su interés por beneficiarse de estas ayudas eclesiales⁴⁸. En todo caso, esta capacidad asistencial de las iglesias, sostenida en buena parte por los donativos de fieles potentados (Cipriano, *Sobre las buenas obras*, 14 y 15), muestra una vez más la implantación del Cristianismo en los más diversos estratos sociales y en buena parte explica el fiasco estrepitoso de las persecuciones estatales.

Por las circunstancias políticas y militares en que se produjo, el fracaso de estas persecuciones conllevó, además, un cambio profundo en la percepción pagana del Cristianismo. En efecto, la muerte trágica de Decio combatiendo con los bárbaros (ni siquiera pudo recuperarse su cadáver y recibir las debidas honras fúnebres) y la caída de Valeriano en poder de los persas (que según algunas tradiciones le dieron un trato y una muerte humillante) hicieron pensar que el castigo y la venganza de Cristo había recaído sobre

⁴⁸ Todavía Agustín debía advertir, hacia el año 400, sobre aquellos que se acercaban a la Iglesia «con fingidas intenciones, buscando ventajas o evitando incomodidades» (*La catequesis de los principiantes*, 5, 9).

estos emperadores perseguidores, lo cual reforzaba aún más el prestigio y el atractivo popular y oficial de la religión perseguida. Si esto fue realmente así, como creo, entonces deberemos afrontar la paradoja de que situaciones políticas, sociales y militares calamitosas tanto estimularon la persecución como la tolerancia y admiración hacia los cristianos.

2.6. El rescripto de Galieno y sus consecuencias religiosas

Cabe discutir si el fin de la persecución formaba parte del programa social y político de Galieno, emperador que, como es sabido, logró ganarse el apoyo de los sectores más dinámicos del Imperio, entre ellos los caballeros, en detrimento de los más tradicionalistas, como el *ordo senatorial*⁴⁹. Lo cierto es que su rescripto de tolerancia abrió un largo periodo de paz en el que tuvo lugar una acelerada expansión del Cristianismo no sólo entre los sectores populares, sino también entre las clases dirigentes, incluyendo miembros de la milicia, magistrados municipales y gobernadores provinciales. Desde una perspectiva social, fue en estos últimos decenios del siglo III, antes pues del reinado de Constantino y sin patrocinio imperial, cuando realmente tuvo lugar el “triunfo del Cristianismo”⁵⁰.

⁴⁹ Un valioso estado de la cuestión puede verse en Takács, S. A. «Confusión en la tierra, paz en los cielos. Galieno y los cristianos», en Muñiz, E. y Urías, R. (eds.). *Del Coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, Sevilla, 2005, pp. 153-173.

⁵⁰ Friend, W.H.C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965, pp. 440-477. Lane Fox, R., *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Londres, Penguin Books, 1988, pp. 556 ss., opina que no fue así y se esfuerza en demostrar, de manera poco convincente a mi juicio, que ni el Cristianismo se fortaleció tanto como se dice, ni el paganismo dejó de ser una fuerza poderosa y plena de vitalidad. Grégoire, H., *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruselas, 1964 (2ª ed. revisada), p. 62 ss., 221 ss., por el contrario, afirma que el “triunfo” se produjo ya bajo los Severos, si bien ello no impidió que todavía bajo el emperador Aureliano (270-275) y sus sucesores se produjesen brotes de persecución de gravedad desigual y a los que la historiografía moderna no ha prestado la atención que merecen.

Tal “triumfo” supuso para la Iglesia una palpable degradación religiosa y moral, de modo que la paz resultó ser, como ya vislumbró Orígenes (*Hom. in Jer.* 4,2-3; *Hom. in Jos.* 21,1; *Com. in Mat.* Series 61), un arma de Satanás más temible que la persecución. En efecto, los nuevos conversos que ocupaban magistraturas locales o imperiales estaban obligados a presidir diversos rituales politeístas, y muchos de ellos lo hicieron sin escrúpulo alguno o bien fueron eximidos oficialmente de tales deberes religiosos. Eusebio de Cesarea asegura, por otra parte, que en esos decenios de tolerancia el laxismo moral y religioso fue moneda común en la jerarquía eclesiástica, precio religioso que él estima demasiado alto por el esplendor material que conoció la Iglesia⁵¹. Es sabido, por otra parte, que clérigos y magistrados cristianos supieron encontrar espacios de convivencia y hasta de colaboración, como muestran el canon 56 del concilio de Elvira, donde se estipula que los magistrados cristianos no entren en la iglesia durante el año que duraba su mandato o el canon 7 del concilio de Arlés (314), quizá algo posterior, que toma una medida muy diferente: los magistrados cristianos debían recibir cartas eclesiásticas de comunión y ser supervisados por el obispo durante el ejercicio de su cargo.

⁵¹ «¡Era de ver también de qué favor todos los procuradores y gobernadores juzgaban dignos a los dirigentes de cada iglesia! ¿Y quién podría describir aquellas concentraciones de miles de hombres y aquellas muchedumbres de las reuniones de cada ciudad, lo mismo que las célebres concurrencias en los oratorios? Por causa de éstos precisamente, no contentos ya en modo alguno con los antiguos edificios, levantaron desde los cimientos iglesias de gran amplitud por todas las ciudades... Pero desde que nuestra conducta cambió, pasando de una mayor libertad al orgullo y la negligencia, y los unos empezaron a envidiar a los otros, faltando poco para que nos hiciéramos la guerra mutuamente con las armas llegado el caso, y los jefes desgarraban a los jefes con las lanzas de las palabras... Y nosotros, como si estuviéramos insensibles, no nos preocupábamos de cómo hacernos benévola la divinidad, sino que íbamos acumulando maldades, y los que parecían ser nuestros pastores, inflamándose con mutuas rivalidades, no hacían más que agrandar las rencillas, la enemistad y el odio recíprocos» (HE, 8,1,5-8).

2.7. La Gran Persecución: cruzada religiosa y guerra civil

Una vez más, estos testimonios dejan patente la presencia de numerosos fieles en altas instituciones del Estado y, consecuentemente, la buena relación entre cristianos y paganos de las clases dirigentes. De ahí que la gran persecución tetrárquica, la última desencadenada por el Imperio romano, fuese tan inesperada como sorprendente, máxime si tenemos en cuenta la extremada crueldad con que se desarrolló (Lactancio, MP, 11-15).

Aunque sus prolegómenos tuvieron lugar en el ejército, bastión tradicional del paganismo, la persecución propiamente dicha se inició en la corte imperial de Nicomedia, en febrero del año 303, por un hecho anecdótico pero muy significativo: los sacerdotes paganos se quejaron ante el emperador Diocleciano de que los cristianos, haciendo el signo de la cruz, impedían la celebración de los sacrificios a los dioses (Lactancio, MP, 10). Sea cual fuese la verosimilitud histórica de esa queja, parece evidente que hasta la propia corte estaba repleta de cristianos (entre ellos la esposa de Diocleciano y su hija, esposa a su vez de Galerio⁵²) y que la coexistencia del culto a Cristo y de los cultos tradicionales se había hecho imposible después de cuatro decenios de aparente tolerancia mutua. De ahí que esta última persecución, más que ninguna otra, tuviese una motivación inequívocamente religiosa, sin duda provocada por el carácter teocrático que la Tetrarquía había dado a sus emperadores⁵³. En este sentido, no es anacrónico

⁵² Lactancio, MP, 15. Cf. Teja, R. «Paganos y cristianos en el de *Mortibus Persecutorum* de Lactancio», en *Festschrift F. Vittinghoff*, Colonia, 1980, pp. 465-476.

⁵³ Así lo vio hace ya casi un siglo Babut en un estudio que sigue siendo de consulta obligada (Babut, E.-C. «L'adoration des empereurs et le origines de la persecution de Diocletien», *Revue Historique*, 123, 1916, pp. 225-252). Cf. además DePalma Digeser, E. «Religion, Law and Roman Polity: the Era of the Great Persecution», en Ando, C. y Rüpke, J. (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, München, 2006, pp. 68-84.

definirla, de acuerdo con Grégoire (1964, p. 76), como una “guerra santa” contra los cristianos, guerra que, además, contó con el apoyo moral e intelectual de algunos filósofos paganos, en particular de Porfirio e Hierocles (Lactancio, MP, 16,4).

El primer y más clemente edicto de persecución, promulgado el 24 de febrero de 303, ordenaba la destrucción de las iglesias, la confiscación de los libros sagrados y la destitución y pérdida de privilegios de los cristianos que ocupasen alguna magistratura o fuesen *honestiores* (miembros de las clases superiores). A este edicto siguieron otros tres (el último en la primavera del 304) que, a instancias sin duda del ambicioso y fanático Galerio, endurecieron la persecución, hicieron obligatorios los sacrificios a los dioses romanos e impusieron la pena de muerte a quienes se negaran: “personas de todo sexo y edad eran arrojadas al fuego –afirma Lactancio (MP, 15)– y el número era tan elevado que tenían que ser colocados en medio de la hoguera, no de uno en uno, sino en grupos. Las cárceles estaban llenas; se ideaban sistemas de tortura desconocidos hasta entonces y, a fin de que nadie fuese juzgado sin pruebas, eran colocados altares en las salas de audiencia y delante de los tribunales para que los litigantes ofreciesen sacrificios antes de defender sus causas: se presentaba, pues, uno ante los jueces como si fuese ante los dioses”⁵⁴.

Eusebio de Cesarea (*Sobre los mártires de Palestina*, 1) atestigua que “muchísimos dirigentes de las iglesias locales, tras soportar animosamente terribles torturas, dieron a quienes lo contemplaban el espectáculo de grandes combates”, aunque también reconoce que otros, “por cobardía, se mostraron flacos desde el

⁵⁴ El estudio más detallado sobre estos edictos y sus consecuencias es el realizado hace más de medio siglo por Ste Croix, G. de. «Aspects of the “Great” Persecution», *Harvard Theological Review*, 47.2, 1954, pp. 75-113. Reproducido en Idem, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, editado por Whitby, M. y Streeter, J. Oxford, 2006, pp. 35-98.

primer ataque". Sabemos, por fuentes diversas, que tampoco faltaron cristianos y clérigos que lograron librarse de la represión por medios diversos, como ya vimos en época de Decio. De hecho, la persecución conoció intensidades muy diversas según zonas y épocas. En Oriente pasó por momentos de singular crueldad, al menos en Palestina, provincia en la que, según la obra citada de Eusebio de Cesarea, se produjeron cerca de un centenar de víctimas entre ejecutados, torturados y exiliados, muchos de ellos clérigos. Pero Eusebio desvela igualmente que un elevado número de mártires lo fueron voluntariamente, es decir, provocaron deliberadamente su detención y ejecución. Para ellos, era un bautismo de sangre que les aseguraba el Paraíso (Tertuliano, *Sobre el alma*, 55,4-5), para nosotros también debe entenderse como un heroico capítulo de la historia de la libertad y de una lucha, a menudo anónima, que vería reconocidos sus ideales en el citado Edicto de Milán. En cualquier caso, en esta parte del Imperio, la persecución ni siquiera finalizó con el edicto de tolerancia de Galerio del año 311, sino que reverdeció esporádicamente con su sucesor Maximino Daya. En Occidente, en cambio, la persecución apenas duró dos años y fue, salvo aisladas excepciones, poco rigurosa. En Hispania, por ejemplo, el único caso fidedignamente documentado es el del obispo Osio de Córdoba, del que ni siquiera sabemos qué grado de hostigamiento o tortura sufrió⁵⁵. Tampoco hubo mártires en la Galia, donde gobernaba Constancio Cloro, padre de Constantino (Optato, *De Schismate Donatistarum* I, 22, 2).

⁵⁵ El propio Osio nos informa de ello, aunque sin detalle, en la carta que escribió al emperador Constancio y que nos ha llegado en una copia preservada por Atanasio (*Historia arianorum*, 44. cf. Sozomenos, *HE* 1.10): «Yo confesé a Cristo ya una vez, cuando tu abuelo Maximiano suscitó la persecución. Y si tú me persigues, pronto estoy a padecerlo todo, antes que derramar sangre inocente y ser traidor a la verdad».

Una de las zonas mejor documentadas es el norte de África, donde también se observan actitudes muy diversas tanto por parte de los perseguidores como de los cristianos perseguidos⁵⁶. En efecto, unas pocas iglesias fueron destruidas y confiscadas las Escrituras, y tampoco faltaron los casos de mártires voluntarios, pero muchos edificios de culto se salvaron y muchos magistrados locales e imperiales, incluyendo al propio procónsul, se dejaron a veces engañar y aceptaron, como libros sagrados, códices de matemáticas o textos apócrifos (*Agustín, Breviculus collationis cum donatistis*, 3, 13, 25; *Pasión de los mártires de Abitina* 20). Dos hechos merecen destacarse entre el maremágnum de acontecimientos narrados por las fuentes: uno de ellos, anecdótico sólo en apariencia, es el extraordinario amor a los libros, en particular a los Libros santos, que profesaban los cristianos de aquellas comunidades perseguidas. Es realmente llamativo el interés y la inteligencia que desplegaron los fieles y clérigos de algunas iglesias norteafricanas para evitar su confiscación por los perseguidores y su consiguiente destrucción, o el cariño que manifiestan hacia estos libros las mártires de Tesalónica -Ágape, Quionia e Irene- que, ante el primer edicto de Diocleciano, los escondieron en sus casas a riesgo, como ellas mismas dicen, de ser delatadas por “sus hombres”, si bien lo que lamentaban más, según declararon ante sus perseguidores, era

⁵⁶ La excepcionalmente rica documentación norteafricana sobre la persecución se debe al conflicto donatista que estalló poco después. En su largo enfrentamiento, donatistas y católicos esgrimirían con frecuencia documentos diversos sobre su recto comportamiento durante la persecución y sobre la actitud claudicante de sus adversarios, a los que a menudo acusaban de haber sido *traditores*, esto es, de haber entregado las Escrituras a los perseguidores, proceder que, en Occidente (no en Oriente), se equiparaba a la apostasía. Muchos de estos documentos se han conservado y hoy podemos consultarlos cómodamente, en las mejores ediciones latinas o griegas, y su correspondiente traducción francesa, en la obra de Maier, J.-L. *Le Dossier du Donatisme. I. Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Berlín, 1987.

no poder leerlos ni dedicarse a la meditación como era su costumbre⁵⁷. Un segundo hecho destacable es la amistad que con frecuencia unía a los magistrados romanos y a las autoridades eclesiásticas, hasta punto tal que en ocasiones aquellos aconsejaron a los clérigos la manera de eludir la persecución o de salvar sus objetos y libros de culto (Optato, *De Schismate Donatistarum*, Ap. 2, 4-5).

No menos importante es, en otro orden de cosas, la fortaleza y popularidad del cristianismo norteafricano, algo que conocemos con cierto detalle gracias precisamente a esta persecución. Baste recordar que, con ocasión de las confiscaciones realizadas, normalmente de forma pacífica y casi cordial, los magistrados informan de que en muchas iglesias existían salas para guardar los libros y almacenes con alimentos, ropas y calzado que las iglesias destinaban a los más necesitados. Curiosamente, algunos de estos alimentos habían sido sustraídos de los almacenes estatales, sin que ningún magistrado reclamara en su día por ello (Optato, *De Schismate Donatistarum*, Ap. 1). La capacidad asistencial de las iglesias era, pues, extraordinaria, y tanto más importante cuanto el Estado no se preocupaba lo más mínimo de los necesitados, que eran la mayor parte de la población. Como botón de muestra especialmente elocuente puede servir lo ocurrido en Cartago, donde el socorro material de los fieles a los confesores encarcelados era tan pródigo y popular que muchos delincuentes comunes se hicieron pasar por cristianos y provocaron su propio encarcelamiento para disfrutar en las prisiones de la abundante comida, ropa y sostén espiritual proporcionado por la comunidad (*Agustín, Breviculus collationis cum donatistis*, 3, 13, 25).

⁵⁷ Optato, Ap. 2; *Martirio de las santas Ágape, Quionia e Irene*, 5.

Contemplada globalmente, la situación no se parecía en nada a la que conoció Plinio a inicios del siglo II o a la que afrontó Cipriano a mediados del siglo III. Ahora, a comienzos del siglo IV, los tetrarcas Diocleciano y Galerio no se sintieron preocupados por una crisis imperial sino que, por el contrario, desencadenaron las hostilidades contra los cristianos envalentonados por los éxitos militares frente a los persas y por la fortaleza imbatible que en esos años aparentaba el Imperio, fortaleza que ellos atribuían y pretendían asegurar mediante el culto a los dioses tradicionales. Pero también el Cristianismo había ganado en fortaleza y en cohesión durante los últimos cuarenta años, había arraigado profundamente en todas las capas sociales y en todas las instituciones del Imperio, y vivía un periodo de imparable expansión. De ahí que la persecución, al enfrentar a dos instituciones en la plenitud de su poder, derivase de inmediato en una guerra civil, como bien observaría el emperador Constantino (Eusebio, *Vida de Constantino*, 2, 27, 1; 49, 2; 53 y 54; *Laus Constantini*, 7, 6-7). Y por eso mismo, su desarrollo fue extraordinariamente cruento en algunas zonas, como refleja el pasaje antes citado de Lactancio, y el resultado final sólo podía ser, como en toda guerra civil, la eliminación de una de las partes en conflicto y el fortalecimiento consiguiente del bando vencedor.

3. El rescripto de Galerio y el Edicto de Milán

Al emperador oriental Galerio, responsable máximo de esta “gran persecución”, le costó aceptar el fracaso de la misma, pero en el célebre rescripto del año 311, emitido en su lecho de muerte, hubo de reconocer que el Imperio ya no podía pervivir sin el apoyo de los cristianos y de Cristo, y por eso les garantizaba la paz a cambio de que rezasen a su dios por la salud del emperador

y del Estado⁵⁸. El llamado Edicto de Milán⁵⁹, en contra de lo que a menudo se afirma, fue algo más que el simple desarrollo legal del rescripto de Galerio o la mera restauración del cristianismo, como señaló Lactancio (MP, 24,9). Sería tan sólo eso si olvidáramos su contexto histórico y nos atuviésemos exclusivamente a la literalidad de su contenido, sobre todo al reconocimiento de la libertad de culto y de conciencia para todos los ciudadanos romanos, fuesen cristianos o no, y a la devolución inmediata de las propiedades confiscadas a la Iglesia⁶⁰. Naturalmente, este logro tiene

⁵⁸ «En virtud –concluye el edicto– de nuestra benevolísima clemencia y de nuestra habitual costumbre de conceder a todos el perdón, hemos creído oportuno extenderles también a ellos [los cristianos] nuestra muy manifiesta indulgencia, de modo que puedan nuevamente ser cristianos y puedan reconstruir sus lugares de culto, con la condición de que no hagan nada contrario al orden establecido. Mediante otra circular indicaremos a los gobernadores la conducta a seguir. Así pues, en correspondencia a nuestra indulgencia, deberán orar a su Dios por nuestra salud, por la del Estado y por la suya propia, a fin de que el Estado permanezca incólume en todo su territorio y ellos puedan vivir seguros en sus hogares» (Lactancio, MP, 34). Sobre la naturaleza y alcance de este edicto cf. Marcone, A., «Editto di Galerio e fine delle persecuzioni», en Bonamente, G., Lenski, N. y Lizzi Testa, R. (eds.). *Costantino prima e dopo Costantino*, Bari, Edipuglia, 2012, pp. 47-57.

⁵⁹ Como ya se ha dicho, lo que conocemos como Edicto de Milán no es sino la epístola en la que Licinio, en junio del 313, comunicó a los gobernadores orientales el acuerdo que había sellado en Milán, en la primavera de ese año, con Constantino. Por esta razón, lo más apropiado sería llamarlo “protocolo o acuerdo de Milán”. Además de su dimensión religiosa, el acuerdo incluía un reparto del Imperio entre los dos emperadores y una alianza política y militar que se exteriorizó en el matrimonio de Licinio con una hermanastra de Constantino. Basándose en este y en otros datos relevantes, Grégoire, H., *Les persécutions dans l’Empire romain*, Bruselas, 1964, pp. 86 ss., defendió siempre la tesis de que el auténtico campeón del cristianismo fue Licinio, no Constantino. Su propuesta no ha tenido, sin embargo, la acogida que tal vez mereciera, a pesar de que, en el fondo, realza enormemente el “triunfo” del cristianismo, que se habría impuesto por sus propias fuerzas, sin ayudas externas y contra los perseguidores más fanáticos.

⁶⁰ El edicto de Milán se ha conservado en Lactancio (MP, 48) y Eusebio de Cesarea (*HE*, 10, 5,4-14). La parte más sustantiva del mismo, en versión de Lactancio, reza así: «Habiéndonos reunido felizmente en Milán Constantino Augusto y yo, Licinio Augusto, y habiendo tratado sobre todo lo relativo al bienestar y a la seguridad públicas, juzgamos oportuno conceder a los cristianos y a todos los demás la facultad de practicar libremente la religión que cada uno desee (*daremus et christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque uoluisse*), con la finalidad de que todo lo que hay de divino en la sede celestial se mostrase favorable tanto a nosotros como a todos los que están bajo nuestra autoridad. Así pues, hemos creído oportuno tomar la decisión de no rehusar a nadie en absoluto este derecho, bien haya orientado su espíritu a la religión de los cristianos,

una importancia trascendental, como ya se ha señalado, pues suponía un avance sin precedentes en el reconocimiento de la libertad de culto y de conciencia, ideal que tan ardientemente habían reivindicado innumerables apologetas cristianos y por el que tanto habían sufrido durante siglos, hasta ofrecer su propia vida, millares de fieles anónimos de todas las provincias del Imperio. Pero las medidas recogidas en el pacto de Milán supusieron algo más, si cabe, por cuanto fueron no ya una concesión de los perseguidores, sino una imposición de Constantino, que pocos meses antes, en octubre del 312, había derrotado a Majencio y se había convertido en emperador único de Occidente gracias, según él, a la asistencia militar del Cristo⁶¹. A diferencia de la paz otorgada por Galerio, que en su rescripto se presenta como un gesto altruista del emperador, los acuerdos de Milán dan por supuestos los derechos del Cristianismo, que a fin de cuentas había salido triunfante en este sanguinario envite, y simplemente advierten que su libertad no supondría la persecución del contrario,

bien a cualquier otra religión que cada uno crea la más apropiada para sí, con el fin de que la suprema divinidad, a quien rendimos culto por propia iniciativa, pueda prestarnos su favor y benevolencia. Por lo cual, conviene que tu excelencia sepa que nos ha parecido bien que sean suprimidas todas las restricciones referentes al nombre de los cristianos y que desde ahora todos los que deseen observar la religión de los cristianos lo puedan hacer libremente, sin obstáculo, ni inquietud, ni molestias.

Además, los locales en que acostumbraban reunirse los cristianos, les deben ser restituidos sin reclamar pago o indemnización alguna. Por otra parte, puesto que es sabido que poseían otras propiedades, también éstas ordenarás que, sin pretexto ni reclamación alguna, les sean devueltas. Y en todo lo referente a la susodicha comunidad cristiana, deberás mostrar tu eficaz mediación para que nuestro decreto se cumpla con la mayor rapidez posible, a fin de que también en este asunto se muestre la preocupación de nuestra clemencia con la paz pública. Todo esto se hará para que, según hemos expresado más arriba, el favor divino actúe siempre de manera próspera en nuestras empresas con el consiguiente bienestar general».

⁶¹ Cf. Van Dam, 2011. Un excelente estado de la cuestión sobre el momento y las razones de Constantino para adherirse al cristianismo puede verse en Maraval, P. «La religión de Constantín», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 22, 2013, pp. 17-36, cit. 18-19. Este mismo autor ha recopilado el material principal para conocer las ideas religiosas de este emperador (Maraval, P. *Constantin, Lettres et Discours*, Paris, 2010).

es decir, de la religión tradicional romana. De ahí que reiteradamente se aclare que todos, no sólo los cristianos, disfrutarán de libertad para rendir culto al dios de su devoción.

Así pues, ni los dirigentes cristianos buscaron una revancha contra sus perseguidores paganos, porque ello iría en contra de la tradición de tolerancia y libertad propugnada secularmente por el Cristianismo, ni el propio Constantino la deseaba, como él mismo hará saber, sencillamente porque eso hubiera supuesto una prolongación no menos cruenta del clima de guerra civil vivido en los últimos años. Lo que el Imperio necesitaba era, por el contrario, restañar las heridas abiertas con la persecución anticristiana, tarea a la que el emperador se dedicó con éxito tras su victoria en Puente Milvio. Y lo hizo en el convencimiento de que la paz religiosa, y Cristo o la *summa diuinitas* que la garantizaba, eran los pilares de la estabilidad imperial y del bienestar social, idea que el emperador recuerda con frecuencia y que ya quedó nítidamente expuesta en el protocolo milanés⁶².

Se entienden así dos de las actitudes más peculiares de Constantino: por una parte, su preocupación casi obsesiva en mantener la unidad dentro de la propia Iglesia, una tarea en la que no siempre contó con el apoyo unánime del episcopado, incapaz a veces de superar sus desavenencias y evitar cismas y herejías⁶³.

⁶² Constantino lo expresó en estos términos: «Me propuse, en primer lugar, hacer converger en una sola pauta de comportamiento las opiniones que todos los pueblos sustentan sobre la divinidad; en segundo lugar, restaurar y reconstruir el cuerpo común de la población, que se hallaba como aquejado de una grave herida. Al apuntar a estos dos blancos, atendí al primero con el ojo secreto de la reflexión, e intenté enderezar lo segundo con la fuerza del poder militar, consciente de que si yo lograba establecer, según mis ruegos, una común armonía de sentimientos entre todos los servidores de Dios, la administración general de los asuntos de estado se beneficiaría de un cambio que correría parejo con los píos pareceres de todos» (En Eusebio, *Vida de Constantino*, 2, 65. Cf. 2,28).

⁶³ *Vida de Constantino*, 1,44; Optato, Ap. 3; Rufino, HE, 1,2; Soc. HE, 1,8; Atanasio, *Apología segunda o Apología contra los arrianos*, 86.

Y por otra parte, de cara al mundo exterior, su actitud de consenso y concordia, al punto de proclamarse “obispo de los de fuera”, una especie de “obispo sin cartera”, en frase ingeniosa del profesor Fear, lo que no le impidió, sin embargo, censurar con dureza y menosprecio a las demás religiones, incluyendo al politeísmo romano y al Judaísmo. De ahí que su concepción del cristianismo pueda calificarse como una especie de monoteísmo neutro y su política religiosa de confesionalidad neutral⁶⁴. No era, en el fondo, una actitud tolerante, en sentido estricto, sino más bien paciente, sostenida en la certeza de que paganos y judíos reconocerían pronto su error (su locura y estulticia dice en alguna ocasión) y se sumarían a la única religión verdadera, la cristiana⁶⁵.

4. Epílogo y reflexiones finales

La legislación posterior de Constantino puso, sin embargo, de manifiesto que en su proyecto político y social el cristianismo jugaba la misma función que el paganismo tradicional había jugado en el pasado, esto es, la de propiciar el bienestar común, la victoria de los ejércitos romanos y la seguridad del Imperio, algo que ya no hacían, a su juicio, los dioses tradicionales de Roma⁶⁶. Así lo afirma explícitamente este emperador en su carta al go-

⁶⁴ Cf. Pietri, C. «La conversion: propagande et réalités de la loi et de l'évergétisme», en J. Mayeur et alii, (eds), *Histoire du Christianisme 2. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, pp. 189-227, esp. p. 201; y Fernández Ubiña, J. «Laicidad y confesionalidad en la política de Constantino», en Arbós, X. et alii (eds.), *La laicidad desde el derecho*, Madrid, 2010, pp. 37-68.

⁶⁵ La idea es a menudo desarrollada por Lactancio (*Instituciones divinas*, 5,7,5 s.; 22,2 s.; 6,18,18-29; 7, 5,15. Cf. Moreno Resano, E. *Los cultos tradicionales en la política legislativa del emperador Constantino (306-337)*, Madrid 2013.

⁶⁶ Sobre la teología constantiniana de la victoria, predominante en todo el siglo IV, pueden consultarse la lúcidas páginas de Heim, F. *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris, 1992, esp. pp. 37 ss.

bernador africano Anulino (Eusebio, HE, 10,7,1-2), firmada en las mismas fechas que el protocolo milanés (primavera del 313), y así lo reiterará sin descanso a lo largo de su reinado (Eusebio, *Vida de Constantino*, 2, 12, 28; 2, 65,2; Optato, *De Schismate Donatistarum*, Ap. 3).

Su especial preocupación por los aspectos culturales del cristianismo (con notorio menoscabo de los morales y dogmáticos), los privilegios que otorgó al clero y a la Iglesia hablan en el mismo sentido y sin ambigüedad alguna⁶⁷, al igual que su admiración por los mártires y su menosprecio de los emperadores perseguidores⁶⁸. Es cierto que este emperador, respetuoso con los acuerdos de Milán, no llevó a cabo una política agresiva contra los cultos paganos, pero sí lo hicieron sus dos hijos y sucesores, Constante y Constancio, los cuales, significativamente, declararon que en esto se limitaban a seguir las directrices paternas (*CTh*, 16, 10, 2, del año 341). La agresividad antipagana de Fírmico Materno (*De errore profanarum religionum*, 16, 4; 20, 7; 28 y 29), apenas muerto Constantino, y el desarrollo legislativo de los decenios siguientes confirman esta realidad, que, obviamente, merece en sí misma un estudio más detenido y personalizado⁶⁹.

Podríamos, pues, concluir que el fracaso de la gran persecución tetrárquica, por haberse planteado como una auténtica cruzada

⁶⁷ Cf. un análisis detallado, con más referencias bibliográficas, en Fernández Ubiña, J., «Privilegios episcopales y genealogía de la intolerancia cristiana en época de Constantino», *Pyrenae*, 40,1, 2009, pp. 81-119; y Dillon, J.N. *The Justice of Constantine. Law, Communication, and Control*, The University of Michigan Press, 2012.

⁶⁸ Cf. Maraval, P. «La religión de Constantin», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 22, 2013, pp. 17-36, cit. 23-24, con numerosas referencias documentales.

⁶⁹ Cf. Fernández Ubiña, J., «Privilegios episcopales y genealogía de la intolerancia cristiana en época de Constantino», *Pyrenae*, 40,1, 2009, pp. 81-119, cit. 101 ss.; Idem, «Politeísmo y corrupción. Argumentos para la intolerancia en Fírmico Materno», en Bravo, G. y González Salinero, R. (eds.). *La corrupción en el mundo romano*, Madrid, Signifer, 2008, pp. 229-245; Alba López, A. «(In)tolerancia y consenso: el legado político-religioso de Constantino (335-342)», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 22, 2013, pp. 135-156.

contra los cristianos y por haberse desarrollado, sobre todo en Oriente, como una verdadera guerra civil que desgarró al Imperio, no podía terminar ni con la paz concedida a regañadientes por Galerio, ni tampoco con la permisividad hacia el paganismo sellada en los acuerdos de Milán (lo cual, en el fondo, hubiera supuesto una vuelta al statu quo impuesto por Galieno en el 260). Camuflados de forma diversa, el conflicto religioso y el enfrentamiento civil persistieron en los años siguientes en la parte oriental del Imperio dominada por Licinio y Maximino Daya, y la paz definitiva sólo se alcanzará tras la victoria de Constantino sobre Licinio en el 324 y con la práctica, aunque no formal, conversión del cristianismo en religión oficial del Estado, en detrimento, claro está, de los demás cultos, cuyo hostigamiento y persecución no tardará en llegar⁷⁰.

Decía María Zambrano (1991: 29-30) que “los dioses persiguen al hombre con su gracia y su rencor; es su primera característica. Sólo en esa madurez en la que se insinúa la decadencia de una era, los dioses aparecen impasibles, indiferentes al hombre [como lamenta Lucrecio]. Mas, cuando los dioses aparecen, se hacen sentir, ante todo, porque se ocupan mucho, tal vez demasiado, de los hombres. Es como un delirio de persecución que los hombres padecen. En lo más hondo de la relación del hombre con los dioses anida la persecución”. De ser esto así, deberíamos convenir que si bien en tiempos de fe es dios quien persigue a los hombres, en época de descreimiento son hombres los que persiguen a otros hombres de fe. Consecuentemente, las persecuciones atestiguan inequívocamente no sólo el declive de una re-

⁷⁰ Entre los estudios modernos sobre estas cuestiones merecen destacarse los de Barnes, T.D. «From Toleration to Repression: The Evolution of Constantine's Religious Policies», *Scripta Classica Israelica*, 21, 2002, pp. 189-207; Idem, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester 2011.

ligión, la perseguidora, sino también de una sociedad a la que ya sólo puede ilusionar y cohesionar una confesión innovadora y extraña. Esta es, al menos, la historia del paganismo en su lucha impotente contra el cristianismo primitivo, y el acierto histórico de Constantino al reconocer a éste como la religión vertebradora de su Imperio. Lo que Constantino no pudo ver, y quizá tampoco los cristianos de su tiempo, era la imposibilidad histórica de una convivencia en la tolerancia, desiderátum al que pondrán fin sus sucesores y la Iglesia del siglo IV, empeñados todos, como en los tiempos antiguos, en recuperar la unidad en la fe como garantía de la paz social y de la fortaleza del Estado.

Bibliografía

- Aland, K. «The Relation between Church and State in Early Times: a Reinterpretation», *Journal of Theological Studies*, 19, 1968, pp. 15-27.
- Alba López, A. «(In)tolerancia y consenso: el legado político-religioso de Constantino (335-342)», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 22, 2013, pp. 135-156.
- Arena, V. «Tolerance, Intolerance, and Religious Liberty at Rome: an Investigation in the History of Ideas», en Cecconi, G. A. y Gabrielli, C. (eds.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardo-antico*, Bari, 2011, pp. 147-164.
- Babut, E.-C. «L'adoration des empereurs et le origines de la persecution de Diocletien», *Revue Historique*, 123, 1916, pp. 225-252.
- Barnes, T.D. «Legislation against the Christians», *Journal of Roman Studies*, 58, 1968, pp. 32-50.
- Barnes, T.D. «From Toleration to Repression: The Evolution of Constantine's Religious Policies», *Scripta Classica Israelica*, 21, 2002, pp. 189-207.
- Barnes, T.D. *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester 2011.
- Bowersock, G. W. *Martyrdom and Rome*, Cambridge UP, 1995.
- Bratoz, R. «Forma e contenuto della tolleranza religiosa dall'editto di Gallieno all'editto di Galerio», en Bonamente, G., Lenski, N. y Lizzi Testa, R. (eds.). *Costantino prima e dopo Costantino*, Bari, Edipuglia, 2012, pp. 25-46.
- Brown, P. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago, 1981.
- Cardini, F. *Cristiani perseguiti e persecutori*, Salerno Editrice, Roma, 2011.
- Clark, G. *Christianity and Roman Society*, Cambridge UP, 2004.

- Daniélou, J. y Marrou, H.I. *Nueva historia de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1982.
- Delehaye, H. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruselas, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1921.
- DePalma Digeser, E. «Lactanius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration», *Journal of Roman Studies*, 88 (1998), pp. 129-146.
- DePalma Digeser, E. «Religion, Law and Roman Polity: the Era of the Great Persecution», en Ando, C. y Rüpke, J. (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, München, 2006, pp. 68-84.
- Dillon, J.N. *The Justice of Constantine. Law, Communication, and Control*, The University of Michigan Press, 2012.
- Drake, H. A. «Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance», *Past and Present*, 155, 1996, pp. 3-36.
- Drake, H. A. *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore y Londres, 2000.
- Dundeberg, I. «Early Christian Critics of Martyrdom», en Rothschild, C.K. y Schröter, J. (eds.), *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, pp.419-440.
- Fernández Ubiña, J. *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Granada, 2000.
- Fernández Ubiña, J. «Razones, contradicciones e incógnitas de las persecuciones anticristianas. El testimonio de Lucas-Hechos», en Fernández Ubiña, J. y Marcos, M. (eds). *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Madrid, 2007, pp. 27-60.
- Fernández Ubiña, J., «Politeísmo y corrupción. Argumentos para la intolerancia en Fírmico Materno», en Bravo, G. y González Salinero, R. (eds.). *La corrupción en el mundo romano*, Madrid, Signifer, 2008, pp. 229-245.

- Fernández Ubiña, J., «Privilegios episcopales y genealogía de la intolerancia cristiana en época de Constantino», *Pyrenae*, 40,1, 2009, pp. 81-119.
- Fernández Ubiña, J. «Laicidad y confesionalidad en la política de Constantino», en Arbós, X. et alii (eds.), *La laicidad desde el derecho*, Madrid, 2010, pp. 37-68.
- Fernández Ubiña, J. «Genealogía del Cristianismo como diálogo y conflicto con el Judaísmo», en Miralles, L. y Martín, E. (eds.). *Para entender el Judaísmo. Sugerencias interdisciplinares*, Granada, 2012, pp. 125-142.
- Filoramo, G. *La croce e il potere: i cristiani da martiri a persecutori*, Roma, Laterza, 2011.
- Fray Luis de Granada, *Guía de maravillas*, edición de G. Mazochi, Sevilla, 2006.
- Frend, W.H.C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965. Reseña crítica de F.Millar (JRS 56, 1966, 231-236), y de G.E.M. de Ste Croix (JThS, 18, 1967, 217-221).
- Frend, W. H. C. «El fracaso de las persecuciones en el Imperio Romano», en Finley, M. I. (ed.). *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1981, pp. 289-314.
- García Moreno, L.A. «Judíos y mártires hispano-cristianos», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CCX, 3, 2013, pp. 377-403.
- Garnsey, P. «Religious Toleration in Classical Antiquity», en Sheils, W. J. (ed.). *Persecution and Toleration*, Studies in Church History, vol. 21, Oxford, 1984, pp. 1-27.
- Gibbon, E. *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano I*, Girona, 2012 (original inglés de 1776-1787).
- González Salinero, R. *Las persecuciones contra los cristianos en el Imperio romano*, Madrid, Signifer, 2005.
- Grégoire, H., *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruselas, 1964 (2ª ed. revisada).

- Harnack, A. *Mission et expansion du christianisme aux les trois premiers siècles*, Paris, 2004 (Leipzig, 1924).
- Heim, F. *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris, 1992.
- Hopkins, K. *A World Full of Gods. Pagans, Jews, and Christians in the Roman Empire*, Nueva York, 2001.
- Knipfing, J.R. «The Libelli of the Decian Persecution», *Harvard Theological Review*, 16,4, 1923, pp. 345-390.
- Lane Fox, R., *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Londres, Penguin Books, 1988.
- Lepelley, C. «Les chrétiens et l'Empire romain», en Mayeur J.-M. et alii (eds). *Histoire du Christianisme I.- Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000, pp. 227-266.
- Lieu, J. «Accusations of Jewish Persecution in Early Christian Sources, with Particular Reference to Justin Martyr and the Martyrdom of Poycarp», en Stanton, G.N.y Stroumsa, G.G. (eds.). *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge UP, 1998, pp. 279-295.
- Magyar, Z. «Imperial Cult and Christianity. How and to what Extent were the Imperial Cult and Emperor Worship Thought to Preserve Stability in the Roman World?», *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hung.*, 60, 2009, pp. 385-339.
- Maier, J.-L. *Le Dossier du Donatisme. I. Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Berlín, 1987.
- Maraval, P. *Constantin, Lettres et Discours*, Paris, 2010.
- Maraval, P. «La religión de Constantin», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 22, 2013, pp. 17-36.
- Marcone, A., «Editto di Galerio e fine delle persecuzioni», en Bonamente, G., Lenski, N. y Lizzi Testa, R. (eds.). *Costantino prima e dopo Costantino*, Bari, Edipuglia, 2012, pp. 47-57.

- Marcos, M. «La idea de libertad religiosa en el Imperio romano», en Fernández Ubiña, J. y Marcos, M. (eds.). *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Madrid, 2007, pp. 61-81.
- Millar, F., «The Imperial Cult and the Persecutions», en Boer, W. (ed.). *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Vandoeuves/Genève, Fondation Hardt, 1973, pp. 143-175.
- Momigliano, A. «Freedom of Speech and Religious Tolerance in the Ancient World», en Humphreys, S. C. (ed.). *Anthropology and the Greeks*, Londres, 1978, pp. 179-193.
- Moreau, E. de. «Le nombre des martyrs des persécutions romaines», *Nouvelle Revue Théologique*, sept.-oct. 1951, pp. 812-832.
- Moreno Resano, E. *Los cultos tradicionales en la política legislativa del emperador Constantino (306-337)*, Madrid 2013.
- Moss, C.R. «Polycarpophilia. The Martyrdom of Polycarp and the Origins and Spread of Martyrdom», en Rothschild, C.K. y Schröter, J. (eds.), *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, pp. 401-417.
- Orestano, R. «La "cognitio extra ordinem": una chimera», *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 46, 1980, pp. 236-247.
- Peters, P. *L'oeuvre des Bollandistes*, Bruselas, 1961.
- Pietri, C. «La conversión: propagande et réalités de la loi et de l'évergétisme», en J. Mayeur et alii, (eds), *Histoire du Christianisme 2. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, pp. 189-227.
- Quasten, J. *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*, Madrid, 1968.
- Ramelli, I.L.E. «Constantine: The Legal Recognition of Christianity and its Antecedents», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 22, 2013, pp. 65-82.
- Rebillard, E. *Christians and their Many Identities in Late Antiquity North Africa, 200-450 CE*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2012.

- Ruiz Bueno, D. *Actas de los mártires. Edición bilingüe*, Madrid, BAC, 1974.
- Scheid J., *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris 2013.
- Sordi, M. *Los cristianos y el Imperio Romano*, Madrid, 1988.
- Stark, S. *La expansión del Cristianismo. Un estudio sociológico*, Madrid, Trotta, 2009.
- Ste Croix, G. de. «Aspects of the "Great" Persecution», *Harvard Theological Review*, 47.2, 1954, pp. 75-113. Reproducido en Idem, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, editado por Whitby, M. y Streeter, J. Oxford, 2006, pp. 35-98.
- Ste Croix, G. de. «Why were the Early Christians Persecuted?», *Past and Present*, 26, 1963, pp. 6-38. Reproducido, con breves actualizaciones bibliográficas, en Idem, *Christian Persecution, op. cit.*, pp. 105-152. Existe una versión española («¿Por qué fueron perseguidos los cristianos?», en M. I. Finley (ed.), *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1981, pp. 233-273), pero plagada de errores.
- Ste Croix, G. de. «Las persecuciones. El choque del cristianismo con el gobierno imperial romano», en Toynbee, A. (ed.). *El crisol del Cristianismo*, Madrid, 1988, pp. 492-519.
- Ste. Croix, G.de. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford UP, 2006.
- Streeter, J., «Introduction: de Ste. Croix on Persecution», en Ste. Croix, G.E.M., *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford UP, 2006, pp. 3-34.
- Streeter, J. «Religious Toleration in Classical Antiquity and Early Christianity», en Ste. Croix, G.E.M. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford UP, 2006, pp. 229-251.
- Stroumsa, G.G. «Tertullian on Idolatry and the Limits of Tolerance», en Stanton, G. N. y Stroumsa, G.G. (eds.). *Tolerance and*

- Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge UP, 1998, pp. 173-184.
- Takács, S. A. «Confusión en la tierra, paz en los cielos. Galieno y los cristianos», en Muñiz, E. y Urías, R. (eds.). *Del Coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, Sevilla, 2005, pp. 153-173.
- Teja, R. «Paganos y cristianos en el de *Mortibus Persecutorum de Lactancio*», en *Festschrift F. Vittinghoff*, Colonia, 1980, pp. 465-476.
- Teja, R. «*Conquiere non sunt*: Trajano, Plinio y los cristianos», en González, J. (ed.). *Trajano, emperador de Roma*, Roma, 2000, pp. 475-489.
- Teja, R. «Tolerancia e intolerancia entre paganos y cristianos en la Antigüedad Tardía», en *Conflictos religiosos: pasado y presente*, Valladolid, 2004, pp. 17-26.
- Teja R. «De la persecución al triunfo de la Iglesia: obispos e instituciones», en Muñiz, E. y Urías, R. (eds.). *Del Coliseo al Vaticano. Claves del cristianismo primitivo*, Sevilla 2005, 175-195.
- Teja, R. «El cristianismo y el Imperio romano», en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (eds). *Historia del Cristianismo I. El mundo antiguo*, Madrid 2011⁴, pp. 293-327.
- Teja, R. “Non tamen deus dicitur, cuius effigies salutatur: *el debate sobre el culto imperial en el imperio cristiano*”, en Gnoli, T. y Muccioli, F. (eds.). *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi Tra Antichità e Medioevo*, Bononia UP, 2014, pp. 343-357.
- Veyne, P. «Una evolución del paganismo greco-romano: injusticia y piedad de los dioses, sus órdenes u `oráculos'», en Idem, *La sociedad romana*, Madrid, 1990, pp. 245-272.
- Walzer, R. *Galen on Jews and Christians*, Oxford, 1949.
- Wilken R.L. *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven 2003 (1984).
- Zambrano, M. *El hombre y lo divino*, Madrid, 1991.

LOS PRECEDENTES DEL USO DE LA RELIGIÓN COMO HERRAMIENTA UNIFICADORA E INTEGRADORA EN EL IMPERIO ROMANO: DEL CULTO IMPERIAL AL *DEUS SOL INVICTUS* DE AURELIANO

Juan Ramón Carbó García
Universidad Católica de Murcia

Eusebio relata la conversión de Constantino a raíz del conocido episodio de la visión de la Cruz, el sueño del emperador y la Batalla de Puente Milvio en 312 d.C. (Eusebius, *Vit. Const.* 1, 28-31). Se ha debatido mucho y se sigue debatiendo sobre los motivos de su adhesión al Cristianismo y de su sinceridad. No es nuestra intención volver sobre este debate precisamente en estas páginas¹. Pero independientemente de la sinceridad o no de las convicciones religiosas de Constantino en

¹ Para esta cuestión, ver por ejemplo el reciente análisis, con un repaso de las diferentes posturas en las últimas décadas, de Ramelli, I., «Constantine: the Legal Recognition of Christianity and its Antecedents», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 22, 2013, pp. 65-82. Timothy Barnes afirmaba que Constantino se comportó de acuerdo a sus creencias cristianas al menos desde el 312, si no con anterioridad, y consideraba la aparente ambigüedad de sus posturas religiosas como un signo de precaución y no de duda o de indecisión. Cfr. Barnes, T., *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.), 1981, p. 48. Mark J. Edwards rechazaba la idea de que la conversión de Constantino no fuera sincera y que se explicase por política más que por convicción, y al igual que hasta cierto punto Garth Fowden antes que él, hablaba de la fusión de la autocracia y el monoteísmo en el gobierno constantiniano. Cfr. Edwards, M. J., «Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine», en M. J. Edwards y S. Swain (eds.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford, 2004, pp. 211-234, cit. p. 211, p. 224. Fowden, G., *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, 1993. Thomas Elliott se inclinaba por la idea de un Constantino que, ya durante la persecución de los Tetrarcas, se había convertido al Cristianismo, siguiendo lo que ya apuntase Lactancio, y planteando que era “un hombre con una misión”, no un simple oportunista político. Cfr. Elliott, T. G., *The Christianity of Constantine the Great*, Londres, 1996, p. 328. Se puede ver igualmente el trabajo de Bardill, J., *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge, 2012, que también recoge un detallado análisis de Eusebio y Lactancio como las fuentes principales sobre la conversión de Constantino.

ese momento y con posterioridad a esta fecha, hasta la declaración explícita y pública que hace en la carta a los provinciales de Oriente en el año 324 (carta XV), en cualquier caso la evolución religiosa del emperador debería ser situada en el contexto de las políticas de poder y del pensamiento político-religioso contemporáneos²: bajo esta óptica, adquirir el soporte de los cristianos era más consecuente que aceptar las creencias cristianas, el Cristianismo fue para Constantino una razón de Estado y lo utilizó como instrumento político e integrador. En busca de ese contexto, pretendemos revisar los precedentes existentes del uso, por parte del poder imperial, de determinados cultos como una herramienta de integración y cohesión, de control social e ideológico, de todos los habitantes del Imperio, como habrá de suceder después precisamente con el Cristianismo.

En determinadas ocasiones, los dioses de los pueblos vencidos por Roma habían sido aceptados en la *Urbs*. Con mayor frecuencia, habían sido tolerados en sus zonas originarias mediante una asociación con dioses del panteón romano, pero con el paso del tiempo, muchos panteones locales se disolvieron hasta desaparecer ante la potencia cultural de la *romanitas*, algo que no debería parecernos extraño, dado que sus dioses habían sido ineficaces en la lucha contra los dioses de los vencedores³. Desde la instauración del Principado con Augusto y la apelación a la defensa del *mos maiorum*, la posible integración de los dioses extranjeros quedaba vedada en la práctica, lo cual constituye

² Drake, H. A., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2000, p. 191. Ver también Wallraff, M., *Die Lage der Kirche unter Konstantin und seinen Nachfolgern*, en Gemeinhardt, P. (ed.), *Athanasius-Handbuch*, Tübinga, 2011, pp. 31-38, citado por Ramelli, I., «Constantine: the Legal Recognition...», p. 67.

³ Alvar, J., «Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio», en Marco Simón, F., Pina Polo, F. y Remesal Rodríguez, J. (eds.), *Religión y propaganda política en el Mundo Romano*, en Colección Instrumenta 12, Barcelona, 2002, pp. 71-81, cit., p. 75.

un indicador de la dificultad de la integración de los pueblos vencidos en el mundo romano. De entrada, es un contexto de desestructuración religiosa. Aquellos que lograban alcanzar unas posiciones de mayor o menor privilegio en sus ciudades apenas tenían la oportunidad de participación en el sistema de la religión cívica tradicional romana, y sólo unos pocos podían acceder a unos rituales que buscaban la reproducción de los ritos desarrollados en la capital del Imperio. Pero la mayoría no encontraba el modo de expresar su deseo de pertenencia ideológica a la romanidad en el nuevo marco religioso⁴.

De este modo, para las autoridades romanas imperiales resultó imprescindible la creación de un marco de referencia válido para todos los habitantes del Imperio y no sólo para sus ciudadanos. Los gobernantes deseaban –por razones obvias de buen gobierno– la cohesión social de sus súbditos y ello requería la oferta de expresiones de religiosidad que coincidieran con las aspiraciones de los habitantes del Imperio. Toda la historia religiosa del Alto Imperio será una muestra de la búsqueda de esa nueva supraestructura ideológica⁵. En ella jugarán un papel –más o menos importante en cada caso– el Culto Imperial, el culto a Júpiter Óptimo Máximo, los cultos iniciáticos o “de misterios” y el culto solar, y tendrán especial relevancia las posturas henoteístas y el carácter militar adjudicado a algunas divinidades, así como el epíteto de *Invictus*. En ocasiones, incluso, estos cultos se entremezclarán en las expresiones de religiosidad de los habitantes del Imperio, en muestras de un sincretismo religioso especialmente fuerte en el siglo III d.C. y que podemos percibir con facilidad en el registro epigráfico.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

1. El caso del Culto Imperial

Precisamente uno de los elementos básicos en la política religiosa de Augusto fue la creación del culto al emperador, en el que convergieron tradiciones de raigambre helenística con otras propiamente romanas. Era una doctrina conocida que las personas ilustres ascendían al cielo al morir, una idea de raíz estoica y bastante aceptada, aunque contestada particularmente por los epicúreos⁶. Pero lo novedoso fue la creación de un culto al *Numen* de Augusto en vida de éste, asociándolo con otras divinidades como la *dea Roma*. Así pues, el culto imperial surgió en Roma con Augusto, que pondría las bases del origen de la teología imperial romana, y se convertiría en uno de los ejes fundamentales sobre los que giraría la religión oficial en la época imperial. Comprendía el culto al emperador, a la emperatriz y a ciertos miembros de su familia, el culto al *Genius* y al *Numen* del emperador, el culto a *Roma* divinizada y a algunas divinidades asociadas a la persona del emperador, especialmente las denominadas virtudes divinizadas⁷.

⁶ López Barja de Quiroga, P. y Lomas Salmonte, F. J., *Historia de Roma*, Madrid, 2004, p. 262. Cicerón (*De Republica*, 6, 12) estaba convencido de que las almas de aquellos que han contribuido a la defensa y también al engrandecimiento de sus patrias son eternas y que al morir ellos, esas almas ocupaban un lugar entre las estrellas del firmamento, tal y como expone en el sueño de Escipión.

⁷ Sobre el culto imperial existe una abundantísima bibliografía. Para las provincias occidentales del Imperio Romano, la referencia esencial es Fishwick, D., *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, vol. 1 y 2, en EPRO 108, Leiden, 1987; vol. 3 en RGRW 146, Leiden-Boston-Colonia, 2002; aunque más antiguo, ver también Turcan, R., «Le culte impérial au III^e siècle», *ANRW*, II.16.2, 1978, pp. 996-1084. Aunque son estudios sobre el culto imperial en determinadas provincias del Imperio Romano, el clásico de Etienne y los trabajos de Price o Lozano tienen gran valor general por sus excelentes presentaciones de la cuestión del culto imperial y por la amplia bibliografía que manejan y recogen: Etienne, R., *Le culte impérial dans la Péninsule Iberique d'Auguste à Dioclétien*, París, 1974; Price, S.R.F., *Rituals and power: the Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1994; Lozano Gómez, F., *Un Dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*, Barcelona, 2010.

Sería regulado en época de Augusto y sus sucesores para desarrollarse en los dos siglos siguientes. Desde Augusto, la familia del emperador era asociada a todos los actos importantes y se la calificaba como *domus divina*. Se conoce cómo se organizaba el culto y cuáles eran las jerarquías sacerdotales encargadas de ello: *sacerdotes*, *flamines* y *flaminicae*, *seviri augustales*, *augustales* y *magistri augustales*⁸; del mismo modo, también se conoce el modo general por el que el culto se manifestaba en las provincias: dedicatorias a los *divi*, a miembros de la *domus divina*, a las virtudes asociadas al Emperador, a determinadas divinidades que aparecen acompañadas de los epítetos *augustus* o *augusta*; dedicatorias realizadas *pro salute imperatoris* o *imperatorum*...; también había menciones de sacerdocios, de templos, emisiones numismáticas... El culto imperial en las provincias, en grupos de ciudades, en las ciudades, por asociaciones de todo género, por unidades militares y por individuos era muy variado. Su forma de adoración no fue la del culto provincial o la del culto municipal, sino que su misma variedad, la libertad de iniciativa y la espontaneidad de los provinciales latinos tuvieron un claro reflejo en la institución y organización del culto imperial⁹. Las formas rituales desarrolladas en las provincias han sido poco estudiadas hasta hace una veintena de años, pero debemos adoptar una perspectiva provincial para entender el Imperio Romano, dada su propia naturaleza, tal y como señalaba Millar¹⁰. Y el Culto Imperial adoptó formas diversas

⁸ Sobre los títulos diversos de la augustalidad y su sentido, Duthoy, R., «Les augustales», *ANRW* II.16.2, 1978, pp. 1254-1309.

⁹ Ver el clásico de Toutain, J., *Les cultes païens dans l'empire romain. Tome I. Les provinces latines*, Roma, 1967 (París, 1911), p. 126.

¹⁰ Millar, F., «The emperor, the Senate and the provinces», *JRS* 56, 1966, pp. 156-166, cit. p. 166: "The very nature of the Empire itself means that it can only be understood by starting by the provinces and looking inward". Como referencia más general de esta perspectiva en el campo de la política y la diplomacia, ver Millar, F., *The Emperor in the Roman World (31BC-AD337)*, Ithaca-Nueva York, 1977.

para adaptarse a las tradiciones propias de cada región, mientras que en Roma, Augusto evitó una divinización excesiva, la exagerada exaltación del *princeps* como dios, pues habría sido ofensiva para la aristocracia itálica, debido a sus connotaciones monárquicas. La muerte de Augusto el 19 de agosto del año 14 d.C. supuso su definitiva consagración como divinidad y un senador declaró bajo juramento que lo había visto ascender a los cielos¹¹.

Los dioses augustos incluían en un primer momento a los *dii consentes* que empezaron a llevar en ocasiones ese epíteto en las inscripciones, aunque muy pronto esa costumbre se extendió a otras regiones del Imperio Romano y pronto afectaría a divinidades griegas, orientales y astrológicas junto con un cúmulo de dioses y deidades menores de carácter local. El epíteto *augustus* o *augusta* acompañaría igualmente a las personificaciones de las virtudes imperiales, que también eran deidades menores¹². Este hábito no era más que un gesto mecánico, convencional, por el que se pretendía halagar al emperador o expresar simpatía o lealtad hacia la casa imperial y la política estatal¹³.

El propio epíteto ya marca a la divinidad a la que acompaña con un signo de asociación profunda con el emperador. En un monumento epigráfico erigido a un dios con la inclusión del epíteto *augustus* o *augusta*, el dedicante rendía culto a ese dios, pero al mismo tiempo invocaba su protección para el emperador¹⁴. La potencia divina del dios, su *numen*, era invocado para la protección del aquél y de la *domus divina*, que se apropiaban de esta manera del poder de la propia divinidad¹⁵.

¹¹ López Barja de Quiroga, P. y Lomas Salmonte, F. J., *Historia de Roma...*, pp. 262-263.

¹² Fishwick, D., *The Imperial Cult in the Latin West...*, vol. 2, pt. 1, p. 446.

¹³ *Ibid.*, p. 448.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibid.*, p. 454.

El Culto Imperial creaba una relación de dominación ideológica entre el emperador y los súbditos, aumentando igualmente el control de las elites locales sobre la población, el control de algunas ciudades sobre otras ciudades vecinas y la superioridad y el control manifestados y ejercidos por los romanos en general sobre las otras culturas. El Culto Imperial estabilizaba el orden religioso del mundo¹⁶. El *princeps* era símbolo de unidad y de integración del Imperio Romano y a través del culto al emperador y a su familia, la periferia provincial quedaba conectada con Roma¹⁷. Su difusión y también la del culto de Júpiter Óptimo Máximo –como veremos enseguida– contribuyeron enormemente al control y a la integración ideológica y religiosa de los cultos extranjeros y de sus fieles en el sistema religioso imperial, como una parte de la formación de la estructura religiosa provincial y la propia integración de las provincias en el Imperio Romano. Como ya señalase Richard Gordon, el Imperio debía inducir a las provincias a desear su integración, mediante el reclutamiento de las aristocracias locales en la elite central, la ampliación de la base ciudadana, la utilización del ejército como agente de aculturación, la movilidad de comerciantes, artesanos, *peregrini* y esclavos, la manipulación desarrollada por las elites provinciales hacia los emperadores, la difusión del culto de Júpiter Capitolino y sobre todo la difusión del culto de los emperadores. Todo ello significaba en la práctica que el deseo de mantener una distancia simbólica entre Roma y las provincias resultaba inefectivo en aras de la integración provincial¹⁸.

Hasta el 69 d.C., las diversas manifestaciones del culto imperial

¹⁶ Price, S.R.F., *Rituals and power...*, p. 248.

¹⁷ Gordon, R., «The veil of power: emperors, sacrificers and benefactors», en Beard, M. y North, J. (eds.), *Pagan Priests*, Londres, 1990, pp. 201-231, cit. pp. 209 y 214-215.

¹⁸ *Ibid.*, p. 207.

permanecían sobre todo en el nivel de las comunidades o de los municipios. Tras la caída de Nerón, los Flavios sintieron la necesidad de retomar la tradición augustea de aparecer como los continuadores de los fundadores del Imperio, de modo que Vespasiano organizó el culto imperial abordando la disposición del culto provincial, aunque existían precedentes como el de la Galia Narbonensis. Después del reinado de Domiciano, los Antoninos se comportarían con moderación, exceptuando quizás a Cómodo. Sin embargo, la exaltación divina de los emperadores no se realizaría según las órdenes de éstos o sobre decisiones del gobierno central, pero Trajano se convirtió en un emperador “joviano” y Adriano, por su parte, recibió a provinciales que le dieron honores divinos todavía más grandes a lo largo de sus viajes¹⁹. Con los Antoninos se cumplió el paso decisivo hacia el alineamiento del culto imperial en Roma sobre el de las provincias del Imperio²⁰. Desde finales del siglo II d.C. entraría en cierta decadencia, de modo que en el siglo III d.C. tenderá al anquilosamiento ritual y a la rutinaria repetición de unos modelos de culto que, a diferencia de los siglos anteriores, ya no encuentran el mismo eco²¹.

Los textos y los monumentos oficiales dan rango al emperador por medio de los dioses: de este modo, en época de la dinastía Severa, cuando la *gens Septimia* era celebrada en los templos, Septimio Severo se asimilaba a Baco, Hércules y Júpiter Serapis;

¹⁹ Cortés Copete, J. M., «Adriano y Grecia», en Calandra, E. y Adembri, B. (eds.), *Adriano e la Grecia*, Roma, 2015, pp. 9-17, cit. 13-14; *Idem*, «Hadrian among the gods. The emperor and the civic cults» (en prensa); López Benítez, J., «Adriano, dios presente entre los griegos. Rasgos de emoción en la epigrafía délfica de la época», en *ARYS* 13, 2015 (en prensa). Ver también Birley, A.: *Adriano. La Biografía de un emperador que cambió el curso de la historia*, Madrid, 2010.

²⁰ Beaujeau, J., *La religion romaine a l'apogée de l'Empire. I. La politique religieuse des Antonins (96-192)*, París, 1955, pp. 426 ss.; Fishwick, D., «The development of Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire», *ANRW* II.16.2, 1978, pp. 1201-1253.

²¹ Turcan, R., «Le culte imperial...», pp. 1008-1011 y 1080-1084.

Julia Domna, su esposa, era asimilada siempre de forma oficial a Juno, a Cibeles o a Caelestis; Caracalla pretendía ser el nuevo Hércules y el nuevo Dionisio; por su parte, Heliogábalo se hizo adorar como un soberano oriental y terminó por considerarse como una encarnación solar, tomando el nombre mismo de su dios, *Elagaba*²². Precisamente tras los Severos, los tres Gordianos, Filipo el Árabe, Galieno, Claudio II, Aureliano, Probo, Caro y Numeriano recibieron la apoteosis, demostrando la permanencia del Culto Imperial como herramienta de cohesión social en torno al emperador. También fue un vehículo de estrecha colaboración del ejército romano con la familia imperial reinante²³. Desde un punto de vista cultural, cada campamento de una unidad militar funcionaba como una auténtica ciudad, pues albergaba prácticamente los mismos cultos y ritos, y los soldados expresaban la fidelidad al emperador a través de los juramentos *-sacramenta-*, renovados todos los años en las calendas de enero.

La consecuencia inmediata del Culto Imperial y su amplia difusión en el Imperio Romano fue la proximidad del ciudadano al emperador, algo constatable a través de las monedas donde los tipos monetales que aludían a los emperadores aparecían acompañados de la leyenda *consecratio*, y a través de las estatuas que podían contemplar en los recintos sagrados de los templos. Por medio de los ritos que festejaban al emperador fallecido, el ciudadano podía contemplarle en medio del círculo de los dioses, junto a los dioses de la ciudad y del Imperio²⁴.

De carácter moderado o extremista, el culto de los soberanos conoció en el siglo II d.C. una expansión real, aunque el culto

²² *Ibid.*, pp. 1008-1011; Fishwick, D., «The development of...», pp. 1242-1243.

²³ López Barja de Quiroga, P. y Lomas Salmonte, F. J., *Historia de Roma...*, pp. 420-421.

²⁴ *Ibid.*, p. 421.

conservó un carácter general muy oficial y muy urbano. Resulta difícil distinguir el que mostraba su sentimiento religioso de aquel que mostraba en realidad su lealtad política, algún tipo de reconocimiento o de forma más simple, una actitud de mera adulación²⁵. Fue sin duda uno de los cultos que más repercutió en la integración y cohesión social de los habitantes del Imperio Romano en torno a la figura del emperador²⁶.

2. El culto de Júpiter Óptimo Máximo

Ya comentábamos hace un momento que la difusión del culto de Júpiter Óptimo Máximo fue otro de los elementos más efectivos utilizados por Roma para la integración de sus provincias²⁷. La asimilación de determinados cultos al dios supremo de los romanos pretendía integrarlos en el sistema religioso romano, buscaba la integración de sus seguidores en la sociedad romana provincial y de igual modo, aceptaba explícitamente la superioridad romana en los ámbitos político y religioso –ámbitos que en cualquier caso resultaban inseparables–. Así pues, esa forma de integración era al mismo tiempo una forma de control de la sociedad provincial y de su ideología²⁸.

Normalmente se ha considerado que la gran cantidad de inscripciones y de representaciones escultóricas de Júpiter halladas en todo el Imperio deberían ser puestas en relación con manifestaciones de lealtad y de adhesión a Roma y al poder imperial. No obstante, la popularidad de su culto durante los siglos del Principado

²⁵ Sobre este problema que presentan las fuentes, ver Price, S.R.F., *Rituals and power...*, p. 5.

²⁶ López Barja de Quiroga, P. y Lomas Salmonte, F. J., *Historia de Roma...*, p. 420.

²⁷ Gordon, R., «The veil of power...», p. 207.

²⁸ Carbó García, J.R., *Los cultos orientales en la Dacia romana. Formas de difusión, integración y control social e ideológico*, Salamanca, 2010, p. 540.

hace que tampoco se pueda desdeñar la posibilidad de que muchas de esas manifestaciones culturales provinieran en realidad de auténticos sentimientos religiosos, como ya señalara Mac Mullen²⁹. Como divinidad urania, reunía en sí los mismos atributos del cielo, como infinito e inmutable, alto y poderoso. Con los epítetos *Optimus* y *Maximus* –el mejor y el más grande–, Júpiter tomó un carácter imperialista que tiende a abarcar a otras figuras divinas similares de los cultos de los habitantes indígenas de los distintos territorios incorporados al Imperio³⁰. Los distintos epítetos que suelen acompañarle en muchos monumentos epigráficos muestran sus atributos, similares a los de Zeus. Algunos de ellos hacen referencia a su condición de dios meteorológico, señor celeste, dios del rayo y del trueno, tales como *tonans*, *fulminans*, *fulgur...*; otros están relacionados con su aspecto creador, fecundador y dios de la lluvia que trae la vida, como *imbricator*, *frugifer* o *pluvius*; dado que era el dios soberano por excelencia, reunía también el carácter de conservador de las leyes y castigador de los que las incumplen –como *feretrius* o *pistor*–; pero el carácter cívico de su culto se desarrolló especialmente en torno a su carácter de dios de la victoria y conservador del Imperio, como muestran los epítetos *victor*, *conservator*, *stator* o *custos*, epítetos y atributos que sin embargo no tenía en exclusividad, dado que otros dioses también podían llevarlos en ocasiones³¹.

²⁹ MacMullen, R., *Paganism in the Roman Empire*, New Haven-Londres, 1981 (1ª ed. 1928), p. 7: “the sizable presence of Jupiter... overwhelming in public inscriptions, contradicts the view that worship of the supreme deity was mere empty ceremony” (en referencia al caso de Pompeya).

³⁰ Nemeti, S., *Sincretismul religios în Dacia romană*, Cluj-Napoca, 2005, p.219. Acerca de la *interpretatio* de las divinidades en relación con los procesos de resistencia e integración en el Imperio, ver Marco Simón, F., «Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el Occidente del Imperio», en Blázquez, J. M^a. y Alvar, J. (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, 1996, pp. 217-238.

³¹ Fears, J. R., «The cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology», *ANRW* II, 17, 1, 1981, pp. 3-141.

En lo esencial, se trataba de un culto político, estatal, de un dios que en un primer momento lo fue de la *Urbs* y que después lo fue para el Imperio, cumpliendo el doble papel de mantener el orden en el interior y asegurar la victoria en el exterior. La *Urbs* se convirtió en *Orbis* (Ov., *Fast.*, II, 684: *Romanae spatium est urbis et orbis idem*). Roma había dejado de ser una ciudad, propiamente dicha, para convertirse en un símbolo³². En el Imperio Romano, como en otros imperios de carácter “universal”, los emperadores buscaron su legitimación apelando al poder superior de los dioses. Como imperio ecuménico, su ideología se basaba en la designación del *princeps* por los dioses, que tuvo su expresión en el culto imperial, y con Trajano y Adriano, la teología joviana del poder evolucionaría hasta constituir el elemento central de la ideología que aseguraba la integración y la cohesión de la ecúmene romana. El emperador era el delegado de Júpiter Óptimo Máximo en la tierra y esa imagen fue propagada por Plinio en su Panegírico (Plin., *Pan.*, 2, 3; 52, 2) y también por la iconografía de las construcciones propagandísticas de Trajano, como el Arco de Benevento. A *Iuppiter Optimus Maximus* en el cielo le correspondía *Traianus optimus princeps* en la tierra (Plin., *Pan.*, 80,4)³³.

³² Turcan, R., *The cults of the Roman Empire*, Oxford, 1996, p. 17 (ed. en inglés revisada de *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París, 1989; ed. española, *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid, 2001).

³³ Efectivamente, el Senado proclamó a Trajano como *maximus optimus princeps*. Su título de *optimus princeps* hacía referencia, además de a cuestiones relacionadas con su imagen cívica y la forma moderada de ejercer el poder acatando el principio de *leges super principem*, al carácter expansivo de su política exterior. Desde esta perspectiva, *optimus*, si bien se refiere al carácter cívico del gobernante, es también el resultado de la acumulación de títulos como jefe militar y conquistador y por eso sólo lo aceptó después de haber obtenido los otros. Con ello se intentaban presentar sus éxitos militares como un medio para llegar a la paz y llevar a cabo una política evergética basada en los *alimenta*, integrando lo militar y lo cívico. Por otra parte, *optimus* expresaba una relación especial con la divinidad, ya que unido a *maximus* era el epíteto de Júpiter, que lo eligió como el mejor *cives* para ejercer el poder imperial. Pero además, *optimus* se asemeja a *maximus*, superlativo de *magnus*,

Júpiter se presenta como la principal divinidad, de carácter “absoluto”, dios supremo del estado y centro sobre el que pivota la ideología imperial, y como tal recibe numerosas ofrendas, manifestaciones exteriores de *pietas* cívica, lo que concuerda con el conocido carácter contractual y político que tenía la religión romana. Éste es el aspecto clásico y más extendido del dios, pero en las provincias, Júpiter Óptimo Máximo fue identificado con los dioses indígenas supremos, especialmente con aquéllos que tenían el carácter de soberanos cósmicos³⁴. Al ser identificado con los dioses de las poblaciones incluidas en el Imperio y con los dioses de los *peregrini*, asumiría igualmente otras identidades particulares. Ya en época helenística comenzó a darse el proceso de sincretismo de Zeus con los dioses supremos de las poblaciones de Siria, de Asia Menor o de Tracia, y en época imperial romana, junto a Júpiter aparecieron distintos epítetos locales, denominaciones de dioses locales o toponímicos. Incluso fuera de sus territorios originarios, algunas de estas divinidades de tipo jupiteriano de la zona oriental recibieron ofrendas votivas en forma de inscripciones, estatuas y templos, caso de *Dolichenus*, *Helio-politanus*, *Hierapolitanus*, *Balmarcodes*, *Damascenus*, etc³⁵. Al asimilarse a Júpiter Óptimo Máximo, estos dioses asumían una carga de romanidad y algunos de ellos fueron incluso parcialmente “cesarizados” al ser representados en el registro escultórico con

que era el epíteto latino de Alejandro, de forma que Trajano, al asumir el modelo alejandrino, afianzaba su imagen carismática de *cosmocrator* en relación con la ecúmene romana, que llegó a la máxima extensión durante su gobierno. Cfr. Hidalgo de la Vega, M^a J., *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca, 1995, pp. 115-116; *eadem*, «La teoría monárquica y el culto imperial», *Veleia* 16, 1999, pp. 73-84; *eadem*, «Ecumenismo romano: entre utopía y realidad», *SHHA* 26, 2008, pp. 47-62; Carbó García, J.R. e Hidalgo de la Vega, M^a J., «El ecumenismo romano en la época de Trajano: espacios de inclusión y exclusión», *SHHA* 26, 2008, pp. 63-86.

³⁴ Turcan, R., *The cults of the Roman Empire...*, p. 23.

³⁵ Nemeti, S., *Sincretismul religios...*, pp. 223-224.

la coraza imperial, caso de *Dolichenus* o *Heliopolitanus*, pero al mismo tiempo mantuvieron su alteridad y carácter extranjero, y cada Júpiter “bárbaro” hizo gala a menudo de una iconografía híbrida que era el reflejo de una ecúmene multicultural y de sociedades mezcladas de donde procedían sus seguidores³⁶.

Vamos comprobando hasta el momento que Roma valoró la enorme importancia de la religión como medio para reforzar su control y su autoridad y buscar la unidad e integración de los distintos pueblos que conformaban el Imperio, y la cohesión social de sus habitantes³⁷. La asimilación de diversas divinidades de muy dispares orígenes al Júpiter capitolino, Júpiter Óptimo Máximo, fue una de las formas más destacadas de lograr ese control, la integración y la cohesión.

Precisamente las tendencias sincréticas y las asimilaciones a Júpiter Óptimo Máximo, que eran una forma de romanizar las divinidades asimiladas y facilitar la comprensión de sus atributos y su difusión en el Imperio, suponían también una forma de controlar su culto imponiendo siempre el carácter oficial y estatal de dios supremo que ostentaba el Júpiter Capitolino entre las divinidades del panteón romano. Y junto al sincretismo aparecieron también unas tendencias de tipo henoteísta. Por henoteísmo deberíamos entender la mayor o menor preeminencia de un dios sobre los restantes en el sentimiento religioso de los fieles, un proceso que, por el contrario, no debe ser entendido como preludio del monoteísmo o tendencia hacia él. En esos casos, un dios emerge con un carácter plenipotenciario y la existencias otros dioses no es negada, pero su importancia o estatus se ve reducida ante el dios que es alabado como el mayor

³⁶ Turcan, R., *The cults of the Roman Empire...*, pp. 26-27.

³⁷ Marco Simón, F., «Integración, interpretatio y resistencia religiosa...», p. 234.

entre ellos³⁸. Son unas tendencias en alza en esos momentos y que en el siglo III d.C. habrían de cristalizar en la concepción neoplatónica del Uno expresada por Plotino (*Enn.*, VI: *Sobre el Bien o el Uno*), la unidad absoluta como principio de todo lo existente, una realidad suprema de la que emanan todas las demás realidades. Pero varias décadas antes de Plotino, a finales del siglo II d.C., ciertas tendencias henoteístas relacionadas con el Judaísmo ya empezaron a dejarse sentir por medio de algunas divinidades que materializarían unas ideas convergentes sobre la jerarquización piramidal en el mundo divino, bebiendo de la noción de un dios arquitecto del mundo que ya se encontraba en Platón y que aparece recogida por Apuleyo para referirse a esta divinidad como *Exsuperantissimus* –el que domina todo– (Apul., *De mundo*, 27), con un dios supremo y desde luego superior a cualquier nombre: así, tenemos a Deus Aeternus –el dios eterno–, a *Theos Hypsistos* –que designa a Yahvé en algunas traducciones de la Biblia– y a *Iuppiter Optimus Maximus Summus Exsuperantissimus* –Júpiter Óptimo Máximo, el más alto, que domina todo–, donde el carácter henoteísta se refuerza por el propio carácter supremo de Júpiter respecto de los otros dioses del panteón romano³⁹.

³⁸ Alvar, J., *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*, Barcelona, 2001, pp. 38-39. Sobre esta cuestión, ver también los siguientes estudios: Versnel, H. S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 1. Ter Unus. Isis, Dionisos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, SGRR 6, Leiden, 1990 (especialmente, p. 35 ss.); West, M.L., «Towards Monotheism», en Athanassiadi, P. y Frede, M. (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, pp. 21-40; Sfameni Gasparro, G., «Monoteísmo pagano nella Antichità tardiva?: una questione di tipologia storico-religiosa», *ASR* 8, 2003, pp. 97-127; Mitchell, S. y Van Nuffelen, P. (ed.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, 2010; Mitchell, S. y Van Nuffelen, P. (ed.), *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, en *Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion*, nº 12, Lovaina, 2010.

³⁹ Mitchell, S., «The cult of Théos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians», en Athanassiadi, P. y Frede, M. (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, pp. 81-148; Carbó García, J. R., *Los cultos orientales...*, p. 827. Ver también Hopkins, K., *A World full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*, Londres, 1999.

3. Los cultos “orientales”

Las nuevas tendencias y perspectivas religiosas se dejan sentir también en esta época con el auge de los cultos iniciáticos o de misterios, especialmente los así denominados “orientales” o “de origen oriental” –Isis y Serapis, Cibele y Atis, y Mitra–. Tenían un fuerte potencial de innovación, pero no podemos valorar su difusión en el Imperio Romano pensando que se trataba de sistemas igualitarios. Precisamente para lograr esa difusión y alcanzar las mayores cotas de éxito social debían abandonar cualquier pretensión de igualdad para sus fieles y todo lo que pudiera suponer una fuente de marginalidad, fomentando sus caracteres más integradores que hicieron de ellos instrumentos eficaces de integración social controlados desde la elite romana. Cada uno de los cultos místéricos estaba estructurado internamente en cargos, grados o responsabilidades para sus iniciados, de forma que se reproducía la estratificación de la sociedad romana imperial, y esto viene a ser una confirmación clara del abandono de las posibles pretensiones igualitarias a favor de una organización jerárquica, más allá de esos términos que pudieran dar lugar a esa impresión de igualdad, como los de cofrades o iniciados, que en realidad servían para establecer una superioridad moral entre los que estaban iniciados en los misterios y formaban parte de las comunidades y el resto de individuos, que no estaban iniciados⁴⁰.

⁴⁰ Alvar, J., *Los misterios...*, pp. 100-101; ver también Gordon, R., «Mithraism and Roman Society: Social Factors in the Explanation of Religious Change in the Roman Empire», *Religion* 2, 1972, pp. 92-121; Alvar, J., «Marginalidad e integración en los cultos místéricos», en Gascó, F. y Alvar, J. (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla-La Rábida, 1991, pp. 71-90; Hidalgo de la Vega, M^a. J., «Rituales isíacos: del rechazo a la utilización política y a la integración», en Alvar, J., Blánquez, C., y González Wagner, C. (eds.), *Ritual y conciencia cívica en el Mundo Antiguo. Homenaje a F. Gascó*, serie ARYS 7, Madrid, 1995, pp. 227-246.

Estos cultos escapaban en un principio al control ejercido por la autoridad imperial sobre los cultos oficiales, de forma que suponían un peligro en potencia para los intereses estatales, al no poder ser usados inicialmente como formas de integración religiosa y como justificadores del poder imperial. En sus orígenes, no integrados en la religión cívica, no subordinaban a los individuos de forma colectiva a los intereses ciudadanos ni se presentaban como un deber público hacia los dioses, sino que la experiencia religiosa que proponían era completamente diferente, marcada por el contacto religioso individual que propiciaba una relación mística. Los dioses de los cultos orientales con misterios, al mostrarse diferentes de los dioses del panteón tradicional greco-romano, respondían mejor a las nuevas necesidades, producto del cambio operado en las mentalidades en relación con las modificaciones sufridas por la ciudad tanto en sus estructuras sociales como políticas⁴¹.

Roma fue extendiendo sobre estos cultos místéricos su acción civilizadora, su *humanitas*, en contraposición a la *inhumanitas* que aquéllos representaban como extraños a la civilización greco-romana, de modo que lo que se producía era una dominación ideológica. El peligro potencial que supusieron en sus orígenes para el compromiso cívico fue superado por la adecuación e integración de sus rituales religiosos que pudieran suponer mayor conflictividad para las categorías religiosas de los romanos, de modo que sus estructuras se adaptaron al modelo sacrificial dominante e incluso sirvieron después para propagarlo⁴². En la

⁴¹ Hidalgo de la Vega, M^a. J., «Rituales isíacos...», pp. 236-237; Alvar, J., «Marginalidad e integración...», p. 77.

⁴² Gordon, R., «Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits», en Beard, M. y North, J. (eds.), *Pagan Priests*, Londres, 1990, pp. 235-255, cit. p. 245; Hidalgo de la Vega, M^a. J., «Rituales isíacos...», pp. 238-239.

época del Principado, los cultos de misterios, que en la mayor parte de lugares habían tenido un comienzo como cultos privados, fueron incorporados en el sistema de la religión cívica en las ciudades e incluso sus sacerdotes pasarían a formar parte de los sacerdocios cívicos, caso de los cultos de Isis y de la Magna Mater⁴³.

Las manifestaciones externas del ritual, tales como las procesiones, ceremonias, fiestas y juegos, en las que participaba de forma colectiva la comunidad de los fieles, en ocasiones junto con el resto de ciudadanos, servían para darle una mayor cohesión al grupo y al mismo tiempo constituían instrumentos muy efectivos de propaganda de las ideologías religiosas⁴⁴. La participación directa en las procesiones estaba restringida a aquéllos que tenían el derecho a ello, de modo que lo que se producía era una celebración de su alteridad en el marco ciudadano, cuya población participaba del espectáculo o al menos asistía a él⁴⁵. Las festividades públicas de los cultos de misterios fueron puestas al servicio de la convivencia colectiva y cívica, e integradas, al menos en parte, en la pauta de la vida religiosa municipal, pero a pesar de esos intentos seguían manteniendo su alteridad, ya que como expresa Gordon, ofrecían numerosas posiciones para los fieles en rituales y edificios sagrados, y en sus organizaciones colegiadas, y asimismo ofrecían un compromiso entre el modelo oriental de sacerdocio –o más bien, de servicio religioso–, y el modelo greco-romano de evergetismo sacrificial público⁴⁶. El éxito relativo de estos

⁴³ Gordon, R., «Religion in the Roman Empire...», p. 246.

⁴⁴ Rubio, R., «La propaganda de la estética: símbolos exóticos del individuo en la difusión de los misterios orientales», en Alvar, J., Blázquez, C. y González Wagner, C. (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas, II Encuentro-Coloquio ARYS, Jarandilla de la Vera, dic. 1990*, Madrid, 1993, pp. 219-230.

⁴⁵ Alvar, J., «Marginalidad e integración...», pp. 77-78.

⁴⁶ Gordon, R., «Religion in the Roman Empire...», p. 246.

cultos, y especialmente los de Cibele e Isis, debe estar conectado de algún modo con su consideración como alternativas al modelo greco-romano, de las que son muestra sus manifestaciones o formas rituales “exóticas” (Apuleyo, *Metamorfosis*, XI), pero evidentemente también las novedades que ofrecían en el ámbito participativo, en esencia una experiencia religiosa personal, y del mismo modo su carácter sotérico y místico, así como la mayor posibilidad de lograr una promoción individual. Estos estímulos serían lo bastante fuertes como para atraer a algunos individuos, que se convertirían a los nuevos cultos⁴⁷.

Después de haber sido potencialmente peligrosos, los cultos egipcios fueron utilizados por el poder imperial para integrar, cohesionar y conformar la ideología de los sectores dominantes de las ciudades, especialmente en el marco de las provincias occidentales del Imperio, convirtiéndose en un “símbolo de integración del orden romano y de la conciencia cívica durante los siglos II y III d.C.”⁴⁸. La supervisión y la absorción de algunas de las prácticas rituales de estos cultos en el sistema de la religión cívica de época imperial permitió que los emperadores de la dinastía Antonina y la elite urbana provincial recuperasen y utilizaran la ideología religiosa de estos cultos en defensa de sus propios intereses y como garantía de su poder, pero fue Caracalla el que habría de promover a los dioses egipcios a la categoría de oficialidad en el panteón romano⁴⁹.

Debemos considerar que a medida que los cultos de misterios fueron adoptados progresivamente por los sectores marginales

⁴⁷ Alvar, J., « Marginalidad e integración... », p. 78.

⁴⁸ Hidalgo de la Vega, M^a. J., « Rituales isíacos... », p. 229; ver también Alvar, J., « Los misterios en la construcción... », pp. 71-81.

⁴⁹ Malaise, M., *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, en EPRO 22, Leiden, 1972, p. 440 ss.

de la sociedad, el poder imperial desarrolló las formas de control que necesitaba para ir integrándolos entre los cultos del panteón romano. Paradójicamente, cuando los cultos místéricos fueron aproximándose más y más al poder, perdieron también de forma progresiva la alteridad y esa posibilidad alternativa de expresión de la religiosidad que tanto atraían a los individuos de aquellos mismos sectores marginales u oprimidos, de modo que su implantación profunda se hacía más difícil⁵⁰. En comparación con los casos de estos cultos “orientales” de misterios, la difusión y el ascenso del Cristianismo será netamente diferente, ya que sus estructuras no se adaptaron al modelo sacrificial dominante como habían hecho aquéllos y sus prácticas rituales no fueron absorbidas en el sistema de la religión cívica de época imperial, caracterizada por el evergetismo sacrificial público.

Pero antes de llegar a ese momento de la libertad del culto cristiano con el que comenzábamos nuestra exposición, todavía queda un caso, muy importante, de un culto utilizado a lo largo de bastante tiempo por el poder imperial como herramienta de cohesión e integración de los habitantes del Imperio: nos estamos refiriendo al culto solar y, de forma más específica, al culto de *Sol Invictus* –el Sol Invencible–.

4. El culto solar y el *Sol Invictus*

El viejo Sol romano, aquél que muchos estudiosos han denominado como *Sol indiges*, era una divinidad adorada en Roma desde mucho tiempo atrás y no se trataba de un dios de origen griego. Aunque existen pocos testimonios de su culto anteriores a la época imperial, es cierto que los obeliscos del Circo Máximo y

⁵⁰ Alvar, J., « Marginalidad e integración... », p. 83.

del Campo de Marte fueron dedicados al *Sol* por Augusto después de la conquista de Egipto. El propio Circo Máximo estaba consagrado al *Sol*, dado que éste actuaba como protector de los conductores de cuádrigas, y allí existía un templo, al igual que en el Quirinal (Tertuliano: *De Spect.*, 8: *Circus Soli principaliter consecratur*)⁵¹.

Por su parte, el culto de *Sol Invictus Elagabal* procedía de Emesa, ciudad siria donde se adoraba un aerolito negro llamado Elagabal –“dios de la montaña”– y fue tomado como la imagen sagrada del Sol Invencible –*Sol Invictus*–. Se ha considerado que el primer testimonio de su culto en Roma es una inscripción datada en el año 158 d.C. (CIL VI, 715). Y otra dedicatoria epigráfica, datada en el 184 d.C. (CIL VI, 740), sería un ejemplo de los numerosos testimonios hacia *Sol Invictus* en la época de Cómodo, emperador que emitió moneda con la imagen del *Sol* y que añadió *Invictus* a su titulación imperial, ya que también era seguidor de otros dos dioses, Hércules y Mitra, que solían llevar a menudo el mismo epíteto.

Pero aunque han sido tradicionalmente considerados como testimonios del culto del dios sirio, no mencionan el nombre de *Elagabal*. Hay que tener en cuenta que en el sistema de la religión cívica de época imperial existía una personificación del *Sol*, fuera de influencias orientales, que habría sido resultado de la fusión de las viejas creencias romanas sobre *Sol indiges* con las ideas griegas sobre *Helios*, su mitología, su papel y la forma de representarlo. Este nuevo *Sol* romano, que va a tomar en muchas inscripciones la denominación de *Sol Invictus*, era un símbolo de poder, de perennidad y de victoria asociados a los emperadores por la ideología

⁵¹ Chirassi Colombo, I., «Sol Invictus o Mitra (per una rilettura in chiave ideologica della teologia solare del mitraismo nell'ambito del politeismo romano)», en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*, en EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 649-672, cit. p. 654; Halsberghe, G.H., *The cult of Sol Invictus*, en EPRO, 23, Leiden, 1972, p. 26 ss.

imperial. Un *Sol Invictus* en cuya estructura las influencias orientales habrían sido, como mínimo, secundarias, e incluso inexistentes⁵². Un culto nuevo creado a partir de esos más antiguos por la ideología imperial, que buscaba un símbolo con el que representar las características de la institución del Principado: gobierno de una sola persona, con carácter victorioso y benéfico. Lo que el *Sol Invictus* representaba para el universo, el Emperador lo representaba para la *oikoumene*, y de ahí las frecuentes asociaciones⁵³.

Sin embargo, algo va a cambiar con la llegada al trono imperial de la dinastía de los Severos. Cuando Septimio Severo es nombrado emperador, va a darse cierta “orientalización” de la corte que alcanza distintos ámbitos del poder imperial, entre ellos el religioso. Ello se debió especialmente a las preferencias religiosas, más bien orientales, de su mujer, la emperatriz Julia Domna, que era hija de Julio Bassiano, el gran pontífice de *Sol Invictus Elagabal* en la ciudad siria de Emesa⁵⁴. No obstante, ello no fue óbice para que ella siempre manifestara en Roma un respeto absoluto hacia las costumbres romanas y se inclinase hacia el helenismo y la filosofía⁵⁵. Pero aunque no se detecta una promoción personal de los cultos sirios en Julia Domna –dado que ésta no quería enfrentarse a la aristocracia senatorial, que era

⁵² Nemeti, S., *Sincretismul religios...*, p. 312.

⁵³ Hijmans, S.J., «The sun which did not rise in the East: the cult of Sol Invictus in the light of non-literary evidence», *BABESCH*, 71-8, 1996, pp. 115-150; Gordon, R., «Mithras versus Sol Invictus», en *EJMS*.

⁵⁴ Turcan, R., *The Cults of the Roman Empire...*, p. 177: Desde el final del dominio de los Seleúcidas en el año 64 a.C., una dinastía de reyes-sacerdotes de origen árabe gobernó en Emesa y obtuvo la ciudadanía romana en el siglo I d.C. por su lealtad al poder romano durante las campañas de Corbulón, Vespasiano y Tito en Oriente.

⁵⁵ Cid López, R. M^a., “Las emperatrices sirias y la religión solar. Una nueva aproximación”, en Alvar, J., Blázquez, C. y González Wagner, C. (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas, II Encuentro-Coloquio ARYS, en Jarandilla de la Vera, dic. 1990*, Madrid, 1993, pp. 245-268, cit. pp. 251-255. Ver en general Hidalgo de la Vega, M^a. J., *Las emperatrices romanas. Sueños de púrpura y poder oculto*, Salamanca, 2012.

fiel a los cultos tradicionales—, sí que existen testimonios de una difusión progresiva de los cultos sirios y en especial el culto de *Sol Invictus* en Roma y en las provincias.

Para la época de Septimio Severo y Caracalla, a principios del s. III d.C., podríamos aventurar un sincretismo del *Sol Invictus* romano con el *Sol Invictus* sirio, a la luz de la existencia en Roma de un colegio de sacerdotes de la divinidad siria en Roma con anterioridad al reinado de Heliogábalo. Por ejemplo, *Titus Iulius Balbillus* aparece en varios monumentos epigráficos y lo más remarcable es que en algunos lo hace como *Sacerdos Solis*, como en una inscripción datada en el año 201 d.C. (CIL VI, 1603), y en otros, como *Sacerdos Solis Elagabali*, caso de otra inscripción datable a finales del reinado de Septimio Severo o comienzos del de su hijo, Caracalla (CIL VI, 2269). Otro miembro de la misma familia, *Aurelius Iulius Balbillus*, aparece también como *Sacerdos Solis* en otra inscripción del año 215 d.C. (CIL VI, 2130). De hecho, la primera inscripción en la que aparece mencionado este colegio de sacerdotes *Solis Invicti* es de finales del siglo II d.C., con lo que queda demostrada la presencia del culto de *Sol Invictus Elagabal* en Roma antes del reinado de Heliogábalo, desde el primero de los emperadores Severos y no sólo por inscripciones donde aparece la mención explícita de *Elagabal*, sino también en otras en las que ni siquiera aparece el epíteto *Invictus*. Por consiguiente, podemos afirmar que desde los últimos años del siglo II y sobre todo en las primeras décadas del siglo III d.C., en Roma había seguidores del culto sirio de *Sol Invictus Elagabal*, organizado con un colegio sacerdotal antes del reinado de Heliogábalo, que lo convertiría en culto oficial, como enseguida veremos⁵⁶.

⁵⁶ Carbó García, J. R., «La problématique de Sol Invictus. Le cas de la Dacie Romaine, *Numen* 57, 2010, pp. 1-36, cit. p. 594.

El centro del culto en la capital estaría probablemente fuera del *pomerium*, dado que la mayor parte de las inscripciones se han encontrado más allá de este límite. Durante esta época, el culto no se revestía de un carácter oficial, pero sí contaría con la devoción de los primeros Severos, que pudo haber tenido más que ver con la tradición familiar que con una devoción de tipo personal⁵⁷. En cualquier caso, *Sol Invictus* es uno de los dioses con más proyección y expansión dentro de su reinado, con la debida réplica en la devoción y lealtad a la casa imperial mostrada por las elites provinciales sirias y los altos cargos del Imperio en Roma y en las provincias. Y visto lo visto, podía tratarse en gran medida del *Sol Invictus* sirio, esto es, *Elagabal*. Parece probable que cuando Septimio Severo ocupó el trono junto a su esposa, Julia Domna, se produjera una fusión entre la identidad y el carácter oriental y sirio de *Elagabal*, por una parte, y las características de ese *Sol Invictus* romano creado por la ideología imperial como símbolo de poder, de perennidad y de victoria asociados a los emperadores, con el que se intentaba representar la institución del Principado, por otra. De este modo, las respectivas y frecuentes asociaciones de Septimio Severo y Caracalla con *Sol* no habrían tenido únicamente ese carácter de devoción familiar hacia el dios sirio, sino que, como parece lógico y evidente, también buscaban aprovechar las características ideológicas de las que se había imbuido el *Sol Invictus* romano que estaba presente en Roma y en el Imperio desde antes de la llegada de *Elagabal* con la nueva dinastía⁵⁸.

⁵⁷ Aguado García, P., «El culto al Sol Invictus en la época de Caracalla», *HAnt* 25, 2001, pp. 295-304, cit. pp. 301-302; Halsberghe, G.H., *The cult of Sol Invictus...*, pp. 40-41; *idem*, «Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3e siècle après J.C.», *ANRW* II, 17.4, 1984, pp. 2181-2201, cit. p. 2183.

⁵⁸ Carbó García, J. R., «La problématique de Sol Invictus...», pp. 594-595.

A este respecto, podríamos encontrar algunos ejemplos clarificadores de las tendencias sincretistas que operaban en el ambiente y las ideologías religiosas de la época, donde podemos detectar incluso la mezcla de culto solar, culto de Júpiter, culto imperial y cultos orientales de misterios:

- un altar votivo erigido al *Sol Augusto* en Alburnus Maior, en Dacia, es más que probable que se trate de una manifestación de culto hacia el Sol romano y no al Sol Invictus sirio, teniendo un carácter más ideológico al que vendría a sumarse el propio epíteto *augustus*, que denota en esta dedicatoria una manifestación clara del culto imperial que intenta aprovecharse del auge solar detectable sobre todo a finales del siglo II y durante el siglo III d.C. (A.E. 1990, 850).
- en otra inscripción, también procedente de Dacia, en Apulum (CIL III, 7771), datada en torno a los años 173-175 d.C., se observa la asimilación de Serapis y Júpiter en una inscripción en la que ambos aparecen además identificados con Sol, mientras que Isis lo hacía con Diana y Luna. El carácter de divinidad suprema desarrollado por Serapis, así como sus atributos solares, son bastante conocidos. El dios aparece con Júpiter Óptimo Máximo en otras inscripciones de diferentes provincias (CIL VII, 298; CIL XIII, 7610). Además, Serapis también ha aparecido en alguna inscripción con Sol (CIL XIII, 8246) y también existen otros ejemplos de su asociación simultánea con Júpiter Óptimo Máximo y con Sol (CIL III, 3; CIL VI, 402, 707; CIL XI, 5738; CIL XIII, 8246). Podríamos ver en esta inscripción de Dacia un intento de buscar la esencia que se aproximaba al sincretismo henoteísta, inscribiendo por consiguiente la dedicatoria en una corriente general de “solificación”, pero quizá estaríamos

más bien ante una utilización del principio polinómico por el que las divinidades adoradas en la inscripción eran principalmente Serapis e Isis, mientras que Júpiter, Sol, Diana y Luna habrían sido en la percepción del dedicante otros nombres bajo los que eran conocidas las dos divinidades egipcias panteas⁵⁹ y que habrían sido añadidos como epítetos para resaltar la grandeza y unicidad de las divinidades egipcias⁶⁰. En cualquier caso, el epíteto *conservatores* que acompaña a los dioses en la inscripción indica el rango de protectores oficiales del Estado romano y de la familia imperial, como se ve en la mayor parte de las provincias danubianas para los dioses egipcios. Además, el que la inscripción fuera dedicada por el gobernador supremo de las tres provincias de Dacia no hace sino reforzar esta percepción de la política religiosa imperial en la que quedaría encuadrada igualmente la identificación de Serapis tanto con Júpiter como con Sol⁶¹.

Tras la muerte de Caracalla y del usurpador Macrino, Julia Maesa, hermana de la difunta Julia Domna, maniobró para que su nieto, Vario Avito Bassiano, hijo de Julia Soemias, ocupase el trono. Todavía adolescente, Bassianus era el *sacerdos amplissimus* de *Sol Invictus Elagabal* en Emesa. Accedió a ser emperador manteniendo su dignidad sacerdotal (Hdn., V, 3, 2; V, 3, 6; V, 3, 8; V, 5, 3-4; V, 5, 8 a 6, 1) y llevó a Roma el betilo, la piedra sagrada del dios, que fue trasladado en una cuádriga procesional, a modo de la cuádriga del *Sol*, en un viaje que duró un año. En Roma,

⁵⁹ Takács, S.A., *Isis and Sarapis in the Roman world*, en RGRW 124, Leiden-Londres, 1995, pp. 199-200.

⁶⁰ Nemeti, S., *Sincretismul religios...*, p. 313.

⁶¹ Dunand, F., *Isis, mère des dieux*, París, 2000, p. 155.

Bassianus comenzó a ser conocido como Heliogábalo, por causa de su devoción exclusiva y exclusivista al dios, ya que aspiraba a que el *Sol Invictus* estuviera situado por encima del propio Júpiter Capitolino, el tradicional garante de la soberanía y la victoria romanas. Hizo oficial el culto, ordenó construir un templo a *Elagabal* en el Palatino (Hdn., V, 5, 8-9; V, 6. 6.) y reunió en él símbolos de otros dioses, como el betilo de Cibele, el fuego de Vesta, el *Palladium* y los *ancilia* o escudos sagrados, que eran los antiguos protectores del poder romano.

Aunque se ha interpretado que Heliogábalo habría querido imponer una reforma religiosa en la que Sol Invictus Elagabal se encontraría en el centro de un sistema monoteísta heliaco, estos gestos hablarían más bien de lo que podríamos denominar "henoteísmo solarizante", esto es, la exaltación y el privilegio de su dios por delante de todos los otros, sin tratarse de un intento de imposición oficial de un dios solar como dios supremo del Imperio⁶². Precisamente esa intención impositiva era la que habría de realizar posteriormente Aureliano, destacando un carácter distinto, de unificador, cohesionador e integrador del Imperio, ante unos tiempos y unas circunstancias muy difíciles. Con Heliogábalo, el culto sirio de *Sol Invictus Elagabal* alcanzó su mayor importancia, pero ésta se asentó sobre las bases sincréticas con el *Sol Invictus* romano establecidas y utilizadas por Septimio Severo y Caracalla.

El excesivo celo religioso del emperador le hizo granjearse el descontento de la aristocracia senatorial romana. Sus gestos chocaban con las viejas costumbres, el orden romano y las bases del sistema de la religión cívica, sostén ideológico del régimen, de

⁶² Nemeti, S., *Sincretismul religios...*, p. 308; Turcan, R., *Héliogabale et le sacré du soleil*, París, 1985, pp. 25-37 y 149-157.

forma que su abuela, Julia Maesa, le hizo asesinar en el año 222 d.C. junto a su madre, Julia Soemias, para poner en el trono a su otro nieto, Alexianus, hijo de Julia Mamea, que reinaría con el nombre de Severo Alejandro. Su primera tarea fue devolver el betilo a Emesa y deshacer la pretendida reforma religiosa de su primo, pero esta medida no vino acompañada de prohibiciones de la práctica del culto. Se mantuvieron tanto la organización sacerdotal como los templos y la política religiosa iniciada por los primeros Severos hizo que tampoco disminuyera excesivamente la devoción a Sol Invictus ni en Italia ni en las provincias⁶³.

Décadas más tarde, hacia el 274 d.C., Aureliano, cuya madre era sacerdotisa del culto del Sol, convirtió en oficial el culto de un *Sol Invictus* que no tenía nada que ver con el sirio de *Elagabal* y que más bien recogía el carácter ideológico como símbolo de poder, de perennidad y de victoria del *Sol Invictus* romano, que ahora, al convertirse en oficial, pretendía además transmitir esas características como símbolo de unidad de todo el Imperio Romano⁶⁴. Aureliano erigió un templo para el culto de este *Deus Sol Invictus* próximo al Campo de Marte, en el *Campus Agrippae*, con un colegio de pontífices, fiestas y juegos. Al destacarlo sobre el resto de cultos oficiales, pretendía buscar la unidad religiosa de sus súbditos y la cohesión social, por lo que su reforma religiosa se sumó a la unión corporativa y monetaria, y a sus victorias militares que reforzaron todas las fronteras provinciales del Imperio, lo que le valió el sobrenombre de Restaurador del mundo romano. Como emanación del dios en la tierra, y esbozando la noción de monarquía de derecho divino, Aureliano consagró el templo el 25 de diciembre del año 274 d.C., de modo que esa fecha se con-

⁶³ Halsberghe, G.H., *The cult of Sol Invictus...*, p. 121.

⁶⁴ Turcan, R., *The Cults of the Roman Empire...*, p. 183.

virtió en la de la conmemoración del aniversario del nacimiento del Sol, y posteriormente, el Cristianismo buscaría borrarlo situando el mismo día la celebración de la Natividad de Jesucristo. Aunque no persiguió ningún culto ni religión, Lactancio argumentaba que si hubiese tenido tiempo para hacerlo, habría prohibido todos los otros dioses, ya que bajo su reinado siguió la política de “un dios, un Imperio” que después habría de adoptar completamente Teodosio I con el Cristianismo⁶⁵. Las monedas romanas recuerdan el culto, con tipos en los que aparece la imagen del Sol que siempre está acompañando al emperador, a veces bajo el título de “*deus et dominus natus*”, más adelante adoptado por Diocleciano, pero muy parecido al ya tomado casi doscientos años atrás por Domiciano⁶⁶. Son amonedaciones del emperador Aureliano en adelante y las últimas en la parte occidental del Imperio, de la ceca de Ticinum (Pavía) corresponden precisamente al emperador Constantino I, en torno al año 320 d.C., esto es, varios años después del Edicto de Milán.

Después de la muerte de Aureliano al año siguiente, en 275 d.C., este culto solar henoteísta gozó aparentemente de buena aceptación, gracias al empeño personal de los sucesivos emperadores de esta época y quizás explicable según la idea de Plotino, que identificaba al Sol como la representación visible de una divinidad luminosa, y a su imagen y semejanza, el emperador era el único que podía traer a sus súbditos el calor y la luz en unos tiempos tan difíciles. Al parecer, Porfirio, discípulo de Plotino, escribió una obra sobre Helios, conocida por recensiones latinas, y consideraba a este dios como el dios del Imperio, exponiendo

⁶⁵ Goldsworthy, A., *La caída del Imperio Romano. El ocaso de occidente*, Barcelona, 2009, p. 173. Ver también en general para el reinado de Aureliano, Watson, A., *Aurelian and the Third Century*, Londres, 1999.

⁶⁶ *Ibidem*.

a la luz de la teología y de la historia de la religión la preeminencia del Sol como señor y gobernante que reunió los atributos de las otras divinidades, determinando las relaciones de los dioses entre ellos y con Helios, continuando de este modo las tendencias de su época hacia el henoteísmo⁶⁷.

Precisamente el henoteísmo de ciertos dioses es lo que aprovecharon los emperadores romanos para convertirlos en símbolos de poder –utilizando en ocasiones el epíteto *Invictus*–, de unidad, de integración y cohesión, pero el culto a *Sol Invictus* no tuvo el éxito esperado porque su henoteísmo era artificial, impuesto desde el poder, no provenía de la masa social de sus fieles en el Imperio.

A lo largo de estas páginas hemos podido ver los casos más claros y extendidos en el tiempo del uso intencionado de diferentes cultos por parte del poder imperial romano para conseguir un instrumento de unidad, de integración y cohesión de los habitantes del Imperio en torno a la religión. El carácter henoteísta de algunos de esos cultos fue fundamental en su utilización. Constantino aprovechó el triunfo social del Cristianismo, y no al revés, aunque el papel desempeñado por el emperador fue tremendamente importante para su difusión, como podrá verse en alguno de los otros estudios que aglutina esta monografía. Unas pocas décadas más tarde, el Cristianismo, con sus características diferenciales y con fuerza creciente, pasó rápidamente de ser un culto más entre las diferentes opciones religiosas del siglo IV –si bien favorecido y protegido por la mayoría de los sucesivos emperadores– a convertirse en la opción única, la opción monoteísta, como instrumento religioso de unidad y cohesión del Imperio en torno al estandarte del único dios.

⁶⁷ López Barja de Quiroga, P. y Lomas Salmonte, F. J., *Historia de Roma...*, p. 424.

Bibliografía

- Aguado García, P., «El culto al Sol Invictus en la época de Caracalla», *HAnt* 25, 2001, pp. 295-304.
- Alvar, J., «Marginalidad e integración en los cultos mistéricos», en Gascó, F. y Alvar, J. (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla-La Rábida, 1991, pp. 71-90.
- *Los misterios. Religiones «orientales» en el Imperio Romano*, Barcelona, 2001.
- «Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio», en Marco Simón, F., Pina Polo, F. y Remesal Rodríguez, J. (eds.), *Religión y propaganda política en el Mundo Romano*, en *Colección Instrumenta* 12, Barcelona, 2002, pp. 71-81.
- Amerise, M.: «Monotheism and the monarchy. The Christian emperor and the cult of the Sun in Eusebius of Cesarea», *JbAC*, 50, 2007, pp. 72-84.
- Athanassiadi, P. y Frede, M. (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999.
- Bardill, J., *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge, 2012.
- Barnes, T., *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.), 1981.
- Beaujeau, J., *La religion romaine a l'apogée de l'Empire. I. La politique religieuse des Antonins (96-192)*, París, 1955.
- Birley, A.: *Adriano. La Biografía de un emperador que cambió el curso de la historia*, Madrid, 2010.
- Carbó García, J.R., *Los cultos orientales en la Dacia romana. Formas de difusión, integración y control social e ideológico*, Salamanca, 2010.
- «La problématique de Sol Invictus. Le cas de la Dacie Romaine», *Numen* 57, 2010, pp. 1-36.

- Carbó García, J.R. e Hidalgo de la Vega, M^a. J., «El ecumenismo romano en la época de Trajano: espacios de inclusión y exclusión», *SHHA* 26, 2008, pp. 63-86.
- Chirassi Colombo, I., «Sol Invictus o Mitra (per una rilettura in chiave ideológica della teologia solare del mitraismo nell'ambito del politeismo romano)», en Bianchi, U. (ed.), *Mysteria Mithrae*, en EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 649-672.
- Cid López, R. M^a., «Las emperatrices sirias y la religión solar. Una nueva aproximación», en Alvar, J., Blánquez, C. y González Wagner, C. (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas, II Encuentro-Coloquio ARYS, en Jarandilla de la Vera, dic. 1990*, Madrid, 1993, pp. 245-268.
- Cortés Copete, J. M., «Adriano y Grecia», en Calandra, E. y Adem-bri, B. (eds.), *Adriano e la Grecia*, Roma, 2015, pp. 9-17.
- «Hadrian among the gods. The emperor and the civic cults» (en prensa).
- Drake, H. A., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2000.
- Dunand, F., *Isis, mère des dieux*, París, 2000.
- Duthoy, R., «Les augustales», *ANRW* II.16.2, 1978, pp. 1254-1309.
- Edwards, M. J., «Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine», en M. J. Edwards y S. Swain (eds.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford, 2004, pp. 211-234.
- Elliott, T. G., *The Christianity of Constantine the Great*, Londres, 1996.
- Etienne, R., *Le culte impérial dans la Péninsule Iberique d'Auguste à Dioclétien*, París, 1974.
- Fears, J. R., «The cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology», *ANRW* II, 17, 1, 1981, pp. 3-141.

- Fishwick, D., «The development of Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire», *ANRW* II.16.2, 1978, pp. 1201-1253.
- *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, vol. 1 y 2, en *EPRO* 108, Leiden, 1987.
- *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, vol. 3, en *RGRW* 146, Leiden-Boston-Colonia, 2002.
- Fowden, G., *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, 1993.
- Goldsworthy, A., *La caída del Imperio Romano. El ocaso de occidente*, Barcelona, 2009.
- Gordon, R., «Mithraism and Roman Society: Social Factors in the Explanation of Religious Change in the Roman Empire», *Religion* 2, 1972, pp. 92-121.
- «The veil of power: emperors, sacrificers and benefactors», en Beard, M. y North, J. (eds.), *Pagan Priests*, Londres, 1990, pp. 201-231.
- «Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits», en Beard, M. y North, J. (eds.), *Pagan Priests*, Londres, 1990, pp. 235-255.
- «Mithras versus Sol Invictus», en *EJMS*.
- Halsberghe, G.H., *The cult of Sol Invictus*, en *EPRO*, 23, Leiden, 1972.
- «Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3e siècle après J.C.», *ANRW* II, 17.4, 1984, pp. 2181-2201.
- Hidalgo de la Vega, M^a J., *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca, 1995.
- «Rituales isíacos: del rechazo a la utilización política y a la integración», en Alvar, J., Blánquez, C., y González Wagner,

- C. (eds.), *Ritual y conciencia cívica en el Mundo Antiguo. Homenaje a F. Gascó*, serie ARYS 7, Madrid, 1995, pp. 227-246.
- «La teoría monárquica y el culto imperial», *Veleia* 16, 1999, pp. 73-84.
- «Ecumenismo romano: entre utopía y realidad», *SHHA* 26, 2008, pp. 47-62.
- *Las emperatrices romanas. Sueños de púrpura y poder oculto*, Salamanca, 2012.
- Hijmans, S.J., «The sun which did not rise in the East: the cult of Sol Invictus in the light of non-literary evidence», *BABESCH*, 71-8, 1996, pp. 115-150.
- Hopkins, K., *A World full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*, Londres, 1999.
- López Barja de Quiroga, P. y Lomas Salmonte, F. J., *Historia de Roma*, Madrid, 2004.
- López Benítez, J., «Adriano, dios presente entre los griegos. Rasgos de emoción en la epigrafía délfica de la época», en *ARYS* 13, 2015 (en prensa).
- Lozano Gómez, F., *Un Dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*, Barcelona, 2010.
- MacMullen, R., *Paganism in the Roman Empire*, New Haven-Londres, 1981 (1ª ed. 1928).
- Marco Simón, F., «Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el Occidente del Imperio», en Blázquez, J. Mª. y Alvar, J. (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, 1996, pp. 217-238.
- Millar, F., «The emperor, the Senate and the provinces», *JRS* 56, 1966, pp. 156-166.
- *The Emperor in the Roman World (31BC-AD337)*, Ithaca-Nueva York, 1977.
- Mitchell, S., «The cult of Théos Hypsistos between Pagans, Jews,

- and Christians», en Athanassiadi, P. y Frede, M. (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, pp. 81-148.
- Mitchell, S. y Van Nuffelen, P. (ed.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, 2010.
- *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity, en Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion*, n° 12, Lovaina, 2010.
- Nemeti, S., *Sincretismul religios în Dacia romană*, Cluj-Napoca, 2005.
- Price, S.R.F., *Rituals and power: the Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1994.
- Ramelli, I., «Constantine: the Legal Recognition of Christianity and its Antecedents», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 22, 2013, pp. 65-82.
- Rubio, R., «La propaganda de la estética: símbolos exóticos del individuo en la difusión de los misterios orientales», en Alvar, J. , Blánquez, C. y González Wagner, C. (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas, II Encuentro-Coloquio ARYS , Jarandilla de la Vera, dic. 1990*, Madrid, 1993, pp. 219-230.
- Sfameni Gasparro, G., «Monoteismo pagano nella Antichità tardiva?: una questione di tipologia storico-religiosa», *ASR* 8, 2003, pp. 97-127.
- Takács, S.A., *Isis and Sarapis in the Roman world*, en RGRW 124, Leiden-Londres, 1995.
- Toutain, J., *Les cultes païens dans l'empire romain. Tome I. Les provinces latines*, Roma, 1967 (París, 1911).
- Turcan, R., «Le culte impérial au III siècle», *ANRW*, II.16.2, 1978, pp. 996-1084.
- *Héliogabale et le sacré du soleil*, París, 1985.
- *The cults of the Roman Empire*, Oxford, 1996 (ed. en inglés revisada de *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París,

- 1989; ed. española, *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid, 2001).
- Versnel, H. S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 1. Ter Unus. Isis, Dionisos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, SGRR 6, Leiden, 1990.
- Wallraff, M., *Die Lage der Kirche unter Konstantin und seinen Nachfolgern*, en Gemeinhardt, P. (ed.), *Athanasius-Handbuch*, Tübinga, 2011, pp. 31-38.
- Watson, A., *Aurelian and the Third Century*, Londres, 1999.
- West, M.L., «Towards Monotheism», en Athanassiadi, P. y Frede, M. (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, pp. 21-40.

DE LA CRISIS A LA RESTAURACIÓN DEL ORDEN: EMPERADORES ILIRIOS, LA TETRARQUÍA Y CONSTANTINO (268-324)

Miguel Pablo Sancho Gómez
Universidad Católica de Murcia

Introducción

Se conoce con el nombre de “Crisis del siglo III” y/o “Anarquía Militar” al periodo de inestabilidad crónica que afectó al Imperio Romano aproximadamente desde el asesinato de Alejandro Severo hasta la ascensión al poder de Diocleciano, aunque los historiadores han retrasado el origen o inicio de los problemas que causaron tales cataclismos varios años atrás, aproximadamente entorno al 200¹. Una combinación de crisis dinásticas, cambios políticos más allá de las fronteras del Imperio, usurpaciones y plagas causaron la ruina de amplias zonas tanto en Oriente como Occidente, con recurrentes saqueos y destrucciones de ciudades, tierras repetidamente arrasadas y movimientos de grupos humanos que despoblaron en su totalidad importantes sectores, afectando muy gravemente a otros lugares que nunca pudieron recuperarse al nivel anterior. Como consecuencia de casi cincuenta años de guerras e invasiones, la vida urbana al estilo romano y griego menguó mar-

¹ Véase muy especialmente Rodríguez González, J. *La dinastía de los Severos: el comienzo del declive del Imperio Romano*. Madrid, 2010. También Smith, R. E. “The army reforms of Septimius Severus”. *Historia* 21 (1972), pp. 481-499. Cf. también Remondón, R. *La Crisis del Imperio Romano: de Marco Aurelio a Anastasio*. Barcelona 1979, pp. 11-25.

cadamente en varias regiones, y en otras desapareció por completo².

Cuando parecía realmente que tras tantas catástrofes la misma existencia del Imperio Romano llegaba a su fin, una serie de medidas desesperadas, seguidas por reformas tan profundas como radicales, pusieron límite a las devastaciones, y metódicamente, las mejores tropas y generales provenientes del mismo corazón geográfico del Imperio (el país Ilirio), fueron capaces de seccionar todas las cabezas de la Hidra, eliminando el monstruo de las usurpaciones y al mismo aplastar uno a uno a todos los enemigos exteriores que habían invadido los territorios de Roma, en ocasiones con la soberbia propia de quienes se veían sobre un cuerpo postrado y desfalleciente³.

Los resultados de tales logros dramáticos, y a la vez titánicos, propiciaron que tales generales y emperadores ilirios quedaran finalmente señores de un Imperio que no había menguado significativamente en extensión, si nos retrotraemos al tiempo anterior a la Crisis⁴; un Imperio por fin pacificado pero que se encontraba esencialmente en ruinas, con la economía en disrupción y la agri-

² Ward-Perkins, B. *La Caída de Roma y el fin de la Civilización*. Madrid, 2007, con amplia documentación arqueológica para el descenso del nivel de vida y la caída tecnológica y material tras el fin del Imperio; se demuestra claramente que la antigua provincia romana de Britania sufrió una "involución" en toda regla, a partir del año 410. Véase también Vogt, J. *La Decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua 200-500*. Madrid, 1968; Walbank, F. W. *the Awful Revolution: the Decline of the Roman Empire in the West*. Liverpool, 1969; Potter, D. S. *the Roman Empire at Bay*. London & New York, 2004.

³ El fenómeno traumático y persistente de los *Gegenkaisers* fue sin duda alguna decisivo en la intensidad de la crisis, así como en la gravedad de los daños sufridos y sus consecuencias; véase Wardman, A. E. "Usurpers and Internal Conflicts in the 4th Century A.D." *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 33 (2), 1984, pp. 220-237. Para la restauración y los triunfos, McCormick, M. *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge, 1990, pp. 11-78.

⁴ Las únicas zonas que se perdieron completamente, y sobre las que el estado romano no realizó ninguna intencionada de recuperación después, fueron la provincia de Dacia, evacuada por Aureliano, y los *Agri Decumates*, abandonados tras la muerte de Probo en 282. Véanse Hubert, J. *L'Europe des invasions: (III-VII siècles)*. Paris, 1987; Benedetti-Martig, I. "I Romani ed il territorio degli Agri Decumati nella tarda antichità: osservazioni sull'imperatore Giuliano e sulla Tabula Peutingeriana". *Historia* 42 (3) 1993, pp. 352-361.

cultura seriamente dañada, una despoblación acuciante y muchas ciudades de las que sólo quedaron las cenizas. Es por ello que, acertadísimamente, T. D. Barnes tituló su obra “el *Nuevo Imperio* de Diocleciano y Constantino”, puesto que desde entonces fue realmente un estado nuevo lo que encontramos, gracias a la inmensa obra de restauración llevada a cabo por estos dos prohombres.

Una “Roma nueva”, simbolizada también en la Constantinopla inaugurada por Constantino en 330, pero que ha sido definida a menudo como un estado militarizado, o una fortaleza permanentemente asediada⁵. Sea como fuere, las reformas efectuadas por Diocleciano y Constantino insuflaron vida y ánimos en el decadente cuerpo romano para que resistiese doscientos años más en Occidente, sentando también las bases para la supervivencia de lo que sería posteriormente el gran Imperio Bizantino⁶.

Nosotros aquí trataremos de exponer con claridad los acontecimientos principales de esta época a menudo oscura y tumultuosa, pero sin la cual no se puede entender ni la figura ni los tiempos posteriores de Constantino I el Grande, así como sus primeras medidas de gobierno.

1. Una anarquía militar, y no tres

Primero echaremos la vista atrás para reflexionar brevemente sobre el convulso espacio de tiempo que mide entre la muerte del último Severo en 235 y el advenimiento de la Tetrarquía, lo

⁵ Véase Goldsworthy, A. *The Fall of the West: The Death of the Roman Superpower*. London 2009.

⁶ Cf. Barnes, T. D. *The New Empire of Diocletian and Constantine*. Cambridge, 1982; pero también para estos fenómenos, las excelentes obras de Jones, A. H. M. *the Later Roman Empire 284-602. A social, economic and administrative survey*. Oxford, 1964, 1973; MacMullen, R. *Roman government's response to Crisis 235-337*. New Haven, 1976; Mitchell, S. *a History of the Later Roman Empire: AD 284-641*. Oxford, 2007; Heather, P. *Emperadores y Bárbaros: el primer milenio de la historia de Europa*. Barcelona 2010. Véase la n. 69.

que tradicionalmente se ha venido denominando, con toda justicia como veremos, Anarquía Militar.

Recientemente, una historiografía ociosa, cuyo objetivo es hacer más ininteligible y complicada la ya de por sí insondable y oscura problemática del siglo III, empezó a dar eco a una larga serie de divagaciones teorizantes, que propugnaban dividir la consabida Anarquía Militar en tres periodos. Cualquier estudiante sensato y razonable que eche un vistazo a las tablas cronológicas del periodo, será consciente al momento de la inutilidad e incoherencia de proseguir con las compartimentaciones y subdivisiones artificiales, ya que no ayudan en absoluto desde el punto de vista de la investigación, puesto que incluso logran el efecto contrario de deformar los hechos históricos, confundiendo y enredando aún más esta época difícil.

Si analizamos brevemente las listas imperiales, se puede comprobar cómo desde la proclamación de Claudio I (41) hasta el asesinato de Caracalla (217), ciento setenta y seis años, encontramos la cifra de cinco usurpadores; mientras tanto, desde la entronización de Heliogábalo hasta la llegada al poder de Diocleciano tenemos treinta y cinco usurpadores en sesenta y seis años (cuarenta y tres usurpadores si añadimos a los gobernantes del Imperio Gálico, cuarenta y cinco si sumamos a Zenobia y su hijo Vabalato del Imperio de Palmira). Por si fuera poco, la denominada Anarquía Militar sólo tiene un reinado, de entre los emperadores considerados legítimos, sin sus consiguientes usurpadores, el de Claudio II el Gótico, que por otra parte no alcanzó dos años completos de duración (268-270). El resto de emperadores entre 235 y 284 tuvieron usurpadores documentados⁷. También es notorio que de la gran cantidad

⁷ Una lista de emperadores y usurpadores está disponible en Mennen, I. *Power and Status in the Roman Empire, A. D.193-284*. Leiden, 2011, pp. 255-257.

de emperadores proclamados en este periodo, veintiséis de ellos considerados legítimos, todos menos uno encontraron una muerte violenta, bien a manos de sus soldados, bien en combate; algunos incluso se suicidaron, al enfrentarse a situaciones desesperadas⁸.

Por lo tanto, el concepto de Anarquía es completamente válido, porque hallamos que el ejército romano dejó de funcionar durante un extenso periodo de la manera legal y adecuada, acorde a las instituciones de su tiempo, para pasar a actuar como un organismo fuera de control que generaba impulsivamente usurpadores, de modo disonante y errático. Esta anarquía tampoco se puede subdividir, por las razones anteriormente expuestas; hasta la llegada de Diocleciano no comenzó a recuperarse el orden y la estabilidad debida entre los militares romanos, por lo que en modo alguno se pueden fabricar paréntesis artificiales en los que el ejército recuperara sus anteriores costumbres. De hecho, los asesinatos de Didio Juliano y de Alejandro Severo marcaron un antes y un después; fueron sucesos traumáticos que cambiaron completamente la situación política del Imperio, haciendo imposible que se pasase página, volviendo a la situación anterior. Los autores contemporáneos fueron plenamente conscientes de ello⁹.

⁸ Es posible que el propio caso de Claudio II tampoco deba contarse como la excepción, pues no es segura su muerte como víctima de una epidemia de peste; véase la n. 52.

⁹ Véase HERODIANO, *Historia Romana* II 6, 14: "*Fue en esta ocasión [la proclamación de Didio Juliano como Augusto] cuando el carácter de los pretorianos se corrompió por primera vez; adquirieron una insaciable e ignominiosa codicia por el dinero y el desprecio hacia la sacralidad del emperador. El hecho de que no hubiese nadie capaz de tomar acciones contra los hombres que tan salvajemente habían asesinado al emperador, y el hecho de que no se impidió la vergonzosa subasta y venta del Imperio Romano, fueron las causas originales de la deshonrosa revuelta y el amotinamiento de los pretorianos, así como de otras sublevaciones que vendrían después. El deseo por el oro y su desprecio hacia los emperadores se incrementó del mismo modo que lo hicieron sus asesinatos*". La idea se repite de modo parecido después, en AURELIO VÍCTOR, *Libro de los Césares* 24, 9-10: "*Desde entonces, puesto que los emperadores, más deseosos de dominar a los suyos que de someter a los extranjeros y tomando las armas más unos contra otros, precipitaron al estado romano como a un precipicio, fueron elevados al poder imperial de forma indiscriminada los buenos y los malos, los nobles y los que no lo eran; incluso muchos bárbaros. Pues cuando por doquier todo es confuso y nada sigue su curso natural, todos consideraban que es lícito, como en un caos, apoderarse de cargos ajenos que no son capaces de desempeñar, y escandalosamente echan a perder el conocimiento de la rectitud de conducta*".

2. La crisis del siglo III: verdadera y para todos

El inconcluyente, opaco y ambiguo artículo del profesor G. Bravo¹⁰, preñado de relativismo, incide en las divagaciones expresadas anteriormente y pone en tela de juicio el concepto de "Crisis" y la existencia de tal en el siglo III, aduciendo la distinta intensidad de ésta en las diferentes zonas y tamizando a su interés la documentación literaria, epigráfica y arqueológica.

Naturalmente, y como es obvio, ni la anarquía mencionada anteriormente ni la crisis afectaron a todas las provincias de la misma manera, pues por su propia condición geográfica y por situación estratégica resultaba forzoso que tales fenómenos deven-garan en efectos desiguales. Regiones fronterizas renanas y danubianas fueron arrasadas continuamente hasta que se convirtieron en desiertos donde la vida urbana se colapsó completamente, mientras otras regiones vivieron la Anarquía Militar como un episodio esporádico, o no la sufrieron en absoluto. En algunos escasos lugares bien es cierto que únicamente llegaron rumores lejanos (aunque inquietantes) de dichos sucesos, pero tal circunstancia no fue la norma; la destrucción causada a nivel general y las consiguientes medidas desesperadas que los gobernantes hubieron de imponer son pruebas más que suficientes de la existencia y gravedad de la crisis, y no da derecho a desacreditar la excelente historiografía que entre los años sesenta y ochenta construyó el armazón y los cimientos de esta época histórica, haciendo posibles todos los estudios actuales sobre la Antigüedad Tardía¹¹. Pero si se examina la

¹⁰ Bravo Castañeda, G. "¿Otro mito historiográfico? La crisis del siglo III y sus términos en el nuevo debate". *Studia Historica: Historia Antigua* 30 (2012), pp. 115-140. En el aparato crítico se puede encontrar una gran cantidad de trabajos similares.

¹¹ Actualmente, aunque se quiera creer lo contrario, una parte mayoritaria de la historiografía acepta el concepto de "crisis" para el siglo III: Liebeschuetz, W. "Was there a Crisis in the

documentación concienzuda y minuciosamente, se puede comprobar cómo incluso en las áreas aparentemente más tranquilas y estables esta sensación es engañosa: recuérdese la campaña de Maximiano Hércules en Hispania (año 296). Esta sublevación, desconocida salvo por los panegíricos, podría muy bien añadir luz al papel de Hispania en la política del Oeste: sabemos que la provincia se adhirió al Imperio Gálico durante algún tiempo, y que también se unió pacíficamente a los dominios de Constantino I, y de una forma muy parecida a los de Juliano después; de hecho se puede conjeturar muy razonablemente que en nuestra tierra todos los Segundos Flavios tuvieron importantes apoyos y partidarios¹². También prueba esto de forma incontestable la importancia esencial de los panegíricos para el estudio de la época¹³.

Third Century?" en Hekster, O., de Kleijn, G., Slootjes D. (eds.), *Crises and the Roman Empire*. Leiden-Boston 2007, pp. 11-20. El gran maestro húngaro demostró irrefutablemente la conciencia de crisis en la misma sociedad imperial del momento: Alföldy, G. "The Crisis of the Third Century as seen by Contemporaries". *Greek, Roman and Byzantine Studies* 15 (1), 1974, pp. 89-111; véase también Santos Yanguas, N. "La crisis del Imperio Romano en Amiano Marcelino", *Memorias de Historia Antigua VIII* (1987), pp. 153-174; Kelly, C. *Ruling the Later Roman Empire*. Harvard 2004; Hekster, O. *Rome and its Empire, AD 193-284*. Edinburgh 2008. Levick, B. *the Government of the Roman Empire. A Sourcebook*. London, 2000, pp. 227-242 es la única investigadora que acepta sin reservas el negativismo, tras revisar de forma sesgada, ridículamente breve, el periodo; no sólo niega la evidencia, sino que se basa en registros arqueológicos obsoletos para deformar la realidad conforme a su opinión, y distorsiona los hechos, sacando a colación fragmentos de fuentes pertenecientes a la Edad de Oro Antoninina, para "demostrar" que no hubo "crisis" en el siglo III.

¹² Cf. Barnes, T. D. *The New Empire... op. cit.*, p. 59; Potter, D. S. *a Companion to the Roman Empire*. London, 2009, p. 168; Odahl, C. *Constantine and the Christian Empire*. London, 2003, p. 50.

¹³ Recordemos que cuando Constante I (337-350) trataba de huir de los partidarios del usurpador Magnencio, precisamente puso su esperanza en escapar al sur, a Hispania, aunque no lo logró y fue ejecutado; cf. DiMaio, M. "Smoke in the Wind: Zonaras' use of Philostorgius in his Account of the late Neo-Flavian Emperors". *Byzantion* 58 (1988), pp. 230-255. Para los panegíricos: S. MacCormack, "Latin Prose Panegyrics: Tradition and Discontinuity in the Later Roman Empire". *Revue des Études Augustiniennes* 22 (1976), pp. 29-77; C. E. V. Nixon, "Latin Panegyrics in the Tetrarchic and Constantinian Period", in Croke, B. & Emmett, A. (eds.), *History and Historians in Late Antiquity*. Rushcutters Bay, 1983; Whitby, M. (ed.), *the role of Panegyric in Late Antiquity*. Leiden 1998; Gómez Santamaría, M. I. *Los Panegíricos latini y la retórica del exordio, vol.1 (Retórica, política e ideología: desde la antigüedad hasta nuestros días)*. Salamanca, 1998-2000; Rees, R. *Layers of Loyalty in Latin Panegyric: AD 289-307*. New York & Oxford, 2002.

La propia abundancia de invasiones, desastres naturales, sediciones y rebeliones dibujan con claridad una crisis intensa, que efectuó cambios globales y repercutió en la vida de los habitantes del Imperio a nivel general. El prolongadísimo fenómeno de los usurpadores refuerza de forma muy clara y elocuente los hechos, puesto que durante todo el periodo considerado en nuestro artículo, prácticamente todas las provincias romanas se vieron afectadas directa o colateralmente por distintos rebeldes contra la autoridad imperial; los Balcanes y las fronteras del Rin y el Danubio principalmente, pero también África, Siria, Egipto, Oriente, Mesia, Tracia e incluso Britania. Podríamos afirmar que la Península Ibérica fue parcialmente la excepción, puesto que como unidad geográfica no se vio afectada de forma tan directa, dada su posición remota frente a las amenazas externas y los centros de poder. Pero debemos recordar que no siempre fue así; la controversia religiosa, la confrontación cristianismo/paganismo y las amenazas externas de bereberes y francos estuvieron presentes hasta tiempos de Constantino. También encontramos que los Licinios fueron honrados conjuntamente en nuestros territorios, en un momento y época que no dejan de ser sorprendentes¹⁴. Por lo tanto, hasta en las zonas alejadas la Crisis estuvo más presente de lo que generalmente se ha venido creyendo, y los hallazgos actuales desde la arqueología han contribuido grandemente en mejorar nuestra información y también ofrecemos varias sorpresas al respecto.

3. Los orígenes del problema

Según la tradición, el emperador Septimio Severo, antes de morir, al dirigirse por última vez a sus hijos que habían de sucederle

¹⁴ Cf. González Blanco, A. *Historia de Murcia en las épocas: Tardorromana, Bizantina y Visigoda*. Murcia, 1998, p. 116.

en el poder, les dijo: “os entrego un imperio sólido si actuáis adecuadamente, pero muy débil si gobernáis mal”¹⁵. Pese a estas palabras finales, con evidentes ecos salustianos, la fortaleza y prosperidad eran engañosas; el propio Severo había sembrado las semillas de la perdición de las que fructificarían los males que llevarían al mundo romano a la ruina después: cargas fiscales opresivas, militarismo, una autocracia cada vez más rígida que ahogaba la capacidad emprendedora de los habitantes urbanos en el comercio, y un aumento desmesurado de las pagas de los soldados que conduciría a la devaluación masiva de la moneda, al colapso de la economía y a una inflación galopante¹⁶.

Tenemos a continuación de los reinados de los hijos de Severo el pequeño intervalo del emperador Macrino, urdidor de un complot para asesinar a Caracalla en 217. Este personaje intentó establecer su propia dinastía, pero los planes fracasaron debido a la lealtad del ejército a los descendientes de Severo, y también, nótese, al dinero. Esta cierta fidelidad dinástica en las tropas será otra constante durante toda la Antigüedad Tardía, y reaparecería después con el propio Constantino¹⁷.

Pese a todo, los últimos miembros de los Severos no fueron gobernantes destacables. Tras la figura estrambótica y deformada de

¹⁵ HISTORIA AUGUSTA, *Severo* 23, 3. Los hijos de Severo pelearon fieramente entre ellos desde el principio, e incluso tenemos documentado un primer proyecto de partición del Imperio (HERODIANO IV 3, 5). Tales sucesos terminarían con el dramático asesinato de Geta por su hermano Basiano, “Caracalla”, en 212. Dada su impopularidad, Caracalla eligió pasar la mayor parte del tiempo en las fronteras y visitando las provincias. Tras una controvertida guerra contra los partos, fue asesinado cerca de Carras, famosa ciudad en Mesopotamia. Cf. González Fernández, R., Sancho Gómez, M. P. “Pautas para el estudio de la relación Emperadores – Senado (193-251)”. *Antigüedad y Cristianismo* XXIII (2006), p. 64. El fragmento citado evoca clarísimamente las últimas palabras de Micipsa a sus hijos Hiempsal y Adherbal en SALUSTIO, *la Guerra de Jugurta* 10, por lo que pudiera tener algo de artificio retórico, muy del gusto del autor de la Historia Augusta.

¹⁶ Cf. Walbank, F. W. *op. cit.*, pp. 81-96. Véase también MacMullen, R. *Roman Social Relations, 50 B. C. to A. D. 284*. New Haven & London 1974.

¹⁷ Cf. González Blanco, A. *op. Cit.*, p. 91.

Heliogábalo¹⁸ aparece el último miembro de la familia en el poder, Alejandro Severo. Su largo reinado es esencialmente desconocido, y la extensa biografía del emperador en la *Historia Augusta* es casi completamente ficcional¹⁹. Su asesinato por parte de las tropas marca tradicionalmente el inicio del periodo traumático e inestable conocido como Anarquía Militar.

La conjura llevó al poder a los dos Maximinos (235-238). Maximino I, conocido como el *tracio* por las fuentes, se trató del primer emperador que no era noble ni senador antes de llegar al poder; un militar de carrera profesional, como muchos de sus sucesores. La historiografía alemana creó el término de “Soldatenkaisers” o “emperadores soldados” para referirse a estos personajes²⁰. Los escritores antiguos, de corte senatorial y favorables a la aristocracia, ofrecieron un retrato desfavorable y negativo de los Maximinos, acusando al padre de ser un pastor inculto de antepasados bárbaros, y al hijo, Maximino II, de jovencito sensual e inexperto, pero igualmente cruel; uno más en la larga lista de los funestos *príncipes pueri*²¹. La investigación contemporánea

¹⁸ La monografía más convincente, sólida y argumentada de este personaje es la más reciente, que mejora en mucho los trabajos anteriores: Icks, M. *The Crimes of Elagabalus: The Life and Legacy of Rome's Decadent Boy Emperor*. London, 2011; como se ve, ni la crítica actual ha encontrado posibilidad alguna para revisar y/o restaurar la mala imagen de Heliogábalo.

¹⁹ Véase Syme, R. *Historia Augusta: a Call of Clarity*. Bonn, 1971, p 9; *Historia Augusta Papers*, Oxford, 1983, pp. 160 y 214; *Emperors and Biography*. Oxford, 1971, pp. 99-105, 285 y Vilacampa Rubio, M. A. *El valor histórico de la vita Alexandri Severi en los Scriptores Historiae Augustae*. Zaragoza, 1988.

²⁰ Término popularizado por el maestro Franz Altheim en 1939-1940; véanse los trabajos más recientes de Brauer, G. C. *the Age of the Soldier Emperors: Imperial Rome, A.D. 244-284*. Ann Arbor, 1975; Meijer, F. *Emperors don't die in bed*. London, 2004; Sommer, M. *Die Soldatenkaiser. Wissenschaftliche Buchgesellschaft*. Darmstadt, 2004; John, K. P. (ed.). *Die Zeit der Soldatenkaiser*. Berlin, 2008.

²¹ La muerte o el asesinato de gobernantes frecuentemente dejaban a menores de edad en el trono imperial, lo que solía acarrear luchas internas por el poder, desgobierno y una gran inestabilidad. Véase Conde Guerri, E. “Ambivalencia de la edad avanzada como garantía del *optimus princeps* (SHA y Herodiano)”, en Calderón Dorda, E., Morales Ortíz, A., Valverde Sánchez, M., (eds.). *Koinòs Lògos. Homenaje al profesor José García López*. Murcia 2006, pp. 187-196. El verdadero nombre de Maximino el Joven era Máximo. Véase Syme, R. “*Danubian and Balkan Emperors*”. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, (1973), pp. 310-316.

considera que tales acusaciones de barbarismo son infundadas²².

Los dos primeros Gordianos, padre e hijo, fueron proclamados emperadores en la provincia de África en 238. El descontento de la clase senatorial con Maximino y la fiscalidad opresiva del reinado fueron los motivos principales de esta revuelta que acabó con la vida de ambos. Aunque su intentona fue sofocada rápidamente, originaría la rebelión del senado que acabó con la vida de los Maximinos: una sublevación de corte aristocrático llevó a la proclamación de Pupieno y Balbino en Roma²³. La invasión de Italia desde el norte fracasó estrepitosamente, por lo que Maximino padre e hijo morirían asesinados por sus propios soldados durante el infructuoso sitio de Aquileya. No obstante, estos dos emperadores conjuntos, Pupieno y Balbino, proclives a disputar entre ellos, no pudieron saborear las mieles del éxito más que unos pocos meses, y ambos fueron asesinados a su vez por los pretorianos de la capital, suceso tristemente común en el periodo, como se ha visto.

La dinastía Gordiana continuó, no obstante, hasta alcanzar el famoso epíteto de los *Tres Gordianos*. Gordiano III (238-244), que se encontraba en Roma, fue proclamado emperador²⁴. Otro de los denominados “príncipes pueri”, o emperadores niños, fe-

²² Pese al famoso apodo de Maximino, parece que la familia procedía de la provincia romana de Mesia. Véase Syme, R. *Historia Augusta Papers, op. Cit.*, pp. 64-66; *Emperors and Biography, op. Cit.*, pp. 185-186. Al parecer el nuevo emperador quería enmendar los errores anteriores, embarcándose en una política exterior agresiva y reanudando las conquistas. Para ello obviamente necesitaba aumentar los gastos militares y quizás reforzar el ejército, creando nuevas legiones. Si la idea era gravar a las clases altas con nuevos impuestos para financiar sus planes, se comprende mucho mejor la mala imagen de Maximino en las fuentes y el desarrollo posterior de los acontecimientos.

²³ Véase Syme, R. *Historia Augusta Papers, op. Cit.*, pp. 103, 201, 205; *Emperors and Biography, op. Cit.*, pp. 165-66, 245, 254-55. González Fernández, R., Sancho Gómez, M. P. *art cit.*, pp. 70-73.

²⁴ Hommel, H. «Adventus Sive Profectio Gordiani III», *Congresso Internazionale di Numismatica. Atti. Vol. 2, Istituto Italiano di Numismatica, Roma, 1965*, pp. 327-339; Sartre, M. «Le dies imperii de Gordien III: une inscription inédite de Syrie», *Syria*, 61, 1984, pp. 49-61.

nómeno recurrente de la época. Posiblemente era nieto y sobrino, respectivamente, de Gordiano I y Gordiano II. Cuando fue asesinado por su prefecto del pretorio Filippo, el joven príncipe sólo contaba con diecinueve años de edad²⁵.

En este periodo se observó con cierta frecuencia que los prefectos del pretorio tramaban un complot para asesinar al emperador y ocupar su lugar²⁶. Esto era relativamente fácil, pues sólo eran inferiores en poder al propio emperador, y gozaban de una gran cantidad de atribuciones y prerrogativas, entre ellas el control directo de excelentes tropas. Por ello, cuando Constantino se vio señor de todo el Imperio de Occidente en el año 312, pasó a tomar cartas en el asunto, retirando el poder militar a los prefectos del pretorio y convirtiéndolos en altos funcionarios civiles, cortando así radicalmente con el elevado riesgo que presentaban para la seguridad del emperador.

Filipo I (244-249) celebró el milenario de la fundación de Roma en su reinado, y realizó campañas militares exitosas en el Danubio contra los carpos y otros pueblos²⁷. La familia procedía ciertamente de Arabia, de ahí su famoso apodo (*arabs*, el árabe). Sin embargo su reinado goza de una pésima reputación en las fuentes: se le acusa de envenenar al anterior prefecto del pretorio, y también de asesinar a Gordiano III; para colmo, sus prisas por regresar a Roma y cimentar su poder le hicieron firmar una desastrosa paz con los persas, tras una invasión del territorio enemigo que se había iniciado victoriosamente en el anterior

²⁵ ZÓSIMO I 18; ZONARAS XII 18; HISTORIA AUGUSTA, *Los Tres Gordianos* 29.2-30.9. Cf. también Sancho Gómez, M. P. "Gordiano III y las Puertas del templo de Jano: ¿Pervivencia o Renacimiento de la religión tradicional romana?". *Florentia Illiberritana* 21 (2010), pp. 371-392.

²⁶ Sancho Gómez, M. P. "El Prefecto del Pretorio: Una figura dominante de la política romana en el siglo III (192-284)". *Potestas* 4 (2011), pp. 69-86.

²⁷ ZÓSIMO I 19-20.

reinado²⁸. Pero del mismo modo, su intento de establecer una dinastía fracasó, y murió durante o tras una batalla campal originada por otra rebelión, la que dio paso al nuevo soberano.

Decio (249-251), que actuaba por entonces como gobernador en el Danubio, fue *obligado* por las legiones a convertirse en emperador; proclamado en el campo de batalla tras vencer a los godos, marchó con su ejército al interior y derrotó a Filipo cerca

²⁸ Marco Julio Filipo, nacido en Idumea, de donde viene su sobrenombre, pues era de raza árabe. Cf. Lorient, X. «Chronologie du règne de Philippe l'Arabe (244-249 après J.C.),» *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 2 (1975), pp. 788-797. La valoración negativa del personaje es unánime en las fuentes paganas: Cf. ZÓSIMO I 18, 3: "Pues Filipo, que procedía de Arabia, pueblo detestable, y mediante afortunada carrera había avanzado hasta lo alto desde su origen no muy elevado, albergó ansias de realeza tan pronto accedió al poder". La celebración del Miliario de Roma se produjo en el año 248, y la proclamación de su hijo Filipo el Menor (que ya era César desde 244) como Augusto el año anterior (verano de 247), de modo que pudieron presidir conjuntamente los festejos de la ciudad. Cf. DeBlois, L. "The reign of the emperor Philip the Arabian," *Talanta* 10-11 (1978-1979), pp. 11-43. Quizá esta "prisa" de los Filipos por regresar rápidamente a Roma desde la frontera Este para consolidar su poder fue una de las principales causas del pésimo tratado de paz redactado con Persia, en el que se pagaba una importantísima suma de dinero, aparte de entregar Armenia (y también una gran porción de la Mesopotamia conquistada por Severo, como se deduce de ZONARAS XII 19), lo que fue calificado por el historiador griego EVAGRIO (*Historia Eclesiástica* V 7) como una verdadera traición. Los historiadores bizantinos del siglo VI, muy conscientes del enorme peligro persa, no guardaron ninguna simpatía al "cristiano" Filipo, sino que lo recordaron con irritación por su vacilante y desastrosa política respecto a su temido vecino oriental. Gayo Furio Sabino Aquila Timesiteo era el antecesor de Filipo en el cargo; HISTORIA AUGUSTA, *Los Tres Gordianos* 28, 2-5. Cf. para este personaje Kolb, F. *Untersuchungen zur Historia Augusta*. Bonn 1987 pp. 52-133, y para la figura del Prefecto del Pretorio, Howe, L. L. *The Pretorian prefect from Commodus to Diocletian: A.D. 180-304*. Rome 1966. Para la guerra persa de 242-243: Cf. Winter, E. & Dignas, B. *Rom und das Perserreich. Zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz*. Berlin 2001. En este caso, se trata de un rey especialmente belicoso contra Roma, el segundo de su dinastía, Sapor I (241-271). Véase también Tyler, P. *The Persian wars of the 3rd century A.D. and Roman imperial monetary policy, A.D. 253-68*. Wiesbaden 1975. La batalla de Resaina, en especial, se trató de una victoria espectacular; Cf. AURELIO VÍCTOR 27, 7; EUTROPIO IX 2, 2; HISTORIA AUGUSTA, *Los Tres Gordianos* 27, 5-10; AMIANO MARCELINO XXIII 5, 7 y XXIII 5, 17 (con la opinión del emperador Juliano, favorable al joven Gordiano y hostil a Filipo). También se recuperaron Carras y Nísibis, asaltadas por los persas durante el final del reinado de Maximino (a comienzos de la primavera de 238, según DURANTE SINCELO, *Ecloga Chronographia* p. 443, y ZONARAS XII 18). No obstante, parece que tras la muerte de Timesiteo en 243 y la incorporación de Gordiano III al ejército, la dirección de las tropas pasó a Filipo, y su mando deficiente llevó a una derrota en Misiche (año 244). Cf. Kettenhofen, E. "The Persian Campaign of Gordian III and the Inscription of Sahrpuhr at the Ka'be-ye Zartost," in Mitchell, S (ed.), *Armies and*

de Verona, donde el vencido fue asesinado²⁹. Cuando llegaron noticias de ello, Filipo el Joven, llamado también Filipo II, fue ejecutado en Roma. Esta fue la primera sublevación que retiró en gran número los ejércitos de las fronteras, dejándolas temporalmente desguarnecidas. El hecho se repetiría otras veces y sus con-

Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia (Oxford: British Archaeological Reports International Series 156, 1983), pp.151-171, y Göbl, R. *Der triumph des Sasaniden Sahrpuhr über die kaiser Gordianus, Philippus und Valerianus*. Viena 1974. Después aconteció la muerte de Gordiano III, que no tiene por qué estar relacionada con esa batalla perdida: el testimonio de ZONARAS XII 17 (DINDÖRF), afirma que Gordiano III se puso al frente de las tropas con su caballo para exhortar a las legiones, animando a realizar grandes gestas, pero que la montura se encabritó por motivos desconocidos y cayó sobre su jinete; según el mismo autor, el emperador fue rescatado por los soldados tras el accidente, pero murió de las heridas en Roma. Tal versión es seguida por otro autor bizantino medieval, CEDRENO (*Chronographia* i, pp. 450, 23-451, I, 11-12). Los numerosos errores del bizantino durante ésta narración hacen que su testimonio sea unánimemente rechazado por los investigadores, dada su nula fiabilidad. JORGE SINCELO, *Ecloga Chronographia* p. 443, 3-9, afirma que Gordiano III venció a los persas, pero que fue asesinado por sus propias tropas a instigación del Prefecto del Pretorio, Filipo. Todos estos relatos del suceso, nótese, hablan muy mal de las habilidades militares de Filipo. En cambio, Whittacker, C. R. *Herodian*. London 1969, Introduction p. xvi, nos ofrece su valoración de Filipo como un monarca esforzado y buen general, que llevó a cabo una exitosa campaña defensiva en la frontera danubiana de 245 a 247, concretamente contra los carpos (Cf. ZÓSIMO I 20, I donde se documenta esta acción).

²⁹ Hace tiempo se consideró esta conflagración armada como la primera lucha entre un ejército cristiano y otro pagano; pero la teoría de Crescenti, G. *Obiettori di coscienza e martiri militari nei primi cinque secoli del Cristianesimo*, Palermo, 1966, p. 197, aunque tentadora, está ya obsoleta con toda certeza. Véase HISTORIA AUGUSTA, *Los Tres Gordianos* 28, I y 6; JORDANES, *Historia Romana* 282, p. 36, 27-31; EPITOME DE CAESARIBUS 27, 1-3. En cambio, las fuentes cristianas de los siglos III-V tienen una excelente imagen de este gobernante, en base a una antigua leyenda que le considera como el primer Augusto "cristiano", algo totalmente descartado por Ensslin, W. *Cambridge Ancient History* XII, Cambridge 1975 p. 94; no obstante, es cierto que una tradición tardía (recogida por EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* VI, 34) afirma que Filipo era cristiano, y se había sometido a una confesión y penitencia pública obligado por el que, parece, luego sería mártir San Bábilas, entonces obispo de Antioquía (Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Oratoria en honor de San Bábilas contra Juliano* 6). También menciona el episodio, alabando la memoria de los Filipos, OROSIO (VII 28, 1). Pohlsander, H. A. "Philip the Arab and Christianity", *Historia* 29 (1980) pp. 463-473, ha rechazado igualmente el cristianismo de estos emperadores. En cambio, da crédito a las fuentes cristianas York, J. M. *Phillip the Arab, the first Christian Emperor of Rome*. Ann Arbor 1979. Véase también Cf. Pohlsander, H. A. "Did Decius Kill the Philippi?" *Historia*, 31, 1982, pp. 214-22; Ziegler, R. «Thessalonike in der Politik des Traianus Decius und der Tod des Philippus Arabs.» Roma *Renascens, Festschrift Ilona Opelt*, Frankfurt, 1988, pp. 385-414. Trout, D. E. "Victoria Redux and the First Year of the Reign of Philip the Arab". *Chiron*, 19, 1989, pp. 221-33.

secuencias fueron funestas para el Imperio³⁰. Decio, como la mayoría de sus efímeros antecesores, también intentó establecer una dinastía asociando a sus hijos al poder, Herenio Etrusco y Hostiliano.

Del mismo modo, la primera persecución general contra los cristianos se efectuó en su corto reinado; ante la magnitud de los problemas, se buscó tanto la culpabilidad como la salvación desde el aspecto religioso, ordenándose un sacrificio general a los dioses para expiar la impiedad y las malas obras, con ánimo de congraciarse con los poderes divinos para que reanudasen su protección sobre el estado romano³¹. Esta persecución, quizás por su carácter sorpresivo, hizo flaquear a muchos cristianos, que sacrificaron en masa.

Decio y su hijo mayor Herenio perecieron conjuntamente mientras luchaban de nuevo con los godos en el Danubio, con lo que el Imperio quedó casi descabezado en una sola batalla. Al contrario de lo que pudiera parecer, el suceso no se vio celebrado universalmente por los cristianos como una venganza divina, pues el mismo Cipriano de Cartago se alarmó y preocupó grandemente, considerando esas muertes una noticia luctuosa y que ponía en serio peligro tanto la libertad como la seguridad de todos los habitantes del Imperio, y por supuesto de los mismos cristianos también³².

Hostiliano había quedado en Roma y fue adoptado por el siguiente emperador, Treboniano Galo (251-253), proclamado por las legiones occidentales³³. Posiblemente Galo quería evitar los

³⁰ JUAN DE ANTIOQUÍA fr. 148; ZÓSIMO I 21, 2; ZONARAS XII 19.

³¹ Cf. Clarke, G. W. "Some Observations on the Persecutions of Decius," *Antichthon*, 3 (1969), pp. 63-76. LACTANCIO, *Sobre la muerte de los perseguidores* 4; OROSIO VII 21, 2.

³² Véase Alföldi, G. *art. Cit.*, pp.95-97.

³³ Cf. ZÓSIMO I 24. Cayo Vibio Treboniano Galo, nacido en 205, procedía de una importante familia aristocrática de Perugia; clamaba que sus antepasados habían pertenecido a la antigua nobleza etrusca. Proclamó César a su hijo Cayo Vibio Asinio Galo Veldumio (o Veldumiano) Volusiano, que posteriormente sería Augusto por un breve espacio de tiempo. Véase también Syme, R. "Emperors from Etruria". *Bonner Historia-Augusta Colloquium* 1979/81 (1983), pp. 333-360.

baños de sangre anteriores en pos de la estabilidad, y optó por asociar a su propia familia al último Decio superviviente³⁴. De todas formas el joven Hostiliano moriría pronto, víctima de una epidemia de peste que se desató en la ciudad de Roma con gran fiereza. Las epidemias fueron otro acontecimiento frecuente en el siglo III, pues ya durante el reinado de Marco Aurelio se había sufrido una gran peste, traída por los legionarios tras la victoria contra los partos en el Este, que dejó muchas regiones parcial o completamente despobladas. Por ello, los emperadores se vieron forzados a tomar medidas de emergencia, como asentar en las tierras fronterizas ahora desiertas a los pueblos bárbaros sometidos y vencidos en el campo de batalla³⁵. Se puede comprobar que las enfermedades, invasiones y desastres variados fueron creando un clima apocalíptico en el Imperio, y la conciencia de vivir malos tiempos afectó a todos los habitantes del Imperio, paganos y cristianos por igual³⁶.

Treboniano Galo asoció también a su hijo Volusiano como partícipe de la dignidad imperial. Nos encontramos ante otro proyecto más de dinastía fallida y ante el primer momento de

³⁴ Caro Valente Hostiliano Mesio Quinto; al parecer, el hijo menor de Decio, que había permanecido en Roma como César y por lo tanto no compartió el desenlace fatídico del resto de su familia; no obstante, este joven prometedor y valioso será nombrado Augusto por el senado, y finalmente compartirá el poder con Treboniano. Morirá en 251 por una epidemia de peste en la capital, aunque un rumor afirma que Treboniano Galo lo mandó asesinar (ZÓSIMO I 25).

³⁵ Ya en el reinado de Augusto se asentaron 40.000 alamanes en las tierras fronterizas imperiales del Rin, en torno a los años 8-7 a. C. (SUETONIO, *Tiberio* IX, 2; todavía tal acto era recordado en época tardía: EUTROPIO VII 9). Para Marco Aurelio y sus asentamientos de bárbaros derrotados, véase DIÓN CASIO LXXII 11, 4-5. Existió un asentamiento de laetii documentado en Occidente, realizado por el emperador Probo, con prisioneros de guerra germanos a los que envió a la isla de Britania, alrededor del año 280 (Cf. ZÓSIMO I 68, 3). En el Danubio, sabemos que Aureliano y Diocleciano asentaron a los carpos en las tierras ribereñas desiertas, una vez que habían sido sometidos (Cf. AURELIO VÍCTOR 39, 44).

³⁶ Véase el ya citado Alfoldy, G. "The Crisis of the Third Century as seen by Contemporaries". *Greek, Roman and Byzantine Studies* 15 (1), 1974, pp. 89-111, con aporte de documentación incontestable.

crisis general, cuando todo el sistema defensivo romano comenzó a desmoronarse. Los persas invadieron Oriente y tras destruir al ejército romano del Este devastaron casi toda Siria. Las primeras invasiones germánicas de francos y alamanes se produjeron en el Rin, ahora casi desguarnecido por los desplazamientos de legiones, y los dos emperadores, padre e hijo, fueron asesinados por los soldados.

Emiliano (253) fue proclamado por las tropas y asesinado a su vez³⁷. La retirada de efectivos de las fronteras debido al caos interno propició, como hemos dicho, la caída de la única frontera que quedaba intacta, la del Rin. Grandes hordas de francos y alamanes penetraron en Galia e Hispania, llegando incluso al territorio de la actual Región de Murcia. La reutilización de materiales variados procedentes de edificios y estatuas para reparar viejas murallas o construir otras nuevas comienza en esta fase de gran peligro e inseguridad³⁸.

Debe indicarse aquí que según la tradición eclesiástica, todos los emperadores desde Decio a Emiliano son considerados oficialmente como perseguidores³⁹.

Tras el asesinato de Emiliano, Valeriano I (253-260) fue proclamado emperador, y procedió por primera vez a dividir el Imperio⁴⁰. Dejando a su hijo Galieno como Augusto en Oc-

³⁷ ZÓSIMO I 28, 1-2; ZONARAS XII 21. El cortísimo reinado de este oscuro personaje nos ofrece muy poca información, pero sin duda su idea de “devolver” el poder al Senado es una simple fábula tardía, pues muy posiblemente Emilio Emiliano no era siquiera de rango senatorial.

³⁸ Cf. González Blanco, A. *op. Cit.*, p. 96.

³⁹ Cf. OROSIO VII 20-22, EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* VI, en todo el capítulo.

⁴⁰ Este personaje había desarrollado una brillante y prolongada carrera política, llegando a ser cónsul sufecto en 236 y después Príncipe del Senado. La noticia de la HISTORIA AUGUSTA (Valeriano 5-7) según la cual el emperador Decio quiso restaurar la censura en la figura de *Valeriano* debe considerarse una fábula. Cf. Syme, R. *Historia Augusta Papers, op. Cit.*, p. 205.

cidente, marchó al frente de un ejército al Este para enfrentarse a los persas. Tras liberar la capital de Siria, Antioquía, y otros éxitos iniciales, el emperador fue capturado por los persas en circunstancias aún no aclaradas y murió en cautiverio. Valeriano había decretado a su vez la segunda gran persecución contra los cristianos, en 257. Al contrario que en la anterior, donde grandes cantidades de fieles se mostraron dispuestos a realizar el sacrificio a los dioses, entonces una gran parte de los cristianos se mantuvo inflexible, documentándose numerosos martirios⁴¹.

Las fuentes literarias senatoriales presentan a Galieno (253-268) como un monstruo, pero la historiografía actual ha reconocido sus grandes méritos y su papel tenaz e incansable frente a las dificultades abrumadoras a las que tuvo que enfrentarse⁴². También se considera actualmente que Galieno tuvo la idea de reunir los diferentes cuerpos de caballería pertenecientes a las legiones y unidades auxiliares, para crear un gran ejército poderoso y móvil que fuese capaz de proteger al emperador y también desplazarse rápidamente para destruir al enemigo allí donde se encontrase, el *comitatus*, que posteriormente sería ampliado y perfeccionado por Diocleciano y Constantino⁴³. En su época surgieron los dos imperios independientes en Galia y Palmira, que no obstante se dedicaron casi exclusivamente a pelear contra los enemigos externos,

⁴¹ Entre ellos, el propio Cipriano de Cartago fue condenado a muerte y decapitado, así como el papa Sixto II (257-258), que sufrió el mismo fin en Roma, acompañado en el martirio por seis diáconos.

⁴² En primer lugar gozamos de la excelente monografía aún no superada de Blois de, L. *the Policy of the Emperor Gallienus*. Leiden, 1976; Bray, J. *Gallienus: A study in reformist and sexual politics*. Adelaide, 1997, nos muestra un trabajo mucho menos meritorio y valioso, pero aún así interesante.

⁴³ Cf. Alföldi, M. *Zu den Militärreformen des Kaisers Gallienus*. Basel, 1957; Pflaum, H. G. "Zu Reform des Kaisers Gallienus." *Historia* 25 (1976) pp. 109-117.

germanos y persas⁴⁴. Galieno, tras los reveses en las fronteras, controlaba efectivamente sólo el territorio de Italia, Recia y partes de Nórico e Iliria. Adelantó la capital a Milán por primera vez, para usarla como fortaleza de guerra contra los alamanes. Expulsó a los invasores de la península, y después pudo eliminar a una larga lista de usurpadores en los Balcanes, amargo fruto de la situación de alarma general que vivía el Imperio.

Pese a todo, tras vencer y ejecutar a los mencionados usurpadores, muchos de los cuales anteriormente habían sido sus propios generales, un complot entre la alta oficialidad (en el que al parecer estaban implicados los futuros emperadores Claudio II y Aureliano), hizo que el emperador fuese asesinado en 268, cuando comenzaba otra de sus campañas militares.

Los tres hijos de Galieno (Salonino, Mariniano y Valeriano II), jóvenes príncipes asociados al poder imperial, se convirtieron en víctimas de aquél caos y fueron asesinados en diferentes momentos cuando se encontraban desprotegidos y aislados en el clima de constantes rebeliones⁴⁵. De este modo podemos considerar que la

⁴⁴ La actitud de Palmira cambió radicalmente cuando Zenobia se hizo con el poder; por su parte los gobernantes del Imperio Gálico en ningún momento intentaron invadir los territorios del emperador "legítimo", aunque Galieno y Claudio II sí tomaron las armas contra ellos en 265 y 269, respectivamente, aunque con muy escaso éxito. Véase la n. 55 y la n. siguiente. Para Palmira, Southern, P. *Empress Zenobia: Palmyra's Rebel Queen*. London & New York 2008.

⁴⁵ A estos crímenes debemos añadir el asesinato del denominado Valeriano *menor*, cónsul en 265, asesinado en Milán o Roma pocos días después de la muerte de su hermano Galieno en 268; Mariniano, el hijo más joven de Galieno, pereció junto a su tío, en el mismo año en el que dicho príncipe ejercía como cónsul por primera vez. Valeriano II había sido nombrado César por su abuelo, y murió en extrañas circunstancias en Sirmium alrededor de 257-258; probablemente su muerte estuvo relacionada con la posterior rebelión de Ingenuo. Cf. ZÓSIMO I 39-41; HISTORIA AUGUSTA, *Galieno* 13.6-15.1; AURELIO VÍCTOR 33; EUTROPIO IX 11. Salonino ejercía como César de Occidente cuando fue sitiado en Colonia junto a su prefecto del pretorio Silvano por las tropas de Póstumo, primer emperador Gálico, recién proclamado por las legiones rebeldes. Los habitantes de la ciudad los entregaron finalmente a los soldados, que lo asesinaron en 260, muy probablemente desobedeciendo al propio Póstumo, que se oponía a tal crimen. Véase la excelente monografía de Drinkwater, J. F. *the Gallic Empire: separatism and continuity in the north-western provinces of the Roman Empire, A.D. 260-274*. Stuttgart 1987.

familia de Valeriano I nos brindó los últimos emperadores al viejo estilo, es decir, pertenecientes a la nobleza senatorial, y relacionados estrechamente con la propia ciudad de Roma⁴⁶.

El año en el que Galieno fue asesinado se ha conocido tradicionalmente como el de los “Treinta Tiranos”⁴⁷. Qué duda cabe, su muerte, y no sus acciones de gobierno, fue en todo caso el catalizador del máximo momento de convulsiones y levantamientos en todo el Imperio, pero especialmente en la parte occidental. Aunque la historicidad y validez del concepto de *treinta tiranos* deben ser matizadas y contextualizadas, muchos de los personajes envueltos en tal proceso han sido comprobados como auténticos⁴⁸. La gran mayoría de ellos se mantuvo en el poder de forma efímera, durante algunos meses o incluso durante algunos días, antes de ser asesinados; creemos que ésta es la prueba más fehaciente acerca del carácter traumático de los acontecimientos y el grado de descomposición al que había llegado la dignidad imperial. Atendiendo a tales acontecimientos, resulta imposible desgajar el concepto de *Crisis* de los hechos históricos acaecidos en este periodo.

⁴⁶ HISTORIA AUGUSTA, *Valeriano* 8; *Galieno* 14, 9-11.

⁴⁷ Existe plena constancia de la gran cantidad de datos fantasiosos que la Historia Augusta ofrece en su entrada de los “Treinta Tiranos”, como si la imaginación del autor hubiese explotado, dando rienda suelta a falsificaciones e invenciones históricas, incluso creando emperadores imaginarios. Puede que la falta de información en su propio tiempo, así como el deseo de ofrecer sus opiniones personales camufladas, fuesen factores importantes a la hora de explicar tal proceso; véase Syme, R. *Emperors and Biography*, op. Cit., pp. 17, 268; *Historia Augusta: a Call of Clarity*, op. Cit., p. 10.

⁴⁸ Aunque muchos de ellos (como el denominado Valente) no pertenecen al año 268, siendo anteriores en el tiempo, en algunos casos considerablemente. Tampoco el número exacto encaja con el de treinta, pero posiblemente se eligió así por el deseo de la historiografía contemporánea a los hechos de evocar a Jenofonte, lo que indicaría una pervivencia tardía de los ecos literarios griegos. Cf. Syme, R. *Ammianus and the Historia Augusta*. Oxford, 1968, pp. 205-210. Por la gran abundancia de monedas encontradas, podemos asegurar, en cambio, que Mario no reinó en el Imperio Gálico “durante dos días”. Cf. Syme R., *Historia Augusta: a Call of Clarity*, op. cit., p. 41.

A largo plazo, la repercusión de esta aglomeración de tiranos, acaecida durante unos pocos meses, en los acontecimientos reseñables de la historia de Roma, fue prácticamente nula. Desaparecieron como hicieron irrupción, dejando un reguero de violencia, reflejo de la ansiedad vivida en las provincias ante el carácter catastrófico de los acontecimientos y la lejanía e impotencia del poder imperial, que pese a sus gobernantes esforzados y voluntariosos, no podía enfrentarse a gran cantidad de problemas a la vez, especialmente cuando las situaciones críticas estaban espaciadas por toda la geografía imperial. Se dio paso así a una etapa de vital importancia para comprender tanto los cambios subsiguientes como la figura del mismo Constantino.

4. El papel del los emperadores ilirios

Claudio II (268-270) fue el primero de los denominados Emperadores Ilirios, hombres de muy humilde linaje que desde los escalafones más bajos del ejército ascendieron por méritos de guerra hasta convertirse en generales y después emperadores⁴⁹. Su denominación viene dada por el origen de estos hombres, que procedían de las tierras danubianas y las provincias romanas de Mesia, Panonia, Dacia y de la antigua Iliria. Claudio se hizo célebre por destruir a los godos completamente, vengando así las muertes de Decio y su hijo⁵⁰. La batalla definitiva se libró cerca de Naissum, la actual Nish, en Serbia, ciudad donde nacería pocos años después el emperador Constantino. Claudio eliminó la amenaza de dicho

⁴⁹ Véase la gran monografía de Damerau, P. *Kaiser Claudius II. Gothicus: (268-270 N. Chr.)*. Aalen, 1963. Una excelente visión conjunta de la situación en Mócsy, A. "Pannonien und die Soldatenkaiser". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 6 (1977), pp. 557-582.

⁵⁰ Así lo indican las monedas acuñadas por Claudio II, al estilo de Octavio Augusto, con el año lema MARS VLTOR; cf. Stevenson, S. A *Dictionary of Roman Coins*. London, 1889, p. 541.

pueblo en el Danubio por cien años y recibió el sobrenombre de *Gothicus* (Gótico) por el que es comúnmente conocido.

Curiosamente, en el año 310, cuando Constantino ya era señor de Britania, Hispania y Galia, se proclamó mediante un panegírico descendiente directo de Claudio para reforzar su posición, aunque no cortó definitivamente con los lazos políticos y familiares tetrárquicos hasta 326⁵¹.

Claudio II destruyó también durante ochenta años la amenaza de los alamanes y hubiese hecho lo mismo con los vándalos que ocupaban Panonia (la actual Hungría) si no hubiese fallecido muy pronto, sin llegar a los dos años de reinado, al parecer víctima de otra epidemia de peste, aunque una tradición defiende que ante el clima apocalíptico reinante, Claudio II se ofreció como sacrificio a los dioses en una truculenta ceremonia religiosa procedente de los tiempos remotos ro-

⁵¹ Cuando falsificó sus orígenes familiares después de 306, Constantino decidió proclamarse descendiente directo de Claudio II el Gótico (268-270); este emperador, como hemos dicho, obtuvo un magnífico triunfo contra los bárbaros que se acercaban peligrosamente a Naissus. Parece claro que el emperador Claudio reunió a sus legiones en la propia ciudad antes de la batalla, donde probablemente la población estaba profundamente asustada y angustiada. Sin duda, después de esta victoria aplastante todos los habitantes de Naissus, cristianos y paganos por igual, aplaudieron y aclamaron al ejército de Claudio que volvía a la ciudad, triunfante. La visión de las tropas romanas regresando victoriosas y el desfile soberbio encauzado por el propio emperador a caballo, vestido con armadura y púrpura, fue sin duda un momento que nunca se olvidó; los testigos presenciales recordarían siempre aquél día con gran admiración. Incluso podemos asegurar que una especie de "culto" al ídolo local Claudio comenzó entonces, y todavía podría estar perfectamente vivo y operativo durante la infancia de Constantino, pocos años después. El profundo respeto y devoción por la figura de Claudio fluyeron una vez más cuando el propio Constantino fue emperador, necesitando antecedentes dinásticos brillantes y un trasfondo prestigioso, por lo que recurrió al salvador de su ciudad natal, posiblemente por primera vez en el panegírico de 310. Cf. Syme, R. *Historia Augusta: a Call of Clarity*, op. Cit., pp. 57-61; *Emperors and Biography*, op. Cit., pp. 204-205; *Historia Augusta Papers*, op. Cit., pp. 67ss., 70ss., 74, 152, 158. Reitero aquí mi agradecimiento a los profesores Lars Ramskold y Graham Jones por la maravillosa conversación y grandes ideas en junio de 2012, durante nuestra estancia en la propia Nis (Serbia). Tras la muerte oscura de Maximiano en 307, Constantino necesitaba un pasado familiar prestigioso y que a la vez lo distanciase de la Tetrarquía y especialmente del viejo emperador al que mandó asesinar (o ordenó suicidarse). Se debe indicar también que la memoria de Maximiano Hércules se rehabilitó en 318; de lo contrario, hubiese supuesto posteriormente una posición sumamente embarazosa para gran parte de los príncipes de la dinastía, que tenían al personaje como abuelo materno.

manos, a cambio de obtener la salvación del Imperio⁵². Su hermano Quintiliano le sucedió por un brevísimo espacio de tiempo⁵³.

Aureliano (270-275), que como ya era habitual fue elegido por el ejército sin consultar al senado, fue otro emperador de excelente cualidades militares que pasó a ser reconocido como “Restaurador del Mundo” (*Restitutor Orbis*), gracias a sus grandes éxitos en las batallas⁵⁴. Pudo poner fin a los dos imperios paralelos y reintegrarlos al mundo romano, tras dos duras guerras en Oriente, y después de un combate y posiblemente con un arreglo pactado en Occidente⁵⁵. Pese a que se estaba logrando una recuperación notable a ojos vistas, el nivel de destrucción había sido tan importante que los menguados recursos no alcanzaban a restablecer al completo las antiguas provincias, y optó por evacuar algunas zonas, como la provincia de Dacia. Al otro lado del río y completamente devastado, el territorio ofrecía tremendas dificultades a su defensa, por lo que la población restante fue trasladada y la zona se abandonó. Posteriormente se vería que la decisión de Aureliano fue un acierto⁵⁶.

⁵² Teniendo en cuenta el cristianismo posterior de Constantino resulta comprensible que se realizasen todos los esfuerzos posibles para ocultar las noticias de tal hipotético suceso; pero conociendo la naturaleza inflexible y esforzada de los Emperadores Ilirios, así como su compromiso total y absoluto con el ideal de Roma, la posibilidad no nos parece desdeñable en absoluto. Cf. Syme, R. *Emperors and Biography*, op. Cit., p. 203; *Historia Augusta Papers*, op. Cit., 69, 159-160.

⁵³ Cf. OROSIO VII 23, 1-2; ZONARAS XII 26. Véase también AURELIO VÍCTOR 34 ss.; EPITOME DE CAESARIBUS 34, 3; Syme, R. *Historia Augusta...* op. Cit., p. 69-70, 76, 160-161, 201 se muestra partidario de que tal ceremonia fue fabricada después del año 310, aunque admite que Aurelio Víctor tuvo a los Decios republicanos en mente (Publio Decio Mus padre e hijo, cónsules en 340 y 312 a. C., respectivamente); recuérdese que JULIANO (Césares 313 d) ya alabó el patriotismo abnegado del que consideraba su antepasado directo, Claudio II, al que siempre retrató con admiración.

⁵⁴ Recientemente han aparecidos dos monografías excelentes: Watson, A. *Aurelian and the Third Century*. London & New York, 2004; White, J. F. *Restorer of the World: the Roman emperor Aurelian*. London, 2004.

⁵⁵ M. P. Sancho Gómez, “Legiones Rebeldes y su destrucción premeditada: El caso de Tétrico, Emperador Gálico, comparado en las fuentes”. *Lucentum* 28 (2009), pp. 157-168.

⁵⁶ Cf. Wolfram, H. *History of the Goths*. Los Angeles - London, 1988, pp. 56-57.

A pesar de todos sus logros, este emperador murió asesinado igualmente, como la inmensa mayoría de sus antecesores.

Tácito (275-276) fue sin duda otro emperador de corte militar, aunque La *vida de Tácito* en la Historia Augusta, altamente fantástica y burlesca, nos muestra un afable y anciano senador de costumbres frugales, que reclama ser descendiente del historiador romano del mismo nombre. Tácito, un general al parecer de edad avanzada, se vio movido a aceptar el poder a petición de los soldados, saliendo de un retiro voluntario por su sentido del deber. Si atendemos a las emisiones numismáticas del emperador es posible entrever una política de prudencia y pacificación⁵⁷.

Marco Aurelio Probo (276-282) fue otro brillante general que con el apoyo firme del ejército recuperó completamente el control de la Galia y Britania, restaurando las fronteras y derrotando a los últimos invasores y usurpadores⁵⁸. Del mismo modo, llevó a cabo una exitosa política exterior frente a los persas. Diseñó también un ambicioso plan de obras públicas y agrícolas para repoblar y reactivar las zonas arrasadas y desiertas, pero tales proyectos, así como su proverbial dureza, le hicieron impopular entre los soldados, por lo que fue asesinado después de seis años de reinado en una rebelión cerca de Sir-

⁵⁷ Del mismo modo, la información presente en su biografía según la cual las legiones por respeto y deferencia al senado esperaron varios meses antes de elegir un nuevo emperador, debe considerarse una muestra más del humor corrosivo mostrado frecuentemente por el irónico autor de la Historia Augusta; véase Syme R. *Emperors and Biography*, op. Cit., pp. 240-241; *Ammianus and the...* op. Cit., pp. 139 y 176.

⁵⁸ ZÓSIMO, I 68, 3. Los datos acerca de fortificaciones fronterizas provistos por la HISTORIA AUGUSTA (Probo 14, 1-7) han sido demostrados como totalmente ciertos por la arqueología actual; véase Johnson, S. *Late Roman Fortifications*, London, 1983, pp. 114, 115, 249 y 251. También von Petrikovits, H. "Fortifications in the North-Western Roman Empire from the Third to the Fifth Centuries AD". *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), pp. 178-218. Tenemos también el testimonio usualmente ignorado pero valioso de JULIANO, *Los Césares* (314a-d): "restauró más de setenta ciudades en menos de siete años y tomó medidas que le prueban como un eficaz administrador".

mium, que ya se había convertido en una de las capitales imperiales más importantes, y lo seguiría siendo por mucho tiempo⁵⁹.

El emperador Caro (282-283), figura problemática y de origen incierto, intentó crear su propia dinastía, como otros muchos antes que él, proclamando Césares y después Augustos a sus dos hijos Carino y Numeriano⁶⁰. Elegido emperador por el ejército tras la muerte de su antecesor, Caro invadió Persia y logró una gran victoria en el Este en 283, iniciando una venturosa etapa de revancha para las armas romanas, que vengaron las muertes de Gordiano III y Valeriano en esas tierras. Carino permaneció en Occidente, mientras que tanto Caro como Numeriano perdieron la vida regresando de la victoriosa campaña militar, ambos en muy extrañas circunstancias⁶¹. Ante el vacío de poder en Oriente, las legiones eligieron a Diocleciano, que hábilmente se había proclamado vengador de Numeriano, lo que le propició el apoyo unánime de las tropas. Tras matar con sus propias manos al prefecto del pretorio, asesino confeso de Numeriano, invadió el Oeste; una victoria cerca del río Margo tras una posible defección de las fuerzas occidentales terminó con la vida de Carino.

Después de cincuenta años de guerras, invasiones y usurpaciones, se restableció la estabilidad del poder imperial, se aseguraron las fronteras y comenzó el lento y costoso proceso de re-

⁵⁹ La actual Sremska Mitrovica, en Serbia. Recordemos que esta ciudad magnífica había sido utilizada ya como capital imperial, junto a Tesalónica, por el César Galerio de 293 a 305, y posteriormente por Constantino de 326 a 329, cuando éste llevaba a cabo campañas militares en el Danubio contra sármatas y godos; véase Barnes, T. D. *the New Empire... op. Cit.*, pp. 75-78. Era un importante nudo de comunicaciones y centro administrativo, que además contaba con excelentes fortificaciones, en el corazón de las tierras que mejores soldados proporcionaban al Imperio. La ciudad mantuvo su importancia hasta que fue conquistada por los hunos en 441. Aunque después fue recuperada por los romanos, cayó en declive como capital y fortaleza, hasta que los ávaros la destruyeron en 582.

⁶⁰ EUTROPIO IX 18.

⁶¹ AURELIO VÍCTOR 38.4; EPITOME DE CAESARIBUS 38, 3; EUTROPIO IX 18, 1; ZONARAS 12.30. 10 - 14; FESTO, *Breviario* 24.

cuperación que devengaría en el “Nuevo Imperio” ya mencionado⁶².

5. Diocleciano y la Tetrarquía

Con Diocleciano (284-305) llegamos al fin de la denominada Anarquía Militar; la nueva etapa política propició la completa pacificación del Imperio⁶³. En 285 el emperador eligió un colega, Maximiano, primero como César y luego como Augusto de Occidente, aunque nunca fue exactamente su igual⁶⁴. Lo envió a resolver el problema de los bagaudas⁶⁵, y el viejo camarada de armas, rudo y leal pero bastante simple, cumplió el cometido a la perfección, pacificando al completo las tierras del Oeste⁶⁶. Mientras Diocleciano reinó, Maximiano fue fiel y se mantuvo en el papel de ejecutor de los designios de su señor. Hombre de acción, estaba preparado para las tareas tácticas, era carismático y un portento físico, condiciones todas ellas adoradas en los soldados. No obstante fracasó lamentablemente cuando hubo de

⁶² En la actualidad la crítica, de forma unánime, reconoce que en ese momento dio comienzo un periodo histórico completamente nuevo y distinto, pero que no era la “Edad Media”, como anunció la seminal Cambridge Medieval History en su día, iniciando la edad en el año 284. Para una visión de conjunto, véase Cameron, A. *El Mundo Mediterráneo y la Antigüedad Tardía 395-600*. Barcelona, 1998; Cameron, A. *El Bajo Imperio Romano (284-430 d. de C.)*. Madrid, 2001.

⁶³ Aunque resulta chocante, no hay demasiadas monografías centradas en la figura imprescindible de este emperador; encontramos en primer lugar la clásica obra de Seston, W. *Dioclétien et la Tétrarchie*. Paris, 1946. Fue actualizada y ampliada, ofreciendo una imagen mucho mejor por la ya citada Williams, S. *Diocletian and the Roman Recovery*. London 1985, una obra excelente y con mucho el mejor trabajo realizado sobre el personaje. Más recientemente apareció la última monografía hasta el momento, de Rees, R. *Diocletian and the Tetrarchy*. Edinburgh, 2004.

⁶⁴ Barnes, T. D. *the New Empire... op. cit.*, p. 32 ss.

⁶⁵ Barnes, T.D. *the New Empire... op. cit.*, p. 10; véase Thompson, E. A. “Peasant Revolts in Late Gaul and Spain”. *Past and Present* 2 (1952), pp. 12-23; Drinkwater, J. F., Elton, H. *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?* Cambridge, 2002, pp. 208-218.

⁶⁶ Barnes, T. D. *the New Empire... op. cit.*, pp. 10, 57; Williams, S. *op. cit.*, pp. 45-46.

convertirse en organizador y pensador, tras su regreso ilegítimo en 307-310. La destreza con las armas y el carisma en el campo de batalla no eran condiciones suficientes para convertirse en gobernante exitoso, como se puede ver. Esta realidad puede ayudar del mismo modo a explicar los efímeros reinados de otros excelentes generales proclamados emperadores anteriormente.

Diocleciano por su parte constituye un caso único en el Imperio Romano, y muy raro en toda la historia de Roma; tras reinar con poder absoluto durante veintiún años, se retiró voluntariamente a su región natal, llevando allí una vida esencialmente tranquila y alejada del gobierno, hasta que falleció por causas naturales en 316⁶⁷. Tal hecho, especialmente si se contempla en el contexto de su época, resulta insólito, y resalta muy especialmente si se compara con el triste destino de su ambicioso e impulsivo compañero Maximiano, sediento de poder.

Diocleciano mientras tanto al acercarse a la vejez rehusó todas sus atribuciones, las apariciones sagradas, el imponente ceremonial por él mismo diseñado, y el mando supremo del ejército. Al final de su vida se contentó con un retiro dorado, dedicado al apacible cultivo de hortalizas y vegetales, posiblemente cansado de las grandes cargas de gobierno, y también desilusionado y decepcionado con la prepotencia y la ingratitud de aquéllos a quienes él había ensalzado⁶⁸. Pasaremos ahora a contemplar brevemente sus principales medidas de gobierno.

⁶⁷ Rechazamos en este caso la cronología de Barnes, T. D. *The New Empire...op. Cit.*, pp. 30-32, por la debilísima evidencia de sus conjeturas. La mayoría de las fuentes indican con claridad para este acontecimiento la fecha por la que nos hemos inclinado, concretamente el 3 de diciembre de 316.

⁶⁸ Aún existe la estructura del palacio - fortaleza tetrárquico donde el emperador se retiró, posiblemente cercano a su tierra natal: Spalatum, en italiano Spalato, actual Split (Croacia). De hecho esas construcciones formaron el núcleo de lo que fue la ciudad posterior.

Tras cincuenta años de incursiones y guerras civiles, los emperadores romanos legítimos muchas veces reconquistaban tierras desiertas, arrasadas y baldías de las que no se podía sacar ningún provecho, lo que era un triste premio para victorias tan trabajadas. Por eso se hizo necesario un gran plan para poner en funcionamiento de nuevo la economía, la agricultura y el comercio. Diocleciano comprendió que se necesitaba otro sistema defensivo, más eficaz y fiable, que permitiese evitar las lacras anteriores y así dar tiempo a la recuperación económica. Diocleciano se rodeaba de colaboradores expertos con grandes dotes y excelente preparación, aunque a menudo de origen humilde. De todos modos, pese a su evidente política de ignorar o marginar a las noblezas provinciales o la aristocracia de Roma, las fuentes literarias evitaron el criticarle abiertamente, tales fueron sus logros. El plan de gobierno fue minucioso y a largo plazo. Esas reformas, según se considera hoy, permitieron sobrevivir al Imperio en Occidente muchos años más⁶⁹.

También comprendió Diocleciano que el Imperio era demasiado extenso para ser gobernado por una sola persona, ya que las crecientes dificultades de todo tipo necesitaban nuevas soluciones y cambios, por lo que ideó un sistema imperial colegiado, sabiamente dispuesto y organizado, aunque por circunstancias ajenas a su control, sólo sobrevivió durante dos generaciones.

La “Tetrarquía” se originó en 293, constituyéndose en un gobierno cuádruple diseñado por Diocleciano para mejorar la administración y recolectar los impuestos con mayor eficacia, pero también terminar con las revueltas y las usurpaciones. Dos Augustos o “emperadores superiores” elegían a dos Césares, basán-

⁶⁹ Williams, S. *op. Cit.*, pp. 211-219.

dose únicamente en cuestiones de mérito personal, para que fuesen emperadores subordinados, que por su menor edad estaban llamados a sustituirlos llegado el momento. Los cuatro emperadores quedaban unidos igualmente por lazos familiares y matrimoniales. Los dos Augustos se debían retirar al llegar a la vejez, dando paso a los Césares, que se convertían en Augustos y elegían a su vez a dos nuevos Césares como subordinados. Si algún emperador fallecía, el proceso era el mismo. El sistema era muy flexible desde el punto de vista administrativo y territorial, y nunca existieron separaciones o fronteras rígidas entre ellos⁷⁰. Diocleciano siempre tuvo el título de Augusto supremo y legislaba sobre todos los territorios, además de tener prerrogativas superiores al resto⁷¹. Los dos primeros Césares fueron Constancio para el Oeste (posiblemente el Prefecto del Pretorio de Maximiano, ilirio y militar de carrera al igual que él) y Galerio (otro soldado profesional ilirio, para el Este). Galerio se convirtió en un colaborador realmente cercano e íntimo de Diocleciano⁷², aunque no entraremos aquí en disquisiciones acerca de la influencia mutua o la responsabilidad que cada uno tuvo en algunas decisiones políticas y religiosas, como las persecuciones. Se quiere

⁷⁰ AURELIO VÍCTOR 39, 26: *“todos eran originarios del Ilírico, y aunque poco cultos, sin embargo educados por las dificultades del campo y el ejército, fueron muy buenos gobernantes”*. HISTORIA AUGUSTA, Caro, Carino y Numeriano 18, 3-5: [...] *“los dioses nos otorgaron a Diocleciano y a Maximino, y, junto a tan ilustres personalidades, a Galerio y Constancio, de los que uno nació para borrar la ignominia que supuso el cautiverio de Valeriano y el otro para someter de nuevo a las Galias a las leyes de Roma. Ciertamente, estos cuatro caudillos del mundo fueron aguerridos, sabios, benignos y muy generosos, de idénticas ideas políticas, sumamente respetuosos con el senado romano, mesurados, amigos del pueblo, muy piadosos, ponderados, religiosos y príncipes como los que habíamos suplicado”*.

⁷¹ Para este aspecto, ciertamente controvertido y dificultoso, véase el tratamiento pormenorizado en la magnífica y exhaustiva obra de Corcoran, S. J. J. *the Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government, AD 284-324*. Oxford, 1996.

⁷² Véase Leadbetter, W. L. *Galerius and the will of Diocletian*. London 2009. Es una obra mediocre, insatisfactoria y altamente especulativa, pero tiene la ventaja de una perspectiva fresca, al ser el monográfico sobre la Tetrarquía más reciente.

pintar con tintas negras la influencia de Galerio en el viejo emperador, en el sentido de empujarle a proclamar el primer edicto contra los cristianos en Nicomedia, pero si bien es cierto que el papel del entonces César fue muy importante, siguiendo la legislación de Diocleciano se le puede reconocer como un firme e inflexible defensor de los cultos tradicionales y las viejas virtudes romanas que el cristianismo, según él, amenazaba.

En segundo lugar se intentó reflotar el sistema económico y acabar con la inflación. El Edicto de Precios promulgado en 301 pretendía regular los costes exorbitantes de según qué productos y servicios, y recoge datos sobre más de 1300 casos, indicando también el coste de la mano de obra para producirlos. También se decretó la pena de muerte para los especuladores. Pese a que la medida fue concisa, bien intencionada y exhaustiva, como todas las de Diocleciano, no logró su cometido de paliar la inflación galopante, puesto que circulaban por todo el Imperio una inmensa cantidad de monedas de diferentes tipos, todas ellas devaluadas⁷³.

Estas medidas económicas, nótese, no sobrevivieron al emperador, pero ha de reconocerse en cualquier caso que dadas las catastróficas consecuencias de la crisis y las devaluaciones masivas llevadas a cabo tanto por los emperadores legítimos como por los usurpadores, en ese momento hubiese sido imposible encontrar una solución plenamente satisfactoria al problema.

Otra de las políticas más exitosas del momento fue la reestructuración, mejora y adecuación de las fronteras del Imperio; Diocleciano sabía muy bien que mientras no se solucionase el problema de las incursiones e invasiones, cualquier plan de recuperación

⁷³ Cf. Blumner, H. *Der Maximaltarif des Diocletian*. Berlin, 1958. Es una obra antigua, pero con un tratamiento casi perfecto del tema.

económica quedaría sin efecto. Claudio II, Aureliano y Probo habían luchado con éxito contra los bárbaros, y a menudo habían logrado pacificar provincias y expulsar a los enemigos, pero casi siempre llegaban demasiado tarde, por la propia idiosincrasia de su estructura de mando y la disposición de las tropas, por lo que las tierras eran arrasadas y saqueadas sistemáticamente. Incluso cuando los emperadores lograban destruir a los incursores y recuperar el botín, hecho ya de por sí meritorio y que además sucedía a menudo, el daño causado a la agricultura y comercio no podía evitarse, con la ruina consiguiente que incapacitaba cualquier recuperación. Diocleciano estudió seriamente tal problema y halló la solución en un sistema defensivo completamente nuevo, que fue definido por la historiografía reciente con la hoy polémica denominación de “defensa en profundidad”⁷⁴. Nosotros no pretendemos entrar en el debate, simplemente describiremos que las construcciones y la planificación ideadas por el emperador crearon zonas paralelas y/o adyacentes a las fronteras, franjas de variable profundidad y densidad, fuertemente protegidas y militarizadas cuya misión era retardar, entorpecer y bloquear el paso de cualesquiera enemigos hasta que las fuerzas romanas principales, situadas generalmente de manera estratégica, fuesen capaces de llegar en el momento justo, destruyendo al invasor en colaboración con las guarniciones y los diferentes elementos protectores. La célebre *strata Diocletiana* fue tan sólo una de las muchas construcciones basadas en las nuevas ideas estratégicas del emperador. El complejo, que cubría prácticamente todas las fronteras del Imperio, recibió una esmerada atención por parte de Constantino, que en todo momento lo mantuvo operativo e incluso realizó mejoras y ampliaciones, especialmente en las áreas del Rin y Danubio.

⁷⁴ Cf. Luttwak, E. M. *the Grand Strategy of the Roman Empire*. Baltimore, 1976, pp. 127-191.

Asimismo, el ejército romano, de nuevo reunido bajo un solo mando, fue cuidadosamente reorganizado para emplazarlo de la forma más efectiva posible; Diocleciano retuvo ciertas reservas de caballería y su *comitatus*, pero la mayor parte de las legiones fueron destinadas a las fronteras y pasaron a poblar los nuevos complejos militares⁷⁵.

Se crearon nuevos tipos de tropas y se aumentó el número de legiones, aunque sin modificarse significativamente la cantidad de soldados o el tamaño del ejército; pero diseccionaremos estas reformas militares más ampliamente en el lugar dedicado a Constantino, pues, como otras muchas cuestiones, en este sentido las obras de gobierno de los dos emperadores no pueden estudiarse por separado.

También se reestructuró el territorio imperial administrativamente, dividiendo y reduciendo en tamaño las provincias anteriores, creando otras nuevas, e incorporando la superestructura de las diócesis y prefecturas, que lograron un gobierno más efectivo, una organización tremendamente mejorada y facilitaron las tareas de gobierno. Al tener los gobernadores áreas más pequeñas de las que hacerse cargo, aumentó la eficacia en todos los sentidos. Retiró el mando de tropas a los funcionarios civiles y lo entregó a condes y duques (*comites* y *duces*) de entera confianza y profesionalidad. Además tales medidas entorpecieron muy seriamente las usurpaciones, pues las tropas estaban más divididas y fragmentadas, por lo que cualquier rebelde sedicioso podía ser eliminado de forma mucho más fácil y rápida, al no contar con los apoyos suficientes.

⁷⁵ Los estudios sobre este aspecto comenzaron hace mucho tiempo, pero aun así los primeros de ellos siguen siendo imprescindibles; véanse Mommsen, T. "Das römische Militärwesen seit Diocletian". *Hermes* 24 (1889), pp. 195-297; Nischer, E. "The Army Reforms of Diocletian and Constantine and their modifications up to the time of the Notitia Dignitatum". *The Journal of Roman Studies* 23 (1923), pp. 1-55.

Además de reforzar el poderío romano con las armas, los nuevos emperadores quisieron mostrarse como hombres tremendamente piadosos y agradecidos a la Divina Providencia⁷⁶, que había intercedido por fin, aliviando al Imperio Romano de todos los males. Así, los primeros Augustos se asociaron a Júpiter (dios supremo romano, que correspondía por derecho a Diocleciano) y Hércules (el héroe de fuerza prodigiosa, realizador de hazañas, identificado con Maximiano), mientras los Césares quedaron identificados con Marte (Galerio, también llamado *armentario* por su destreza con las armas y la guerra, parecía idóneo para asociarse por el dios bélico romano por antonomasia) y el Sol (Constancio I, padre de Constantino I y llamado "Cloro", *Kloros*, *Chlorus*, posteriormente por los cronistas bizantinos)⁷⁷.

Así, la Tetrarquía no representaba sólo un nuevo modelo institucional, militar y administrativo, sino también una fervorosa restauración desde el punto de vista religioso⁷⁸.

La Tercera Gran Persecución se debió en parte a este motivo, ya que encajaba bien con los deseos por parte de Diocleciano de una restauración total de los valores y tradiciones romanos⁷⁹. Comenzada en el palacio imperial de Nicomedia en 303, esta persecución fue la más larga de intensa de todas las recordadas, finalizando sólo en 311 con el edicto de tolerancia de Galerio. Pero aunque las medidas se adoptaron al parecer con diferente uniformidad según las provincias y el carácter de los emperadores, los

⁷⁶ Williams S. *op. Cit.*, pp. 153-163.

⁷⁷ Cf. Sancho Gómez, M. P. "Constancio I, los Solenses Gallicani y el limes: breves consideraciones operacionales". *Antigüedad y Cristianismo* XXVII (2010) pp. 237-246.

⁷⁸ Véanse para el aspecto religioso de los tetrarcas, Nicholson, O. "The Pagan Churches of Maximinus Daia and Julian the Apostate". *The Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994), pp. 1-10. Smith, M. D. "The religious coinage of Constantius I". *Byzantion* 70 (2), 2000, pp. 474-490.

⁷⁹ OROSIO VII 25 y 26, LACTANCIO, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 7, 8 y 9.

diferentes decretos recogieron una intensidad y constancia desconocidas antes. Como indicó acertadísimo Williams, el principal motivo del fracaso fue la precipitación y saturación de medidas y decretos, que fueron anulándose mutuamente por simple efecto acumulativo; si se hubiesen administrado las medidas con mayor paciencia y se hubiese dejado pasar el tiempo para esperar los frutos, a buen seguro el primer y segundo decretos hubiesen puesto en apuros serios a los cristianos⁸⁰.

Pero cuando Galerio fue Augusto Supremo desde 305 por antigüedad, no se tuvieron en cuenta a los descendientes naturales de los emperadores que quedaban fuera de este sistema de sucesión electivo; así, Constantino (hijo del Augusto Constancio I, que fallecería por su débil salud) fue proclamado en 306 por las legiones occidentales, y Majencio (hijo de Maximiano Hércules) en 307 por los pretorianos en Roma, con lo que las guerras civiles tristemente reaparecieron; el Augusto legítimo, Severo II, fue abandonado por las tropas, encarcelado y después asesinado en Rávena⁸¹. Constantino siempre ofreció un perfil admirable como general y futuro gobernante, no siendo así en el caso de Majencio: tanto Galerio como Diocleciano habían impuesto su voluntad a Maximiano, para que el hijo de éste quedase fuera de la sucesión; ambos conocían sus muchos defectos, y se juramentaron para apartar del poder a tal jovenzuelo sanguinario, mediocre y prepotente. La poca valía de Majencio quedó plenamente de manifiesto con su actitud incompetente en la batalla del Puente Milvio⁸². Una vez más, Diocleciano había acertado; de no haber sido por la conducta codiciosa e irresponsable de su antiguo colega, todo el episodio hubiese podido ser evitado.

⁸⁰ Williams S. *op. Cit.*, pp. 164-201.

⁸¹ Cf. Barnes, T. D. *the New Empire... op. cit.*, pp.

⁸² ZÓSIMO, II 16, 2-4; LACTANCIO, *Sobre la muerte de los perseguidores* 44.5-9, 5, 38-39, 65, 137-138, 197 y 200.

Los diferentes emperadores fueron enfrentándose unos contra otros, a menudo en batallas campales con un enorme coste material y humano, hasta que sólo Constantino quedó como vencedor. Constantino primeramente tuvo que apresar y obligar a suicidarse a su traicionero suegro Maximiano, que exprimió hasta el final su única baza, la popularidad entre las tropas, pero que fue claramente sobrepasado por sus rivales, dada su escasa inteligencia⁸³.

Constancio y Galerio, los primeros Césares, se convirtieron en Augustos a la vez en 305, cuando Diocleciano y Maximiano abdicaron, el último de ellos contra su voluntad, como se ha dicho. El primero moriría pronto por enfermedad, y las mismas tropas proclamaron a su hijo Constantino, allí presente (año 306, en Britania).

Maximino Daya o Daza (305-313) y Severo II (305-307) fueron elegidos Césares; dos emperadores también procedentes de la milicia y soldados profesionales, que por edad estaban destinados a suceder a sus superiores. Severo fue César y Augusto en un breve período de tiempo (305-307), antes de perecer, como hemos dicho. Majencio tuvo más suerte y permaneció señor de África e Italia hasta 312. Diocleciano regresó brevemente de su retiro para llamar al orden a todos los involucrados en las guerras civiles, y los reunió en Carnutum, gran cuartel militar danubiano, en 308; con ello queda claro el enorme poder que su personalidad retenía aún, después de haberse retirado por su propia voluntad, y del gigantesco apoyo que su figura seguía

⁸³ Este gobernante, como hemos dicho, fue un fiel servidor y buen táctico en el campo de batalla mientras permaneció junto a Diocleciano, formando así una pareja de emperadores compenetrada y dinámica; sus numerosos éxitos fueron convenientemente explotados como bazas publicitarias y propagandísticas, ya que precisamente querían ofrecer dicha imagen. Cf. Leadbetter, W. L. "Best of Brothers: Fraternal Imagery in Panegyrics on Maximian Hercules". *Classical Philology* 99(3), 2004, pp. 257-266.

manteniendo en el ejército romano tras tres años de vida apartada en Spalatum. Diocleciano se permitió el lujo de degradar a Constantino, que aceptó mansamente, declarar fuera de la ley tanto a su antiguo camarada Maximiano como a su hijo Majencio, y de nombrar un nuevo Augusto de Occidente, Licinio (308-324), otro antiguo compañero de armas⁸⁴. Mientras tanto, Galerio continuó ejerciendo pobremente su papel de Augusto Supremo hasta su muerte por enfermedad en 311. Esta situación dejó una tenue y débil alianza de circunstancias entre Licinio y Constantino contra Majencio y Daza. En 312 Constantino quedó señor de Occidente tras derrotar a su rival en la célebre batalla del Puente Milvio, entrando en Roma triunfante y ganando las provincias de Italia y África. Mientras tanto, Maximino, que controlaba Oriente y Egipto, se dispuso a ocupar Tracia, pero su invasión fue un fracaso y Licinio quedó victorioso en los enfrentamientos, con lo que pasó a dominar todo el Oriente. Majencio fue capturado y asesinado después de la batalla, mientras Maximino Daza, personaje violento e ingrato que se mostró despreciativo y desleal con todos sus colegas, aliados y rivales, huyó tras la derrota y se envenenó antes de ser capturado⁸⁵.

6. Constantino el Grande y la culminación de las reformas en el Imperio

La lucha final de las nuevas guerras civiles no tardó en llegar y tuvo lugar entre Constantino y Licinio. Licinio, como hemos dicho, había sido un viejo camarada de armas de Maximiano y Diocleciano, elegido como emperador legítimamente en 308.

⁸⁴ Williams S. *op. Cit.*, p. 196.

⁸⁵ LACTANCIO, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 49 y 50; OROSIO VII 28, 17.

Acabó con Maximino Daya poco después de que Constantino venciese a Majencio, por lo que de este modo el Imperio Romano quedó dividido entre ellos, en dos partes casi iguales. Pese a las intenciones iniciales de paz y las alianzas matrimoniales, el recelo y las sospechas constantes llevaron a la guerra entre ambos.

Desde 314 sabemos que Constantino se involucró plenamente en los problemas de la Iglesia en sus dominios, empezando con el conflicto del Donatismo. Ya años antes había otorgado a los obispos amplias prerrogativas, incluso judiciales, efectuando sustanciosas donaciones para el culto cristiano. El emperador comenzó a financiar grandes erecciones de edificios religiosos en todas las provincias y en Roma. También se permitió que las iglesias recibieran donaciones y regalos, por lo que sus posesiones muebles e inmuebles, así como sus riquezas, aumentaron de modo significativo. De cualquier modo, la vida religiosa continuó casi como antes y las destrucciones o reutilizaciones de templos fueron muy escasas y esporádicas. Una parte muy grande de la población permanecía pagana, y Constantino consideró que la política de tolerancia era la forma perfecta de quitarse problemas en ese aspecto, aunque se equivocó en parte, porque no funcionó con las diferentes corrientes cristianas enfrentadas. Constantino presidió el célebre Concilio de Nicea, ideado por él para que los principales obispos del Imperio se pusiesen de acuerdo en las cuestiones doctrinales más importantes y acabasen así con los cismas, enfrentamientos y peleas en el seno de la Iglesia. Aunque el arrianismo fue condenado, el emperador no pudo ver cumplidos sus sueños de paz universal entre los cristianos, y las violentas e intensas disputas cristológicas serían otro de los problemas que heredarían sus hijos. Lejos de solucionarse, los diferentes conflictos entre facciones enfrentadas pasaron a intensificarse, y después de la muerte de Constantino en 337 alcanzarían mucho más vigor.

La Iglesia pasó a cobrar un peso cada vez más importante en la nobleza romana, y se interesó progresivamente por cuestiones materiales que alejaron a las jerarquías de sus cometidos originales. Quizás esta espiral desafecta llegase a su punto máximo durante el lamentable incidente relatado por Amiano Marcelino, en el que la violencia física culminó un grave enfrentamiento entre dos candidatos por la silla de obispo de Roma, dejando una gran cantidad de muertos⁸⁶.

Curiosamente, el emperador quiso congraciarse con el senado romano, órgano de gobierno tradicional que permanecía abrumadoramente fiel a la religión tradicional; pese a ello, Constantino los colmó de agasajos y atenciones, reintegrándolos en la vida política y favoreciendo su participación en las tareas de gobierno, en este caso muy al contrario que Diocleciano, que pese a su restauración de las costumbres antiguas y el culto a los dioses nunca se acercó a la aristocracia romana, y siguió confiando hasta el final, como ya se ha dicho, en personajes experimentados y eficientes, pero de origen neblinoso y humilde⁸⁷.

En el aspecto militar, Constantino fue un incansable constructor de carreteras militares, puentes fortificados, torres de vigilancia y todo lo necesario para proteger las fronteras debidamente; al igual que su hijo Constante y su sobrino Juliano, cruzó el Rin y el Danubio con frecuencia para expulsar a los bárbaros más belicosos, lograr tributos y sumisiones y establecer perímetros defensivos de seguridad que protegiesen el territorio romano.

⁸⁶ AMIANO MARCELINO XVII 3, 12-13; para este historiador absolutamente imprescindible, véanse del mismo modo las indispensables obras de Alonso Núñez, J. M. *La visión historiográfica de Amiano Marcelino*. Valladolid, 1975; Blockley, R. C. *Ammianus Marcellinus: a study of its historiography and political thought*. Brussels, 1975. Santos Yanguas, N. "El pensamiento historiográfico de Amiano Marcelino". *Estudios Clásicos XX* (1976) pp. 103-122; Matthews, J. *The Roman Empire of Ammianus*. London, 1989.

⁸⁷ Williams, S. *op. Cit.*, pp. 102-115.

Gran militar y hombre experimentado, prestó continua atención a las necesidades del ejército, y mientras él vivió, la seguridad estuvo garantizada, y los enemigos exteriores, aplacados.

Las nuevas legiones de reducido tamaño, las unidades Auxiliares (posteriormente conocidas como palatinas), el aumento de las fuerzas de caballería, la presencia creciente de germanos y las formaciones de especialistas fueron fenómenos desarrollados en el ejército romano tardío desde tiempos de Diocleciano, e incluso de Galieno, por lo que podemos considerar que sin lugar a dudas Constantino sólo continuó las políticas acertadas y efectivas de algunos de sus predecesores. Como ya hemos dicho, las amenazas exteriores del Imperio habían cambiado en su naturaleza e intensidad, por lo que tales modificaciones fueron necesarias. El fenómeno endémico de las usurpaciones movió a Constantino más allá, reuniendo mayores cantidades de tropas fuera de las fronteras como reserva estratégica y así ejerciendo un mayor mando sobre ellas, sustrayendo unidades del control de posibles rebeldes⁸⁸.

También fue Constantino el que decidió retirar las prerrogativas militares a los prefectos del pretorio y disolver la Guardia Pretoriana

⁸⁸ Hay excelentes artículos y obras, añejos y nuevos, que estudian pormenorizadamente este tema: Baynes, N. H. "Three notes on the reforms of Diocletian and Constantine". *The Journal of Roman Studies* 15 (1925), pp. 195-208; Parker, H. M. D. "The Legions of Diocletian and Constantine". *The Journal of Roman Studies* 43 (1933), pp. 175-188; Van Berchem, D. *L'Armée de Dioclétien et La Réforme Constantienne*. Paris 1952; Campbell, J. B. *The Emperor and the Roman Army 31 BC - AD 235*. Oxford 1980; Casey, J. *The Legions of the Later Roman Empire*. Cambridge 1991; Dixon K., & Southern, P. *the Roman Cavalry*. London 1992; Campbell, J. B. *The Roman Army 31 BC - AD 337*. London 1994; MacDowall S. & Embleton, S. *Late Roman Infantryman (236-565)*. London 1994; MacDowall, S. & Hook, C. *Late Roman Cavalryman (236-565)*. Oxford 1995; Dixon K., & Southern, P. *the Late Roman Army*. London 1996; Coello, T. *Unit Sizes in the Late Roman Field Army*. Oxford 1996. Cromwell, R. S. *The Rise and Decline of the Late Roman Field Army*. Shippensburg 1998; Whitby, M. *Rome at War AD 293-696*. Oxford 2002; Rodríguez González, J. *Historia de las Legiones Romanas*. Madrid 2003; Menéndez Argüín, A. R. *El ejército romano en campaña: de Septimio Severo a Diocleciano (193-305 d.C.)*. Sevilla 2011.

después de más de trescientos años de historia. La poca fiabilidad de esas tropas, su frecuente injerencia en asuntos políticos y su corrupción movieron al emperador a deshacerse de ellos para siempre. Seguramente también fue importante el hecho de su participación decisiva en la proclamación de Majencio y el regreso sedicioso e ilegal de Maximiano Hércules después de haberse retirado. Tales sucesos habían acarreado el asesinato de un Augusto legítimo, Severo II, y de su hijo Severiano. A buen seguro Constantino tampoco deseó tales acciones, por lo que al actuar contra la guardia también estaba castigando los crímenes después de obtener el dominio de Italia y África en 312⁸⁹.

En muchas ocasiones se ha prestado una atención demasiado literal al juicio de Zósimo sobre la política militar de Constantino. Es muy cierto que nuestro emperador aumentó el tamaño de los ejércitos de campaña, y que el *comitatus* mencionado anteriormente se hizo más grande y poderoso, pero éste fenómeno no se puede relacionar directamente con las invasiones bárbaras del siglo V, doscientos años después. Los emperadores, mientras fueron industriosos y activos, protegieron bien las fortificaciones. Las defensas construidas por Diocleciano fueron ampliadas y complementadas en todas partes, por lo que el nivel general de protección aumentó. Pero después de Valentiniano I, ningún otro emperador tuvo el mismo cuidado y dedicación a tales tareas, y a ello debemos añadir las enormes pérdidas de soldados originadas por las guerras civiles del siglo IV, que desgraciadamente

⁸⁹ Estas corruptas y problemáticas fuerzas militares fueron sustituidas por las célebres *scholae palatinae*, cuerpo de oficiales, escuela de cuadros y organización de misiones especiales, que rendía cuentas única y directamente ante el emperador. Véase la añeja pero excelente monografía de Frank, R. I. *Scholae Palatinae. The Palace Guards of the Later Roman Empire*. Rome, 1969. Véase también Bingham, S. *the Praetorian Guard: A History of Rome's Elite Special Forces*. London & New York 2013.

se reactivaron después de la muerte de Constantino⁹⁰. Fueron la falta de tropas y el abandono gradual del *limes* los dos sucesos que en su mayor parte propiciaron las invasiones en Occidente de 406. Se puede afirmar que este proceso comenzó poco después de 394, al trasladarse la capital imperial desde Tréveris al sur, en Arlés. Con el emperador, su ejército y el personal administrativo de la corte permanentemente ausentes, la zona empezó a decaer en todos los niveles y las defensas se debilitaron continuamente.

Hablaremos ahora de otro de los aspectos claves de este tiempo, la controvertida relación de Constantino con los miembros de la extensa y dividida familia imperial. Desde muy temprano, nótese, una parte de los parientes del emperador se vio reducida a un estado de temor y de libertad vigilada; Constantino trató con severidad durante años a los hermanos (o hermanastros) que su padre Constancio I había tenido con Teodora, hijastra de Maximiano Hércules. Al entrar como César en la Tetrarquía, Constancio se vio obligado a repudiar a su concubina Helena, madre de Constantino, para casarse con la hija de su señor, reforzando así los lazos tetrárquicos⁹¹. Este hecho no fue olvidado, y la despechada Helena contribuyó a azuzar el rencor y la desconfianza. Cuando Constantino, que había seguido la carrera de las armas, se vio en el gobierno desde 306, se reencontró con Anibaliano, Julio Constancio y Dalmacio (o Delmacio), y con Dalmacio II y Anibaliano,

⁹⁰ Recordemos solamente la guerra fratricida entre sus hijos Constante I y Constantino II, que acabó con la muerte del último en 340; posteriormente el propio Constante sería ejecutado tras otra usurpación, la de Magnencio (350-353), y el Oeste se vio sacudido hasta los cimientos después con las usurpaciones de Magno Máximo (383-388) y Eugenio (392-394). Véase Alba López, A. *Príncipes y Tiranos. Teología Política y Poder Imperial en el siglo IV d. C.* Madrid, 2006.

⁹¹ Del mismo modo, Galerio en Oriente se casó con Valeria, la hija de Diocleciano, en algún momento entre 289 y su proclamación como César por Diocleciano, probablemente en Sirmium, el año 293. Cf. Barnes, T. D. *the New Empire... op. Cit.*, p. 62.

hijos de Dalmacio ambos; todos vivían en la Galia, por lo que cayeron en poder de su hermanastro/tío muy pronto⁹². Al principio parecía que su destino era dudoso, y que sólo los propios hijos de Constantino recibirían titulaciones, cargos y honores, pero parece que paulatinamente la animadversión de Helena se fue aplacando, y esto influyó en el ánimo de Constantino⁹³. Alrededor de 325 trasladó a sus hermanastros y sobrinos a la corte y les ofreció distinciones, incluso años después haciendo partícipes directos del poder imperial a algunos de ellos⁹⁴. Los cuatro hijos de Constantino, mientras tanto, eran tratados como emperadores de pleno derecho, con el rango de Césares: Crispo, Constantino II, Constancio II y Constante. El primero de sus hijos, concebido de su primera esposa (o compañera) Minervina, era el único que por entonces tenía edad suficiente para cumplir con sus obligaciones, y de hecho se convirtió en un excelente comandante de tropas y general, adorado por las legiones y esencial tanto en la defensa del Rin contra francos y alamanes como en la ayuda que ofreció a su padre en la guerra contra Licinio⁹⁵; los otros tres hijos eran todavía muy jóvenes, aun niños, y sus rangos meramente testimoniales⁹⁶.

⁹² A más tardar, en 306-307. Véase Barnes, T. D. *the New Empire... op. cit.*, pp. 37, 45, 69, 87.

⁹³ Que la propia Helena fuese elevada con todos los honores al rango de Augusta en 325 y que viese a su hijo y nieto en la cúspide de la gloria por entonces, seguramente tendió a calmar los ánimos en el seno de la familia imperial, al menos temporalmente.

⁹⁴ Una lista de honores y cargos en Barnes, T. D. *the New Empire... op. cit.*, pp. 8, 45, 98, 105, 108.

⁹⁵ Se calcula que Flavio Julio (o Claudio) Crispo nació entre 299 y 305, cuando su padre vivía junto a Diocleciano en la corte de Nicomedia; pese a la opinión interesada de los historiadores eclesiásticos, Constantino no era allí un rehén; de hecho, sirvió bien al viejo emperador como asistente militar, incluso acompañándole a Egipto en 301-302. Recordemos que Constantino trató con respeto, mientras vivió, a Diocleciano; la destrucción de imágenes en 311-312 estuvo mucho más relacionada con la guerra contra Majencio, y trataba de eliminar la fidelidad todavía viva, tremendamente intensa de las tropas hacia el "Hercúleo" y el "Jovio"; tenía poco o nada que ver con un revanchismo cristiano que Constantino nunca sintió o mostró. Cf. Barnes, T. D. *the New Empire... op. Cit.*, pp. 55.

⁹⁶ El primero de los frutos de su segundo matrimonio (Constantino II) había nacido en 316. Constancio II nacería en 317, y Constante en 323.

Habían nacido después de 307, cuando Constantino, todavía un rebelde de posición insegura, se había casado con Fausta, hija de Maximiano Hércules y hermana de Majencio. Posiblemente Constantino repitió la actitud de su padre, repudiando a su compañera sentimental en pos de su carrera política, aunque igual que él, decidió no abandonar a su hijo y lo mantuvo a su lado, sirviendo en el ejército.

Entre 312 y 316 Helena recuperó un papel preponderante como miembro de la familia imperial, mientras Constantino pasó a centrarse en Licinio; las alianzas políticas y familiares entre ambos no dieron fruto, y como se ha dicho, la guerra estalló en tres ocasiones⁹⁷. Quizás Constantino, como líder astuto y experto que era, prefirió tener a todos sus familiares satisfechos y en su bando, pues de lo contrario Licinio podría sacar partido de ellos si hacían defección. Las guerras de 314, 315 y 323-324 finalizaron con victorias absolutas, y un papel brillante de Crispo, decisivo en el resultado final⁹⁸. Pese a que se prometió clemencia a los Licinios, tanto el mayor como el joven fueron asesinados en 325⁹⁹. Aunque la propaganda imperial constantiniana presentó diversas excusas y justificaciones para tales sucesos, el emperador sin duda actuó con demasiado celo; no contento con ello, al año siguiente acaeció un acontecimiento luctuoso y muy oscuro, sobre el que aún en la actualidad no se ha podido conocer la verdad: el hijo mayor de Constantino I, Crispo, César y excelente soldado, fue

⁹⁷ En 316 se firmó un acuerdo de paz; Licinio se había casado con Constancia, media hermana de Constantino, habiendo de ella a Licinio Liciniano en 315. Constantino tuvo a su primer hijo de Fausta, Constantino II, en 316, por lo que el pacto incluyó la elevación de ambos recién nacidos al rango de César.

⁹⁸ Antes de destruir las escuadras de Licinio en el Bósforo y el Helesponto en 324, Crispo había realizado exitosas campañas militares contra los francos y alamanes desde Tréveris, en 320 y 323. Cf. Barnes, T. D. *the New Empire... op. Cit.*, p. 83.

⁹⁹ Cf. Barnes, T. D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge 1981, pp. 76 ss.

llevado a juicio sumarísimo en Pola (Istria) y ejecutado¹⁰⁰. Pocos meses después, el emperador mandaba asesinar a la emperatriz, su esposa Fausta, en los baños. En 326, recordemos, Helena, entonces ya Augusta, abandona la corte para retirarse a Palestina, entregada a una vida cristiana. No cabe duda de que los tres acontecimientos están intrínsecamente relacionados entre sí; la historiografía de nuestra época ha analizado y estudiado todas las pistas de las fuentes, y cualquier dato relacionado se trató con dedicación absoluta. Pese a todo, lo único que tenemos es una serie de conjeturas e hipótesis, unas ciertamente infundadas, mientras que otras poseen más solidez y visos de realidad. Pero se puede afirmar que, posiblemente, el retiro a Tierra Santa de la madre del emperador tenga algo de penitencia o expiación.

Dueño único del Imperio, Constantino se vio libre al fin de desarrollar su propia política de gobierno sobre todo el mundo romano¹⁰¹. Pese a que en ocasiones parece un personaje antagónico a Diocleciano, era un hombre sagaz y pragmático, que mantuvo y mejoró las disposiciones del viejo emperador mucho más de lo que generalmente se cree. Con el establecimiento de

¹⁰⁰ Crispo fue ejecutado como un delincuente vulgar en Pula, la actual Pulj (Croacia). Resulta una paradoja un tanto macabra comprobar cómo fue en ésta misma ciudad donde fue asesinado en 354, de manera semejante, el César Galo (Flavio Claudio Constancio), sobrino de Constantino, por orden de su primo Constantino II, hijo de Constantino. Se podría hablar realmente de ese lugar como una "ciudad maldita", pues en ella fueron asesinados dos monarcas subordinados por orden de sus superiores Augustos, que además eran familiares, y en ambos casos por motivos bastante oscuros que no han podido ser aclarados ni aún hoy. Cf. CONSULARIA CONSTANTINOPOLITANA *Sub anno 326*; AMIANO MARCELINO XIV 11, 20.

¹⁰¹ Barnes, T. D. *the New Empire... op. cit.*, pp. 69, 70, 72, 79-80; MacMullen, R. *Constantine*. London, 1987, pp. 218-20. Aparte de las mencionadas, existe una gran cantidad de monografías reseñables, recientes y antiguas, acerca del emperador; véanse Burckhardt, J. *Del paganismo al Cristianismo. La época de Constantino el Grande*. Basilea 1852; Piganiol, A. *L'empereur Constantin*. Paris 1932; Kraft, H. *Konstantin der Grosse*. Darmstadt 1974; Grant, M. *Constantine*. London 1995; Clauss, M. *Constantino el Grande y su época*. Madrid 2001; Pohlsander, H. A. *the Emperor Constantine*. London 2004; Brandt, H. *Constantino*. Barcelona 2007.

los Segundos Flavios, la casa de Constantino, comenzó un nuevo periodo en la historia del Imperio Romano.

Merece un apartado especial el controvertido documento célebremente conocido como “Edicto de Milán”. Aunque contamos con la presencia de Licinio en dicha capital imperial durante esas fechas, el documento resultante de la reunión junto a Constantino jamás tuvo forma de edicto; fue una simple circular que se hizo llegar a los gobernadores provinciales de Oriente, tanto a los territorios de Licinio, como a los de Maximino Daya. El último, furibundo perseguidor, sólo permitió su aplicación cuando se vio en situación desesperada en la guerra contra Licinio. Licinio por su parte, lo aplicó mientras estuvo interesado, pues seguramente él nunca fue un cristiano; cuando en cambio quiso provocar a Constantino y entrar en guerra nuevamente, mandó restablecer la persecución ideada por Diocleciano y Galerio en sus dominios, probablemente entre 321 y 324. De cualquier modo, la importancia histórica de la circular es innegable en sí, y constituye un clarísimo punto de inflexión en la historia política y religiosa de Europa¹⁰². En este congreso se ha rendido homenaje, de forma elogiabile, a nuestro parecer, al contenido de tal circular; un hito desde el punto de vista cristiano, que no podía quedar sin celebrar en tan destacada y notoria efemérides, conmemorando los 1700 años desde su creación.

Conclusión

Como se ha podido comprobar, la crisis fue muy real, y afectó de forma directa o indirecta a todos los ámbitos y zonas del Im-

¹⁰² Barnes, T. D. *the New Empire... op. cit.*, pp. 67-68. LACTANCIO, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 48, con la explicación más completa en las fuentes sobre el asunto.

perio. Los contemporáneos fueron plenamente conscientes de ello, y así ha quedado reflejado en numerosos testimonios. Por lo tanto resulta incoherente tratar de negar esta crisis o aun el matizarla desde un relativismo que se muestra anti histórico en esta ocasión. Las convulsiones y la inestabilidad gubernamental (con asesinatos no sólo de Augustos y Césares, sino también de varios prefectos del pretorio) no llegaron a calmarse, siquiera parcialmente, en ningún momento entre 235 y 285, por lo que parece ocioso y fuera de lugar dividir la crisis en tres partes o cuestionar la propia anarquía generada. Para que una crisis pueda darse por concluida se necesita una etapa de estabilidad y recuperación, algo que en el siglo III faltó completamente dentro del Imperio Romano, hasta el advenimiento de la Tetrarquía.

La intensidad y largo efecto de los cambios realizados a final del siglo III y a principios del siglo IV son igualmente perentorios reflejos de la naturaleza crítica de los acontecimientos acaecidos anteriormente. Tales reformas sólo pueden explicarse y entenderse teniendo en cuenta los graves desórdenes y sucesos que cambiaron por completo la política, economía, religión y sociedad del mundo romano. Sin ánimo de entrar en especulaciones históricas, resulta evidente que la misma figura del emperador Constantino hubiese sido completamente diferente de no haber mediado la crisis. Por eso su época debe ser encuadrada debidamente entre la Anarquía Militar y la Tetrarquía, pues sin los antecedentes históricos anteriores y sin el estado romano regenerado y restaurado entre 284 y 307, que vio nacer a Constantino en sus facetas política, religiosa y militar, no se puede comprender la figura del primer emperador cristiano en su verdadera y justa medida.

Bibliografía

- Alba López, A. *Príncipes y Tiranos. Teología Política y Poder Imperial en el siglo IV d. C.* Madrid, 2006.
- Alfoldy, G. "The Crisis of the Third Century as Seen by Contemporaries". *Greek, Roman and Byzantine Studies* 15 (1), 1974, pp. 89-111.
- Alföldi, M. *Zu den Militärreformen des Kaisers Gallienus.* Basel, 1957.
- Alonso Núñez, J. M. La visión historiográfica de Ammiano Marcelino. Valladolid, 1975.
- Ando, C. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire.* Berkeley, 2005.
- Baker, S. *Roma, auge y caída de un Imperio.* Barcelona, 2007.
- Barnes, T. D. *Constantine and Eusebius.* Cambridge, 1981.
- Barnes, T. D. *the New Empire of Diocletian and Constantine.* Cambridge, 1982.
- Baynes, N. H. "Three notes on the reforms of Diocletian and Constantine". *The Journal of Roman Studies* 15 (1925), pp. 195-208.
- Benedetti-Martig, I. "I Romani ed il territorio degli Agri Decumati nella tarda antichità: osservazioni sull'imperatore Giuliano e sulla Tabula Peutingeriana". *Historia* 42 (3) 1993, pp. 352-361.
- Brandt, H. *Constantino.* Barcelona, 2007.
- Bravo Castañeda, G. "¿Otro mito historiográfico? La crisis del siglo III y sus términos en el nuevo debate". *Studia Historica* 30 (2012), pp. 115-140.
- Berchem, D. Van. *L'Armée de Dioclétien at La Réforme Constantienne.* Paris, 1952.
- Blockley, R. C. *Ammianus Marcellinus: a study of its historiography and political thought.* Brussels, 1975.

- Blois, L. de. *The Policy of the Emperor Gallienus*. Leiden, 1976.
- Blois, L. de. "The reign of the emperor Philip the Arabian," *Talanta* 10-11 (1978-1979), pp. 11-43.
- Blumner, H. *Der Maximaltarif des Diocletian*. Berlin, 1958.
- Boak, A. E. R. *Manpower Shortage and the Fall of the Roman Empire in the West*. Connecticut, 1955.
- Bray, J. *Gallienus: A study in reformist and sexual politics*. Adelaide, 1997.
- Brown, P. *el Mundo de la Antigüedad Tardía: de Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid, 2012.
- Burckhardt, J. *Del paganismo al Cristianismo. La época de Constantino el Grande*. Basilea, 1852.
- Cameron, A. *El Mundo Mediterráneo y la Antigüedad Tardía 395-600*. Barcelona, 1998.
- Cameron, A. *El Bajo Imperio Romano (284-430 d. de C.)*. Madrid, 2001.
- Campbell, J. B. *The Emperor and the Roman Army 31 BC - AD 235*. Oxford, 1980.
- Campbell, J. B. *The Roman Army 31 BC - AD 337*. London, 1994.
- Casey, J. *The Legions of the Later Roman Empire*. Cambridge, 1991.
- Clarke, G. W. "Some Observations on the Persecutions of Decius," *Antichthon*, 3 (1969), pp. 63-76.
- Clauss, M. *Constantino el Grande y su época*. Madrid, 2001.
- Coello, T. *Unit Sizes in the Late Roman Field Army*. Oxford, 1996.
- Conde Guerri, E. "Ambivalencia de la edad avanzada como garantía del optimus princeps (SHA y Herodiano)", en Calderón Dorda, E., Morales Ortiz, A., Valverde Sánchez, M., (eds.). *Koinòs Lógos. Homenaje al profesor José García López*. Murcia, 2006, pp. 187-196.
- Corcoran, S. J.J. *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government, AD 284-324*. Oxford, 1996.

- Crescenti, G. *Obiettori di coscienza e martiri militari nei primi cinque secoli del Cristianesimo*. Palermo, 1966.
- Cromwell, R. S. *The Rise and Decline of the Late Roman Field Army*. Shippensburg, 1998.
- Damerau, P. *Kaiser Claudius II. Gothicus: (268-270 N. Chr.)*. Aalen, 1963.
- Demandt, A. *Geschichte der Spätantike das Römische Reich von Diocletian bis Justinian (284 – 565)*. München, 1998.
- DiMaio, M. "Smoke in the Wind: Zonaras' use of Philostorgius in his Account of the late Neo-Flavian Emperors". *Byzantion* 58 (1988), pp. 230-255.
- Dixon K., & Southern, P. *the Roman Cavalry*. London, 1992.
- Dixon K., & Southern, P. *the Late Roman Army*. London, 1996.
- Drinkwater, J. F. *the Gallic Empire: separatism and continuity in the north-western provinces of the Roman Empire, A.D. 260-274*. Stuttgart, 1987.
- Drinkwater, J. F., Elton, H. *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?* Cambridge, 2002.
- Frank, R. I. *Scholae Palatinae. The Palace Guards of the Later Roman Empire*. Rome, 1969.
- Göbl, R. *Der triumph des Sasaniden Sahrpuhr über die kaiser Gordianus, Philippus und Valerianus*. Viena 1974.
- Goldsworthy, A. *The Fall of the West: The Death of the Roman Superpower*. London, 2009.
- González Blanco, A. *Historia de Murcia en las épocas: Tardorromana, Bizantina y Visigoda*. Murcia, 1998.
- González Fernández, R., Sancho Gómez, M. P. "Pautas para el estudio de la relación Emperadores – Senado (193-251)". *Antigüedad y Cristianismo XXIII* (2006), pp. 57-81.
- Grant, M. *Constantine*. London, 1995.
- Heather, P. *Emperadores y Bárbaros: el primer milenio de la historia de Europa*. Barcelona, 2010.

- Hekster, O. *Rome and its Empire, AD 193-284*. Edinburgh, 2008.
- Howe, L. L. *The Pretorian prefect from Commodus to Diocletian: A.D. 180-304*. Rome 1966.
- Hubert, J. *L'Europe des invasions: (III-VII siècles)*. Paris, 1987.
- Icks, M. *The Crimes of Elagabalus: The Life and Legacy of Rome's Decadent Boy Emperor*. London, 2011.
- Johne, K.-P. (ed.), *Die Zeit der Soldatenkaiser*. Berlin, 2008.
- Johnson, S. *Late Roman Fortifications*, London, 1983.
- Jones, A. H. M. *the Later Roman Empire 284-602. A social, economic and administrative survey*. Oxford, 1964, 1973.
- Kelly, C. *Ruling the Later Roman Empire*. Harvard, 2004.
- Kolb, F. *Untersuchungen zur Historia Augusta*. Bonn, 1987.
- Kraft, H. *Konstantin der Grosse*. Darmstadt, 1974.
- Leadbetter, W. L. "Best of Brothers: Fraternal Imagery in Panegyrics on Maximian Herculius". *Classical Philology* 99(3), 2004, pp. 257-266.
- Leadbetter, W. L. *Galerius and the will of Diocletian*. London, 2009.
- Levick, B. *the Government of the Roman Empire: a Sourcebook*. London, 2000.
- Liebeschuetz, W. "Was there a Crisis in the Third Century?" en O. Hekster, G. de Kleijn, D. Slootjes (eds.), *Crises and the Roman Empire*. Leiden-Boston 2007, pp. 11-20.
- Loriot, X. "Chronologie du règne de Philippe l'Arabe (244-249 après J.C.)". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 2 (1975), pp. 788-797.
- Luttwak, E. M. *The Grand Strategy of the Roman Empire*. Baltimore, 1976.
- MacCormack, S. "Latin Prose Panegyrics: Tradition and Discontinuity in the Later Roman Empire". *Revue des Études Augustiniennes* 22 (1976), pp. 29-77.

- McCormick, M. *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge, 1990.
- MacDowall S. & Embleton, S. *Late Roman Infantryman (236-565)*. London, 1994.
- MacDowall, S. & Hook, C. *Late Roman Cavalryman (236-565)*. Oxford, 1995.
- MacMullen, R. *Roman Social Relations, 50 B. C. to A. D. 284*. New Haven & London, 1974.
- MacMullen, R. *Roman government's response to Crisis 235-337*. New Haven, 1976.
- MacMullen, R. *Constantine*. London, 1987.
- MacMullen, R. *Corruption and Decline of Rome*. New Haven, 1988.
- Matthews, J. *the Roman Empire of Ammianus*. London, 1989.
- Meijer, F. *Emperors Don't Die In Bed*. London, 2004.
- Menéndez Argüín, A. R. *El ejército romano en campaña: de Septimio Severo a Diocleciano (193-305 d.C.)*. Sevilla, 2011.
- Mennen, I. *Power and Status in the Roman Empire, A. D. 193-284*. Leiden, 2011.
- Mitchell, S (ed.), *Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia* (Oxford: British Archaeological Reports International Series 156, 1983).
- Mitchell, S. *a History of the Later Roman Empire: AD 284-641*. Oxford, 2007.
- Mommsen, T. "Das römische Militärwesen seit Diocletian". *Hermes* 24 (1889), pp. 195-297.
- Nicasie, M. J. *Twilight of Empire. The Roman Army from the reign of Diocletian until the battle of Adrianople*. Amsterdam, 1998.
- Nicholson, O. "The Pagan Churches of Maximinus Daia and Julian the Apostate". *The Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994), pp. 1-10.

- Nischer, E. "The Army Reforms of Diocletian and Constantine and their modifications up to the time of the Notitia Dignitatum". *The Journal of Roman Studies* 23 (1923), pp. 1-55.
- Nixon, C. E. V. "Latin Panegyrics in the Tetrarchic and Constantinian Period", in B. Croke & A. Emmett (eds.), *History and Historians in Late Antiquity*. Rushcutters Bay, 1983.
- Odahl, C. *Constantine and the Christian Empire*. London, 2003.
- Parker, H. M. D. "The Legions of Diocletian and Constantine". *The Journal of Roman Studies* 43 (1933), pp. 175-188.
- Pflaum, H. G. "Zu Reform des Kaisers Gallienus." *Historia* 25 (1976) pp. 109-117.
- Piganiol, A. *L'empereur Constantin*. Paris, 1932.
- Pohlsander, H. A. "Philip the Arab and Christianity", *Historia* 29 (1980) pp. 463-473.
- Pohlsander, H. A. "Did Decius Kill the Philippi?" *Historia*, 31, 1982, pp. 214-22.
- Pohlsander, H. A. *the Emperor Constantine*. London, 2004.
- Potter, D. S. *the Roman Empire at Bay*. London & New York, 2004.
- Potter, D. S. (ed.), *a Companion to the Roman Empire*. London, 2006.
- Rees, R. *Diocletian and the Tetrarchy*. Edinburgh, 2004.
- Remondon, R. *La Crisis del Imperio Romano: de Marco Aurelio a Anastasio*. Barcelona 1979.
- Rodríguez González, J. *Historia de las Legiones Romanas*. Madrid, 2003.
- Rodríguez González, J. *La dinastía de los Severos: el comienzo del declive del Imperio Romano*. Madrid, 2010.
- Sancho Gómez, M. P. "Legiones Rebeldes y su destrucción premeditada: El caso de Tétrico, Emperador Gálico, comparado en las fuentes". *Lucentum* 28 (2009), pp. 157-168.

- Sancho Gómez, M. P. "Gordiano III y las Puertas del templo de Jano: ¿Pervivencia o Renacimiento de la religión tradicional romana?". *Florentia Iliberritana* 21 (2010), pp. 371-392.
- Sancho Gómez, M. P. "El Prefecto del Pretorio: Una figura dominante de la política romana en el siglo III (192-284)". *Potestas* 4 (2011), pp. 69-86.
- Santos Yanguas, N. "El pensamiento historiográfico de Amiano Marcelino". *Estudios Clásicos XX* (1976) pp. 103-122.
- Santos Yanguas, N. "La crisis del Imperio Romano en Amiano Marcelino", *Memorias de Historia Antigua VIII* (1987), pp. 153-174.
- Seston, W. *Dioclétien et la Tétrarchie*. Paris, 1946.
- Smith, M. D. "The religious coinage of Constantius I". *Byzantion* 70 (2), 2000, pp. 474-490.
- Smith, R. E. "The army reforms of Septimius Severus". *Historia* 21 (1972), pp. 481-499.
- Sommer, M. *Die Soldatenkaiser*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 2004.
- Southern, P. *Empress Zenobia: Palmyra's Rebel Queen*. London & New York, 2008.
- Stevenson, S. *A Dictionary of Roman Coins*. London, 1889.
- Syme, R. *Ammianus and the Historia Augusta*. Oxford, 1968.
- Syme, R. *Emperors and Biography: studies in the Historia Augusta*. Oxford, 1971.
- Syme, R. *the Historia Augusta: a Call of Clarity*. Bonn, 1971.
- Syme, R. *Historia Augusta Papers*. Oxford, 1983.
- Thompson, E. A. "Peasant Revolts in Late Gaul and Spain". *Past and Present* 2 (1952), pp. 12-23.
- Trout, D. E. "Victoria Redux and the First Year of the Reign of Philip the Arab". *Chiron*, 19, 1989, pp. 221-33.
- Tyler, P. *The Persian wars of the 3rd century A.D. and Roman imperial monetary policy, A.D. 253-68*. Wiesbaden 1975.

- Vilacampa Rubio, M. A. *El valor histórico de la vita Alexandri Severi en los Scriptores Historiae Augustae*. Zaragoza, 1988.
- Vogt, J. *La Decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua 200-500*. Madrid, 1968.
- von Petrikovits, H. "Fortifications in the North-Western Roman Empire from the Third to the Fifth Centuries AD". *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), pp. 178-218.
- Walbank, F. W. *the Awful Revolution: the Decline of the Roman Empire in the West*. Liverpool, 1969.
- Wardman, A. E. "Usurpers and Internal Conflicts in the 4th Century A.D." *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 33 (2), 1984, pp. 220-237.
- Ward-Perkins, B. *La Caída de Roma y el fin de la Civilización*. Madrid 2007.
- Watson, A. *Aurelian and the Third Century*. London & New York, 2004.
- Whitby M. (ed.), *the role of Panegyric in Late Antiquity*. Leiden, 1998.
- Whitby, M. *Rome at War AD 293-696*. Oxford 2002.
- White, J. F. *Restorer of the World: the Roman emperor Aurelian*. London, 2004.
- Williams, S. *Diocletian and the Roman Recovery*. London, 1985.
- Winter, E. & Dignas, B. *Rom und das Perserreich. Zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz*. Berlin 2001.
- Wolfram, H. *History of the Goths*. Los Angeles - London, 1988.
- York, J. M. *Phillip the Arab, the first Christian Emperor of Rome*. Ann Arbor 1979.
- Ziegler, R. «Thessalonike in der Politik des Traianus Decius und der Tod des Philippus Arabs,» *Roma Renascens, Festschrift Ilona Opelt*, Frankfurt, 1988.

CONSTANTINO Y EL DISCURSO HERESIOLÓGICO IMPERIAL*

María Victoria Escribano Paño
Universidad de Zaragoza

El discurso heresiológico constituía un instrumento de confrontación y combate en los debates doctrinales o eclesiológicos cristianos y, como tal, fue construyéndose a partir del s. II, según han estudiado Opelt, Le Boulluec, Pourkier, Jeanjean, Inglebert o Perrin, entre otros¹. De Justino a Orígenes entre los griegos y de Tertuliano a Hilario, Jerónimo y Agustín entre los latinos, la tradición heresiológica elaboró un repertorio conceptual que permitía rechazar fuera de la comunidad eclesiástica y evitar el contacto con quienes ponían

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación HAR2013-41470-P, financiado por la Subdirección General de Proyectos del Ministerio de Economía y Competitividad. Retoma cuestiones tratadas en M.V. Escribano Paño, *Creación y límites del discurso heresiológico imperial: rectificaciones, negociaciones y claudicaciones de Constantino*, in J.P. Hallebeek - M. Schermaier - R. Fiori - E. Metzger - J.P. Coriat, *Inter cives necnon peregrinos, Essays in honour of Boudewijn Sirks*, Göttingen, 2014, pp. 181-197.

¹ Opelt, I., *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980; Le Boulluec, Y., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles. I. De Justin à Irénée*, Paris 1985; Pourkier, A., *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris 1992; Jeanjean, B., *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999; Inglebert, H., "L'histoire des hérésies chez les hérésiologues", en Pouderon, B. y Duval, Y.M. (eds.), *L'historiographie de l'église des premiers siècles*, Paris 2001, pp. 105-125; Perrin, M.Y., "The Limits of the Heresiological Ethos in Late Antiquity", en Bangert, S. y Gwynn, D.M. (eds.), *Religious Diversity in Late Antiquity*, Leyden-Boston, 2010, pp. 201-227. Vid. además, King, K.L., "Social and Theological Effects of Heresiological Discourse", en Iricinschi, E. y Zellentin, H.M. (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen 2008, pp. 28-49 y la sección monográfica de *Rivista di Storia del cristianesimo* 6, 2009, pp. 323-434 dedicada a Costruzioni dell'eresia nel cristianesimo antico, en particular las contribuciones de E. Norelli, C. Noce y E. Junod.

en peligro la unidad. Constantino, que fue el creador de la categoría legal de herético², también fue el primero en incorporar a las leyes el *éthos* heresiológico adaptándolo a la tradición penal romana, poniendo así las bases de un discurso heresiológico imperial. El propósito de esta contribución es analizar la construcción y funcionalidad de este nuevo discurso de poder mediante la comparación de dos epístolas constantinianas: la *Epístola a los heréticos* de 326 y la epístola dirigida a 11 obispos de Numidia en 330. De la colación se desprenderá el carácter contingente de la política religiosa de Constantino en relación con los grupos heréticos.

1. La epístola de Constantino a los heréticos

Ya en una ley de octubre de 313, mediante la cual se introducía

² Sobre la formalización de la categoría legal de herético a partir de Constantino y los procedimientos empleados vid. De Giovanni, L., *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano, Saggio sul libro XVI*, Napoli 1980, pp. 81-106; Maceratini, R., *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico, Da Graziano ad Ugucione*, Milano 1994, pp. 23-108; Humfress, C., "Roman Law, Forensic Argument and The Formation of Christian Orthodoxy III-VI Centuries", en Elm, S., Rebillard, E. y Romano A. (eds.), *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, Paris-Roma 2000, pp. 125-147; Noethlichs, K.L., "Revolution from the top? Orthodoxy and the persecution of heretics in imperial legislation from Constantine to Justinian", en Ando, C. y Rüpke, J. (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, München 2006, pp. 115-125; Humfress, C., *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford 2007; Escribano Paño, M.V., "La construction de l'image de l'hérétique dans le Code Théodosien XVI", en Guinot, J.N. y Richard, Fr. (eds.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles: Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris 2008, pp. 389-412; Humfress, C., "Citizens and Heretics, Late Roman Lawyers on Christian Heresy", en Iricinschi y Zellentini (eds.), *Heresy and Identity*, cit. pp. 128-142; Cracco Ruggini, L., "Il Codice Teodosiano e le eresie", en Aubert, J. y Blanchard, Ph. (eds.), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Genève 2009, pp. 21-37; Escribano Paño, M.V., "The Social exclusion of heretics in Codex Theodosianus XVI", *ibidem*, pp. 39-66; Ead. "Costantino e la legislazione antiereetica", en *Costantino I, Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano, 313-2013*, Milano 2013, pp. 285-302; Flower, R., "The insanity of heretics must be restrained: heresiology and the Theodosian Code", en Kelly, C. (ed.), *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, Cambridge 2013, pp. 172-194.

la dicotomía excluyente entre *catholicus*³ y *haereticus* en el lenguaje jurídico, Constantino atribuía carácter faccioso a los heréticos (*factio haereticorum*)⁴, refiriéndose seguramente a los cristianos africanos seguidores de Maiorinus⁵. Sin embargo es en el edicto contra los heréticos⁶, que tiende a datarse en el 326⁷, donde se

³ Sobre la importancia de la incorporación de la expresión *ecclesia catholica* al vocabulario político constantiniano con el significado de “verdadera iglesia” y la constitución de la iglesia imperial vid. Wipszycka, E., “Καθολικὴ et les autres épithètes qualifiant le nom ἐκκλησία: contribution à l’étude de l’ordre hiérarchique des églises dans l’Égypte byzantine”, en *Études sur le christianisme dans l’Égypte de l’Antiquité tardive*, Rome 1996, pp. 157-75; Lizzi Testa, R., “Privilegi economici e definizione di status: il caso del vescovo tardoantico”, *RAL Ser.* 9 a, 11,1, 2000, pp. 55-103: 58-67; Ead., “Clerical Hierarchy and Imperial Legislation in Late Antiquity”, en M. Bellito, Ch. y Hamilton, L. (eds.), *Reforming the Church Before Modernity*, Ashgate 2005, pp. 88-103; Zocca, E., “L’identità cristiana nel dibattito fra cattolici e donatisti”, *ASE* 21, 2004, pp. 109-130; Marone, P., “The Use of the Term Catholicus in the Donatist Controversy”, *Poemmerium* 6, 2007-2008, pp. 1-11.

⁴ Cipriano había representado a los cismáticos como tiranos furiosos. Vid. Jacques, F., “Le schismatique, tyran furieux. Le discours polémique de Cyprien de Carthage”, *MEFRA* 94, 1982, pp. 921-949.

⁵ *CTh* 16,2,1. *Imp. Constantinus A. Haereticorum factione comperimus ecclesiae catholicae clericos ita vexari, ut nominationibus seu susceptionibus aliquibus, quas publicus mos exposcit, contra indulta sibi privilegia praegraventur. Ideoque placet, si quem tua gravitas invenerit ita vexatum, eidem alium subrogari et deinceps a supra dictae religionis hominibus huiusmodi iniurias prohiberi. Dat. prid. kal. nov. Constantino a. III et Licinio III c. cons. (31 oct. 313). Sobre la data vid. Delmaire, R., *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin a Théodose, I, Code Théodosien XVI*, Paris 2005, lp. 23. Cfr. *CTh* 16, 2,2 de 21 de octubre de 313, enviada a Octaviano, corrector *Lucaniae et Brittiorum*. La bibliografía fundamental sobre la crisis donatista y las intervenciones de Constantino se puede consultar en Perrin, M.Y., “Costantino e la crisi donatista”, en *Costantino I, Enciclopedia costantiniana sulla figura e l’immagine dell’imperatore del cosiddetto editto di Milano, 313-2013*, Milano 2013, pp. 275-284.*

⁶ Sobre el edicto vid. Dörries, H., “Konstantin und die Häretiker”, en *Wort und Stunde. Erster Band. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen 1966, pp. 80-117; Hall, St. G., “The Sects under Constantine”, en Scheils, J. y Wood, D. (eds.), *Voluntary Religion*, London 1986, pp. 1-13; Norderval, O., “Kaiser Konstantins Edikte gegen die Häretiker und Schismatiker (Vita Constantini III, 64-65)”, *Symbolae Osloenses* 70, 1995, pp. 95-115; Girardet, K.M., *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religions-Politik Konstantins des Grossen*, Darmstadt 2006, pp. 133-146; Minale, V., *Legislazione imperiale e manicheismo da Diocleziano a Costantino, genesi di una eresia*, Napoli 2013, pp. 165-228.

⁷ Barnes, T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge MA 198, p. 224, lo data en 324, antes de que Constantino manifestase sus simpatías por Novaciano en el concilio de Nicea; Girardet, *Die Konstantinische Wende*, p. 141 n. 405, lo retrasa a 325/326; Norderval, *Kaiser Konstantins Edikte*, pp. 105-106, lo sitúa en 326 y Hall, *The Sects*, 9-10 propone 328-330 como fecha de redacción de la epístola, coincidiendo con un cambio de política hacia los novacianos. Vid. argumentos a favor de 326 en Escribano Paño, M.V., “El edicto de Constantino contra los heréticos: la desviación religiosa como categoría legal”, en J. Vilella (ed.), *Constantino ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el s. IV*, Barcelona, 2015, pp. 377-392.

describe el comportamiento herético como causa de la necesaria intervención coercitiva del poder imperial. Al mismo tiempo la ley marcaba límites de pertenencia y exclusión⁸, permitía identificar al herético por oposición al verdadero católico y en sí misma constituía un arma útil en un contexto de conflicto sancionando acusaciones que hasta entonces se habían mantenido en el ámbito del debate⁹.

El edicto de Constantino contra los heréticos, con el que puso los fundamentos de la ortodoxia imperial en 326, no se ha transmitido en el *Codex Theodosianus*, promulgado en 438¹⁰, pero puede reconstruirse su contenido a partir de la *Epístola a los heréticos* conservada en la *Vita Constantini* de Eusebio (VC 3, 64-65)¹¹, escrita entre 337 y 340¹². Al establecer la razón de la medida legislativa de Constantino, a saber, la actividad de hombres corruptos que mancillaban las ciudades, Eusebio (VC 3, 63), anticipa las categorías heresiológicas después desarrolladas en la epístola¹³: asimila a los heréticos con un veneno destructivo por la falsedad de sus

⁸ Vid. Lyman, J.R. "Heresiology: the Invention of Heresy and Schism", en Casiday, A. y Norris, F.W. (eds.), *The Cambridge History of Christianity, Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, pp. 296-313.

⁹ Vid. Lim, R. "Christian Triumph and Controversy", en Bowersock, G.W., Brown, P. y Grabar, O. (eds.), *Late Antiquity: A Guide to the Post-Classical World*, Cambridge, Mass., 1999, pp. 196-218.

¹⁰ Sobre el proyecto compilatorio de Teodosio II y la elaboración del *Codex* vid. Honoré, T., "The Making of the Theodosian Code", *ZRG*, 103, 1986, pp. 133-222; Harries, J., "The Background to the Code", en Harries, J. y Wood, I. (eds.), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London 1993, pp. 1-16; Matthews, J.F., "The Making of the Text", *ibidem*, pp. 19-44; Id. *Laying Down the Law: a Study of the Theodosian Code*, New Haven 2000, pp. 10-84; Sirks, A.J.B., *The Theodosian Code: A Study*, Friedrichsdorf 2007.

¹¹ Vid. Hall, St. G., "Some Constantinian Documents in the *Vita Constantini*", en Lieu, S.N.C. y Montserrat, D. (eds.), *Constantine: History, Historiography and Legend*, London and New York, 1998, pp. 86-103.

¹² Vid. debate sobre la cuestión de la autoría y cronología de la obra en Cameron, Av. y Hall, St. G., *Eusebius, Life of Constantine*, Oxford, 1999, pp. 1-53; Pietri, L., "Introduction", en *Eusèbe de Césarée, Vie de Constantin*, Paris, 2013, pp. 9-139.

¹³ Sobre el concepto de herético en Eusebio vid. Junod, E., "Les hérétiques et l'hérésie dans le "programme" de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée", *Rivista di storia del cristianesimo* 6, 2009, pp. 417-434.

enseñanzas y el disimulo de su actuación, que representa utilizando la metáfora de los falsos profetas y los lobos disfrazados de corderos (Mat. 7,15-16)¹⁴. La analogía implicaba el recurso a la tipología animal para atribuir, además, crueldad y ferinidad a los heréticos. La necesidad de evitar el contagio, impidiendo el contacto físico con ellos, justifica la necesaria intervención del emperador con la fuerza salúfiera de las leyes para hacerlos desaparecer. Eusebio optaba por un tópico tradicional: en el pensamiento cristiano la imagen de los extraviados como un peligro contra la integridad física de los auténticos seguidores de Cristo es incluso anterior a la formalización de las categorías heresiológicas y está presente ya en la *Epístola a los Efesios* de Ignacio de Antioquía (7, 1-2)¹⁵.

A continuación, en el preámbulo justificatorio de la *epistula* (VC 3, 64) se amplifica la ecuación entre herejía, mentira y veneno mortífero (*phármakon*) y se califica a Novacianos, Valentinianos, Marcionitas, Paulinitas, los llamados Catafrigas y a todos los demás como enemigos de la verdad por tres veces. La utilización del término *phármakon* no es un mero artificio retórico. Se conocía el efecto letal del veneno inoculado por la serpiente que en el pensamiento cristiano era una figuración del diablo y, desde Justino, formaba parte de la tradición heresiológica¹⁶. Por otra parte

¹⁴ Se trata de un tópico de discurso heresiológico ampliamente utilizado. Vid. Otranto, G., "Matteo 7,15-16 e gli ψευδοπροφήται nell'esegesi patristica", *Vetera Christianorum* 6, 1969, pp. 33-45. Sobre su uso en la polémica donatista, Zocca, E., "Pecore e lupi rapaci: il dibattito intorno a Mt 7,15-16 nel cristianesimo africano del IV/Vs.", en *Humanitas e cristianesimo. Saggi in onore di Roberto Osculati*, a cura di A. Rotondo, Roma, 2011, pp. 115-124. También Ambrosio recurre al tópico en Ambr. *Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 49-50 y 52-53.

¹⁵ Vid. Blaudeau, Ph., "Symbolique médicale et dénonciation de l'hérésie: le cas monophysite dans les sources pontificales de la seconde moitié du Ve siècle", en Boudon, V. y Pouderon, B. (eds.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris 2005, pp. 497-524.

¹⁶ Vid. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, pp. 20-39; 64-66; Ya en Ireneo se encuentra la analogía entre la serpiente que engañó a Eva y la seducción que ejercen los heréticos sobre los simples (1,27; 5,21.). Vid. Larchet, J.C., *Théologie de la maladie*, Paris 1991; Id., *Thérapeutique des maladies mentales, L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*, Paris 1992, 53 s.

la referencia al veneno también tenía connotaciones mágicas, puesto que formaba parte de la panoplia de los magos y el propio Constantino había catalogado el *ueneficium* entre los *atrocissima facinora*, junto al homicidio, el adulterio y el *maleficium*, en 314, y excluido, por esta razón, a los *uenefici* del derecho de apelación¹⁷.

El registro analógico se amplía aludiendo a cómo la hipocresía aumenta su capacidad de contaminación: bajo la apariencia de piedad hacia la divinidad, los heréticos extienden su contagiosa enfermedad entre los sanos, haciendo necesario un castigo público para cortar el mal de raíz. Se construye así una imagen abominable de los heréticos caracterizándolos como seres inmorales y nocivos con un vocabulario estigmatizante para justificar la necesidad de la norma. Por su parte, Constantino, al legislar contra ellos, se presenta como el sanador que opta por el método quirúrgico de la amputación para cortar las raíces del mal, mientras reconoce a la ley cualidades terapéuticas. Se aproximaba así al *medicus bonus*, que es una amplificación del Cristo sanador¹⁸, una imagen mucho más favorable para el antiguo tetrarca que la del perseguidor.

En la parte dispositiva del edicto reproducida en la epístola se conceptuaba la disensión de heréticos y cismáticos de demencia supersticiosa¹⁹ y se prohibían sus asambleas ordenando la con-

¹⁷ *CTh* 11, 36,1. 314. Sobre el tratamiento jurídico del *ueneficium* desde sus orígenes, vid. Rives, J.B., "Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime", *Classical Antiquity* 22, 2003, pp. 313-339. En 322, Constantino dejó a los *uenefici* fuera de la *indulgentia* imperial (*CTh* 9,38,1).

¹⁸ Mazzini, I., "La letteratura cristiana antica e la medicina (I). Saggio di indagine su 'Realien' e linguaggio medici nella letteratura cristiana", *Les etudes classiques* 70, 2002, pp. 353-372; Id. "La letteratura cristiana antica e la medicina (II). Saggio di indagine su 'Realien' e linguaggio medici nella letteratura cristiana", *Les etudes classiques* 71, 2003, pp. 241-261.

¹⁹ Además de los estudios clásicos de R. Salzmänn y M. Sachot, vid. Martin, D.B. *Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians*, Cambridge, 2006, p. 355-394 y Kahlos, M., "Religio and Superstitio, Retortions and Phases of a Binary Opposition in Late Antiquity", *Athenaeum* 95, 2007, pp. 389-408. Vid. también Zuccotti, F., *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milán, 1992, pp. 233-283.

fiscación de los edificios donde sucediesen, previendo la entrega de los lugares de plegaria a la iglesia católica y el paso a propiedad pública de los restantes²⁰, pero al mismo tiempo se instaba al arrepentimiento y la admisión en la iglesia católica como vía de elusión de las disposiciones previstas (VC 3, 65). Como es sabido, los credos aprobados en los concilios de Antioquía y Nicea (325) habían incluido fórmulas de anatema para facilitar el arrepentimiento de cuantos se separasen de la recta creencia establecida y se introdujo una cautela similar en la disposición contra las sectas²¹.

Dado que la desviación herética era un tipo legal nuevo, la cancillería de Constantino recurre a la analogía con ilícitos penados: asocia las reuniones de heréticos con asambleas sediciosas para justificar la confiscación de los lugares donde se celebraban y califica su enseñanza de supersticio (*deisidaimonía*)²², con el significado de falsa creencia, sin fundamento, fruto de la anomalía mental, la falta de razón.

Eusebio, en su epílogo a la epístola, señala que el edicto se aplicó y surtió su efecto: los líderes de las sectas fueron expulsados tras la disolución de sus reuniones y los obispos se encargaron de examinar caso por caso a los heréticos arrepentidos (VC 66). Eusebio distingue dos grupos dentro de los heréticos que renegaban de sus creencias ante los obispos: por una parte, alude a los falsos arrepentidos, es decir, a aquéllos que, por temor a la amenaza

²⁰ La cesión de las iglesias heréticas a los católicos será una fuente de engrosamiento del patrimonio eclesiástico. Vid. Buenacasa, C., "Accroissement et consolidation du patrimoine ecclésiastique dans le Code Théodosien XVI", en Guinot y Richard, Fr. (eds.), *Empire chrétien et Église*, cit., pp. 259-275.

²¹ *Conc. Antioch.* a. 325, ep. Sin. 12-13, Opitz, H.G., *Athanasius Werke* III/1, Berlin/Leipzig 1935, 39, pp. 13-40, 2; para el credo de Nicea vid. Turner, C.H., *The Use of Creeds and Anathemas in the Early Church*, London, 1910, pp. 98-99.

²² Vid. la continuidad entre la normativa tradicional y la legislación cristiana relativa a la represión del delito religioso en Humfress, *Roman Law, Forensic Argument*, pp. 129-131.

imperial, es decir, a la ley, habían intentado entrar en la iglesia con un espíritu de doblez, adaptándose a las circunstancias mediante el disimulo. A modo de explicación señala que la ley ordenaba buscar los libros de los heréticos y que los que se daban a maleficios prohibidos habían sido aprisionados, por lo que algunos habían recurrido a la simulación para ponerse a salvo; por otra, Eusebio se refiere a los arrepentidos como resultado de una reflexión sincera. Los obispos actuaron con rigor, según Eusebio, rechazaron a los que habían intentado aproximarse a ellos por el miedo al castigo “como lobos ocultos bajo piel de corderos” (Mt. 7,15) y admitieron dentro de los iniciados, después de un período de prueba suficiente, a los que consideraron sinceros en su arrepentimiento. La prueba debía de incluir la abjuración²³.

En la epístola-edicto de 326 no se alude a los maniqueos de manera directa, salvo que se considere que la referencia de Eusebio a la búsqueda de los libros y la detención de “los que se daban a los maleficios prohibidos” (Eus. VC 3, 66) sea una alusión tácita a ellos, pues es sabido que Diocleciano los había asociado con el *maleficium* y ordenado la quema de sus libros²⁴. Por su parte Amiano informa de que Constantino llevó a cabo una indagación minuciosa para identificar a las sectas de las *superstitiones*, entre las que el historiador singulariza por su nombre a los maniqueos, resumiendo las demás en un genérico *similes (superstitionum quaereret sectas, Manichaeorum et similibus)*. También pro-

²³ Sobre la abjuración de creencias heréticas vid. la introducción del estudio de Lieu, S.N.C., “An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism, The Capita VII contra Manichaeos of <Zacharias of Mytilene>”, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26,1983, pp. 152-218, retomado en *Manichaeism in Mesopotamia & the Roman East*, Leiden-New York-Köln 1994, pp. 203-305, esp. p. 203-207.

²⁴ Escribano Paño, M.V., “Constantino y los escritos heréticos: antes y después en las fuentes legislativas”, en Bonamente, G. Lenski, N. y Lizzi Testa, R. (eds.), *Costantino prima e dopo Costantino*, Bari, 2012, pp. 201-221.

porciona el nombre del funcionario encargado de llevar a cabo la misión al señalar que el emperador, como no encontraba un intérprete capaz para hacer las pesquisas oportunas, recurrió a Strategius Musonianus, un oficial bilingüe de origen antioqueno, *comes* en 325-326, que llegó a ser prefecto del pretorio en 354²⁵, lo que obliga a suponer que sus averiguaciones formaron parte de la aplicación del edicto en Oriente. En esta época, el maniqueísmo estaba bien implantado en el imperio romano, en concreto en Egipto, a donde Mani había enviado a uno de sus mejores misioneros, Adda, en 260, en Palestina, en África pro-consular y, sobre todo, en Mesopotamia²⁶.

La heresiología había desarrollado durante los primeros siglos un discurso cristiano para definir y rechazar el error teológico y delimitar su identidad exclusiva. El género incluía determinadas estrategias, entre otras, el contraste entre la unidad de la verdadera iglesia con la división y pluralidad de grupos heréticos; el ataque al carácter moral de los oponentes; la cuestión del *nomen* en la genealogías heréticas; o el argumento de que la herejía es fruto de la contaminación diabólica de una originaria fe pura²⁷. Cons-

²⁵ Amm. 15, 13, 2: *Constantinus enim cum limatius superstitionum quaereret sectas, Manichaeorum et similium, nec interpres inveniretur idoneus, hunc sibi commendatum ut sufficientem elegit: quem officio functum perite Musonianum voluit appellari, ante Strategium dictitatum...* Cfr. Eus. VC 3,59, 3. Sobre Musonianus, PLRE I, p. 611-612. Vid. Dölger, F., "Konstantin der Grosse und der Manichäismus. Sonne und Christus in Manichäismus", en *Antike und Christentum. Kultur und religionsgeschichtliche Studien*, Münster, 1931, pp. 310-314; Scholten, H., "Römische Diplomatie im 4. Jhd. N. Chr. – Eine Doppelseite des Praefectus Pretorio Orientis Musonianus?", *Historia*, 47, 1998, pp. 454-467; Matthews, J., *The Roman Empire of Ammianus*, London 1989, p. 449; Woods, D., "Strategius and the Manichaeans", *The Classical Quarterly*, 51, 2001, p. 255-264; Cf. Drijvers, J.W., "Ammianus Marcellinus 15.13.1-2: Some Observations on the Career and Bilingualism of Strategius Musonianus", *The Classical Quarterly*, 46, 1996, pp. 532-537.

²⁶ Brown, P., "The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire", *JRS* 49, 1969, pp. 91-103.

²⁷ Cameron, Av., "How to Read Heresiology", *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33, 2003, pp. 471-92.

tantino incorporó este discurso a las leyes y construyó una imagen detestable del herético como antítesis del católico. Sin embargo, herético no era una designación objetiva, sino una acusación lanzada por los oponentes en las justas religiosas²⁸, de la que el emperador se hacía eco en las leyes. Pero Constantino no era un heresiólogo. La inspiración, como hemos argumentado en otro trabajo en el que analizamos el contexto de la epístola²⁹, pudo provenir de Lactancio. En el libro 4 de sus *Divinae institutiones*³⁰ inserta una alusión a sectas heréticas que coinciden en su mayor parte y orden con las consignadas en la epístola eusebiana: *Phryges, Novatiani, Valentiniani, Marcionitae* y *Anthropiani*³¹. El pasaje desarrolla, asimismo, las ideas de separación y arrepentimiento y la cuestión del *nomen*. Con su epístola-edicto de 326 Constantino dio forma legal al discurso heresiológico un discurso conservado por sus sucesores y amplificado en las leyes de época teodosiana³².

2. La epístola de Constantino a 11 obispos de Numidia (330)

Cuatro años después, el mismo catálogo de acusaciones, con-

²⁸ Millar, F., "Representant Heretics in Fifth-Century Lydia: Identity and Literacy", *Scripta Classica Israelica* 23 2004, pp. 111-130, señalaba: "It perhaps hardly needs to be stated that the characterization, and naming, of groups by others within Christianity as 'heretical' represents a process of construction by others, and, as expressed by contemporaries (and indeed by moderns), can never be taken as constituting simple reports on observable realities". Vid. al respecto Cameron, Av., "The Violence of Orthodoxy", en Iricinschi y Zellentini (eds.), *Heresy and Identity*, cit., pp. 102-114; Iricinschi, E. y Zellentini, H.M., "Making Selves and Marking Others: Identity and Late Antique Heresiologies", *ibid.* pp. 1-27.

²⁹ Escribano Paño, *El edicto de Constantino contra los heréticos*, cit. pp. 377-392.

³⁰ Sobre la datación de la obra vid. DePalma Digeser, E., "Lactantius and Constantine's Letter to Arles: Dating the Divine Institutes", *Journal of Early Christian Studies* 2, 1994, pp. 33-52; cfr. Heck, E., "Constantin und Lactanz in Trier – Chronologisches", *Historia* 58, 2009, pp. 118-130.

³¹ Lact. *Div. Instit.* 4, 30.

³² Escribano Paño, *The Social exclusion of heretics*, cit. pp. 39-66.

vertido en fondo de cancellería, sirvió de preámbulo a la epístola dirigida, el 5 de febrero de 330 desde Serdica, por Constantino a 11 obispos católicos de Numidia que previamente habían dirigido al emperador una *petitio*. La carta de los obispos no se ha conservado, pero sí la respuesta imperial. Es el décimo y último de los documentos que componen el apéndice documental a los siete libros del tratado de Optato de Milevi contra los donatistas³³, un dossier³⁴ imprescindible para el conocimiento de las intervenciones de Constantino en los inicios del cisma africano³⁵, a partir del invierno de 312-313. El texto transmitido informa de la usurpación de la basílica que el propio Constantino había mandado construir para los católicos de Constantina (la antigua Cirta) por parte de los donatistas y de la sujeción a los *munera curialia* de clérigos de la iglesia *catholica* por instigación de los heréticos en contra de

³³ *Appendix decem monumentorum ueterum ad Donatistarum historiam pertinentium*. Ed. Ziwsa, C., S. *Optati Milevitani libri VII*, CSEL, 26, 1893, pp. 185-216. Los textos han sido traducidos por Maier, J.L., *Le dossier du donatisme*, I, *Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Berlin 1987. Sobre Optato vid. Mazzucco, C., *Ottato di Milevi in un secolo di studi: problema e prospettive*, Bologna, 1993 y Labrousse, M., "Introduction", en *Optat de Milève Traité contre les donatistes*, I-II, Paris, 1995-1996, I, pp. 9-169; Marone, P., *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*, Roma, 2008.

³⁴ Así lo denominó Duchesne, L., "Le dossier du donatisme", *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 10, 1890, pp. 589-650.

³⁵ Además de la información proporcionada por Eusebio, Perrin, M.Y., "Le dossier du donatisme dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses*, 117, 2011, pp. 225-230. Sobre los inicios del cisma africano vid., entre otros, Grasmück, E.L., *Coercitio: Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn, Röhrscheid, 1964; Girardet, K.M., *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328-346)*, Bonn, Habelt, 1975; Barnes, T.D., "The Beginnings of Donatism", *ThS*, 26, 1975, pp. 13-22; Lancel, S., "Les débuts du Donatisme: la date du «Protocole de Cirte» et de l'élection épiscopale de Silvanus", *REAug*, 25, 1979, pp. 217-229; Kriegbaum, B., *Kirche der Traditoren oder Kirche der Martyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus*, Innsbruck-Wien, 1986; Duval, Y., *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne: Les premiers échos de la grande persécution*, Paris, 2000; Perrin, M.Y., "Costantino e la crisi donatista", en *Costantino I, Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*, 313-2013, Roma, 2013, pp. 275-284. Su desarrollo posterior en Shaw, B.S., *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

legislación constantiniana de 313 y de las decisiones imperiales al respecto. La epístola-rescripto³⁶ ha merecido una atención subsidiaria en la investigación reciente. Su singularidad reside en el contraste entre la primera parte, que contiene un elaborado discurso heresiológico, y la parte dispositiva que recoge decisiones aparentemente incoherentes en respuesta a los obispos.

Como es sabido, en 321 Constantino rectificó su posición en el conflicto donatista, en el que se había mostrado, desde el principio, favorable al partido de Ceciliano³⁷, no tanto por razones religiosas como deja entender Eusebio –aunque los consejos de Osio de Córdoba, mejor informado de los sucesos de África, y otros asesores tuvieron su peso³⁸–, cuanto por conveniencia política. Se trataba de no correr riesgos en una provincia estratégica para los intereses de Roma. Ceciliano, al admitir la reconciliación de los *lapsi*, favorecía la concordia buscada por el emperador tras la guerra con Majencio, una concordia que dificultaban los sediciosos de África, en palabras de Eusebio³⁹. Los cecilianistas representaban la mayoría y estaban en sintonía con Roma. Después de los concilios de Roma y Arlés y ante la resistencia donatista a aceptar la sentencia episcopal favorable a los cecilianistas⁴⁰, Constantino se implicó personalmente en la resolución de las disensiones⁴¹. En 316, con la información aportada por los obispos

³⁶ Así lo clasifica Corcoran, S., *The Empire of the Tetrarchs, Imperial Pronouncements and Government, AD 284-324*, Oxford 1996, Clarendon Press Oxford, p. 189. Las formas que asume la legislación de Constantino, en función de sus circunstancias y objetivos de poder y persuasión, son tratadas por Dillon, J.N., *The Justice of Constantine the Great*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2012, 35-59.

³⁷ Eus. *hist. eccl.* 10, 5,16; 10,6,1; 10, 7,2. Aug. Ep. 88,

³⁸ Eus. *hist. eccl.* 10, 6, 1-5.

³⁹ Eus. *VC I*, 45,1. Vid. Lizzi Testa, *Privilegi economici e definizione di status*, pp. 55-103.

⁴⁰ Sobre las etapas previas Vid. Perrin, *Costantino e la crisi donatista*, pp. 275-279.

⁴¹ En el otoño de 315 anunciaba por carta al vicario Celsus su intención de trasladarse a África para solucionar definitivamente la cuestión: Optat. *App.* 7, CSEL 26, pp. 211-212; MAIER, *Le dossier*, pp. 192-193.

Eunomius y Olympios, a quienes había enviado a África en un último intento por averiguar *ubi esset catholica*, si de la parte de Ceciliano o de la de Donato⁴², juzgó directamente la causa episcopal y declaró a Ceciliano inocente y, en consecuencia, legítimo obispo de Cartago⁴³. A continuación, ya en 317, promulgó una ley en virtud de la cual ordenaba confiscar los *loca congregationum* de los donatistas⁴⁴. La ley no se ha transmitido pero es mencionada por Graciano en un rescripto (*CTh* 16,6,2. 377) dirigido al *vicarius Africae Flavianus*, en el que reiteraba la prohibición de la renovación del bautismo y aludía como precedentes a las leyes de Constantino, Constancio y Valentiniano⁴⁵.

La aplicación de la ley es conocida a través de una tendenciosa fuente donatista, compuesta probablemente entre el 325 y el 342/343⁴⁶, la *Passio Donati*, un panfleto y a la vez un panegírico en palabras de Dolbeau⁴⁷, que informa de los episodios de violencia

⁴² Optat. *Donat.* I, 26. Grasmück, *Coercitio*, p. 81 sostiene que la misión de los obispos italianos era consagrar un nuevo obispo de Cartago, después de que Ceciliano hubiese renunciado a su sede para salvaguardar la paz. Cfr. Turner, Ch., "Adversaria Critica: Notes on the Anti-Donatist Dossier and on Optatus Books I,II", *ThS*, 27, 1926, pp. 283-296.

⁴³ Aug. *Ep.* 43, 20. El 10 de noviembre envía una carta al vicario de África Eumalius comunicándole la sentencia. Aug. *C. Cresc.* 3, 71, 82: *Insero adhuc et uerba Constantini ex litteris eius ad Eumalium uicarium, ubi se inter partes cognouisse et innocentem Caecilianum comperisse testatur.*

⁴⁴ Aug. *Ep.* 88, 3: *Postea et ipse coactus episcopalem causam inter partes cognitam terminauit, et primus contra uestram partem legem constituit, ut loca congregationum uestrarum fisco uindicarentur.* *Ep.* 93, 4, 14: *Ille quippe imperator primus constituit in hac causa, ut res convictorum, et unitati peruicaciter resistentium, fisco vindicarentur;* *Ep.* 105, 2, 9: *Tunc Constantinus prior contra partem Donati seuerissimam legem dedit.* Vid. además C. *epist.* Parm. 1, 18, 3; C. *liit. Petil.* 2, 92, 205; Breu. *Coll.* 3, 19, 7; 3, 22, 40; 3, 24, 42; *Ad. Donat. Post coll.* 31, 54 y 33, 56; Barnes, T.D., *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1982, p. 245.

⁴⁵ *CTh* 16,6,2. 377: *Eorum quippe institutiones sequendae sunt, qui apostolicam fidem sine intermutatione baptismatis probauerunt. Nihil enim aliud praecipimus volumus, quam quod euangeliorum et apostolorum fides et traditio incorrupta seruauit, sicut lege diuinae parentum nostrorum Constantini Constanti Valentiniani decreta sunt.*

⁴⁶ Se refiere a la época de Ceciliano como un tiempo pasado y, por tanto, posterior a su muerte, sucedida entre el 325 y el 342.

⁴⁷ Vid. Dolbeau, F., "La «Passio sancti Donati» (BHL 2303b). Une tentative d'édition critique", en *Memoriam sanctorum uenerantes. Miscellanea in onore di Monsignor Victor Saxer*, Città del Vaticano, 1992, pp. 251-267: 251; Scorza Barcellona, F., "L'agiografia donatista", en Marin, M. y Moreschini, C., *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia 2002, 125-151, esp. 145-148.

habidos en Cartago con ocasión de las expropiaciones. Con el repertorio habitual del discurso sectario destinado a deslegitimar a los católicos y a representar a los donatistas como mártires, la *Passio* describe la profanación de una iglesia (4), el estupro de vírgenes consagradas (5), el exilio de sacerdotes, el asalto a una basílica y la masacre de los fieles reunidos en plegaria y, en fin, los ataques a dos obispos: se alude a la herida en la garganta sufrida por el obispo Honorato de Sicilibba (7) y a la muerte de un obispo procedente de Aviocala⁴⁸. La persecución desatada por el pseudoepiscopus Ceciliano –así es calificado en el texto– al amparo de la ley imperial había tenido lugar con el consentimiento (*assentiente*) del *comes* Leontius y el *dux* Ursacius y la intervención decisiva (*consiliatore existente*) del tribuno Marcellinus⁴⁹ y los soldados.

El juicio imperial también tuvo el pernicioso efecto de la delación en otras ciudades⁵⁰. La mejor conocida es la que afectó precisamente al obispo Silvano de Cirta –Constantina, una figura decisiva, como es sabido, en los inicios del cisma africano⁵¹. En 320, el diácono Nundinarius, al que Silvano había excluido de la comunión previamente, lo denunció ante el gobernador de la provincia de Numidia, el consular Domitius Zenopphilus, a propósito de su conducta durante la Gran Persecución de 303. El

⁴⁸ *Passio Donati* 4, 5, 7, 8, 11-12; Vid. Barnes, T.D., “Early Christian Hagiography and Roman History”, en Ameling, W., Niebuhr, K.W. & Vielberg, M. (eds.), *Tria Corda 5. Jena Lectures on Judaism, Antiquity and Christianity*, Tübingen, 2010, pp. 152-153; Shaw, *Sacred Violence*, pp. 187-194.

⁴⁹ *Passio Donati 2: Res apud Carthaginem gesta est, caeciliano pseudoepiscopo tunc instante, adsentiente leontio comité, duce Ursatio, marcellino tunc tribuno famulante...*

⁵⁰ También en 312, cuando Maximino Daza manifestó su aversión hacia los cristianos, aunque no ordenó su persecución, los psicofantas se volvieron contra ellos. Vid. Mitchell, S., “Maximinus and the Christians in AD 312: A New Latin Inscription”, *JRS*, 78, 1988, pp. 105-124.

⁵¹ *PCBE, Afrique*, Silvanus (1), pp. 1078-1080.

proceso se celebró en Cirta⁵² y concluyó con el exilio del obispo donatista una vez que se hubo probado su condición de *traditor*. Las actas, que Agustín denominó *Gesta apud Zenophilum consularem*⁵³, se han transmitido en el apéndice documental de Optato⁵⁴.

La ley de 317 pretendía la destrucción de los donatistas privándolos de organización, lugares de culto y todos los medios asociados a su posesión. Así lo afirmó a posteriori el mismo Constantino en la carta que dirigió, a finales de 324, a Alejandro, obispo de Alexandria, y a su presbítero Arius⁵⁵ instando a la unidad entre las partes enfrentadas. Al evocar su intervención en África para establecer una analogía con la división existente en la iglesia alejandrina y formular una advertencia a los orientales, afirma que no tuvo más remedio que destruir al enemigo –así se refiere a la ley del 317– después de comprobar su oposición a los “santos sínodos” (Roma 313 y Arles 314) y tras el envío de “algunos de vosotros” (la embajada de Eunomius y Olympios) para ayudar a restablecer la concordia entre quienes disputaban⁵⁶.

Sin embargo en 321 Constantino rectificó y abandonó la estrategia de la *coercitio* retomando la política conciliatoria que había inspirado los acuerdos de Milán en materia religiosa con Licinio. Razones ideológicas y políticas pudieron inspirar este giro. Por un lado, los efectos de la aplicación de la norma imperial de 317 por parte de autoridades públicas con uso de la fuerza –exilios, confiscaciones, víctimas– podían proyectar una imagen

⁵² Seguimos a Duval, *Chrétiens d'Afrique*, p. 30.

⁵³ Aug. *Ep.* 43,6. y *Ep.* 53, 2,4.

⁵⁴ Optat. *App.* 1, CSEL, 26, pp. 185-197; Maier, *Le dossier*, pp. 214-239. Vid. sobre el texto Duval, Y., “Les Gesta apud Zenophilum et la Paix de Maxence (Gesta f° 22b)”, *AnTard* 3, 1995, pp. 55-63. Ead. *Chrétiens d'Afrique*, pp. 21-209.

⁵⁵ Eus. *VC* 2, 64-73, parcialmente reproducida por Soc. *hist. eccl.* I, 7, 2-20

⁵⁶ Eus. *VC* 2, 66. Vid. Pietri, L. “Introduction”, *Eusèbe de Césarée*, pp. 336-337, n. 1. Cf. Barnes, T.D., *Dynasty, Religion, Power in the Later Roman Empire*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2011, p. 105.

de perseguidor del antiguo tetrarca en un momento inconveniente: el *De mortibus persecutorum* de Lactancio, según una cronología aceptada, estaba terminado en 314/315⁵⁷. Constantino no podía correr el riesgo de la asociación. A esta motivación se sumaron otras de carácter práctico, directamente relacionadas con el conflicto con Licinio⁵⁸. En esas circunstancias se hacía necesario mantener unida, en paz y leal a su persona la estratégica provincia de África⁵⁹, evitando el peligro de que la división religiosa pudiese degenerar en una nueva usurpación, habida cuenta del episodio de Domicio Alejandro contra Majencio⁶⁰ en el pasado reciente.

El 5 de mayo de 321 Constantino dirigió una epístola al vicario de África Locrius Verinus⁶¹ instándole a llamar del exilio a los

⁵⁷ Sobre la relación entre Constantino y Lactancio y la cronología del *De mortibus persecutorum* vid. Barnes, T.D., "Lactantius and Constantine", *JRS*, 63, 1973, pp. 29-46; Perrin, M., "La révolution constantinienne vue à travers l'oeuvre de Lactance (250-325 ap. J. C.)", en *L'idée de révolution*, Fontenay-aux-Roses, N.S. Fontenay/St. Cloud, 1991, pp. 81-94; DePalma Digeser, E., "Lactantius and the 'Edict of Milan': Does it Determine his Venue?", *Studia Patristica* 31, 1997, pp. 287-295.

⁵⁸ La datación del primer conflicto entre Constantino y Licinio es una cuestión debatida, pero tiende a situarse en 316. Vid. Dimaiò, M., Zeuge, J. y Bethune, J., "Proelium Cibalense et Proelium Campi Ardiensis: the First Civil War of Constantine I and Licinius I", *Anc. World*, 21, 1990, pp. 67-85 y Neri, V. "Costantino e le guerre civili", en *Costantino I, Enciclopedia costantiniana*, cit. pp. 69-88, esp. 76, donde reproduce la discusión en torno a la fecha. Sobre la cronología de la elaboración constantiniana de la propaganda tendente a representar a Licinio como un perseguidor de los cristianos vid. Cristofoli, R., "Religione e strumentalizzazione politica: Costantino e la propaganda contro Licinio", en Bonamente, G. y Lizzi Testa, R. (eds.), *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI secolo d. C.)*, Bari, Edipuglia, 2010, pp. 155-170.

⁵⁹ Vid. Vera, D., "Costantino e il ventre di Roma: a proposito della discussa prefettura d'África", en Bonamente, Lenski y Lizzi Testa (eds.), *Costantino prima e dopo*, cit. pp. 333-345.

⁶⁰ La usurpación de Domitius Alexander se fecha entre 308 y 310. Vid. Donciu, R., *L'empereur Maxence*, Bari 2012, pp. 73-76; cfr. Aiello, V., "Costantino, Lucio Domizio Alessandro e Ciria: un caso di rielaborazione storiografica", en *L'África Romana VI*, Sassari, 1989, pp. 179-196.

⁶¹ PLRE 1, *Locrius Verinus* (2), pp. 951-952. En 319 había recibido una ley de Constantino castigando los escritos difamatorios, incluso cuando contuviesen datos verdaderos. *CTh* 9,34,1. 319. Sobre su condición de cristiano y destinatario de leyes constantinianas vid. Harries, J., *Constantine the Lawgiver*, en McGill, S., Sogno, C. y Watts, E. (eds.), *From the Tetrarchy to the Theodosians. Later Roman History and Culture*, 284-450 CE. Cambridge, 2010, pp. 73-92, cit. 84-85.

donatistas⁶². Más tarde buscó el consentimiento y al apaciguamiento de los obispos y el pueblo católicos con una misiva, también transmitida en el apéndice documental de la obra de Optato⁶³, tratando de persuadirlos con tres argumentos: el reconocimiento explícito de la imposibilidad de someter a los donatistas (*uim... ratio non potuit edomare*), cuyo número se minimiza (*pauci*), pese a la *prudentia*, *moderatio* y *ratio* de las medidas tomadas para lograr la *pax* y la *concordia*⁶⁴; en segundo lugar, la consiguiente confianza en la *caelestis medicina*, lo que suponía fiar al futuro la solución del conflicto, y finalmente, en la espera, proclamaba la necesidad de tolerar la *insolentia* e *intemperantia* de los donatistas con *patientia* y *tranquillitas*, instando a los católicos a no responder a su *iniuria* y reservando a Dios la venganza. En la práctica Constantino declaraba la libertad de culto de los donatistas y su derecho a poseer las iglesias y, por tanto, aceptaba la división religiosa en África⁶⁵. Las consecuencias fueron inmediatas. La permisividad con los cismáticos y la vuelta de los exiliados contribuyó al fortalecimiento de la causa donatista.

La epístola a los once obispos nómidas se inscribe en este contexto de tolerancia y coexistencia con los donatistas. En

⁶² Aug. *Gesta coll. Carth. Capit. Gest.* 3, 548-551; *Contra partem Donati post gesta.* 31, 54; 33, 56; *Breu. Coll.* 3,22,40; *Ep.* 141, 9: *Tertio protulerunt litteras eiusdem Constantini ad vicarium Verinum datas, ubi eos graviter detestatur, et propterea dicit de exilio relaxandos, et furori suo dimittendos, quia iam Deus coeperat in illos vindicare.*

⁶³ Optat. *App.* 9, CSEL 26, pp. 212-213; Maier, *Le dossier*, cit., pp. 241-242. *Verum dum caelestis medicina procedat, hactenus sunt consilia nostra moderanda, ut patientiam percolamus et, quicquid insolentia illorum pro consuetudine intemperantiae suae temptant aut faciunt, id totum tranquillitatis virtute toleremus. nihil ex reciproco reponatur iniuriae.* Vid. Bralewski, S., "Est-ce que l'empereur Constantin le Grand accorda la tolérance à l'égard des Donatistes ?", *Eos* 88, 2001, pp. 127-132.

⁶⁴ El reconocimiento de la imposibilidad de someterlos coincide con el esgrimiento por Galerio en su edicto de tolerancia de 311, sólo que el tetrarca reconocía que los cristianos que persistían en su creencia eran muchos: Lact. *De mort. pers.* 34, 1.

⁶⁵ Al concilio de Cartago de 411 asistieron 286 obispos católicos y 285 donatistas. Vid. Lancel, S., *Actes de la conférence de Carthage en 411*, vol. I, "Introduction", Paris, 1972, p. 144.

efecto, once obispos –cuyos nombres sólo se conocen por este texto⁶⁶- se habían dirigido al emperador de manera colegiada denunciando la situación creada en Constantina. La carta de los africanos no se ha transmitido, pero puede reconstruirse su contenido a partir de las palabras del emperador⁶⁷.

Los obispos habían formulado una doble denuncia: por una parte, los heréticos y cismáticos se habían apoderado por la fuerza (*inuadendam*) de la basílica que Constantino había mandado construir *in Constantina ciuitate*, la antigua Cirta, capital de la provincia de Numidia⁶⁸, probablemente coincidiendo con los trabajos de reconstrucción de la ciudad iniciados en 313. Como es sabido, Cirta había sido duramente castigada por Majencio tras servir de refugio a las tropas del usurpador Domitius Alexander en 310. Constantino, después de Puente Milvio, la reconstruyó, en una *rescissio* simbólica de los actos del tirano vencido⁶⁹, si bien Eusebio guarda silencio sobre este episodio. Cirta pasó entonces a llamarse Constantina, probablemente en 314⁷⁰.

⁶⁶ *Constantinus Victor Maximus ac triumphator semper Augustus Zeuzio, Gallico, Victorino, Sperantio, Ianuario, Felici, Crescentio, Pantio, Victori, Babbutio, Donato episcopis <Numidarum>*. Optat, *App.* 10, CSEL 26, p. 213; Maier, *Le dossier*, cit., 247.

⁶⁷ El emperador dice haber conocido los hechos por la *epistula* de los obispos: Optat. *App.* 10, CSEL 26, pp. 214 y 215; Maier, *Le dossier*, cit. p. 249 y 250: *quod vos nunc famulos et sacerdotes dei libenter fecisse cognoui. Accepta igitur epistola sapientiae et gravitatis vestrae, conperi. . .*

⁶⁸ Vid. status de la ciudad y documentación epigráfica, jurídica y literaria en Lepelley, C., *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, II, Paris, 1981, pp. 383-399.

⁶⁹ Escribano Paño, M.V., "Constantino y la rescissio actorum del tirano-usurpador", *Gerión*, 16, 1998, pp. 307-338. La supuesta alianza entre Constantino y Majencio ha sido desarticulada por Barnes, *The New Empire*, cit. p. 14, y Aiello, *Costantino Lucio Domizio Alessandro*, cit. p. 189. Donciu, *L'empereur*, cit. P. 74, sugiere que pudo, no obstante, incitar a Domitius a rebelarse.

⁷⁰ Aur. Vict. *Lib de Caes.* 40: *...tum per Africam sacerdotium decretum Flaviae genti, Cirtaeque oppido, quod obsidione Alexandri conciderat, reposito exornatoque nomen Constantina inditum*. Cfr. Zos. II, 12 y 14; El cambio onomástico celebraba su victoria sobre Majencio y lo compartió entonces con *Luceria* de Apulia que se convirtió en Constantiniana, y la antigua *Ciuitas Portuensis* junto a Ostia, desde entonces *Ciuitas Flavia Constantiniana Portuensis*. Vid. Berthier, A., "Constantina, le changement de nom, de Domitius Alexander à Constantin", *Recueil de Constantine*, 72, 1969, pp. 79-88.

El emperador en su epístola subraya que mandó construir la basílica *in Constantina ciuitate*, es decir, cuando la ciudad llevaba su nombre, y que había pertenecido desde el principio, a los católicos (*basilicam ecclesiae catholicae quam in Constantina ciuitate iusseram fabricari*⁷¹).

Los obispos informaban, además, de la negativa de los donatistas a reintegrarla, pese a las advertencias (*commonitos*) de los obispos y de los *iudices*, en este caso por orden del emperador (*ex nostra iussione*), y subrayaban su renuncia a hacerse con ella por la fuerza, en seguimiento del mandato imperial de *patientia*, para evitar que se repitieran las *turbas* y *seditiones* que habían concurrido en la ocupación de la basílica. En contrapartida a su obediencia, los obispos pedían al emperador (*petitio*) un *locus fiscalis*.

La segunda denuncia, directamente vinculada a la ocupación de la basílica y a la pretensión donatista de hacerse pasar por la verdadera iglesia, afectaba a la exención de los *munera curialia* con la que el emperador había beneficiado a «la iglesia católica de Ceciliano» en 313⁷². Lectores, subdiáconos y clero católicos habían sido obligados a los *munera* y a asumir la condición de decurión. Los obispos ponían así de manifiesto el control donatista de la ciudad de Constantina y colocaban al emperador frente a los efectos de su política de tolerancia: en la más importante ciudad de Numidia, que además llevaba el nombre del emperador⁷³, los donatistas controlaban las iglesias de la ciudad, incluida la basílica de fundación imperial y pretendían beneficiarse de la *uacatio a muneribus publicis*. Solicitaban una contrapartida a su tolerancia y paciencia.

⁷¹ Optat. App. 10, CSEL 26, p. 215; Maier, *Le dossier*, cit. p. 250.

⁷² Eus. *hist. eccl.* 10, 5,16; 10,6,1; 10, 7,2.

⁷³ Vid. Moreno Resano, E., "La política de fundación de ciudades de Constantino (306-337)", *Espacio Tiempo y Forma, Historia Antigua* 19-20, 2006-2007, pp. 285-307.

La respuesta de Constantino se articula en dos partes: una amplia introducción justificatoria y las disposiciones concretas relativas a las demandas que habían formulado los obispos númeridas. El largo preámbulo contiene la condena moral de los donatistas en los términos delineados por Constantino en la epístola-edicto dirigida a los heréticos en 326 (Novacianos, Valentinianos, Marcionitas, Paulinitas, los llamados Catafrigas, junto a otros no mencionados)⁷⁴. Se atribuye al herético la anomalía mental, como fruto de una posesión diabólica y maligna, y se le representa como *insanus, impius, perfidus, irreligiosus, profanus, deo contrarius, ecclesiae sanctae inimicus, sceleratus, sacrilegus*, seguidor de la *falsitas* y la *nequitia* del diablo que lo posee y empujado por la *infectio mentis* que padece a la *discessio*, es decir a la separación de los *boni et improbi* que constituyen su antítesis (*qui bonum relinquentes et malum sectantes*)⁷⁵.

En la epístola-edicto contra los heréticos de 326, el discurso heresiológico tenía como finalidad justificar la parte dispositiva, que prohibía las asambleas heréticas y ordenaba la confiscación de los edificios donde se celebrasen previendo la entrega de los lugares de plegaria a la iglesia católica y el paso a propiedad pública de los restantes. Por el contrario, en la epístola a los obispos númeridas, el discurso heresiológico cumple la función de representar al emperador como enemigo de los donatistas –los africanos son denominados *haeretici uel schismatici*–, fijando claramente la posición de Constantino respecto a la herejía, pero la decisión imperial fue la opuesta: aceptó la *inuasio* de la basílica católica por los heréticos, pese a calificarla de *usurpatio (alienum usurpare contendunt)*, elogiando y agradeciendo, de manera en-

⁷⁴ Eus. VC 3, 64-65.

⁷⁵ Optat. App. 10, CSEL 26, pp. 214-215; Maier, *Le dossier*, cit. pp. 247-249.

fática y reiterativa, el desistimiento de los obispos de intentar recuperarla por la fuerza, en la línea de resignación, en nombre de la *pax*, inculcada a los católicos en la carta de 321⁷⁶.

Previamente había dado órdenes a los *iudices* para que conminaran a los heréticos a desalojar la basílica cristiana sin recurrir a la coerción (*a iudicibus nostris ex nostra iussione commonitos*), con escaso éxito⁷⁷. Teniendo en cuenta que la ocupación donatista se había producido como consecuencia de la permisividad decretada en 321, hay que situar entre esta fecha y 330 la remisión de información a la corte y las gestiones fallidas de Constantino, quizá coincidiendo con su breve estancia en Roma en el verano de 326 para celebrar sus *uicennalia*.

Los obispos, en contrapartida (*inuicem*) a su *nulla uindicta* y la ineficaz intervención del gobernador, habían solicitado al emperador que les concediese otro lugar de culto a expensas del fisco (*locum... alium scilicet fiscalem*)⁷⁸. “Lugar de reunión”, “Lugar

⁷⁶ Optat. App. 10, CSEL 26, pp. 214-215; Maier, *Le dossier*, cit. p. 248-249: *...rectissime et sapienter grauitas uestra fecit et secundum sanctum fidei praeceptum ab eorum peruersis contentionibus temperando et hisdem remittendo, quod idem sibi indebitum atque alienum usurpare contendunt, ne, sicuti est eorum peruersitas maligna et perfida, ad seditiones usque prorumperent et inter turbas atque contentus sui similes incitarent atque ita aliquid existeret, quod sedari ui oporteret; ...quod uos nunc famulos et sacerdotes dei libenter fecisse cognoui et satis gratulatus sum, quod de impiis et sceleratis, sacrilegis et profanis, perfidis et irrelegiosis et deo ingratis et ecclesiae inimicis nullam uindictam poscitis et, ut idem potius ad ueniam pertineant, postulatis..* Las cambiantes relaciones de Constantino y los obispos han sido tratadas por Drake, H.A., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore-London, 2000, pp. 212-221.

⁷⁷ Sobre la legislación de Constantino para corregir la negligencia, cuando no incumplimiento, de los gobernadores vid. Di Paola, L., “Il governatore provinciale nel Codice Teodosiano. Contributo allo studio dell’amministrazione periférica”, in Crogiez-Pétréquin, S. y Jaillette, P. (eds.), *Société, économie, administration dans le Code Théodosien*, Lille, 2012, pp. 285-309. Su interés por África fue constante: de 275 constituciones constantinianas, 49 tuvieron destinatarios africanos. A estas se suman 6 transmitidas en el Codex Justinianus y 11 provenientes de los escritos de Eusebio, Optato y Agustín. Vid. Gaudemet, J., “Constitutions constantiniennes destinées à l’Afrique”, en *Institutions, société et vie politique dans l’Empire romain au IVe siècle ap. J.-C.* Rome, 1992, pp. 329-352.

⁷⁸ Optat. App. 10, CSEL 26, p. 215; Maier, *Le dossier*, cit. p. 250. *Vos autem imitatores patientiae dei summi eorum malitiae placida mente ea, quae uestra sunt, relinquentes et potius locum uobis inuicem alium, fiscalem scilicet, poscere.*

de plegaria” era la perífrasis habitual en los escritos de la administración para referirse al edificio destinado a las reuniones culturales de cristianos⁷⁹ y *loca congregationum* había sido la expresión utilizada por la cancillería constantiniana en la ley de 317.

Constantino entró en la negociación y respondió a la petición con una donación (*donavi*) fruto de su *liberalitas* y con la decisión de construir una nueva basílica para los católicos de Constantina a expensas del fisco, comprometiendo a la administración provincial en la ejecución de su voluntad. Por una parte, comunicaba a los obispos que había ordenado al *rationalis* de Numidia, mediante *competentes litteras*⁸⁰, transferir (*transgredi*) al *dominium ecclesiae catholicae* una *domus* perteneciente a *la res priuata* -es el significado de *bonorum nostrorum*⁸¹- con todos los derechos de propiedad, (*cum omne iure suo*). En este caso la cancillería se sirvió del mismo término que figuraba en las actas de 303, citadas en los *Gesta apud Zenophilum consularem*, para referirse a la iglesia episcopal de Cirta.

En segundo lugar, el emperador señalaba que había mandado levantar (*erigi*) una basílica en este lugar, es decir en la *domus (in quo tamen loco)* con cargo al tesoro imperial (*sumptu fiscali*)⁸².

⁷⁹ Sobre los usos anteriores de *locus* para referirse a los lugares de culto cristiano en los escritos oficiales no cristianos antes de la paz de la iglesia vid. Duval, *Chrétiens d'Afrique*, cit., pp. 364-368; a propósito de los nombres utilizados por los cristianos vid. Krautheimer, R., “The Constantinian Basilica”, *Dumbarton Oaks Papers*, 21, 1967, pp. 115-140., esp. 129 ss.; Sotinel, C., “Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive”, *RHR*, 222, 2005, pp. 411-434.

⁸⁰ Optat. *App.* 10, CSEL 26, p. 215; Maier, *Le dossier*, cit. p. 250. *Quam petitionem, more instituti mei libenter amplexus sum et statim ad rationalem competentes litteras dedi, ut domum bonorum nostrorum transgredi faciat cum omni iure suo ad dominium ecclesiae catholicae, quam prompta liberalitate donavi ac vobis tradi protinus iussi. In quo tamen loco sumptu fiscali basilicam erigi praecepi. ad consularem quoque scribi mandavi Numidiae, ut ipse in eiusdem ecclesiae fabricatione in omnibus sanctimoniam vestram iuvaret.*

⁸¹ Vid. Krautheimer, *The ecclesiastical building policy*, cit. pp. 509-552.

⁸² Cf. Eus. VC 2, 45 y 3, 43. Sobre el amplio concepto de *fiscus* y su relación con la *res priuata*, vid. Delmaire, *Largesses*, cit. pp. 11-13.

Utiliza el término *basílica* en el sentido de edificio de culto cristiano como sinónimo de *ecclesia*⁸³. Así, a continuación, precisa que había mandado (*mandauit*) escribir al consular de Numidia⁸⁴ para que colaborase con el personal eclesiástico en todo lo necesario (*in omnibus*) para la *fabricatio* de esta *ecclesia*⁸⁵. Al proponer la cooperación entre los obispos y la administración provincial Constantino repetía un procedimiento aplicado previamente en la construcción de basílicas, como ha estudiado Krautheimer⁸⁶.

Con su *epistula* Constantino transmitía a los obispos númeras que había cumplido con su petición⁸⁷, pero admitía la usurpación donatista de la primera basílica. Por el contrario no transigió con la violación de la ley de exenciones al clero católico. La segunda petición de los obispos perseguía la anulación de la sujeción a los *munera* y el llamamiento al decurionato de lectores, subdiáconos y otros grados del clero por instigación de los hereéticos. Ya en su epístola al procónsul de África Anulino anterior a abril de 313, había ordenado eximir a los clérigos de la iglesia católica a cuyo frente estaba Ceciliano de toda liturgia (Eus. *HE* 10, 7,2). La instrucción debió de ser objeto de una formalización como ley dirigida los gobernadores de todas las provincias bajo su control. De hecho el *Codex Theodosianus* conserva la dirigida el 21 de octubre del mismo año a Octavianus corrector Lucaniae et Brittiorum, en el mismo sentido⁸⁸. En el caso de

⁸³ El mismo uso en la epístola a Macario: Eus. VC 3, 31. Vid. Duval, *Chrétiens d'Afrique*, cit. pp. 369-372.

⁸⁴ Chastagnol, A., *Les consulaires de Numidie*, in *Mélanges Carcopino*, Paris, 1966, pp. 215, 228.

⁸⁵ Optat. App. 10, CSEL 26, p. 215; Maier, *Le dossier*, cit. p. 250: *ad consularem quoque scribi mandauit Numidiae, ut ipse in eiusdem ecclesiae fabricatione in omnibus sanctimoniam uestram iuuaret*.

⁸⁶ Krautheimer, *The ecclesiastical building policy*, cit. pp. 512-519.

⁸⁷ Optat. App. 10, CSEL 26, p. 215; Maier, *Le dossier*, cit. p. 250.

⁸⁸ *CTh* XVI,2,2. 313, de 21 de octubre, que establecía la exención. Sobre la fecha vid. Delmaire, *Les lois religieuses*, cit. p. 125.

África, la ley fue desobedecida, pues el 31 de octubre de 313, Constantino tuvo que emitir otra, también conservada en *CTh* 16,2,1, por la que mandaba liberar a los *cleirici* de la iglesia católica de la *nominatio* y *susceptio* a las que habían sido sometidos por la *factio haereticorum*, en contra de la exención decidida por el emperador.

En su epístola a los obispos númidas declaraba, de nuevo, la iniciativa de los donatistas contraria a su ley de 313, que refuerza con una nueva *lex ad hoc* cuyo contenido resume para los obispos. La *constitutio* de 5 de febrero de 330, que sirve para datar la epístola, está dirigida a Valentinus, consular de Numidia⁸⁹, y su parte dispositiva se ha transmitido en *CTh* XVI,2,7⁹⁰. En ella Constantino ordenaba que los lectores de las sagradas escrituras, subdiáconos y todos los demás clérigos que habían sido llamados a la curia por la *iniuria* de los heréticos fuesen liberados de la carga. La pormenorización de los grados (*lectores apicum, hypodiaconi, ceterique clerici*), que seguramente figuraba en la *petitio* de los obispos, trataba de evitar cualquier ambigüedad para impedir que los donatistas encontrasen apoyo en el genérico *clerici* para someter a algunos de sus integrantes a los *munera*. A continuación se invocaba lo acordado para Oriente (*ad similitudinem Orientis*) para establecer que, en el futuro, no fueran llamados a las curias y disfrutasen de inmunidad plena (*immunitate plenissima*).

La *constitutio* a la que se alude de manera tácita con la

⁸⁹ PLRE I, Valentinus (12), p. 936. Seguramente el emisario encargado de hacer llegar la epístola a los obispos también portaba la ley para el consular y las instrucciones para el *rationalis*.

⁹⁰ *CTh* 16, 2, 7. *Idem A. Valentino consulari Numidia. Lectores diuinorum apicum et hypodiaconi ceterique clerici, qui per iniuriam haereticorum ad curiam deuocati sunt, absolvantur et de cetero ad similitudinem Orientis minime ad curias deuocentur, sed immunitate plenissima potiantur. Dat. non. feb. Serdica Gallicano et Symmacho cons. (330 febr. 5).*

fórmula *ad similitudinem Orientis*, es la que abre el título 5 del libro 16 del *Codex Theodosianus* y se data en 326. Estaba dirigida a Dracilianus⁹¹, vicario de los prefectos de Oriente, y sólo se conserva la parte dispositiva, en la que se establecía de manera neta quiénes debían beneficiarse de los privilegios (*priuilegia*) dados en consideración de la *religio* y quiénes quedaban excluidos: los privilegios sólo debían beneficiar a los observantes de la *lex catholica* (*observatores legis catholicae*). La norma precisa que heréticos y cismáticos no sólo debían ser excluidos de tales privilegios (*ab his priuilegiis alienis esse uolumus*), sino que debían ser obligados y sometidos a las diversas cargas (*munera*)⁹². Después de Nicea y los consiguientes cambios de liderazgo episcopal en las ciudades de Oriente se había hecho necesario definir con claridad que los declarados heréticos eran susceptibles de reclutamiento para las curias y no podían seguir disfrutando de sus privilegios. En África, tras la vuelta del exilio de los donatistas al amparo de la rectificación imperial de 321, los heréticos reclamarían para sí el derecho a disfrutar de las exenciones con el resultado denunciado en la epístola de los obispos númeridas al emperador. La cautela incluida en la carta imperial *De cetero etiam legem meam super ecclesiasticos catholicos datam custodiri mandauit* es relevante puesto que implicaba que sólo el

⁹¹ Vicario de los prefectos de Oriente con autoridad en Palestina: *CTh* 2, 33,1.325; Eus. *VC* 3,31; Theodoret. *hist. ecl.* 1,17. PLRE 1, *Dracilianus*, p. 271.

⁹² *CTh* 16,5,1. *Imp. Constantinus A. ad Dracilianum. Priuilegia, quae contemplatione religionis indulta sunt, catholicae tantum legis observatoribus prodesse oportet. Haereticos autem atque schismaticos non solum ab his priuilegiis alienos esse volumus, sed etiam diversis muneribus constringi et subici. Proposita kal. sept. Gerasto Constantino a. VII et Constantio c. cons.* (326 sept. 1). Sobre la exención de cargas a los clérigos por Constantino vid. Dupont, C., "Les privileges des clerics sous Constantin", *RHE* 62, 967, pp. 729-752; Wipszycka, E., "La sovvenzione costantiniana in favore del clero", *RAL* ser. 9, 8, (1997) pp. 483-498; Lizzi Testa, *Privilegi economici*, cit. 55-103; Felici, M., "Appunti sulla politica municipale nell'età di Costantino", *AARC*, 17, 2011, 1063-1100.

clero católico se beneficiaría de tales *privilegia*. Los donatistas, identificados como heréticos, podían seguir usurpando la primera basílica, pero seguían excluidos de las exenciones reservadas a los *ecclesiastici catholici*⁹³ y sometidos a los *munera*, es decir, se les negaba, a todos los efectos, la condición de *ecclesia catholica* y, en consecuencia, todos los beneficios asociados a dicha pertenencia. Con la ley dirigida al consular de Numidia se declaraba de manera taxativa que ni sus iglesias, ni sus obispos, ni su clero eran reconocidos como tales por la administración imperial. Tanto el discurso heresiológico del preámbulo, como la prescripción final invocando el ejemplo de lo decidido para Oriente pretendían despejar cualquier duda sobre la posición imperial contraria los donatistas y a asegurar que los heréticos eran reclutables para las curias. Quizá la aplicación de la ley explique la reacción donatista de 337. Optato recoge que Donato dirigió por carta duras palabras al prefecto del pretorio Gregorio⁹⁴, pero no indica a qué hechos se refería al calificarlo de vergüenza del senado (*macula senatus*) y deshonor de los prefectos (*dedecus praefectorum*). El prefecto, según Optato, respondió con paciencia episcopal (*cui Donato praefatus patientia episcopali rescripsit*)⁹⁵. No obstante, al admitir que los donatistas mantuvieran bajo su control la basílica que él mismo había mandado construir, en la práctica legitimaba la doble iglesia⁹⁶, con amplio e interesado desarrollo por parte donatista en los años posteriores.

⁹³ Lizzi Testa, *Privilegia economici*, cit. p. 70, n. 44.

⁹⁴ PLRE I, *Gregorius* (3), p. 403.

⁹⁵ Optat. *Donat.* 3,3.

⁹⁶ Optat. 1, 15. Vid. Tilley, M., "When Schism Becomes Heresy in Late Antiquity: Developing Doctrinal Deviance in the Wounded Body of Christ", *Journal of Early Christian Studies* 15, 2007, pp. 1-21.

Conclusiones

En 326, en un edicto contra los heréticos concebido con propósito de generalidad⁹⁷ y dirigido a los gobernadores de las provincias, Constantino incorporó al lenguaje legal el discurso heresiológico para justificar la prohibición de las reuniones y la confiscación de los lugares de culto de Novacianos, Valentinianos, Marcionitas, Paulinitas, los llamados Catafrigas y otros cuyo nombre no se especifica. Recurriendo a la analogía con la enfermedad y el contagio epidémico construyó un estereotipo de intimidación con el que pretendía, además de reprimir las desviaciones que ponían en peligro la unidad religiosa y la concordia social, disuadir al herético y homogeneizar las voces disidentes en el seno de las comunidades cristianas. Los rasgos mayores de este retrato intelectual, moral y religioso del herético se repitieron en las leyes contra los grupos heréticos, tal y como pone de manifiesto el título 5 del libro 16 del *Codex Theodosianus*. La legislación constantiniana en materia religiosa fue esencialmente reactiva y probablemente la voluntad episcopal de sacar conclusiones de la definición de un credo en Nicea y la influencia de Lactancio no fueron ajenas a la medida⁹⁸. Cuatro años después, en 330, un alegato antiherético similar constituía el preámbulo de una epístola dirigida a 11 obispos de Numidia mediante la cual se permitía el uso donatista de la basílica que el mismo Constantino

⁹⁷ La expresión *lex generalis*, ausente en la producción normativa de Diocleciano, aparece por primera vez en una *constitutio* de Constantino dirigida a los decuriones de Colonia: *CTh* 16, 8,3. Cf. *CT* 10, 10,2, ad populum. Vid. Bianchini, M., *Caso concreto e lex generalis, Per lo studio della tecnica e della politica normativa da Costantino a Teodosio II*. Milano 1979; Sirks, A.J.B., "Observations on the Theodosian Code: *lex generalis*, validity of laws", *AARC* 14, 2003, pp. 145-153; Id. *Aspects of Law in Late Antiquity*, Oxford 2008.

⁹⁸ Vid. Lettieri, G., "Lattanzio ideólogo della svolta constantiniana", en *Costantino I, Enciclopedia constantiniana* cit., pp. 45-57.

había mandado construir en Circa Constantina para los católicos. Prevalció el interés político por evitar el conflicto y contribuir a la existencia de una iglesia unida y jerarquizada al servicio del Imperio, para lo cual, no obstante, se hacía necesario introducir claridad de manera específica en la legislación sobre las exenciones al clero católico.

Bibliografía

- Aiello, V., "Costantino, Lucio Domizio Alessandro e Cirta: un caso di rielaborazione storiografica", en *L'Africa Romana VI*, Sassari, 1989, pp. 179-196.
- Barnes, T.D., "Lactantius and Constantine", *JRS*, 63, 1973, pp. 29-46.
- Barnes, T.D., "The Beginnings of Donatism", *ThS*, 26, 1975, pp. 13-22.
- Barnes, T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge MA 1981.
- Barnes, T.D., *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1982.
- Barnes, T.D., "Early Christian Hagiography and Roman History", en Ameling, W., Niebuhr, K.W. & Vielberg, M. (eds.), *Tria Corda 5. Jena Lectures on Judaism, Antiquity and Christianity*, Tübingen, 2010, pp. 152-153.
- Barnes, T.D., *Dynasty, Religion, Power in the Later Roman Empire*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2011.
- Berthier, A., "Constantina, le changement de nom, de Domitius Alexander à Constantin", *Recueil de Constantine*, 72, 1969, pp. 79-88.
- Blaudeau, Ph., "Symbolique médicale et dénonciation de l'hérésie: le cas monophysite dans les sources pontificales de la seconde moitié du Ve siècle", en Boudon, V. y Pouderon, B. (eds.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris 2005, pp. 497-524.
- Bralewski, S., "Est-ce que l'empereur Constantin le Grand accorda la tolérance à l'égard des Donatistes ?", *Eos* 88, 2001, pp. 127-132.
- Brown, P., "The Difussion of Manichaeism in the Roman Empire", *JRS* 49, 1969, pp. 91-103.

- Buenacasa, C., "Accroissement et consolidation du patrimoine ecclésiastique dans le Code Théodosien XVI", en Guinot y Richard, Fr. (eds.), en Guinot, J.N. y Richard, Fr. (eds.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles: Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris 2008, pp. 259-275.
- Cameron, Av. y Hall, St. G., *Eusebius, Life of Constantine*, Oxford, 1999.
- Cameron, Av., "How to Read Heresiology", *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33, 2003, pp. 471-92.
- Cameron, Av., "The Violence of Orthodoxy", en Iricinschi, E. y Zellentin, H.M. (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen 2008, pp. 102-114.
- Chastagnol, A., *Les consulaires de Numidie*, in *Mélanges Carcopino*, Paris, 1966, pp. 215, 228.
- Corcoran, S., *The Empire of the Tetrarchs, Imperial Pronouncements and Government, AD 284-324*, Oxford 1996.
- Cracco Ruggini, L., "Il Codice Teodosiano e le eresie", en Aubert, J. y Blanchard, Ph. (eds.), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Genève 2009, pp. 21-37.
- Cristofoli, R., "Religione e strumentalizzazione politica: Costantino e la propaganda contro Licinio", en Bonamente, G. y Lizzi Testa, R. (eds.), *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI secolo d. C.)*, Bari, Edipuglia, 2010, pp. 155-170.
- De Giovanni, L., *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano, Saggio sul libro XVI*, Napoli 1980, pp. 81-106.
- Delmaire, R., *Les lois religieuses des empereurs romaines de Constantin a Théodose, I, Code Théodosien XVI*, Paris 2005.
- DePalma Digeser, E., "Lactantius and Constantine's Letter to Arles: Dating the Divine Institutes", *Journal of Early Christian Studies* 2, 1994, pp. 33-52.
- DePalma Digeser, E., "Lactantius and the 'Edict of Milan': Does

- it Determine his Venue?", *Studia Patristica* 31, 1997, pp. 287-295.
- Di Paola, L., "Il governatore provinciale nel Codice Teodosiano. Contributo allo studio dell'amministrazione periférica", in Crogiez-Pétréquin, S. y Jaillette, P. (eds.), *Société, économie, administration dans le Code Théodosien*, Lille, 2012, pp. 285-309.
- Dillon, J.N., *The Justice of Constantine the Great*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2012.
- Dimaio, M., Zeuge, J. y Bethune, J., "Proelium Cibalense et Proelium Campi Ardiensis: the First Civil War of Constantine I and Licinius I", *Anc. World*, 21, 1990, pp. 67-85.
- Dolbeau, F., "La «Passio sancti Donati» (BHL 2303b). Une tentative d'édition critique", en *Memoriam sanctorum venerantes. Miscellanea in onore di Monsignor Victor Saxer*, Città del Vaticano, 1992, pp. 251-267.
- Dölger, F., "Konstantin der Grosse und der Manichäismus. Sonne und Christus in Manichäismus", en *Antike und Christentum. Kultur und religionsgeschichtliche Studien*, Münster, 1931, pp. 310-314.
- Dörries, H., "Konstantin und die Häretiker", en *Wort und Stunde. Erster Band. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen 1966, pp. 80-117.
- Drake, H.A., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore-London, 2000.
- Drijvers, J.W., "Ammianus Marcellinus 15.13.1-2: Some Observations on the Career and Bilingualism of Strategius Musonianus", *The Classical Quarterly*, 46, 1996, pp. 532-537.
- Duchesne, L., "Le dossier du donatisme", *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 10, 1890, pp. 589-650.
- Dupont, C., "Les privileges des clerics sous Constantin", *RHE* 62, 1967, pp. 729-752.

- Duval, Y., Les “Gesta apud Zenophilum et la Paix de Maxence (Gesta f° 22b)”, *AnTard* 3, 1995, pp. 55-63.
- Duval, Y., *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne: Les premiers échos de la grande persécution*, Paris, 2000.
- Escribano Paño, M.V., “Constantino y la rescissio actorum del tirano-usurpador”, *Gerión*, 16, 1998, pp. 307-338.
- Escribano Paño, M.V., “La construction de l’image de l’hérétique dans le Code Théodosien XVI”, en Guinot, J.N. y Richard, Fr. (eds.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles: Intégration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris 2008, pp. 389-412.
- Escribano Paño, M.V., “The Social exclusion of heretics in Codex Theodosianus XVI”, en Aubert, J. y Blanchard, Ph. (eds.), *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Genève 2009, pp. 39-66.
- Escribano Paño, M.V., “Constantino y los escritos heréticos: antes y después en las fuentes legislativas”, en Bonamente, G. Lenski, N. y Lizzi Testa R. (eds.), *Costantino prima e dopo Costantino*, Bari, 2012, pp. 201-221.
- Escribano Paño, M.V., “Costantino e la legislazione antieretica”, en *Costantino I, Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano, 313-2013, Milano 2013*, pp. 285-302.
- Escribano Paño, M.V., “Creación y límites del discurso hereiológico imperial: rectificaciones, negociaciones y claudicaciones de Constantino”, en Hallebeek, J.P. Schermaier, M., Fiori, R., Metzger, E. y Coriat, J.P., *Inter cives necnon peregrinos, Essays in honour of Boudewijn Sirks*, Göttingen, 2014, pp. 181-197.
- Escribano Paño, M.V., “El edicto de Constantino contra los hereéticos: la desviación religiosa como categoría legal”, en Vilella,

- J. (ed.), *Constantino ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el s. IV*, Barcelona, 2015 (en prensa).
- Felici, M., "Appunti sulla politica municipale nell'età di Costantino", *AARC*, 17, 2011, 1063-1100.
- Flower, R., "The insanity of heretics must be restrained: heresiology and the Theodosian Code", en Kelly, C. (ed.), *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, Cambridge 2013, pp. 172-194.
- Gaudemet, J., "Constitutions constantiniennes destinées à l'Afrique", en *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IVe siècle ap. J.-C.* Rome, 1992. pp. 329-352.
- Girardet, K.M., *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313-315) und zum Prozess des Athanasius von Alexandrien (328-346)*, Bonn, Habelt, 1975.
- Girardet, K.M., *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religions-Politik Konstantins des Grossen*, Darmstadt 2006.
- Grasmück, E.L., *Coercitio: Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn, Röhrscheid, 1964.
- Hall, St. G., "Some Constantinian Documents in the Vita Constantini", en Lieu, S.N.C y Montserrat, D. (eds.), *Constantine: History, Historiography and Legend*, London and New York, 1998, pp. 86-103.
- Hall, St. G., "The Sects under Constantine", en Scheils, J. y Wood, D. (eds.), *Voluntary Religion*, London 1986, pp. 1-13.
- Harries, J., "The Background to the Code", en Harries, J. y Wood, I. (eds.), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London 1993, pp. 1-16.
- Harries, J., *Constantine the Lawgiver*, en McGill, S., Sogno, C. y Watts, E. (eds.), *From the Tetrarchy to the Theodosians. Later*

- Roman History and Culture, 284-450 CE*. Cambridge, 2010, pp. 73-92, cit. 84-85.
- Heck, E., "Constantin und Lactanz in Trier – Chronologisches", *Historia* 58, 2009, pp. 118-130.
- Honoré, T., "The Making of the Theodosian Code", *ZRG*, 103, 1986, pp. 133-222.
- Humfress, C., "Roman Law, Forensic Argument and The Formation of Christian Orthodoxy III-VI Centuries", en Elm, S., Rebillard, E. y Romano A. (eds.), *Orthodoxie, Christianisme, Histoire*, Paris-Roma 2000, pp. 125-147.
- Humfress, C., *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford 2007.
- Humfress, C., "Citizens and Heretics, Late Roman Lawyers on Christian Heresy", en Iricinschi, E. y Zellentin, H.M. (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen 2008, pp. 128-142.
- Inglebert, H., "L'histoire des hérésies chez les hérésiologues", en Pouderon, B. y Duval, Y.M. (eds.), *L'historiographie de l'église des premiers siècles*, Paris 2001, pp. 105-125.
- Iricinschi, E. y Zellentin, H.M., "Making Selves and Marking Others: Identity and Late Antique Heresiologies", en Iricinschi, E. y Zellentin, H.M. (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen 2008, pp. 1-27.
- Jacques, F., "Le schismatique, tyran furieux. Le discours polémique de Cyrien de Carthage", *MEFRA* 94, 1982, pp. 921-949.
- Jeanjean, B., *Saint Jérôme et l'hérésie*, Paris 1999.
- Junod, E., "Les hérétiques et l'hérésie dans le "programme" de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée", *Rivista di storia del cristianesimo* 6, 2009, pp. 417-434.
- Kahlos, M., "Religio and Superstitio, Retortions and Phases of a Binary Opposition in Late Antiquity", *Athenaeum* 95, 2007, pp. 389-408.

- King, K.L., "Social and Theological Effects of Heresiological Discourse", en Iricinschi, E. y Zellentin, H.M. (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen 2008, pp. 28-49.
- Krautheimer, R., "The Constantinian Basilica", *Dumbarton Oaks Papers*, 21, 1967, pp. 115-140.
- Kriegbaum, B., *Kirche der Traditoren oder Kirche der Martyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus*, Innsbruck-Wien, 1986.
- Lancel, S., "Les débuts du Donatisme: la date du «Protocole de Cirta» et de l'élection épiscopale de Silvanus", *RÉAug*, 25, 1979, pp. 217-229.
- Lancel, S., *Actes de la conférence de Carthage en 411*, vol. I, "Introduction", Paris, 1972.
- Larchet, J.C., *Théologie de la maladie*, Paris 1991.
- Larchet, J.C., *Thérapeutique des maladies mentales, L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*, Paris 1992.
- Le Boulluec, Y., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles. I. De Justin a Irénée*, Paris 1985. Pourkier, A., *L'héresiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris 1992.
- Lepelley, C., *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, II, Paris, 1981.
- Lettieri, G., "Lattanzio ideólogo della svolta costantiniana", en *Costantino I, Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano, 313-2013*, Milano 2013, pp. 45-57.
- Lieu, S.N.C., "An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism, The Capita VII contra Manichaeos of <Zacharias of Mytilene>", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26, 1983, pp 152-218.
- Lieu, S.N.C., *Manichaeism in Mesopotamia & the Roman East*, Leiden-New York-Köln 1994, pp. 203-305, esp. p. 203-207.
- Lim, R. "Christian Triumph and Controversy", en Bowersock,

- G.W., Brown, P. y Grabar, O. (eds.), *Late Antiquity: A Guide to the Post-Classical World*, Cambridge, Mass., 1999, pp. 196-218.
- Lizzi Testa, R., "Clerical Hierarchy and Imperial Legislation in Late Antiquity", en M. Bellito, Ch. y Hamilton, L. (eds.), *Reforming the Church Before Modernity*, Ashgate 2005, pp. 88-103.
- Lizzi Testa, R., "Privilegi economici e definizione di status: il caso del vescovo tardoantico", *RAL Ser. 9 a*, 11,1, 2000, pp. 55-103.
- Lyman, J.R. "Heresiology: the Invention of Heresy and Schism", en Casiday, A. y Norris, F.W. (eds.), *The Cambridge History of Christianity, Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, pp. 296 - 313.
- Maceratini, R., *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico, Da Graziano ad Ugucione*, Milano 1994.
- Maier, J.L., *Le dossier du donatisme, I, Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Berlin 1987.
- Marone, P., "The Use of the Term Catholicus in the Donatist Controversy", *Poemerium* 6, 2007-2008, pp. 1-11.
- Marone, P., *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*, Roma, 2008.
- Martin, D.B. *Inventing Superstition: From the Hippocratics to the Christians*, Cambridge, 2006.
- Matthews, J., *The Roman Empire of Ammianus*, London 1989.
- Matthews, J.F., "The Making of the Text", en Harries, J. y Wood, I. (eds.), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London 1993, pp. 19-44.
- Matthews, J.F., *Laying Down the Law: a Study of the Theodosian Code*, New Haven 2000, pp. 10-84.
- Mazzini, I., "La letteratura cristiana antica e la medicina (I).

- Saggio di indagine su 'Realien' e linguaggio medici nella letteratura cristiana", *Les etudes classiques* 70, 2002, pp. 353-372.
- Mazzini, I., "La letteratura cristiana antica e la medicina (II). Saggio di indagine su 'Realien' e linguaggio medici nella letteratura cristiana", *Les etudes classiques* 71, 2003, pp. 241-261.
- Mazzucco, C., *Ottato di Milevi in un secolo di studi: problema e prospettive*, Bologna, 1993.
- Millar, F., "Representant Heretics in Fifth-Century Lydia: Identity and Literacy", *Scripta Classica Israelica* 23 2004, pp. 111-130.
- Minale, V., *Legislazione imperiale e manicheismo da Diocleziano a Costantino, genesi di una eresia*, Napoli 2013.
- Mitchell, S., "Maximinus and the Christians in AD 312: A New Latin Inscription", *JRS*, 78, 1988, pp. 105-124.
- Moreno Resano, E., "La política de fundación de ciudades de Constantino (306-337)", *Espacio Tiempo y Forma, Historia Antigua* 19-20, 2006-2007, pp. 285-307.
- Neri, V. "Costantino e le guerre civile", en *Costantino I, Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano, 313-2013*, Roma, 2013, pp. 69-88.
- Noethlichs, K.L., "Revolution from the top? Orthodoxy and the persecution of heretics in imperial legislation from Constantine to Justinian", en Ando, C. y Rüpke, J. (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, München 2006, pp. 115-125.
- Norderval, O., "Kaiser Konstantins Edikte gegen die Häretiker und Schismatiker (Vita Constantini III, 64-65)", *Symbolae Osloenses* 70, 1995, pp. 95-115.
- Opelt, I., *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg 1980.

- Otranto, G., "Matteo 7,15-16 e gli ψευδοπροφήται nell'esegesi patristica", *Vetera Christianorum* 6, 1969, pp. 33-45.
- Perrin, M.-Y., "La révolution constantinienne vue à travers l'oeuvre de Lactance (250-325 ap. J. C.)", en *L'idée de révolution*, Fontenay-aux-Roses, N.S.Fontenay/St. Cloud, 1991 pp. 81-94.
- Perrin, M.Y., "The Limits of the Heresiological Ethos in Late Antiquity", en Bangert, S. y Gwynn, D.M. (eds.), *Religious Diversity in Late Antiquity*, Leyden-Boston, 2010, pp. 201-227.
- Perrin, M.Y., "Le dossier du donatisme dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses*, 117, 2011, pp. 225-230.
- Perrin, M.Y., "Costantino e la crisi donatista", en *Costantino I, Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano, 313-2013*, Roma, 2013, pp. 275-284.
- Rives, J.B., "Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime", *Classical Antiquity* 22, 2003, pp. 313-339.
- Scholten, H., "Römische Diplomatie im 4. Jhd. N. Chr. – Eine Doppelsestrategie des Praefectus Pretorio Orientis Musonianus?", *Historia*, 47, 1998, pp. 454-467.
- Scorza Barcellona, F., "L'agiografia donatista", en Marin, M. y Moreschini, C., *Africa cristiana, Storia, religione, letteratura*, Brescia 2002, 125-151.
- Shaw, B.S., *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Sirks, A.J.B., "Observations on the Theodosian Code: lex generalis, validity of laws", *AARC* 14, 2003, pp. 145-153;
- Sirks, A.J.B., *The Theodosian Code: A Study*, Friedrichsdorf 2007.

- Sotinel, C., "Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive", *RHR*, 222, 2005, pp. 411-434.
- Tilley, M., "When Schism Becomes Heresy in Late Antiquity: Developing Doctrinal Deviance in the Wounded Body of Christ", *Journal of Early Christian Studies* 15, 2007, pp. 1-21.
- Turner, C.H., *The Use of Creeds and Anathemas in the Early Church*, London, 1910, pp. 98-99.
- Turner, Ch., "Adversaria Critica: Notes on the Anti-Donatist Dossier and on Optatus Books I,II", *ThS*, 27, 1926, pp. 283-296.
- Vera, D., "Costantino e il ventre di Roma: a proposito della discussa prefettura d'Africa", en Bonamente, G., Lenski, N. y Lizzi Testa, R. (eds.), *Costantino prima e dopo Costantino*, Bari, 2012, pp. 333-345.
- Wipszycka, E., "La sovvenzione costantiniana in favore del clero", *RAL* ser. 9, 8, (1997) pp. 483-498.
- Wipszycka, E., "Καθολικὴ et les autres épithètes qualifiant le nom ἐκκλησία: contribution à l'étude de l'ordre hiérarchique des églises dans l'Égypte byzantine", en *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, Rome 1996, pp. 157-75.
- Woods, D., "Strategius and the Manichaeans", *The Classical Quarterly*, 51, 2001, p. 255-264.
- Zocca, E., "L'identità cristiana nel dibattito fra cattolici e donatisti", *ASE* 21, 2004, pp. 109-130.
- Zocca, E., "Pecore e lupi rapaci: il dibattito intorno a Mt 7,15-16 nel cristianesimo africano del IV/Vs.", en *Humanitas e cristianesimo. Saggi in onore di Roberto Osculati, a cura di A. Rotondo*, Roma, 2011, pp. 115-124.
- Zuccotti, F., *Furor haereticorum. Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo impero romano*, Milano, 1992.

TEMPLOS NUEVOS PARA TIEMPOS NUEVOS: EL EDICTO DE MILÁN Y LAS BASÍLICAS CONSTANTINIANAS

Fermín Labarga
Universidad de Navarra
Facultad de Teología

El año 313 marca un hito en la historia de la Iglesia. El emperador Constantino otorga a los cristianos libertad para profesar su fe; finaliza así un periodo de persecuciones –largo y más o menos intenso según épocas y zonas– en el que no había sido posible generar un espacio celebrativo adecuado para las reuniones litúrgicas. A partir de este momento, gracias a la *pax constantiniana* y con el apoyo explícito del propio Constantino, la Iglesia puede ya libremente erigir templos nuevos en unos tiempos que también, por muchos motivos, eran igualmente nuevos.

Eusebio de Cesárea en su *Historia Eclesiástica* señalaba con gozo que, gracias al emperador, «los templos surgían de nuevo desde los cimientos hasta una altura imprevista, y recibían una belleza superior en mucho a la de los que anteriormente fueron destruidos» (HE X, 2, 1)¹. Constantino dio las instrucciones oportunas para que se restituyeran sus posesiones a la Iglesia y del erario público se sufragaran las obras necesarias para reedificar sus lugares de culto. Así, los fieles se regocijaban con motivo de las «consagraciones de los oratorios recién construidos» (HE X, 3, 1).

¹ Eusebio de Cesárea, *Historia Eclesiástica*, (edición de Argimiro Velasco-Delgado) BAC, Madrid ² 1997. Las referencias se incluyen en el texto con las siglas HE.

1. Los edificios anteriores al año 313: de la *eclessia domestica* a la *domus ecclesiae* y a la *domus Dei*²

¿Qué ocurría con anterioridad? Según refiere el Nuevo Testamento, los primeros cristianos se reunían para la celebración de la Eucaristía, la *fractio panis*, en domicilios particulares. En Jerusalén, los apóstoles y primeros convertidos oraban en el Templo y se reunían en domicilios particulares: en el cenáculo y en la casa de la madre del evangelista Marcos (Hchs 1, 13; 2, 1-2; 12,12; 21,18).

Esta práctica se siguió también allí donde surgieron comunidades cristianas. Por las cartas de san Pablo conocemos casos semejantes: en Colosas, la comunidad se reunía para la celebración en la casa de Filemón (Flm, 2); en Laodicea, en la de Ninfa (Col 4,15); y ya en Roma, en la de Aquila y Priscila sobre el Aventino (Rm 16, 3-5). Parece que fue san Pablo (1 Cor 16, 19) quien inventó la expresión *eclessia domestica* (ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία)³.

Todavía en tiempos de san Justino (+163) los fieles se reunían en las casas particulares, normalmente de cristianos de elevada posición, en las que se reservaban una o varias salas exclusivamente para este fin. Al crecer las comunidades decidieron destinar algunas casas para uso exclusivo de la Iglesia, tanto cultural como administrativo. A estas casas se las denominó *domus ecclesiae*. Así la palabra ἐκκλησία o *ecclesia* (ya utilizada en el ámbito civil para designar la asamblea plenaria de todos los ciudadanos libres, de

² Para este epígrafe: Leclercq, H., «Eglises», *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, París 1921, IV/2, cols. 2279-2399; Ortiz-Echagüe, C., «Los edificios de culto cristiano en los tres primeros siglos», *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, 1, 1987, pp. 11-103; White, L. M., *Building God's house in the Roman world. Architectural adaptation among pagans, Jews and Christians*, Baltimore, 1990, pp. 102-139.

³ Tejero, E., *El evangelio de la casa y de la familia*, Eunsa, Pamplona 2014.

donde pasó con sentido análogo a la traducción de los LXX y después al Nuevo Testamento para designar la congregación reunida para la celebración del culto), por metonimia, pasa de significar la asamblea a significar el edificio donde se reúne dicha asamblea. Deichmann sostiene que este trasvase lingüístico ya se había producido para el año 200⁴. Existieron en Alejandría, Antioquía (donde, según las apócrifas *Recognitiones Clementinae*, de fines del siglo II, cierto magistrado rico de nombre Teófilo convirtió su propia casa en iglesia: *Domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecravit*⁵) y otros lugares donde florecía el cristianismo. En Roma las actuales basílicas de San Clemente, San Martín de los montes, Santos Juan y Pablo, y San Pedro *ad vincula* fueron en sus inicios auténticas *domus ecclesiae*. Se ha conservado la de Dura Europos (Siria) en la confluencia de los ríos Éufrates y Tigris. Por un grafito se puede fechar en el año 232. Destaca su decoración pictórica con escenas del Antiguo y el Nuevo Testamento.

Con todo, parece que para finales del siglo III ya existían verdaderos edificios sagrados según refiere Hipólito Romano. Eusebio de Cesárea dice que, en los primeros años del emperador Diocleciano, los cristianos levantaron grandes edificios porque los anteriores ya no eran suficientes. Señala la existencia de grandes templos en todo el Mediterráneo, entre los cuales podrían contarse los de Abthugni y Cirta, en el norte de África. Serían las denominadas *domus Dei*, expresión que emplean tanto el citado Eusebio como Tertuliano, al igual que san Hipólito (οἶκος θεοῦ) mientras que san Cipriano emplea otra similar κυριακον (Dominicum = casa del Señor) y Clemente Alejandrino, *domus dominica*.

⁴ Deichmann, F. W., *Archeologia cristiana*. Roma 2002, p. 73.

⁵ S. *Clementi Romani Recognitiones*, X, 71, edición de E. G. Gersdorf, en Migne, J. P. (ed.), *Patrologiae Graecae*, París 1857, I, col. 1453.

Lo cierto es que existen testimonios concluyentes de que, en efecto, los cristianos erigieron lugares de culto distintos y específicos. El filósofo pagano Porfirio (h. 232-304) señala a finales del s. III que los cristianos «imitando los templos paganos, edificaron grandes casas donde se reunían para la oración». El canon 36 del concilio de Elvira (300/302) dispone que en los edificios de culto no haya pinturas.

Durante la persecución de Diocleciano estos edificios fueron confiscados y, muchos de ellos, destruidos.

2. La basílica cristiana, la *basilicalis domus*⁶

Tras el reconocimiento oficial de la Iglesia, la necesidad de contar con lugares amplios para la celebración litúrgica (máxime a partir del incremento del número de cristianos) determinó la construcción de grandes edificios. ¿Qué modelo de edificio se escogió? No fue el de los templos griegos o romanos, que –además de provocar un rechazo instintivo por considerarse *moradas del demonio* o, cuando menos, por la referencia idolátrica que comportaban– no estaban pensados para la reunión de una comunidad celebrante sino, más bien, para el acto personal e íntimo de ofrecer un reconocimiento a la estatua del dios en honor del que se había levantado. De igual modo, los lugares en los que se reunían los adeptos de Mitra y otros cultos orientales eran inadecuados por motivos similares.

La comunidad cristiana tenía necesidad de un edificio que ofreciera unas características determinadas y, buscándolo, encontró que el que mejor se acomodaba era la *basílica*, un «edificio público

⁶ Leclercq, H., «Basilique», *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, París 1925, II/1, cols. 525-602.

que servía a los romanos de tribunal y de lugar de reunión y de contratación», tal y como sigue recogiendo una de las acepciones del término en el Diccionario de la Real Academia⁷, y que había proliferado a lo largo y ancho del Imperio desde el siglo II antes de Cristo. Etimológicamente, el término procede del griego βασιλική, aula regia o imperial. Pero lo cierto es que, «en el lenguaje romano, el término basílica alude a la función más que a la composición del edificio, y pese a las variaciones, la función de la basílica romana se describe fácilmente: una basílica no era sino una gran sala de reunión»⁸. De hecho, la sala principal de las residencias romanas, donde se recibía, se denominaba así (y parece bastante probable que alguna de estas hubiera sido utilizada precisamente para la reunión litúrgica, en el caso de familias cristianas). También existía la basílica funeraria que, normalmente, era de reducidas dimensiones y pertenecía a un *collegium funerarium*.

Desde el siglo II después de Cristo, la basílica había sido adoptada también para reuniones de los adeptos de algunos cultos orientales (santuario de Isis y Osiris en Pérgamo, la basílica de los dendróforos de la Gran Madre en Roma, la sala subterránea de los neopitagóricos en Porta Maggiore, algunas sinagogas de Palestina). También parece que por algunas comunidades cristianas (San Crisógono en Roma). Con todo, a partir del siglo IV su uso fue muy común para referirse ya, propiamente, al lugar de culto cristiano⁹. Cabe, entonces, preguntarse si el nuevo edi-

⁷ El término basílica en castellano tiene varias acepciones, según el Diccionario de la Real Academia: 1. Cada una de las trece iglesias de Roma, siete mayores y seis menores, que se consideran como las primeras de la Cristiandad en categoría y gozan de varios privilegios. 2. Iglesia notable por su antigüedad, extensión o magnificencia, o que goza de ciertos privilegios, por imitación de las basílicas romanas. 3. Palacio (casa de los reyes). 4. Edificio público que servía a los romanos de tribunal y de lugar de reunión y de contratación.

⁸ Krautheimer, R., *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Madrid, 1981, p. 46.

⁹ Crippa, L., *La basilica cristiana nei testi dei Padri dal II al IV secolo*, Milano 2003, pp. XII-XIV y passim.

ficio de culto de los cristianos era simplemente la adaptación de otro modelo anterior, o si, por el contrario, incluía también soluciones nuevas y originales. Hay varias teorías al respecto¹⁰:

a) *Teoría de la derivación material*

La basílica cristiana se deriva de edificios precedentes, si bien es cierto que no existe consenso a la hora de señalar de cuál. Así, según el arquitecto renacentista italiano y gran teórico León Battista Alberti se deriva de la basílica forense de la edad clásica romana. Esta teoría ha alcanzado numerosos adeptos y es la dominante desde finales del siglo XIX.

Por su parte, Weingärtner la hace derivar de la sala egipcia de Vitrubio. Richter cree que, más bien, deviene del hipogeo y de la basílica cementerial. Kraus sostiene que deriva de la sala privada y *cella tricora* cementerial. Lamire cree que se trata de una fusión del atrio con el *tablinium* de la casa señorial helenístico-romana y pompeyana (lo cual resulta muy complejo ya que «el paso de un edificio privado a monumento público no es un procedimiento natural para el arquitecto», además de que «en el plano técnico la tipología es completamente distinta»¹¹). Y, por último, Grabar considera que se trata de una prolongación de la sinagoga judía.

b) *Teoría litúrgica*

Zestermann, a quien siguen Witting y Liesenberg, propone

¹⁰ Testini, P., *Archeologia cristiana*. Bari ² 1980, pp. 548-549. También en White, o.c., pp. 11-25.

¹¹ Duval, N., «Edificio de culto», en Berardino, A. di (dir.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, I, Salamanca 1991, p. 666. Desecha también otras propuestas de derivación, tanto de lugares de cultos paganos o de la sinagoga judía como de la basílica funeraria, según había propuesto Dyggve.

que el origen de la planta basilical está en las propias necesidades celebrativas del culto cristiano. Por lo tanto, surge como un modelo radicalmente nuevo.

c) *Teoría ecléctica*

El P. Kirschbaum, al igual que otros autores de la talla de Krautheimer, Deichmann o Duval, propone que es una creación nueva de la comunidad cristiana del s. IV que aprovecha modelos precedentes, a los que modifica según las necesidades del culto y siempre dentro de una gran austeridad constructiva¹². De esta forma se observa una cierta continuidad y, a la vez, también una evidente discontinuidad respecto a la basílica forense, determinadas ambas por las necesidades prácticas y culturales de la comunidad. Así, la basílica cristiana «fue una creación nueva dentro de una tipología habitual»¹³. Según Duval, al arquitecto «le fue suficiente con modificar la planta y disponerla particularmente según un eje dirigido a un punto focal que le ofrecía el altar o la tumba del mártir, para tener en cuenta las exigencias del culto, mientras que el prototipo no llevaba consigo ninguna dirección privilegiada»¹⁴.

Esta última teoría parece sumamente aceptable. De este modo, se reutiliza un modelo arquitectónico previo, la basílica, de acuerdo con las necesidades del culto. A partir del año 313 la liturgia cristiana sufrió notables modificaciones, todas ellas tendentes a solemnizar el culto a partir del ritual y del protocolo imperial.

¹² Kirschbaum, E., «Basílica», en *Enciclopedia Cattolica*, II, col. 957ss.

¹³ Krautheimer, o.c., p. 47.

¹⁴ Duval, o.c., p. 667.

Constantino decretó que los obispos se equipararan a los magistrados civiles y, a partir de este momento, comenzaron a utilizar sus insignias distintivas, como los cirios y el libro que le precedían en la procesión de entrada, ahora asimilada a un cortejo oficial, que le llevaba hasta la sede, la *sella curulis*, desde la que presidía. La liturgia adoptó así un tinte oficial, con el consiguiente reforzamiento del elemento hierático. Y, de igual modo, «la arquitectura cristiana de la época de Constantino se desarrolló en este marco, donde los elementos funcionales estaban inextricablemente entretreídos de elementos ideológicos. El nuevo carácter oficial y hierático de la Iglesia requería una nueva distribución de las plantas»¹⁵.

Bardill propone varias razones por las que se asumió la basílica como edificio de culto cristiano. En primer lugar, porque conectaba perfectamente con la idea bíblica de Dios, y Cristo, como rey y juez, que también se ve reflejada en la primitiva literatura cristiana. «Consequently, it was completely appropriate that they should be built according to a royal design, such as the imperial throne-room ... or a judicial design, such as the law court». Por otro lado, la cercanía que en la Antigüedad tardía existía entre los dioses y el emperador ayudaba a asociar el lugar que éste ocupaba en el ábside con la presencia de estatuas de la divinidad. «The use of the apse as a fitting architectural setting for both the emperor and the pagan gods is likely to explain its subsequent adoption for the Christian God», que podía considerarse así el *Emperador del cielo*, de la misma manera que Constantino se tenía a sí mismo por su *vicario* en la tierra¹⁶.

¹⁵ Krautheimer, o.c., p. 44.

¹⁶ Bardill, J., *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, New York 2012, pp. 233-234.

Por otra parte, no conviene dejar al margen una motivación de carácter espiritual ya que la idea del templo como reflejo de la Jerusalén celestial está siempre presente como telón de fondo, según se advierte de forma meridiana en el sermón pronunciado casi con toda seguridad por Eusebio de Cesarea con motivo de la consagración de la nueva y espléndida basílica de Tiro (HE X, 4). De igual modo, también se plantea la idea del templo como expresión del Cuerpo de Cristo (Deitchmann). Por ello se ha afirmado que la basílica cristiana «es el primer intento de arquitectura moralizada» que «mediante una combinación ética-es-tética» consigue aproximar «en una labor de equipo al maestro constructor y al teólogo»¹⁷.

Finalmente, y no cabe desechar este motivo ni mucho menos, el edificio basilical era relativamente barato de construir y en un plazo de tiempo breve.

Una basílica cristiana consiste, fundamentalmente, en una gran sala rectangular, en ocasiones denominada *quadratum populi*, compuesta de varias naves, que se cierra en la cabecera por medio de un ábside semicircular. Respecto al número de naves, cabe indicar que prácticamente siempre su número era impar, por lo general tres o cinco en el caso de las más importantes (aunque hay ejemplares de hasta siete y nueve naves en la zona de Cartago y Tipasa, en el norte de África), siendo la central más ancha y alta. Esta disposición no se alcanza tan sólo por motivos estéticos sino fundamentalmente por exigencias funcionales, tanto para la consistencia del edificio como para su iluminación. Las naves se dividen entre sí por medio de columnas, en muchas ocasiones reaprovechadas de monumentos anteriores, si bien

¹⁷ Núñez Rodríguez, M., «El arte paleocristiano y bizantino», en Ramírez, J.A. (dir.), *Historia del Arte*, II, Madrid 2003, p.4.

también pueden darse otras soluciones. La techumbre suele ser a dos aguas, evolucionando luego hacia otro tipo de cubrimientos más estilizados. Interiormente, también se fue decorando el techo cada vez con más profusión y riqueza, al igual que las paredes y, de manera especial, el ábside.

Es precisamente el ábside quien impone la orientación del edificio. En principio, se disponían hacia el oriente, por un motivo teológico: Cristo es el sol que nace del Oriente, y la comunidad se sitúa hacia él, esperándolo (*μαράναθά*). Con todo, no todas las basílicas estuvieron orientadas, en muchas ocasiones por motivos puramente prácticos, como ocurre –por ejemplo– en aquellos casos en que el edificio queda determinado por una sepultura, como en la basílica de San Pedro de Roma.

En ocasiones, como se aprecia en las grandes basílicas romanas, entre las naves y el ábside surgió una nave transversal, denominada crucero o *transepto*, que sobresalía a ambos lados de las naves. Puede ser de tres tipos: independiente o continuo, de la misma longitud que las naves laterales; de compartimentos, generalmente tantos cuantos naves, que las prolongan hasta el ábside; y, por último, envolvente, cuyas columnas rodean por completo el ábside, dando lugar así a una especie de deambulatorio posterior¹⁸. Según algunos autores, como Krautheimer, este deambulatorio que circunda al ábside nace como exigencia de las peregrinaciones a las tumbas de los mártires y, por tanto, permitiría un doble uso simultáneo del espacio cultural, para la celebración litúrgica y, al mismo tiempo, para la veneración del mártir en su sepulcro (sobre el que se depositaban o libaban ofrendas), al que se podría acceder sin interrumpir la celebración. Según este autor, la basílica tipo que hoy conocemos se compondría, por

¹⁸ Duval, o.c., p. 671.

tanto, de una sala destinada a la reunión litúrgica, que habría sido en su origen un gran cementerio cubierto o sala funeraria (donde incluso habrían tenido lugar banquetes funerarios), y un *martyrium* levantado sobre la sepultura del mártir, incorporado también al edificio¹⁹.

En el lado opuesto del ábside, en la fachada de la basílica aparecían las puertas, abiertas normalmente a un atrio o nártex, que servía como espacio de tránsito entre el bullicio de la calle y el recogimiento de las naves. Con todo, había basílicas que no disponían de atrio, en cuyo caso se habla de *exonartex*, según puede verse –por ejemplo– en la basílica de San Lorenzo extramuros de Roma. El atrio constituía una suerte de patio exterior o *impluvium*, similar al de la *domus romana* (incluso por la presencia de una fuente) y ofrecía también muchas posibilidades para la comunidad que allí se reunía; en ocasiones, se denominó a este espacio *paradisus*. Con el tiempo, los locales superiores sirvieron de residencia para el clero.

Junto a la entrada, y en ocasiones en un edificio anexo, podía situarse el baptisterio, si bien –en principio– tan sólo en aquellas iglesias que eran sede de un obispo, que era quien administraba el sacramento a los catecúmenos en la noche de Pascua. Junto al ábside se disponía el *diakonikon* o *pastophoriae*, es decir, la sacristía. Por lo general, las basílicas no tenían torre, salvo en algunas regiones como Siria.

El aspecto exterior de la basílica era muy sencillo, desprovisto en principio de toda ornamentación. Por el contrario, el interior se dispuso con la mayor riqueza posible, especialmente de mosaicos.

¹⁹ Krautheimer, o.c., 57-61. Esta teoría no es aceptada por otros autores como Deitchmann.

Respecto a la distribución interna de la basílica, los fieles se situaban en las naves, apartados los clérigos de los laicos y, entre estos, los hombres de las mujeres.

Los clérigos se congregaban en torno al obispo, cuya cátedra se situaba en el centro del ábside. Los presbíteros se situaban en la *subsedía*, o banco corrido en torno al ábside. Los diáconos y otros ministros se situaban cerca, aunque los lectores y los cantores se ubicaban en el coro que solía estar situado en el centro de la nave. En algunos lugares de Oriente, especialmente en la zona de Siria, aparecía la *bema*, una suerte de recinto cerrado ubicado igualmente en el centro de la nave y con una característica forma de barca, destinado a la proclamación litúrgica de la Palabra de Dios.

El altar, en sus orígenes, fue portátil y probablemente se situaba en medio de la nave central. Pero pronto se pensó en disponer de un altar sólido y estable en el centro neurálgico de todo el edificio, es decir, allí donde confluían la nave central y el presbiterio. En algunos casos, además, constituía también el centro del transepto. Parece que pronto se quiso honrar el altar cubriéndolo con una especie de dosel, que dio lugar al baldaquino²⁰.

Al principio, el lugar de la proclamación de la Palabra de Dios no contaba con un mueble propio ya que eran los ministros quienes sostenían el libro, hasta que apareció (tardíamente) el ambón. Aunque no es de esta época, sino posterior, la actual basílica romana de San Clemente permite hacerse una idea muy aproximada de la disposición original de las antiguas basílicas²¹.

²⁰ Iñiguez, J.A., *El altar cristiano. De los orígenes a Carlomagno (s. II-año 800)*, I, Pamplona 1978, pp. 15-82.

²¹ Bouyer, L., *Arquitectura y liturgia*, Bilbao 2000, 53ss.

Finalmente, por lo que respecta a la ubicación topográfica de las basílicas, cabe hacer una puntualización ya que es diferente el caso de Roma del que se daba en otras ciudades. En el caso de Roma existen dos motivos fundamentales que determinan el lugar elegido para la edificación de los templos cristianos:

- 1) Por una parte, muchos se construyeron sobre las tumbas de los apóstoles y mártires y, dado que estos se habían enterrado en los cementerios, ubicados de acuerdo con las leyes romanas (*Ley de las XII Tablas*, X) fuera de los muros; por tanto, buena parte de los nuevos lugares de culto se levantaron extra muros, siendo por ello denominadas basílicas cementeriales. Así tenemos, por ejemplo la gran basílica de San Pedro en el Vaticano, San Pablo extramuros, San Sebastián, San Lorenzo extramuros, Santa Inés y San Alejandro en la Vía Nomentana, etc.
- 2) Por otra parte, como señala Liccardo, en el caso romano el territorio intramuros estaba edificado ya en su práctica integridad, ocupado por edificios civiles, y el precio de los solares no edificados era muy alto; por ello los nuevos templos cristianos se ubicaron en lugares periféricos, cercanos a las murallas²². Así tenemos, por ejemplo, el caso de la basílica de Letrán o el de la cercana de la Santa Cruz en Jerusalén. Guidetti añade que todos ellos se levantaron en terrenos de propiedad privada del emperador o del *fiscus*²³.

En este caso, así como en Jerusalén, las nuevas construcciones cristianas ordenadas por Constantino tuvieron, además, otro

²² Liccardo, G., *Introduzione allo studio de ll'archeologia cristiana. Storia, método, técnica*, Torino 2004, p. 67.

²³ Guidetti, M., *Costantino e il suo secolo. L'editto di Milano e le religioni*, Milano 2013, p. 157.

efecto de muy larga perdurabilidad pues consiguieron reordenar su topografía conforme a unos nuevos centros de atención, las basílicas, que configuraron también unos nuevos itinerarios urbanos de peregrinación²⁴.

3. Las Basílicas constantinianas

Independientemente del grado de adhesión de Constantino a la fe cristiana a lo largo de su trayectoria vital (puede aceptarse que fue «sinceramente sincretista en sus comienzos, político astuto durante toda su vida, pero también cristiano convencido a partir del año 312»²⁵), es un hecho cierto que, a partir del año 313, se consideró a sí mismo protector de la Iglesia y ejerció un indiscutible papel de mecenas, que se manifestó singularmente en el campo arquitectónico. Este evergetismo constantiniano²⁶ debe entenderse dentro de su política de consolidación del poder imperial reunificado en su persona, que abarcaba también el ámbito de la religión, de forma que Constantino en ningún caso renuncia a su condición de «garante de la religión en el mundo romano», que ahora incluye también a los cristianos²⁷. Dicho poder tenía una manifestación plástica y visual en la arquitectura imperial o de estado. Como afirma Grabar, «en el plano de las ideas, las fundaciones cristianas de Constantino estaban proba-

²⁴ Lenski, N. (ed.), *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, New York, 2012, p. 265. Vide Vielliard, R., *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne. Les églises romaines et leur rôle dans l'histoire et la topographie de la ville depuis la fin du monde antique jusqu'à la formation de l'État Pontifical. Essai d'urbanisme chrétien*, Roma 1959.

²⁵ Palanque, J. R., Bardy, G. y de Labriolle, P., «La Iglesia del Imperio», en Fliche, A. y Martin, V., *Historia de la Iglesia*, III, Valencia 1977, p. 23.

²⁶ Fernández Ubiña, J., «Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano», en Sotomayor, M. y Fernández Ubiña, J. (coords.). *Historia del Cristianismo. I. El mundo antiguo*. Madrid 4 2011, pp. 356-359.

²⁷ Castellanos, S., *Constantino. Crear un emperador*, Madrid 2010, p. 172.

blemente en relación con la teoría del imperio cristiano universal precisada y sistematizada de su tiempo»²⁸. El emperador «no separa de su propio interés el servicio del Estado ni el de su Dios, considerándose la representación visible del uno y del otro»²⁹.

Desde esta perspectiva, por tanto, debe entenderse su interés por la promoción de nuevos y suntuosos templos para la Iglesia Católica, «che potesse competere per l'aspetto esteriore, per la sua sontuosità e per le sue dimensioni con il suo prototipo, cioè con l'architettura di stato esistita fino ad allora». Al mismo tiempo que comienzan a erigirse las primeras grandes basílicas cristianas, «in epoca costantiniana l'architettura imperiale a Roma conobbe il suo acme, dopo il rinnovamento iniziato sotto Aureliano con gli straordinari sforzi organizzativi e finanziari per la costruzione delle mura e proseguito sotto Diocleziano (...) como testimoniano le possenti Terme di Costantino (...), i grandi mausolei imperiali e i complessi dei palazzi e la Basilica Nova, vicino al Foro»³⁰. Así, esta primitiva arquitectura cristiana de la época constantiniana «no era más que una parte de la arquitectura romana de aquel tiempo»³¹. Y, de hecho, resulta preciso consignar que el propio Constantino siguió patrocinando la construcción de nuevos templos en honor de los dioses tradicionales romanos y de otras divinidades, como se observa singularmente en la nueva ciudad de Constantinopla. «In effect, in the visual and highly public venue of his religious buildings, Constantine maintained a traditional stance of pious temple dedication while attaching a new significance to Christianity»³².

²⁸ Grabar, A., *El primer arte cristiano (200-395)*, Madrid 1967, p. 163.

²⁹ Palanque et alii, loc. cit.

³⁰ Deichmann, o.c., p. 212.

³¹ Grabar, loc. cit.

³² Lenski, N. (ed.), *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, New York 2012, p. 267.

Se ha observado que el proyecto constructivo de Constantino a favor del cristianismo se asienta sobre unas claves: Debía servir, a la vez, para exaltar el Imperio, a los mártires (especialmente a los apóstoles), y a la familia imperial³³. Así, las grandes basílicas son la mejor manifestación del patronato imperial que ejerce ahora también sobre el cristianismo al igual que sobre la religión tradicional romana, contribuyen a satisfacer el culto debido a los nuevos héroes cristianos que son los mártires, y, por fin, sirven en determinados casos como lugar de sepultura para los principales miembros de la familia imperial.

La política constantiniana de apoyo a las comunidades cristianas tuvo varias fases. Por lo que respecta a las edificaciones, en primer lugar, ordenó la restitución de los bienes a la Iglesia, incluidos los terrenos de sus antiguos lugares de reunión y culto, tal como disponía ya el comúnmente denominado *Edicto de Milán* del año 313: «Que los lugares suyos en que tenían por costumbre anteriormente reunirse ..., si apareciese alguien que los tiene comprados, bien a nuestro tesoro público, bien a cualquier otro, que los restituya a los mismos cristianos, sin reclamar dinero ni compensación alguna» a éstos sino al Estado y se haga «lo más rápidamente posible» (HE X, 5, 9). Esta idea se reitera de nuevo, añadiendo el detalle de que dicha propiedad podía haber sido efectuada a título individual pero también a título de la propia colectividad de cristianos, amparados jurídicamente al modo de los *collegia*: «Y como quiera que los mismos cristianos no solamente tienen aquellos lugares en que acostumbran a reunirse, sino que se sabe que también poseen otros lugares pertenecientes, no a cada uno de ellos, sino al derecho de su corpo-

³³ Guidetti, M., *Costantino e il suo secolo. L'editto di Milano e le religioni*, Milano 2013, pp. 157-158.

ración, esto es, de los cristianos, en virtud de la ley que anteriormente he dicho mandarás que todos esos bienes sean restituidos sin la menor protesta a los mismos cristianos, esto es, a su corporación, y a cada una de sus asambleas» (HE X, 5,11).

En otra disposición, dirigida a los gobernadores provinciales, Constantino volvía a urgir la restitución «de estos bienes pertenecientes a la Iglesia Católica» de manera urgente y con la obligación de comunicarlo en cuanto se hubiera efectuado (HE X, 5, 15-17). De manera similar se expresaba, de nuevo, en el otoño del año 324 en carta dirigida a los de Palestina, especificando que debían devolverse todas las propiedades, «casas, o campos y predios» (VC II, 39)³⁴.

Además, concedió a la Iglesia la propiedad de «aquellos mismos lugares que se han visto honrados con los cuerpos de los mártires y se han convertido en monumentos de su gloriosa partida». De manera claramente retórica se justificaba la medida en la misma línea de la reparación: «¿Quién podría poner en duda que les pertenezca a las iglesias, o que esa pertenencia no iba a serles sancionada por ley? Cuando, en realidad, no podría darse mejor regalo ni esfuerzo más grato y útil que, por impulso de la voluntad divina, dedicar todos los desvelos a su custodia, y devolver conforme a derecho y sin daño a las santas iglesias lo que se demolió con pérfidos pretextos de hombres inicuos y protervos» (VC II, 39).

En segundo lugar, ordenó la reparación y reedificación de los templos, prometiendo ayuda material y financiera. Así, refiere Eusebio de Cesarea, «proveía de profusas subvenciones, de su propio peculio, a las iglesias de Dios, ampliando y reconstruyendo de nueva planta casas de oración, al tiempo que embellecía con

³⁴ Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, edición de Martín Gurruchaga, Gredos, Madrid 1994. Las referencias se incluyen en el texto con las siglas VC.

nutridas dotaciones lo más digno de respeto que se destina para el culto de la iglesia» (VC I, 42). Con todo, las ayudas no fueron exclusivamente de carácter personal puesto que, al menos desde el año 324, se destinó un verdadero presupuesto para este fin. Encargó de la restauración y ampliación de los templos, o de su erección de nueva planta donde fuera el caso, a los obispos, quienes deberían solicitar «lo necesario de los gobernadores o del prefecto del pretorio», a quienes se había cursado «orden de ser obsecuentes, con toda diligencia» (VC II, 46)³⁵.

Por último, y como señala el mismo cronista, dispuso la construcción de grandes basílicas en los lugares emblemáticos del cristianismo: Roma y Tierra Santa, pero también en otras ciudades importantes como Tréveris, Colonia, Milán y la nueva capital del Imperio, Constantinopla, dotándolas además de manera espléndida según recoge el *Liber Pontificalis*³⁶.

Sostiene Grabar que «todas las iglesias fundadas por Constantino y por su madre tanto en Roma como Palestina y en Constantinopla, tienen las mismas características arquitectónicas. (...) Solicitados por los encargos imperiales, constructores de origen diferente y en regiones muy distantes entre sí, recurren todos a un mismo género de edificios. Esta similitud es sorprendente y esencial; pero no excluye algunas diferencias considerables en la elección y la interpretación de diversos aspectos particulares de esos edificios (ábsides, cruceros, entradas, *atria*, etc.). Se tiene la impresión, a la vez, de una especie de acuerdo tácito sobre la adopción de la basílica para las iglesias cristianas importantes, y de una libertad concedida a los constructores para la elección e

³⁵ También Sozomeno, *Historia ecclesiastica*, lib. V, cap. 5, 2-4. Piganiol, A., *L'empereur Constantin*, París 1932, pp. 207-208.

³⁶ *Le Liber pontificalis* (texte, introduction et commentaire par L. Duchesne), I, París 1886, pp. 172-187.

interpretación de muchos elementos de esas arquitecturas, que escapan así –en su origen– a una clasificación por “tipos” constituidos»³⁷. Quizás por ello, el autor del *Itinerarium Burdigalense*, un peregrino de Burdeos que visitó Tierra Santa en torno a los años 333-334, podía referirse a la basílica «modo iussu Constantini imperatoris»³⁸.

Cabe, por tanto, preguntarse: «¿Obedecían todos a una consigna imperial? No se observa huella alguna de tal cosa, si existió alguna vez; y la variedad de los caracteres secundarios (formas variables del testero, del nártex, de las entradas, presencia o ausencia del crucero, del atrio, etc.) parece descartar la idea de directrices imperiales»³⁹. En todo caso, puede sostenerse que «while Constantine approved the plan, the site and the budget, he might not have taken an active role in delineating the particulars of the design»⁴⁰.

Por lo mismo, Krautheimer, sostiene que «antes de 350 no existía la basílica cristiana como tal; había únicamente un gran número de variaciones sobre el tema de la basílica, adaptadas a los requisitos litúrgicos, la práctica constructiva y los deseos de quienes las costeaban»⁴¹.

Dentro de la tipología basilical deben incluirse también las basílicas funerarias. Según este mismo autor, se trataría de grandes salas cubiertas construidas junto a los sepulcros de los mártires con la finalidad de cubrir la demanda de los fieles que querían enterrarse cerca, es decir, *ad martires*. Servirían, por tanto, como espacio cementerial y, a la vez, como sala donde celebrar los

³⁷ Grabar, o.c., pp. 169-170.

³⁸ *Itinerario de la Virgen Egeria* (edición de Agustín Arce), Madrid ² 1996, p. 329.

³⁹ Grabar, o.c., p. 171.

⁴⁰ Lenski, o.c., p. 285.

⁴¹ Krautheimer, o.c., p. 48.

banquetes funerarios, para lo cual estaban dotadas de mesas a propósito, incluida una para el mártir que se reservaba exclusivamente y en la que se celebraría la Eucaristía en ocasiones, destacando su *dies natalis*. Como característica más notable cabe destacar la presencia de un deambulatorio (del tipo de los que existían en los edificios funerarios) en torno al ábside, que hasta este momento nunca se había visto mezclado con la planta basilical⁴². Entre estas basílicas cementeriales pueden señalarse la de San Pedro del Vaticano, San Sebastián y San Lorenzo.

Además de basílicas propiamente dichas, Constantino mandó erigir también otros edificios, denominados *martyrium*, en el emplazamiento del sepulcro de los mártires. Estos edificios no tenían la finalidad de congregarse a la asamblea para la celebración litúrgica sino tan sólo servir como memoria martirial a la que se llegarían los fieles en peregrinación. Por ello, la planta que se adoptó fue normalmente de tipo centralizado o rotonda⁴³. Uno de estos edificios se levantó para señalar el lugar de la sepultura del apóstol san Pablo, donde más adelante se erigiría también una gran basílica ya en tiempos del emperador Valentiniano⁴⁴.

3.1 Roma

En Roma Constantino promovió la construcción de dos grandes basílicas, la de Letrán con funciones de sede episcopal, y la de San Pedro del Vaticano como recuerdo del Apóstol en el mismo emplazamiento de su tumba. Además se erigieron otras basílicas y edificios destinados al culto.

⁴² Krautheimer, o.c., pp. 57-61. Deichmann, o.c., p. 68, no acepta esta explicación.

⁴³ Grabar, A., *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, London 1972.

⁴⁴ Martínez-Fazio, L.M., *La segunda Basílica de San Pablo Extramuros. Estudios sobre su fundación*, Università Gregoriana, Roma 1972.



Fig. 1. Constantino manda edificar la basílica de Letrán. Ilustración tomada de Rasponi, C., *De basilica et patriarchio lateranensi libri quattuor*, Romae 1656.

3.1.1 San Juan de Letrán⁴⁵

El primer gran templo que mandó levantar el emperador en Roma fue la basílica de Letrán, concebida como catedral de su obispo, junto al palacio que se le cedía como residencia, probablemente con anterioridad propiedad de la emperatriz Fausta. Se inició su construcción inmediatamente después del año 313, aunque no existe seguridad sobre si fue durante el pontificado de Milciades o ya bajo el papa Silvestre. La basílica no guardaba

⁴⁵ Rasponi, C., *De basilica et patriarchio lateranensi libri quattuor*, Romae 1656; Ciampini, J., *De sacris aedificiis a Constantino Magno constructis. Synopsis histórica*. Roma 1693, pp. 4-23.

relación alguna con el sepulcro de un mártir y su titular fue el propio Salvador, Jesucristo. Como iglesia catedral del obispo de Roma, sucesor de Pedro, es considerada «*omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput*», es decir, madre y cabeza de todas las iglesias de la ciudad de Roma y de toda la tierra.

El emplazamiento no era muy céntrico, pero tenía la gran ventaja de ser propiedad imperial y, debido a su lejanía del foro, no resultar ofensivo para los todavía muchos partidarios de los cultos tradicionales romanos. Parece que había sido antiguamente una residencia de la familia Laterani, confiscada en tiempos de Nerón y destinada a albergar las cuadradas imperiales y un cuartel para los *equites singulares*, guardia privada del Emperador.

Se trataba de una gran basílica de cinco naves, con una anchura total de 53,73 metros. La nave central medía 90,55 metros de longitud y tenía una altura de 30 metros. La iluminación era proporcionada por grandes ventanales abiertos sobre los muros de la nave central. Según apunta Krautheimer, esta disposición podría estar ligada «a una tradición de edificios dedicados al culto del emperador», en los que la abundancia de luz remitía al «Sol Invicto, el Sol de Justicia, ya sea en persona o en efigie». Y, por trasposición, a Cristo, luz del mundo. «De aquí que el misticismo de la luz llevara a los cristianos del siglo IV a concebir las iglesias, igual que las salas de audiencia, llenas de luz»⁴⁶. En conjunto, un edificio magnífico que se adecuaba a la perfección a las necesidades culturales cristianas y cuya decoración resultaba auténticamente deslumbrante.

Apunta Grabar, a propósito, que quizás el éxito de este planteamiento y de su realización fue el «que decidió la suerte de la arquitectura cristiana durante siglos, por doquiera penetrase el cristianismo»⁴⁷.

⁴⁶ Krautheimer, o.c., p. 51.

⁴⁷ Grabar, A., *El primer arte cristiano (200-395)*. Madrid 1967, p. 173.

Como sede del obispo, contaba con un baptisterio, en el que éste administraba el sacramento del bautismo a los catecúmenos en la vigilia pascual. La importancia de este baptisterio acabó deparando incluso un trasvase de titularidad en la basílica contigua, que comenzó a conocerse popularmente como basílica de San Juan (Bautista) de Letrán⁴⁸.

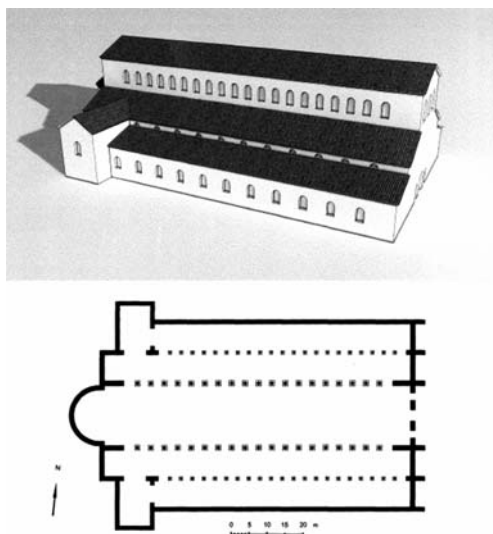


Fig. 2. Plano y reconstrucción virtual de la basílica constantiniana de Letrán, en Roma. Tomado de Bardill, J., *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, New York 2012, p. 240.

3.1.2 San Pedro en el Vaticano⁴⁹

También en Roma, Constantino mandó levantar un templo en honor de San Pedro en el lugar donde la memoria de la comunidad cristiana aseguraba se encontraba su sepulcro, en el ce-

⁴⁸ Pietrangeli, C. (ed.), *San Giovanni in Laterano*, Firenze 1997.

⁴⁹ Ciampini, o.c., pp. 27-109.

menterio Vaticano. Allí habían sido sepultados, entre los años 60 y 70 y en una tumba muy sencilla, los restos del apóstol Pedro, martirizado en el circo de Nerón, situado al otro lado de la vía⁵⁰.

A lo largo de los siglos II y III fueron levantándose diversos mausoleos adosados en dos filas, conformando la calle principal del cementerio. La construcción de los mausoleos hizo crecer el nivel del terreno, máxime dada la inclinación propia de una ladera de colina. Para proteger de los torrentes de agua la sepultura de san Pedro se construyó inicialmente un pequeño muro al sur y luego, hacia el año 145, otro mayor de 8 metros de longitud, 2,45 metros de alto y 60 cms. de espesor, que en su cara oriental está enlucido en rojo (por lo que se denomina, el *muro rojo*). Por un error de planteamiento, para salvar la cabecera de la tumba fue necesario disponer una especie de hornacina. En un momento posterior, se protegió y adornó mediante una tegleta o *protectum* (es decir, un templete conformado por un tejadillo apoyado sobre la pared y dos columnas exentas)⁵¹. Esta primitiva construcción, o edículo, se corresponde con la que contempló un presbítero llamado Gaio en torno al 199-201, llegado a Roma para venerar las tumbas de los apóstoles y mártires, según refiere Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica* (2, 25, 5-7); por lo mismo, se ha denominado dicha construcción como «trofeo de Gaio».

Hacia el año 318 Constantino mandó erigir una gran basílica en este lugar, que conllevó grandes dificultades:

- Inutilizar un cementerio, protegido por la ley, lo que sólo podía hacer el Emperador precisamente en cuanto *Pontifex Maximus*.

⁵⁰ Guarducci, M., *La tomba di San Pietro*, Milano 2000; Holloway, R. R., *Constantine & Rome*, New Haven, 2004, pp. 120-155. Menos actualizado, Kirschbaum, E., Junyent, E., Vives, J., *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas. Los monumentos y las inscripciones*, Madrid 1954, pp. 1-56.

⁵¹ Iñiguez Herrero, J.A., *Arqueología cristiana*. Pamplona 2000, pp. 36-38.

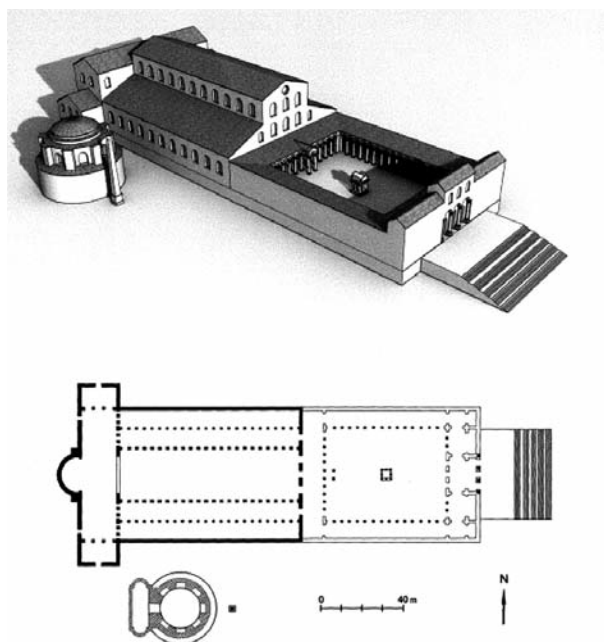


Fig. 3. Plano y reconstrucción virtual de la basílica constantiniana de San Pedro del Vaticano, en Roma. Tomado de Bardill, o.c., p. 246.

- Dejar fuera de servicio el circo contiguo.
- Desviar una vía consular.
- Nivelar el terreno.
- Afrontar los ingentes gastos derivados.

Lo que sólo se explica por el deseo de conservar la sepultura de Pedro como centro de la nueva basílica. Las obras se concluyeron treinta años después de su inicio. Se trataba de una imponente iglesia de 119 mts. de largo y 64 mts de ancho. Luego se decoró de manera espléndida, destacando en ello el papa san Dámaso. Este edificio constantiniano perduró hasta comienzos del siglo XVI, cuando el papa Julio II ordenó la construcción de

uno nuevo de mayores dimensiones, encargando la dirección de las obras a Bramante, a quien reemplazaron, entre otros arquitectos, Rafael y Miguel Ángel⁵².

Otras basílicas de época constantiniana en Roma son las de la Santa Cruz en Jerusalén o *essoriana*⁵³, mandada erigir por santa Elena para dar culto a un fragmento de la Vera Cruz traída desde Jerusalén; la de los Santos Marcelino y Pedro; San Sebastián; Santa Inés y San Lorenzo extramuros.



Fig. 4. Plano de las construcciones patrocinadas por Constantino en Roma.
Tomado de Bardill, o.c., p. 250.

⁵² Carpiceci, A. C., *La fabbrica di San Pietro. Venti secoli di storia e progetti*, Città del Vaticano 1983.

⁵³ Ciampini, o.c., pp. 116-122; Piganiol, o.c., p. 175.

3.2 Tierra Santa

La erección de grandes basílicas en los principales lugares de la vida de Cristo en Tierra Santa está directamente relacionada con la actividad de la madre de Constantino, la augusta emperatriz Flavia Julia Elena y, aunque en menor medida, con la de su suegra Eutropia, que promovió la construcción de una basílica en Mambré junto a Hebrón, para perpetuar la memoria de la teofanía recibida por Abraham junto a una encina según el relato bíblico (VC 51-53). La construcción de estos nuevos templos en unos emplazamientos tan significativos guarda un profundo significado, «*as a symbol of Constantine's victory over his pagan predecessors ... [and] for symbolizing Constantine's goal of achieving religious unity among the peoples of the empire*»⁵⁴.

La peregrinación de santa Elena se desarrolló a partir del año 326 y tuvo una duración aproximada de dos años. De regreso, falleció en Treveris a finales del año 328, siendo trasladados sus restos hasta Roma y sepultados en el mausoleo construido ex profeso junto a la basílica de los santos Pedro y Marcelino *ad duas lauros* en la via Labicana⁵⁵. Es venerada como santa por la Iglesia Católica (su fiesta se celebra el 18 de agosto) y por la Ortodoxa (21 de mayo), que también ha canonizado a su hijo, el emperador Constantino.

Curiosamente, aunque Eusebio de Cesarea señala la actividad promotora de «la augusta Helena, madre religiosísima de un religiosísimo emperador» respecto de las basílicas de la Natividad de Belén y de la Ascensión en Jerusalén que quedan como «tes-

⁵⁴ Bardill, o.c., p. 259.

⁵⁵ VC 3, 41-43; Duchesne, L., *Histoire ancienne de l'Église*, II, 78-83; Nau, F., «Les constructions palestiniennes dues à sainte Hélène», en *Revue de l'Orient chrétien* 10, 1905, pp. 162-188; Bagatti, B., *L'archeologia cristiana in Palestina*, Firenze 1962 (cap. 3).

timonio de su reverente sentimiento» (VC III, 43), nada indica sin embargo de su participación en la edificación del gran conjunto monumental levantado sobre el Santo Sepulcro y el cercano monte Calvario. Otros autores, como Sócrates⁵⁶ y Sozomeno⁵⁷, atribuyen también a la emperatriz la promoción de dicha basílica y de la rotonda de la Anástasis, al igual que le adjudican un protagonismo estelar en el descubrimiento de la Santa y Vera Cruz en la que murió el Salvador. Hay que reconocer que, cuando menos, resulta sorprendente el silencio de Eusebio, si bien como señala Gurruchaga, tiene una explicación: «Eusebio tiene una antipatía racionalista por todo lo que es milagro o lo rezuma, y una prevención hacia la Cruz, por su referencia al Logos substancial, encarnado y crucificado. Su soteriología prefiere la Resurrección a la Crucifixión, esta última obra, por demás, de judíos»⁵⁸.

Hasta qué punto la peregrinación de Elena tenía una finalidad meramente devota o incluía también una especie de misión política o diplomática encomendada por su hijo Constantino en vista de no poder realizarla personalmente (a raíz del problema suscitado por Arrio) con el propósito de consolidar su posición en la zona oriental del Imperio, no resulta sencillo discernirlo aunque no existe dificultad en aceptar ambas finalidades⁵⁹.

Con todo, habría que suponer que el propio obispo de Jerusalén, Macario, habiendo recibido una carta semejante a la que incluye Eusebio, fuera el promotor principal de la restauración

⁵⁶ Socrates, *Historia Ecclesiastica*, lib. I, cap. 17.

⁵⁷ Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, lib. II, cap. 1.

⁵⁸ Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, edición de Martín Gurruchaga, Gredos, Madrid 1994, p. 292, nota 78. Vide. Vincent, L. H. - Abel, F. M., *Jérusalem; recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, II, París 1912, pp. 202ss.; Parrot, A., *El Gólgota y el Santo Sepulcro*, Barcelona 1963, pp. 41-42.

⁵⁹ Bardill, o.c., p. 258.

de los antiguos Santos Lugares, tomando en primer lugar la medida de despejar el terreno de los santuarios paganos construidos por Adriano. Quizás en Nicea, con ocasión de la celebración del concilio del año 325, el propio Macario expuso a Constantino su proyecto y demandó su ayuda para levantar unos nuevos y magníficos templos en los lugares más emblemáticos de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, tanto en Belén como en Jerusalén. Poco después, el propio emperador le encargaba que se iniciaran las obras sobre el lugar del Santo Sepulcro⁶⁰.

3.2.1 Basílica del Santo Sepulcro⁶¹

El lugar exacto de la crucifixión y de la sepultura de Cristo nunca se había olvidado a pesar de, o precisamente por, el afán que se observó en erradicarlos (como ya indicaba el propio Eusebio de Cesarea al referir que «hombres impíos, mejor aún toda la casta demoniaca a través de estos, pusieron todo su afán en entregar a la sombra y al olvido aquel monumento maravilloso de la inmortalidad» VC III, 26). En el año 131 el emperador Adriano dispuso que se arrasara por completo Jerusalén y que sobre sus ruinas se construyera una nueva ciudad, que se denominaría a partir de ese momento Colonia Aelia Capitolina. Para borrar toda huella de los lugares de culto de judíos y cristianos, sobre sus antiguos emplazamientos se erigieron templos dedicados a las divinidades romanas. Sobre el solar del Sepulcro de Cristo se levantó un templo en honor de Afrodita mientras que el Calvario quedó, aproximadamente, bajo el foro donde se situaron las estatuas de los dioses, entre ellos la de Júpiter como ya

⁶⁰ Hunt, E. D., «Constantine and Jerusalem», *The Journal of Ecclesiastical History* 48, 1997, pp. 410ss.

⁶¹ Vincent - Abel, o.c., pp. 154-180; Sandoli, S. de, *Il Calvario e il S. Sepolcro (Cenni storici)*, Jerusalem 1974; Bagatti, B. y Testa, E., *Il Gulgota e la Croce*, Jerusalem 1978.

señalaba san Paulino de Nola. Resulta de gran interés, como ya hicieron notar Joachim Jeremias y luego André Parrot, que habiendo quedado disimulados y reemplazados por edificios paganos, «ni siquiera para satisfacer la piedad de los peregrinos [que aunque en escaso número, seguían llegando], se hubiesen atrevido a crear, fuera de Jerusalén y en ciudades accesibles, un Gólgota o un Santo Sepulcro ficticios». Lo cual demuestra que «la tradición era muy sólida». Y, de igual forma, «resulta sumamente importante que en el momento en que bajo Constantino ... hubo las mayores facilidades para posesionarse de nuevo de los santos lugares, fuese en un lugar donde todo parecía contraindicado donde se reconoció la existencia del Gólgota y del Santo Sepulcro; la ubicación parecía hallarse en plena ciudad, y eran necesarios unos trabajos de desescombro, esta vez muy considerables, para volver a encontrar cierta colina y cierta roca en su estado natural. Esto demuestra cuán apremiante era la tradición y que, por lo tanto, era allí y no en otra parte»⁶².

Con el énfasis providencialista típico de Eusebio, señala que «el emperador caro a Dios promovió en la provincia de Palestina otra empresa de la máxima relevancia, [digna] de ser rememorada. ¿Cuál era ésta? Se le ocurrió pensar que era su deber hacer que el benditísimo lugar de la Resurrección del Salvador en Jerusalén llegara a ser eximio y venerable. Al punto, pues, ordenó construir un edificio dedicado a la oración, concibiendo el proyecto no sin el concurso divino, antes bien, inducido por el mismo espíritu del Salvador» (VC III, 25). Así, tras desmontar el templo y limpiar las sucesivas capas de relleno, volvió a aparecer «el santo y venerable santuario de la Resurrección del Salvador y la cueva, santa donde las haya» (VC III, 28).

⁶² Jeremías, J., *Golgotha*, Leipzig 1926, pp. 20-21; Parrot, o.c., pp. 38-39.

Luego, el emperador ordenó la construcción de una gran basílica, disponiendo todo lo necesario para que resultara «un oratorio digno de Dios» (VC III, 29). Encomendó al propio obispo de Jerusalén, Macario, la supervisión de las obras, indicándole por medio de una carta sus deseos:

«Es preciso, en consecuencia, que tu solicitud disponga y provea de toda cosa necesaria, de tal modo que la basílica no sólo resulte mejor que las de otro sitio, sino también las restantes partes del conjunto se configuren de tal manera que todo lo que pueda haber de eximia belleza en cualesquiera urbes sea derrotado en parangón con esta construcción. Date por enterado de que he encomendado el cuidado de erigir y decorar los muros a nuestro amigo Draciliano, que ocupa el ilustrísimo cargo de [prefecto pretorio], y al gobernador de la provincia. Mi piedad ha tenido a bien dictarles que sean rápidamente enviados, a su cuenta, artesanos, operarios y todo cuanto tu perspicacia les advierta que es eventualmente necesario para la edificación.

Por lo que toca a las columnas y los mármoles que a tu juicio sean los más apreciados y útiles, una vez que los hayas examinado en persona, date prisa en escribirnos, para que puedan ser transportados desde cualquier punto, en cuanto sepamos por tu carta la calidad y cantidad exigida de los mismos; pues justo es que el lugar más admirable del universo descuelle por su ornato como se merece. En lo que se refiere a la bóveda, quiero saber por tu boca si piensas que debe ser de cuarterones, o de cualquier otro tipo ornamental, porque si va a ser de cuarterones, podría revestírsela de oro. Por lo demás, debe tu santidad con la mayor urgencia poner en conocimiento de los anteriormente citados la cantidad de operarios y artesanos, así como el monto de los gastos que se precisan, y deberá informármeme a mí sin ninguna demora no sólo sobre los mármoles y las columnas, sino también sobre los cuarterones de la bóveda, en caso de que eso sea lo que juzgues más bello» (VC III, 30-32).

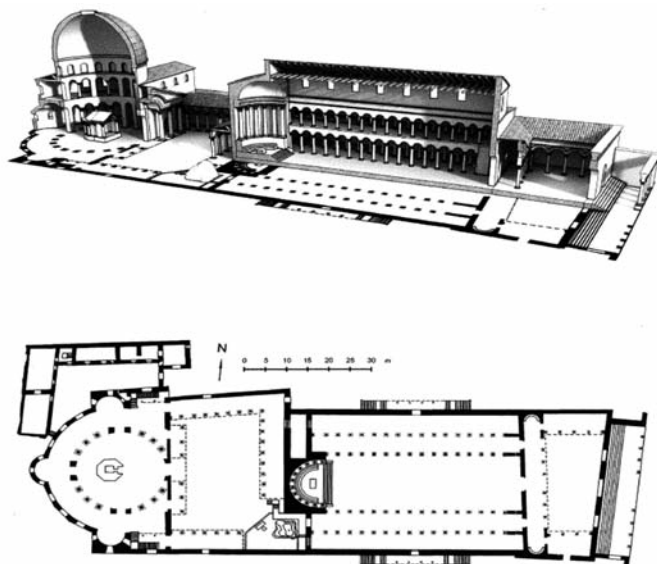


Fig. 5. Plano, sección y reconstrucción virtual de la basílica del Santo Sepulcro de Jerusalén. Tomado de Bardill, o.c., p. 256.

Eusebio ofrece una descripción del conjunto monumental que englobaba una imponente rotonda sobre la gruta del Sepulcro, la *Anástasis*; un patio con el tripórtico en el que se encajaba la *Statio Crucis* sobre el Gólgota, y una gran basílica de cinco naves, el *martyrium*, cuya entrada principal daba a un atrio al que se accedía desde el cardo máximo de la ciudad:

«Al lado opuesto a la caverna, que mira hacia el levante, estaba unida la basílica, obra en verdad descomunal, que se proyectaba a una altura indefinible y se dilataba en anchura y longitud de manera inconmensurable. Revestían su interior lajas de diferentes clases de mármol; la cara exterior de los muros, decorada con piedras pulidas perfectamente ajustadas entre sí por sus comisuras, exhibía tal grado de belleza que en modo alguno desmerecía frente al aspecto del mármol.

Arriba, en la techumbre, la parte externa estaba recubierta de plomo, abrigo infalible contra las lluvias invernales; por su lado interno, formábase el artesanado con placas de cuarterones cabalmente acoplados que se extendían como un imponente piélagos por toda la basílica mediante una continua e interconexa trabazón, y como todo él estaba revestido de esplendente oro, hacía que el templo todo resplandeciese como con rayos de luz.

A ambos lados y a todo lo largo del templo, discurría la doble hilera de los pórticos acolumnados dispuestos en dos niveles de terreno, uno superior y otro inferior, estando sus techos también exornados con oro. Los pórticos que daban a la fachada de la basílica gravitaban sobre columnas gigantescas; los interiores elevábanse sobre pilastras cuyas superficies ostentaban una rica decoración.

Tres poternas bien orientadas al levante daban recibimiento al gentío que penetraba en su interior. En frente de éstas, cual epicentro de todo el conjunto, hallábase el hemisferio, colocado en el extremo de la basílica; lo ceñían doce columnas, de cifra

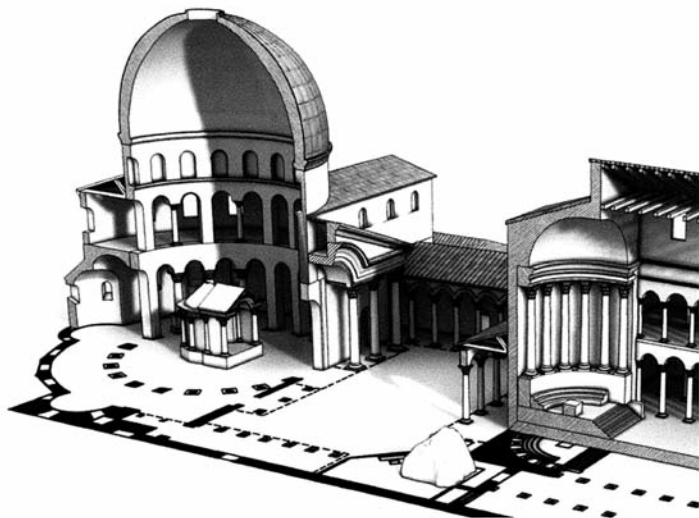


Fig. 6. Detalle de la sección y reconstrucción virtual del ábside, tripórtico y rotonda de la Anástasis de la basílica del Santo Sepulcro de Jerusalén.

Tomado de Bardill, o.c., p. 257.

igual a los apóstoles del Salvador; tenían sus capiteles ornamentados con enormes cráteras de plata que el mismo emperador había donado a su Dios como ofrenda irrefutable.

Avanzando desde aquí hacia los accesos puestos frente al templo, otra amplia área se interponía. A ambos lados de ésta había exedras, a continuación, primero, un patio, después de éste, unos pórticos, y finalmente, las puertas del patio, más allá de las cuales, en medio mismo de la plaza los propileos que precedían a la entera fábrica, de exquisita factura, hacían a cuantos se encaminaban hacia afuera sencillamente sobrecogedor el espectáculo [de cuanto se había visto] en el interior» (VC III, 36-39).

Los arquitectos que diseñaron este magnífico conjunto, según indican san Jerónimo y Teófanos, fueron Zenobio y Eustasio⁶³.

La basílica se dedicó con toda solemnidad el sábado 3 de septiembre del año 335⁶⁴. Luego fue parcialmente arrasada durante la invasión de los persas en el año 614, corriendo su restauración a cargo del abad Modesto. En el año 638 los árabes conquistaron la ciudad pero respetaron el edificio hasta que en el 1009 el sultán Al-Hakin mandó destruirlo. De nuevo fue restaurado gracias a un acuerdo con el emperador Constantino Monómaco a partir del año 1042.

3.2.2 Basílica Eleona, o de la Ascensión en el monte de los Olivos⁶⁵

La otra gran basílica construida en tiempos de Constantino en Jerusalén tenía como finalidad honrar el mismo lugar de la Ascensión de Cristo al cielo en la cumbre del monte de los Olivos. Este templo se conoció como «Eleona», es decir, de los olivos en

⁶³ Petrozzi, M.T., *Dal Calvario al S. Sepolcro*, Jerusalem 1972, p. 57.

⁶⁴ Salvarani, R., *Il Santo Sepolcro a Gerusalemme. Riti, testi e racconti tra Costantino e l'età delle crociate*, Citta del Vaticano, 2012, p. 33.

⁶⁵ Ciampini, o.c., pp. 162-163.

griego. Según refiere Eusebio, «la madre del Emperador ensalzó con edificaciones sublimes el recuerdo del ascenso a los cielos del Salvador del universo, sobre el monte de los Olivos, erigiendo arriba en la cumbre, junto a la misma cima del monte, el sacro recinto de una iglesia» (VC III, 43), que no hay que confundir con el «Imbomon» de Egeria (31,3; 43,3). Esta basílica, que según el peregrino de Burdeos, estaba construida «iussu Constantinii» (595,6), fue arrasada por los persas en el año 614. En las excavaciones arqueológicas desarrolladas a principios del siglo XX aparecieron sus cimientos, lo que permitió trazar su planta⁶⁶.

De igual modo, cerca de allí santa Elena «fundó un oratorio ... en la misma cueva [donde] el Salvador del universo inició a sus discípulos en los arcanos misterios». Se trataría de la cueva que actualmente se encuentra englobada en el conjunto monástico del Padrenuestro⁶⁷.

3.2.3 Belén: basílica de la Natividad

La tercera de las «grutas místicas» honradas con la construcción de un templo en Tierra Santa fue la de la Natividad en Belén. El lugar del nacimiento de Jesucristo fue venerado por los cristianos desde siempre, lo cual queda confirmado por el hecho de que el emperador Adriano dispusiera levantar encima un templo dedicado a Adonis con el fin de acabar con el culto cristiano allí tributado. Santa Elena ordenó la construcción de una gran basílica que incluyera en su subsuelo «el lugar donde dio a luz la Madre de Dios, engalanando con todos los medios a su alcance la sagrada cueva que allí había. Poco tiempo después, también el emperador

⁶⁶ Vincent - Abel, o.c., pp. 339ss.; Bagatti, B., *L'archeologia cristiana in Palestina*, Firenze [1962], p. 55.

⁶⁷ Corbo, V. C., *Ricerche archeologiche al Monte degli Ulivi*, Gerusalemme 1965.

hizo honor a ese lugar del nacimiento con oblaciones imperiales, acrecentando la magnánima liberalidad de su madre con objetos de oro y plata, así como con velos de polícromo recamado» (VC III, 43).

Sobre la misma cueva del Nacimiento se construyó un edificio octogonal de planta centralizada que servía como cabecera del gran edificio, de planta basilical, conformado por cinco naves. Se terminó en el año 333.

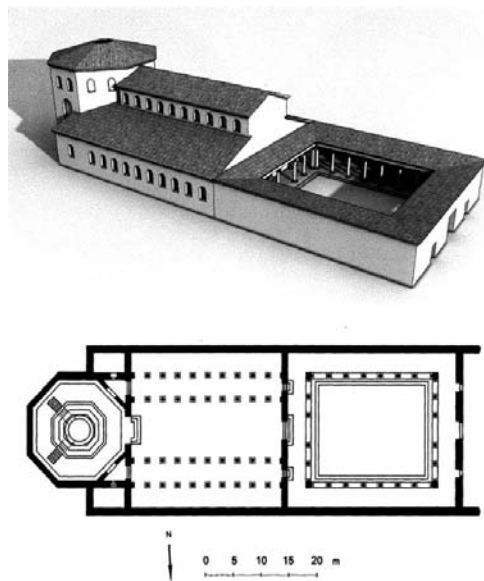


Fig. 7. Plano y reconstrucción virtual de la basílica constantiniana de la Natividad de Belén. Tomado de Bardill, o.c., p. 260.

La primitiva basílica constantiniana fue incendiada durante la revuelta de los Samaritanos del año 529, siendo luego restaurada y lujosamente decorada por el emperador Justiniano hacia el 540, transformándose su planta. Posteriormente, escapó mi-

lagrosamente de la destrucción durante la invasión persa del 614 y de los árabes en 638, siendo al día de hoy la basílica que mejor conserva su aspecto originario⁶⁸.

Del mismo modo, el emperador Constantino mandó edificar y sufragó la construcción de otros templos en diversos lugares. En Tiro, «el templo más notable de Fenicia» (HE X, 4, 1-72); en Nicomedia mandó edificar una gran iglesia para reemplazar a la mandada destruir por Diocleciano en el 303; y en Antioquía promovió la construcción de la que luego se denominó *Iglesia dorada*, uno de los edificios más imponentes de los levantados durante su mandato si bien fue concluida ya en tiempos de Constancio II (en la actualidad se desconoce su emplazamiento exacto pero se piensa que pudo servir de modelo para la iglesia de los santos Sergio y Baco de Constantinopla e, incluso, para la de San Vital de Ravenna ya en el siglo VI) (VC 3,50); en Éfeso, la iglesia de la Virgen; en Tréveris la catedral; en Colonia, la iglesia de San Gereón; en Milán, las de San Lorenzo, Santos Apóstoles, Santa Tecla y San Simpliciano; en Nápoles, etc.

De una manera especial cuidó la edificación de basílicas en la nueva capital del Imperio, la nueva Roma, Constantinopla, enclavada en un lugar estratégico en el Bósforo. Sobre un pequeño enclave de pescadores llamado Bizancio mandó levantar en el año 324 la nueva ciudad de Constantino, *Constantinopolis*. Además de suntuosos palacios y de todos los edificios necesarios para el gobierno y la administración así como para el disfrute público,

⁶⁸ Bagatti, B., *Gli antichi edifici di Betlemme. In seguito agli scavi e restauri praticati dalla custodia di Terra Santa*, Jerusalem 1983.

ordenó igualmente erigir suntuosos templos como el de Santa Irene, concebido como sede del obispo-patriarca; y el de los Santos Apóstoles, con forma de cruz y una gran cúpula, destinado a convertirse en el mausoleo del propio Constantino, el «isapóstol» o igual a los apóstoles (VC 4,58).

Bibliografía

- Arce, A. (ed.), *Itinerario de la Virgen Egeria*, BAC, Madrid ² 1996.
- Bagatti, B., *L'archeologia cristiana in Palestina*, Sansoni, Firenze [1962].
- Bagatti, B., *Gli antichi edifici di Betlemme. In seguito agli scavi e restauri praticati dalla custodia di Terra Santa*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1983.
- Bagatti, B. - Testa, E., *Il Golgota e la Croce*, Jerusalem 1978.
- Bardill, J., *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, New York 2012.
- Barnes, T., *Constantine. Dynasty, religion and power in the later Roman Empire*, Wiley-Blackwell, Chichester 2011.
- Berardino, A. di (dir.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, I, Sígueme, Salamanca 1991.
- Bouyer, L., *Arquitectura y liturgia*, Grafite Ediciones, Bilbao 2000.
- Carpiceci, A. C., *La fabbrica di San Pietro. Venti secoli di storia e progetti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983.
- Castellanos, S., *Constantino. Crear un emperador*. Silex, Madrid, 2010.
- Cesárea, Eusebio de, *Vida de Constantino* (introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga), Gredos, Madrid 1994.
- Ciampini, J., *De sacrís aedificiis a Constantino Magno constructis... Synopsis historica...* Apud Joannem Jacobum Komarek, Romae 1693.
- Corbo, V. C., *Ricerche archeologiche al Monte degli Ulivi*, Tipografia dei PP. Francescani, Gerusalemme 1965.
- Crippa, L., *La basilica cristiana nei testi dei Padri dal II al IV secolo*, Editrice Vaticana – Cad & Welles, Milano 2003.
- Deichmann, F. W., *Archeologia cristiana*, Roma 2002.
- Duchesne, L. (ed.), *Le Liber pontificalis*, I, París 1886.

- Grabar, A., *El primer arte cristiano (200-395)*, Madrid 1967.
- Id., *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Variorum Reprints, London 1972.
- Guarducci, M., *La tomba di San Pietro*, Saggi Bompiani, Milano 2000.
- Guidetti, M., *Costantino e il suo secolo. L'editto di Milano e le religioni*, Jaca book, Milano 2013.
- Holloway, R. R., *Constantine & Rome*, Yale University Press, New Haven 2004.
- Hunt, E. D., «Constantine and Jerusalem», *The Journal of Ecclesiastical History* 48, 1997, pp. 405-424.
- Hunt, E. D., *Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire, AD 312-460*, Clarendon Press, Oxford 2002.
- Iñiguez Herrero, J.A., *Arqueología cristiana*. Pamplona 2000.
- Kirschbaum, E., Junyent, E., Vives, J., *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas. Los monumentos y las inscripciones*, BAC, Madrid 1954.
- Krautheimer, R., *Corpus basilicarum Christianarum Romae. Le basiliche cristiane antiche di Roma (sec. IV-IX)*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1937.
- Id., *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Cátedra, Madrid, ⁴1981.
- Leclercq, H., «Basilique», *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, París 1925, II/1, cols. 525-602
- Id., «Eglises», *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, París 1921, IV/2, cols. 2279-2399.
- Lees-Milne, J., *San Pedro de Roma. Historia de la Basílica*, Noguer, Barcelona 1967.
- Lenski, N. (ed.), *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, Cambridge University Press, New York, 2012.
- Liccardo, G., *Introduzione allo studio de ll'archeologia cristiana. Storia, metodo, tecnica*, Torino 2004.

- Ortiz-Echagüe, C., «Los edificios de culto cristiano en los tres primeros siglos», *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, 1, 1987, pp. 11-103.
- Parrot, A., *El Gólgota y el Santo Sepulcro*, Barcelona 1963.
- Petrozzi, M.T., *Dal Calvario al S. Sepolcro*, Jerusalem 1972.
- Pietrangeli, C. (ed.), *San Giovanni in Laterano*, Nardini, Firenze 1997.
- Piganiol, A., *L'empereur Constantin*, París 1932.
- Rasponi, C., *De basilica et patriarchio lateranensi libri quattuor*, Romae 1656.
- Righetti, M., *Historia de la liturgia*, BAC, Madrid 1956.
- Salvarani, R., *Il Santo Sepolcro a Gerusalemme. Riti, testi e racconti tra Costantino e l'età delle crociate*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 2012.
- Sandoli, S. de, *Il Calvario e il S. Sepolcro (Cenni storici)*, Jerusalem 1974.
- Spain Alexander, S., «Studies in Constantinian Church Architecture», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 47/3-4, 1971, pp. 281-330.
- Id., «Studies in Constantinian Church Architecture. II. Topographical aspects of Constantinian Church Architecture», *Rivista di Archeologia Cristiana*, 49/1-4, 1973, pp. 33-44.
- Tejero, E., *El evangelio de la casa y de la familia*, Pamplona 2014.
- Testini, P., *Archeologia cristiana*. Bari ² 1980.
- Veyne, P., *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*, Paidós, Barcelona 2008.
- Vielliard, R., *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne. Les églises romaines et leur rôle dans l'histoire et la topographie de la ville depuis la fin du monde antique jusqu'a la formation de l'État Pontifical. Essai d'urbanisme chrétien*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1959.

Vincent, L. H. - Abel, F. M., *Jérusalem; recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, París 1912.

White, L. M., *Building God's house in the Roman world. Architectural adaptation among pagans, Jews and Christians*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990.

ESPIRITUALIDAD Y RETRATO EN LA ÉPOCA DE CONSTANTINO

Jorge Tomás García
*Universidad de Murcia**

Introducción

El objetivo principal de este capítulo es hacer hincapié en uno de los puntos principales en la estética del retrato en el tiempo de Constantino. En este caso me refiero a la importancia del neoplatonismo que, desde la época del emperador Galieno, tuvo una gran relevancia en la formación del espíritu religioso, filosófico y estético de Roma.

El estudio de los estilos del retrato en el s. III ha tomado dos direcciones fundamentales en la historiografía. Un grupo de especialistas (por ejemplo, Mathew, Schweitzer¹) destacó los cambios drásticos y repentinos que se produjeron en la escultura a través de los términos de una situación política cambiante, mientras que otro grupo (L' Orange², Fittschen, Bergmann) puso el acento en la continuidad de la evolución artística que subyace en las tendencias dicotómicas en este período. En este sentido, el reinado de Galieno se considera fundamental en el desarrollo del estilo escultórico del siglo III. El tiempo en el que se llevaron a cabo ciertas recuperaciones

* Este trabajo se realiza en el contexto del Grupo de Investigación de Excelencia "Estudios Visuales" (Fundación Séneca, 19905/GERM/15).

¹ Schweitzer, B. "Altrömische Traditionselemente in der Bildniskunst des Dritten nachchristlichen Jahrhunderts" *Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek*, 5, 1954, pp. 173-190.

² L'Orange, H. *Studien zur Geschichte des spätantiken Portrats*, Oslo, 1933, pp. 1-14.

estilísticas e iconográficas en la época de Galieno se han ganado con justicia la denominación de “Renacimiento”, destacando el perfil dominante de la abstracción para producir nuevos resultados que muestran una preferencia por efectos expresivos.

Entre el retrato de la época de Galieno y el de Constantino se produce una continuidad estilística y estética que se basa en ciertos puntos fundamentales que destacaremos a continuación. El legado de Constantino en su tiempo es apreciable desde varios puntos de vista si nos fijamos en la historia del arte. En este sentido, me remito especialmente a la influencia que el retrato oficial de Constantino tuvo en la formación de la estética de la Antigüedad tardía y la época medieval temprana, ya que representan un momento de transformación en la historia del arte: los cambios culturales y artísticos culminarían en el paso del arte pagano al arte cristiano, y el paso de la estética del arte greco-romano a la de principios de la Edad Media.

La importancia de la materia a partir de los dos últimos siglos del Imperio Romano de Occidente para la formación del estilo y la iconografía de los primeros cristianos y el arte bizantino fue reconocida hace algunas décadas como “La Era de la Espiritualidad”. El atractivo emocional de una relación directa con el propio dios, las comunidades sociales de fieles, y sobre todo, la promesa de una vida después de la vida para los iniciados, tenía un atractivo irresistible para la masa social y las clases altas por igual. La sociedad también buscó respuestas en la filosofía, especialmente en las doctrinas del neoplatonismo que intentaron sintetizar filosofías griegas más antiguas. Fue la filosofía de Plotino, filósofo amigo de Galieno, que escribió y ejerció docencia en los círculos de la corte, la que se convirtió en credo de moda para los paganos romanos en el siglo IV, y tuvo una influencia decisiva en la formación del pensamiento cristiano.

1. Literatura teórica en época imperial

El estudio del retrato desde la época de Galieno hasta la de Constantino cuenta con un vacío documental en las fuentes que ya por sí mismo es destacable y nos indica la tendencia de la época. La escasez de literatura científica sobre las obras artísticas de estos siglos nos ayuda a entender la importancia del neoplatonismo en la formación del pensamiento estético de la época. La literatura existente que sobrevive desde el siglo I a.C. hasta el siglo III y comienzos del Imperio, la era del platonismo medio y el estoicismo romano, no acredita el interés sistemático en el arte del pensamiento teórico. Los grandes artistas y obras artísticas, sin duda, existieron y fueron celebradas y admiradas. Desde principios del Imperio Romano hablar de arte se llevó a cabo en un nivel de sentido común general, no en un nivel profesional y especializado. Las generalizaciones se basaron en algunas de las nociones centrales, en conceptos tales como *téchne*, imitación, imaginación, inspiración, emoción, simbolismo o belleza. Sea cual sea el vocabulario empleado, el impacto visual del siglo III hace que sea inmediatamente claro que un nuevo lenguaje de las formas evolucionaba, ya que tenía un nuevo mensaje para transmitir a una sociedad pagana que cambiaba rápidamente. El panorama teórico artístico existente servía bien en la enseñanza del arte y la crítica práctica, pero por alguna razón u otra no tenemos la certeza de que existieran pensadores capaces de abordar nuevos conceptos artísticos que respondieran a la realidad material que se estaba produciendo. Algunas obras teóricas de esa época, como *Ars poetica* de Horacio, Heráclito *Problemas homéricos*, Vitruvio y su *De Architectura*, y *De audiendis poetis* de Plutarco, muestran que el desarrollo de la técnica teórica en ese ambiente cultural era bastante conservador.

Esta falta de interés en la especulación artística teórica puede verse más claramente si se compara con cualquier otro reto intelectual. Para elegir el punto más obvio de comparación, en las cuestiones teológicas se pusieron mucho más atención, debido a que en ese tiempo la religiosidad era cada vez más popular en todos los estratos de la población romana. Las *Enéadas* de Plotino no son una excepción a este respecto, puesto que exhiben un tono religioso claro que se caracteriza por la cuestión del papel del alma y su destino en un universo ordenado jerárquicamente. Algunos comentarios de Plotino sobre arte atestiguan un cierto conocimiento por familiaridad, pero el interés no es profundo. En su obra Plotino se refiere a las artes por el bien de la comparación aquí y allá en las *Enéadas*, pero sin un interés académico visible por el arte en sí mismo. Del mismo modo, Plotino ocasionalmente ilustra argumentos filosóficos con imágenes y motivos míticos, pero su valor estético o artístico no conlleva ningún comentario especializado en la materia.

2. El “renacimiento” de Galieno

La necesidad de una justificación espiritual para el gobierno de los siglos III-IV ya no podía ser satisfecha en el marco de la tradición clásica y humanística existentes. Esta crisis se expresa en el arte por una revolución estilística drástica que ha sido descrita de diversas maneras por los historiadores del arte como un cambio de lo natural a lo abstracto, de lo descriptivo a lo simbólico. El uso precoz de la abstracción de la escala y la frontalidad de las figuras en el arte oficial romano ha sido reconocido como uno de los puntos de inflexión en esta tendencia. Lo que podemos decir con certeza es la introducción de una nueva dimensión espiritual en el hombre occidental del siglo

III³, que surgió de un clima de incertidumbre y desesperación durante los años finales de un imperio en desintegración.

La época de Galieno se considera fundamental en el desarrollo del estilo escultórico del siglo III⁴. Las recuperaciones estilísticas e iconográficas que se produjeron justamente en este período se han estudiado bajo la denominación de “Renacimiento”. El reinado de Galieno fue un punto de inflexión importante en el desarrollo del estilo escultórico del siglo III⁵. El gusto por la elegancia decorativa y la calma emocional dominó el retrato desde 250-260, antes de fomentarse el estilo abstracto que había surgido en la década anterior. El período que coincide con el tiempo de Galieno también produjo algunas de las obras más admirables estéticamente que han sobrevivido del s. III. El llamado Renacimiento de Galieno es un ejemplo de ello⁶. Los retratos de Galieno

³ En un estudio muy influyente, Alföldi, G. *Die Vorherrschaft der Pannonier und die Reaktion des Hellenentums unter Gallienus*, Mainz, 1930, aclaró mucho la cuestión sobre el papel de los emperadores de origen balcánico, y de sus provincias, en la religión del siglo III, el pensamiento y el arte. En este contexto, Galieno, según Alföldi, trató de combatir estas tendencias mediante la promoción de la religión de estado, los misterios de Eleusis, y la filosofía de Plotino. La escultura y el retrato de los emperadores pueden reflejar los orígenes provinciales de líderes como Máximo Tracio, Felipe el Árabe y Decio Trajano. Como ha demostrado Vermuele, C. *Greek Sculpture and Roman Taste: The Purpose and Setting of Graeco-Roman Art in Italy and the Greek Imperial East*, Michigan, 1977, el estilo de la talla de estas esculturas proviene de Asia Menor en los siglos II y III, y se puede rastrear a lo largo de estos siglos en los retratos en la zona de Roma. Es un estilo especial asociado con los retratos helénicos, y la talla decorativa de los mejores sarcófagos de la época.

⁴ Dusenbery, E. “Sources and Development of Style in Portraits of Gallienus” *Marsyas*, 4, 1948, pp. 1-18.

⁵ Veamos un poco más de cerca la transición del estilo impresionista de mediados de s. III. El estilo impresionista se introdujo en el retrato imperial en el 240, por ejemplo en el retrato de Filipo el Árabe, y llegó a su expresión culminante alrededor del 250 en el retrato de Decio. En el 260 este estilo parece haber sido reprimido, o más bien limitado, por Galieno, pero florece una vez más después de la caída de éste (268). Cuando Diocleciano estableció la Tetrarquía después de ascender a la púrpura en el 284 y poner fin a los años de inestabilidad, el nuevo cuarteto imperial fue retratado como un grupo armónico de iconos prácticamente indistinguibles.

⁶ Además, a la luz de la obra de Fittschen, K. y Zanker, P. *Katalog der römischen Porträts in den Capitolinischen Museen und den anderen kommunalen Sammlungen der Stadt Rom*. III: *Kaiserinnen- und Prinzessinnenbildnisse: Frauenporträts*, Mainz, 1983, 152-55, se debe destacar la

obviamente tienen referencias a los retratos de Augusto y Adriano, pero conservan algunos elementos de la década anterior, e incluyen elementos espirituales que se habían vuelto gradualmente más pronunciados durante la mayor parte del siglo anterior⁷. Los historiadores antiguos describen un panorama sombrío en el Imperio durante estos años, cuando se tambaleaba bajo la presión bárbara, revueltas militares, y la mala administración imperial. Galieno, sin embargo, encontró tiempo para cultivar la filosofía en la figura de Plotino y del neoplatonismo, y el retrato escultórico en Roma se asentó como resultado de este progreso y renovación⁸.

En el siglo III el propósito de los retratos y esculturas no era la representación naturalista del personaje retratado. Por esta razón, el retrato del emperador Felipe el Árabe (244-249), por

visión convencional de que el arte bajo Galieno fue fuertemente retrospectivo. La imagen resultante de la escultura bajo Galieno es de un estilo mucho menos reaccionario de lo que se suponía anteriormente. Los retratos de Galieno, al igual que otros aspectos del arte y el pensamiento de su tiempo, incorporaron nuevos elementos de espiritualidad, nuevas expresiones de contemplación mística y trascendental, que tuvieron mucha fortuna y larga vida en el arte bizantino y medieval.

⁷ Mathew, G. "The Character of the Gallienic Renaissance" *JRS*, 33, 1943, pp. 65-70, y Wood, S. "Subject and Artist: Studies in Roman Portraiture of the Third Century" *AJA*, 85:1, 1981, pp. 59-68, para las evaluaciones más razonables del renacimiento de Galieno.

⁸ A principios del verano del año 268 el emperador Galieno fue asesinado en su campamento cerca de Milán. Ese mismo año se había concedido la insignia consular de Hércules. Fue un acto que simbolizaba inconscientemente la fusión del viejo y del nuevo orden, al igual que tal vez su propia personalidad había sido un símbolo de esta síntesis. Hércules era principalmente su patrón; detrás de esto se esconde una derivación obvia de Antonino. Ahora es la resistencia y las tareas de Hércules las que se combinan para formar la *virtus* imperial. Todo esto, tomado quizás en conjunto con la mirada hacia arriba que aparece por primera vez en el retrato imperial con Galieno, parece transmitir una nueva concepción del poder imperial, ya no fuerte a través de una divinidad inmanente, sino que refleja por derecho divino un vínculo entre dos mundos coexistentes, y es preludio de la monarquía consagrada medieval. Posteriormente Constantino desligará su legitimidad es Maximiano Hercúleo y enrocará su ascendente imperial en Claudio el Gótico, idea ya utilizada por su padre al hacerse descendiente de ese mismo emperador. De esta manera se enfatiza ese vínculo entre numen y emperador como un nexo exclusivo de la casta de Constantino (*Paneq.* 7, 2, 5).

ejemplo, tiene como objetivo la expresividad en lugar de la objetividad y, según lo propuesto por la estética de Plotino, las imágenes sólo tienen sentido como un símbolo visible de la espiritual, que era la finalidad del retrato en el sentido clásico. El retrato imperial llega con Galieno a una nueva etapa. El siglo III es el momento de Plotino, que vio la realidad como manifestación de la unidad suprema, de manera que la imagen física nunca podría ser la verdadera representación de la persona. Muchos indicios apuntan a que Galieno y Salonina pudieron asistir a las enseñanzas de Plotino en Roma, y debemos reconocer que las lecciones del filósofo encontraron un buen oyente en el emperador.

En cuanto a los aspectos formales del retrato, en el siglo III la eliminación tiende a dominar el funcionamiento de los contornos del rostro y la forma general de la cabeza, mientras que los ojos parecen estar en comunicación con lo divino en una clara alusión al sentido abstracto de la figura. Las esculturas del siglo III muestran detalles de la musculatura, que es plana y geométrica. De hecho, para muchos autores, la escultura romana se había convertido en medieval mucho antes de convertirse en cristiana⁹. El papel de Plotino y Galieno fue realmente importante. Sus ideas influyeron en el retrato a la hora de cambiar el enfoque de la apariencia física con el contenido intelectual y en el mundo emocional. Estos puntos de vista estaban en marcado contraste con los ideales del clasicismo grecorromano, y deben haber jugado un papel importante en los cambios que dan testimonio de la segunda mitad del siglo III en adelante.

El retrato de Galieno muestra una sorprendente variedad de

⁹ Bovini, G. "Osservazioni sulla ritrattistica romana da Treboniano Gallo a Probo" *MonAnt* 39 (1943) col. 240, fig. 46; B.M. Felletti-Maj, *Iconografia romana imperiale*, Roma, 1958, p. 179, no. 217.

estilos, a pesar de que había una tendencia general hacia la abstracción durante su reinado, no es correcto considerar esto como una simple evolución natural desde el naturalismo del siglo II a la abstracción de la época bizantina¹⁰. El retrato imperial del siglo III muestra la coexistencia y superposición de estilos dispares, algunos clasicistas, algunos expresionistas, y algunos muy abstractos. Muchos historiadores de arte han seguido la tendencia natural para inferir las tendencias de un pequeño número de muestras y luego identificar las causas políticas para estas tendencias. Sin embargo, estilos radicalmente diferentes pueden ser identificados dentro de los retratos de los emperadores que tuvieron un mandato de corta duración (por ejemplo, Gordiano III).

Los estudiosos de los retratos de Galieno han agrupado sus imágenes en varios tipos razonablemente distintos, que, a diferencia de los de Gordiano, en realidad no muestran continuidad a través de su reinado. Su primer tipo se caracteriza por un rostro ovalado, con una frente relativamente alta y la barbilla puntiaguda. El estilo del pelo y la barba recuerda a los retratos republicanos tardíos y a los de principio de la dinastía Julio-Claudia. Otras obras recuerdan a Marco Aurelio y Cómodo, y un tercer estilo es más abstracto y anticipa muchos de los preceptos estéticos de época bizantina, como veremos más adelante. En un sentido general, y buscando un común denominador en toda la casuística del retrato de Galeino, podemos afirmar que el rostro es un amplio óvalo simple, el bigote y las cejas están rayados en forma poco realista, y la barba suele tener un aspecto impresionista.

¹⁰ Bovini, G. "Gallieno: la sua iconografia e i riflessi in essa delle vicende storiche e culturali del tempo" *Atti della Reale Accademia d'Italia, Memorie*, Ser. VII-II, fasc. 2, 1941, pp. 115-163.

En la siguiente escultura aparecen las características idiosincrásicas del emperador: la cabeza cuadrada, la boca fruncida con protuberante labio superior, los pequeños ojos enmarcados por cejas anchas, de manera que la representación plástica en general es una reminiscencia del retrato clásico. La tradición clasicista, sin embargo, es sólo uno de un conjunto de capas de tradiciones estilísticas, y el impacto total de esta cabeza es en realidad fuertemente anticlásico. La imagen que vemos a continuación (Fig. 1) corresponde al primer tipo de retrato de Galieno, de la época en que gobernó junto a su padre Valeriano. Por otra parte, la incómoda tensión que transmite la mirada hacia arriba y la contorsión asimétrica de las cejas refleja una nueva conciencia espiritual, el énfasis también se encuentra en la filosofía neoplatónica contemporánea de Plotino.



Fig. 1.- Emperador Galieno, 253-260. Mármol, Altes Museum, Berlín, Sk 423.

Con respecto a esta nueva necesidad, André Grabar destacó la influencia del pensamiento de Plotino en la forma en la que el arte bizantino penetra en la conciencia de estos nuevos hombres con su doctrina de la realidad *numénica*, esa esencia inteligible y única que se logra captar por medio de la visión fenoménica, es decir, de hacer visible lo invisible¹¹. Para conseguir esto, durante la época bizantina, primero, se inventaron cierto repertorio de signos y, segundo, separaron la figuración y su naturaleza material, como forma de acercarse a lo suprasensible. Es por esto que desaparecieron elementos como el volumen, el espacio, el peso, el movimiento; en definitiva, la figura se desmaterializó y se acercó más a lo espiritual, a lo simbólico.

El concepto de luz, considerado a la vez como materia y como espíritu, tiende el puente entre la estética clásica del mundo grecorromano y la nueva estética cristiana¹². Así impregna los primeros avatares de la Antigüedad tardía para fructificar en una auténtica metafísica medieval de la luz. Tiempo más tarde esta metafísica, ya vislumbrada por Plotino en las *Enéadas*, funcionará como verdadera plataforma metafísica para la expresión simbólica en el arte de los mil siguientes años de Me-

¹¹ Grabar, A. *Plotin et les origines de l'esthétique médiévale*, Cahiers archeologiques, Fasc. No. 1, Paris, 1945.

¹² ¿Podemos denominar a Galieno como un Emperador-Sol y precursor de Aureliano, por lo menos en los años posteriores a 264? L' Orange, Rosenbach y otros que describen la historia del Emperador-Sol dicen que incluso antes de la época de Galieno Calígula, Nerón, los emperadores Flavios y Cómodo ya habían venerado al Sol. Según los historiadores antes mencionados un nuevo desarrollo en la tendencia hacia el Sol-Imperial llegó en época de Galieno. Rosenbach, M. *Galliena Augusta*, Tübingen 1950, señaló que fue el primer emperador desde 222 en revivir leyendas numismáticas y en utilizar imágenes de la época de los Severos. Rosenbach cree que el *Sol Invictus* fue el núcleo y el elemento más decisivo del panteón del emperador Galieno. El mismo Sol ocupaba la posición del demiurgo en la imagen del mundo neoplatónico, ya que el panteón religioso y místico de Galieno estaba fuertemente influenciado por Porfirio. Galieno pudo haber ido más allá que sus predecesores y aumentó la cantidad de leyendas del Sol y las imágenes que aparecen en las monedas.

dioevo. Si para Plotino la belleza debe ser de corte psíquica, desligada por completo de lo material, resulta lógico pensar que todo lo mensurable, todo lo que está sujeto a una materia, está como aprisionado y, por lo tanto, formará parte de una sensibilidad, de una estética de otro orden inferior. Una especie de estética de lo sublime que guarda una estrecha relación con el misticismo del s. III, desarrollado en profundidad por el propio Plotino. La relación de la estética de lo sublime con la de la luz es, por tanto, estrechísima. La belleza ya no consiste, para Plotino, sólo en que las partes de un todo armonicen entre sí, sino también en la capacidad del artista para reproducir, conforme al logos, aquello que ya estaba en él, es decir, de la inteligibilidad –la belleza– del todo, y esto en la medida en que –por así decirlo– “la piedra se ha borrado frente al arte” (*En* V, 8, 15-30).

Ahora, el hecho de que la belleza del producto dependa completamente de una jerarquía ontológica previa ha hecho pensar a ciertos autores que, en verdad, para Plotino no hay pensamiento estético –cosa acaso cierta– o incluso que en su sistema no hay relación alguna entre belleza y obra de arte. Esta afirmación me parece excesiva y limita los alcances de la antropología filosófica de Plotino: hay diversos pasajes en los que queda claro que, para Plotino, la imitación propia del artista es una forma en que los seres humanos participamos en lo inteligible y a través de la cual nos convertimos en intérpretes de la belleza “de allá”.

3. La estética de Plotino en la Roma del s. III

Al evaluar la importancia real de Plotino en el arte de Roma en el siglo III, es importante conocer y subrayar que, efectivamente, estaba en contacto con los artistas de su tiem-

po¹³. Sabemos que después de 242, Plotino enseñaba en Roma y se asoció con la esfera de la aristocracia de la ciudad. Era un profesor que frecuentaba la corte y conocía los artistas cercanos a las autoridades. Lo más interesante para nosotros en este punto es comprobar lo importante que fue el mensaje estético y filosófico de Plotino en su tiempo, para saber con certeza que esta estética y el retrato formado en estos años fue un factor clave en el reinado de Constantino. A pesar de su tamaño, las *Enéadas* contienen sólo unos pocos pasajes en los que se cita directamente el arte coetáneo a la época de Plotino. En Egipto, donde Plotino pasó su juventud, como en Italia, donde vivió más tarde, el arte vivió sobre la base de la tradición y los patrones de transmisión de la época anterior¹⁴. En lugar de evolucionar progresivamente en función de una parábola definida por las nuevas creaciones, como en la época de Platón, la cultura artística osciló entre varias soluciones diferentes entre sí, pero siempre tomando el ejemplo de la producción de la escuela artística helenística, clásica o arcaica.

¹³ Hay una extensa relación bibliográfica referida a la filosofía del arte en Plotino, que me parece de consulta obligada. Por ejemplo: Bréhier, E. *La philosophie de Plotin*, París, 1928; Brennan, R. "The Philosophy of Beauty in the *Enneads* of Plotinus" *The new scholasticism*, 14, 1940, pp. 1-32; Cochez, J. "L'esthétique de Plotin" *Revue Néoesc. de Phil.* 20, 1913, pp. 294-338; Ferri, S. "Plotino e l'Arte del III secolo" *La Critica d'Arte*, 1, 193, pp. 166-171; Finberg, H. "The Filiation of Aesthetic Ideas in the Neoplatonic School" *The Classical Quarterly*, 20, 1926, pp. 148-151; L'Orange, H. "The Portrait of Plotin" *Cahiers Archéologiques de la fin de l'antiquité et du Moyen Age*, 5, 1951, pp. 15-30; Waltzel, C. "Plotins Begriff der aesthetischen Form" *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur* Bd. 37, 1922, pp. 1-57.

¹⁴ Tal y como afirma Keyser, E. *La signification de l'Art dans les Ennéades de Plotin*. Lovaina, Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 4e série, fascicule 7, 1955, p. 16 y ss. Plotino conoció una Alejandría empobrecida y una Roma decadente. Allí los desastres y las humillaciones se sucedían sin tregua; la anarquía reinaba en la sociedad y la unidad misma del Imperio no era más que una entelequia. Sin embargo, en Alejandría el público artístico seguía siendo muy sensible y cultivado, exigente y difícil. El público romano, en cambio, por menos refinado, acogía cualquier obra de arte realizada por artistas de buena reputación.

La comparación de las obras de arte que han sobrevivido en los periodos anteriores y posteriores a la época de Galieno, en la escultura o la acuñación de monedas, muestra un cambio de imagen que marca el verdadero comienzo de la Antigüedad tardía¹⁵. Este cambio de actitud hacia lo que el arte debe representar es explícito no sólo en estos retratos, sino también en las palabras de Plotino. Esta nueva actitud ante la realidad y la verdad que subyace, no conllevaba una desvinculación total por parte de los artistas de la realidad física. En un retrato, el punto de partida era siempre el sujeto individual¹⁶. Y es característico y sintomático que este estilo del retrato surgió precisamente en el siglo de Plotino, simultáneamente con la formulación teórica del nuevo ideal de belleza espiritual. La tendencia creciente de esta tendencia a espiritualizar todo el retrato de los siglos III y IV constituye el paralelo más perfecto para el desarrollo de las biografías de la misma época, como puede verse, por ejemplo, mediante la comparación de la *vitae* filosóficas en Filóstrato y Eunapio.

La mayor parte de las obras de arte de ese momento no se han conservado, o aún yacen sin identificar entre la masa de obras de la Antigüedad tardía, celebradas en las colecciones de todo el mundo. De hecho, la lectura que nos permite hacer las obras de Plotino es considerar no tanto la actitud de Plotino

¹⁵ La estética de Plotino no es exactamente una reflexión sobre las normas de la apreciación de una obra de arte, sino una reflexión fundamentalmente ética y metafísica sobre la capacidad de la belleza, sobre lo que es verdaderamente hermoso y existente, el intelecto (*noûs*) y las formas inteligibles (*eíde*) que lo componen. Esta estética, por así decirlo, la presenta esencialmente Plotino en el tratado Sobre lo bello (I. 6, 1) y los primeros dos capítulos del escrito *Sobre la belleza inteligible* (V. 8, 31).

¹⁶ Un análisis de la terminología técnica de la Sexta *Enéada* sugiere que Plotino estaba muy influenciado por la técnica de la filosofía "clásica", de la misma manera que un artista de la época de Galieno lo estaba por la escultura clásica. Este interesante paralelismo lo encontramos en Mathew, *ibid.* 69 y ss., y en Armstrong, A. *The Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940, 45 y ss.

hacia el arte que conocía, sino su forma de contemplar una obra de arte y el valor filosófico y religioso que atribuía a la visión¹⁷. A través de las *Enéadas* conocemos su forma de acercarse a la obra de arte, y en la contemplación de una creación artística, Plotino anticipa ciertos caracteres del visor medieval. Y son, precisamente, las formas de la Edad Media anti clásicas las que parecen responder mejor a este nuevo tipo de visión, muchos de ellos adelantados en la estética de Plotino.

Los escritos de Plotino proporcionan conocimientos sobre el clima intelectual en el que se produjeron los retratos del siglo III. Una discusión detallada de la filosofía estética expresada en las *Enéadas*, sin embargo, no está dentro del alcance de este estudio. La definición tradicional de la belleza como la simetría de las piezas es rechazada por Plotino como inadecuada. Cita los ejemplos de la luz, el color, los tonos musicales individuales, y los pensamientos abstractos. Si esos principios estéticos debían aplicarse a la práctica del arte, se podría esperar encontrar artistas que tratan de expresar realidades internas espirituales sobre sus súbditos. Esto parece ser precisamente lo que estaba sucediendo en el arte en el momento de Galieno, cuando Plotino estaba escribiendo: los retratos de este período muestran patrones abstractos de estas características¹⁸. De acuerdo con tal filosofía, se esperaría

¹⁷ Una obra fundamental sobre el uso de la metáfora en Plotino en referencia a las obras de arte y su lectura es Ferwerda, R. *La signification des images et des méthaphores dans le pensée de Plotin*, Groningen, 1965, pp. 46-61 (la luz, el sol y los astros; el color); pp. 112-129 (la visión, el contacto con Dios o los inteligibles, el ojo). También encontramos numerosos ejemplos en Di Petrella, F. *Il problema dell'Arte e della Bellezza in Plotino*, Florencia, 1956, pp. 33-40.

¹⁸ Puigarnau, A. "Plotino, filósofo y teólogo de la luz. Antecedentes a una teología medieval de la imagen" *Ars Brevis* 1998, pp. 223-246. La obra principal a la que este artículo va ligado es un libro del mismo autor: Puigarnau, A. *Estética neoplatónica. La representación pictórica de la luz en la Antigüedad*, Barcelona, 1995. También merece ser revisada la obra de Piñero Moral, R. *La estética de Plotino, contemplación y conversión por la belleza*, Salamanca, 1995.

que un artista debiera dar importancia primordial a patrones preconcebidos y a la forma de su propia invención, y sólo una atención secundaria a la producción de elementos similares a las cosas. Esto parece ser lo que está sucediendo en el arte cada vez más abstracta de mediados del siglo III.

No es inconcebible que el pensamiento de Plotino y sus contemporáneos neoplatónicos pudiera haber tenido cierto impacto sobre el arte de su tiempo; Plotino era miembro del círculo de la corte de Galieno, y como tal, podría haber influido en el pensamiento del emperador, cuyo sabor a su vez haría han influido en el arte oficial. Silvio Ferri ha señalado con razón que los principios de Plotino se pueden aplicar no sólo al arte bajo Galieno, sino también a varios estilos cercanos en el tiempo. Un pasaje de enorme interés para el estudio del retrato es el siguiente:

“¿Por qué más hay más de la gloria de la belleza de la vida y sólo algunos tenue rastro de él sobre los muertos, aunque la cara todavía conserva toda su plenitud y la simetría? ¿Por qué son los más vivos retratos de los más bellos, a pesar de que los demás pasan a ser más simétrica? ¿Por qué es la vida fea más atractivo que el guapo esculpido? Es que el que está más cerca de lo que estamos buscando, y esto porque no hay alma, porque hay más de la idea del bien, porque hay algo de resplandor de la luz de los buenos y esta iluminación despierta y ascensores el alma y todo lo que va con ella, para que todo el hombre se gana a la bondad y en la mejor forma posible agitaron a la vida”. (VI, 7, 22)

Así, Plotino entiende la belleza como unidad, simplicidad y luminosidad, ya que si fuera la simetría de unas partes con respecto a otras y al conjunto sólo lo compuesto sería bello¹⁹. Así, la belleza en realidad es una cualidad que sólo el alma alcanza a ver, y que

¹⁹ Michelis, P. “Neo-Platonic Philosophy and Byzantine Art” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 11:1, 1952, pp. 21-45.

pertenece a las cosas sensibles en virtud de su forma: “todo lo que por naturaleza debe recibir una idea y una forma, si no participa de ésta y al propio tiempo se aparta de la idea y de la razón divina, es real y absolutamente feo” (I, 6.2). Por tanto, la belleza procede de la unidad de la forma y no de la armonía de las partes. No obstante, a nivel ontológico “esta belleza, pues, o no es nada, o es algo que carece de figura. Digamos mejor que es una cosa simple, que rodea su objeto como si fuese su materia” (V, 8.2). Para Plotino, la belleza de los cuerpos, pese a ser menos laudable, es elogiosa por su potencia para remitir hacia aquella otra Belleza tramontana que, en términos del propio Plotino, sólo resulta visible para quienes logran trocar su vista por otra (I, 6, 8. vv. 4-6). Los individuos acostumbrados a este tránsito desde la belleza corporal y sensible a la incorpórea e invisible son aquéllos que sintonizan más fácilmente y con mayor eficiencia con la profunda y cariñosa vocación de la Belleza en dirección hacia el Bien.

4. Constantino y el nuevo retrato real

En el género del retrato, el periodo que comprende la época de Constantino es un momento importante de reflexión, y establece un nuevo canon iconográfico destinado a un éxito duradero: en este tiempo, de hecho, llega a la madurez la definición de un auténtico rostro imperial, con una expresión estructurada que representa el poder pragmático del príncipe. A partir de este momento, y durante los siguientes tres siglos, el retrato imperial se hace cada vez más independiente de las características individuales de cada soberano, de manera que ya no encontramos la imagen de alguien siendo universalmente reconocible, sino más bien lo que podemos reconocer es la representación de su cargo y su función: el retrato del emperador se libera de referencia a una natu-

raleza realmente existente, para convertirse en la expresión de la autoridad suprema como tal. Esta canonización es el resultado de un proceso creativo cuya fuerza motriz se debe, en buena parte, precisamente, a Constantino, y a su elección de alejarse del retrato imperial en favor de la recuperación de las formas idealizadas anteriores²⁰.

Ningún otro emperador cambió su imagen pública tan drásticamente o tan a menudo como Constantino, y ninguno utilizó más recursos en la manipulación de su retrato a favor del efecto propagandístico²¹. Más concretamente, desde el punto de vista de la idea romana del retrato, con las novedades introducidas por Constantino estamos cerca del final de una tradición. Este tema ha atraído de manera notable la preocupación por parte de la historiografía²². De especial interés ha sido la cuestión de

²⁰ Sobre la influencia del cristianismo en el retrato de Constantino ver Baynes, N. "Constantine the Great and the Christian Church" *Proceedings of the British Academy*, 15, 1929, pp. 341-442; Barnes, T. *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981; Cameron, A. "Constantinus Christianus" *Journal of Roman Studies*, 73, 1983, pp. 184-90; Fiaschetti, A. *La conversione: Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma, 1999. Independientemente de la orientación religiosa del autor y la fecha de composición, todos los estudiosos están de acuerdo en el valor como fuente para el reinado de Constantino de la *Vita Constantini*. Se utiliza junto con el material religioso y cultural, el político y militar las cuestiones comprendidas en el *Origo Constantini*, que ofrece a los especialistas una mejor oportunidad de producir un retrato equilibrado del reinado y de las políticas del emperador cristiano.

²¹ Para apreciar estos cambios en la biografía y el tiempo de Constantino resulta necesario acudir a las fuentes. La más significativa en este sentido resulta Zósimo, funcionario pagano a principios del Imperio Bizantino. Compuso una *Historia Nova* (ca. 500), que abarcaba toda la historia romana imperial, pero poniendo especial énfasis en el período comprendido entre los siglos III-V, dentro la tradición narrativa secular griega. Estaba interesado en los asuntos políticos y militares, y proporcionó información muy útil para el reinado de Constantino sobre estos temas. A diferencia de los historiadores de la Iglesia, no estaba contento con la conversión religiosa del mundo romano, y ofrece una perspectiva completamente diferente de las políticas de Constantino que favorecen el cristianismo y menosprecian el paganismo.

²² Varios son los autores que confirman la importancia en la estética romana del retrato de Constantino. La bibliografía es amplia y destacaré especialmente los trabajos de Delbrueck, R. *Spätantike Kaiserporträts*, Berlín, 1933, pp. 110-132; Hirmer, A. *Roman Coins*, Londres, 1978, pp. 48-52; Wright, D. "The True Face of Constantine the Great," *Dumbarton Oaks Papers*, 41, 1987, pp. 493-507; Kleiner, D. *Roman Sculpture*, Yale, 1994, p. 434.

cómo las formas radicales en el período de su reinado, y sus cualidades innovadoras, sustituyeron a la anterior imaginería de la Tetrarquía²³. En la cultura visual de la Tetrarquía, en la que Constantino había crecido, el retrato imperial, tanto en las monedas como en la escultura, había adquirido una cualidad icónica. Con Constantino se adquirió incluso una forma abstracta geométrica, cuyo esquema se podría decir que enfatizaba el cargo representado a través de la individualidad del personaje representado. En este tipo de retrato, la identidad de un individuo está totalmente subsumida en su papel de gobernante.

Esta es la principal razón por la que su visión del arte y la estética se expresa principalmente en la época de transición de la última Antigüedad, anterior a la de los primeros cristianos. En su búsqueda mística, se dirigió a los paganos con argumentos filosóficos, no dogmáticos o religiosos. De hecho, él mismo era pagano en su educación y formación, aunque al final de su vida se convirtiera al cristianismo²⁴. Esta conexión entre la teoría de la imagen y la ética de la existencia requiere al individuo la realización de su potencial como *imago dei*, una imagen que fue denominada indistintamente como el bien, la belleza, o el Uno,

²³ Sobre la imagen de los emperadores durante la Tetrarquía ver Rees, R. "Images and Image: A Re-Examination of Tetrarchic Iconography" *Greece & Rome*, 40:2, 1993, pp. 181-200; Smith, R. "The Public Image of Licinius I: Portrait Sculpture and Imperial Ideology in the early fourth Century" *JRS*, 87, 1997, pp. 170-202.

²⁴ Un elemento clave de la política de comunicación de Constantino, presente tanto en las fuentes literarias, como en la documentación iconográfica desde el principio de su reinado, es la fuerte presencia de la religión. Constantino se presenta como el preferido de la divinidad, en una comunicación privilegiada: envía mensajes a través de sueños y visiones, y está siempre a su lado en las campañas militares, asegurando la victoria y el éxito. Esta entidad sobrenatural a menudo es muy general, y sólo en algunos casos toma la forma de una deidad precisa, y cuando esto sucede, hay dos que acompañan a Constantino: el Sol, querido por los emperadores militares desde la época de Aureliano, y el nuevo dios de los cristianos, que en este momento hizo su primera aparición como protector del príncipe, y había asumido un papel de primer orden como garante de la protección divina contra el emperador, que explicaba esencialmente la garantía de su éxito militar.

y que para nosotros constituye la antropología de la imagen. El uso y el desarrollo del estilo abstracto en el retrato en tiempo de Galieno estaban probablemente determinados por la propia evolución del arte del retrato que, sin embargo, por externas presiones políticas. La adopción de este estilo por muchos retratistas privados de tiempo de Galieno, y por retratistas imperiales posteriores, indica que los artistas estaban dispuestos a aceptar la abstracción, ya que por alguna razón este estilo tuvo fortuna en los gustos del público y de otros artistas, al reflejar de alguna manera la forma en que la gente de esa época se percibían a sí mismos. Los retratos más tardíos de Galieno, los que se hicieron después de la muerte de Valeriano y al comienzo de su reinado en solitario, difieren de sus anteriores representaciones en muchos aspectos importantes. En particular, presentan al emperador de una manera heroica, con una melena llena de cabello que recuerda la de Alejandro Magno²⁵.

Más allá de los retratos muchas veces reproducidos de Constantino en cantidad innumerables de trabajos científicos, me gustaría comentar algunos retratos que responden a la misma finalidad artística, pero que no han sido estudiados con la misma relevancia que los más conocidos. La primera imagen (Fig. 2), encontrada en Roma y de principios del s. IV, destaca especialmente por el énfasis que el escultor puso en los ojos y la mirada. El resto de la cabeza se encuadra en los parámetros que podemos considerar como habituales en este tipo de retratos: está tallada en el estilo hierático típico de las estatuas de finales del imperio romano, donde se puede destacar sobre todo esta intención en los ojos, con la mirada hacia la eternidad de un rostro rígido e

²⁵ Para ilustrar esta comparación ver Bergmann, M. *Studien zum römische Portrait des 3 Jahrhunderts n. Chr.*, Vol. 3, Bonn, 1977, p. 39, pl. 7, figs. 3-4.

impersonal, frontal. El tratamiento de la cabeza muestra una síntesis del retrato individualista: la nariz aguileña, la mandíbula profunda y barbilla prominente característica de todas las imágenes de Constantino. Se puede apreciar, pues, la tendencia del retrato romano tardío a centrarse en el simbolismo y la abstracción, en vez de cuidar los detalles.



Fig. 2.- Cabeza de tamaño natural de Constantino. Mármol. Principios del siglo IV. Roma, Museo del Mercado Trajano, inv. no. FT 10337.

En la época de Constantino, el Imperio Romano estaba filosófica y religiosamente muy bien preparado para la aceptación del cristianismo. Filosóficamente, los escritos de Platón y el desarrollo del neoplatonismo por Plotino en el siglo III allanaron el camino para la introducción de una fe monoteísta cuyo objetivo primordial era la salvación y deificación. Aunque impersonal en

la naturaleza, el neoplatonismo proclamó un solo Dios, y el concepto de que la meta más alta de los hombres era la unión del alma humana con la mente divina. En el ámbito de la religión, el emperador Aureliano –hacia la mitad del s. III– instauró el culto al *Sol Invictus*, un movimiento monoteísta que adoraba al Dios Sol²⁶, la religión imperial de Roma.

En cuanto a los discursos existentes, las letras, las leyes, las inscripciones, así como una gran cantidad de evidencias materiales, no permiten a uno deducir nada definitivo acerca de las convicciones religiosas de Constantino. En otras palabras, lo que es accesible es la evidencia ambigua de articulación gradualmente más precisa de Constantino de su concepto de Dios en sus escritos, así como el hecho de que el crecimiento profundamente complejo y largo de la vida de Constantino al cristianismo culminó en su bautismo en el año 337, dejando pocas dudas acerca de cómo quería ser recordado: como el primer emperador romano cristiano.

La amplitud de los retratos de Constantino demuestra una notable evolución: desde los ejemplos en los retratos que aparecen en las monedas de época temprana que le muestran a la manera

²⁶ Esa forma de pensar, sin duda, deriva en última instancia de Platón (*Rep.* 508-9), donde Helios es hijo del Bien y su semejanza. Para esta semejanza ver Iglesias García, S. “Sol/Helios en los panegíricos latinos constantinos” *Antesteria*, 1, 2012, pp. 391-400. Sin embargo, no deberíamos encontrar la influencia neoplatónica en la vista solar de la monarquía. Es tentador, en vista de la teoría neoplatónica de correspondencias entre las figuras más destacadas en los diferentes planos del ser, a la vista de la nueva estima en que Galieno celebró Plotino y del prestigio que su escuela siguió disfrutando en Roma. Sin embargo, hasta donde se puede comprobar, ni Platón ni los neoplatónicos extendieron la analogía de la posición del Sol hacia un tipo de monarquía terrenal. Los griegos considerarán el culto al Sol y a la Luna como bárbaros. Helios y Silene, concebidos como personajes mitológicos nunca jugarán, en la Antigua Grecia un papel serio en la religiosidad de este pueblo. Tan sólo en el período helenístico el culto al Sol se extiende desde Oriente al mundo grecorromano. Classen, C. “Licht und Dunkel in der griechischen Philosophie”, *Studium Geneérale*, 1965, 18, pp. 97-116. Fundamentales los trabajos de Preger, T. “Konstantinos-Helios” *Hermes*, 36, 1901, pp. 457-469, in partic. 457-465; Dagron, G. *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, París, 1974, pp. 37-40.

de los Tetrarcas, a los retratos posteriores, hechos después de su ascensión del poder único, que muestran un cambio significativo. En un esfuerzo por desvincularse de sus predecesores inmediatos, Constantino adoptó una imagen oficial que recordó los rostros tranquilos y juveniles de Augusto y Trajano. Como parte de su plan para reorganizar el imperio, el retrato de Constantino ofreció una nueva iconografía para que fuera reconocible con su nuevo mandato político. Este retrato que se puede ver a continuación (Fig. 3) es uno de los ejemplos más notables de la influencia que tuvo la figura de Augusto en la formación del retrato de Constantino²⁷.

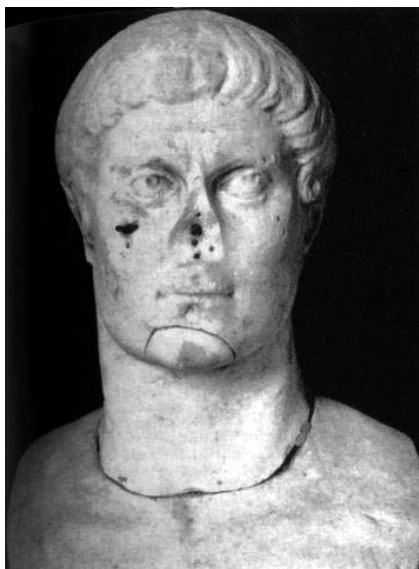


Fig. 3.- Cabeza retrato de Constantino. Mármol. Principios del siglo IV.
Londres, colección particular.

²⁷ Giuliano, A. "Augustus-Constantinus", *Bollettino d'Arte*, 69, Milan 1991, 7, figs. 9-11.

La continuidad que se establece desde la época de Galieno a la época de Constantino en la realización del retrato está marcada por la presencia y aparición de dos fenómenos intelectuales que marcaron profundamente ambas épocas. Si durante el mandato de Galieno hemos visto cómo la filosofía de Plotino fue la que mejor materializó la realidad cultural de ese momento histórico, con Constantino fue la aparición del cristianismo el hecho más relevante. Ambos procesos culturales –neoplatonismo de Plotino y consumación del cristianismo en el Imperio romano– compartían una espiritualidad determinada que influyó decisivamente en los retratos que se produjeron en cada momento. La importancia del neoplatonismo llegó a su cúspide con la obra de Amonio Sacas (muerto en 242), que vivía en Alejandría, donde compartió sus conocimientos con Orígenes, el padre de la exégesis cristiana, que era con mucho el pensador más importante y erudito del cristianismo primitivo, y con el verdadero fundador del neoplatonismo, Plotino, que logró la síntesis perfecta de las dos grandes escuelas filosóficas de la Antigüedad, que ya incontables platónicos y peripatéticos habían fijado como meta a alcanzar a lo largo de varios siglos²⁸.

Para Constantino, la imagen compartió una relación esencial con la de que era la propia imagen, esto significaba que la imagen participaba en aquello que representaba, afectando físicamente a través del acto de representación²⁹. El impacto del cristianismo en el mundo romano a partir del siglo IV no sólo dio lentamente paso a una nueva cultura visual, sino que también redefinió los

²⁸ L'Orange, H. "The Antique Origins of Medieval Portraiture" *Likeness and Icon*, Odense, 1973, pp. 92-93.

²⁹ Para algunos autores, su modelo para esto fue la presencia real en los dones eucarísticos. La eucaristía fue testigo de la transformación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. A través de esta acción se convirtieron en una verdadera imagen de Cristo dentro de los términos del discurso trinitario de Constantino.

parámetros tradicionales para la visualización de las imágenes de consumo³⁰. Varios trabajos sobre el arte cristiano y bizantino han puesto el acento en la importancia y la influencia de la filosofía neoplatónica. La influencia del neoplatonismo en la formación de la filosofía cristiana es indiscutible, así también, en consecuencia, lo es la influencia de la estética neoplatónica en la formación del arte cristiano y bizantino temprano. En los retratos de Constantino podemos admirar algunas de las características estéticas que Plotino reclamaba para el arte del retrato. Plotino, dice Grabar, anuncia el espectador de la Edad Media y su filosofía se expresa en el arte medieval. Esta frase me parece incompleta sin este complemento: fue también el último de los griegos.

5. La culminación de la espiritualidad en el arte cristiano

Tal y como he señalado anteriormente, el concepto que mejor define el tránsito y la transformación del arte y la cultura en el Imperio romano durante los siglos II-IV es el de “La Era de la Espiritualidad”. Amenazado por las invasiones bárbaras y con crisis políticas y económicas en el interior, el pueblo romano se volcó con fervor en las religiones místicas orientales, de las cuáles el cristianismo en este momento era una de las muchas. El atractivo emocional de una relación directa con el propio dios, las comunidades sociales de fieles, y particularmente, la promesa de una vida después de la vida para los iniciados, tenía un atractivo irresistible para las masas y las clases altas por igual. Estos últimos también

³⁰ También desde el punto de vista iconográfico, y no sólo por el estilo, la época de Constantino es un punto de no retorno en el retrato romano: en este momento, y gracias al impulso de este emperador, el arte figurativo es el medio para expresar una nueva concepción del príncipe y su función en la sociedad, libre de las convenciones y limitaciones que regulan la auto-representación del soberano en Roma.

buscaron respuestas en la filosofía, sobre todo en las doctrinas del neoplatonismo, que sintetizaba las principales doctrinas griegas. Si pensamos en los escritos de Plotino, el neoplatonismo se convirtió en el credo de moda para los paganos romanos en el s. IV, y tuvieron una notable influencia en el pensamiento cristiano³¹.

El arte bizantino debe buena parte de sus peculiaridades a unas creaciones iconográficas y estilísticas que responden a la voluntad de abrir los ojos del espíritu del espectador y dirigir la mirada hacia lo suprasensible. La observación de la naturaleza se subordina a la búsqueda de la visualización de esa esencia inteligible, de lo suprasensible. Para facilitar la lectura y visión se crearon los programas a partir de signos y símbolos definidos. Se desarrollaron los íconos y se crean fórmulas precisas de decoración y representación donde se destaca la simplicidad, la inmovilidad, la uniformidad, la inmutabilidad, en clara referencia siempre a lo que simboliza la Verdad Divina. En la Antigüedad tardía esta visión religiosa es especialmente llamativa, por ejemplo entre los neoplatónicos místicos. Hay una conexión especial entre los ojos estereotipados, bien abiertos, en los últimos retratos antiguos y la concepción del hombre santo. Desde la época de los retratos de Galieno, el cuerpo, dice Plotino, sólo se convierte en hermoso cuando está iluminado por el alma³². La *cháris* humana, la gracia, es un reflejo del alma

³¹ Sobre la influencia de la filosofía de Plotino desde la Edad Media hasta el Romanticismo, ver Krakowski, E. *Une Philosophie de l'Amour et de la Beauté. L'esthétique de Plotin et son influence*, Paris, 1929, pp. 50-54.

³² Hay en la literatura de la Antigüedad tardía ciertos pasajes que nos indican una cierta confusión entre los cultos solares y el cristiano. En la *Historia Augusta* (8, 1-5) se documenta cómo los obispos alejandrinos eran reclamados por adoradores de Serapis y por cristianos; León Magno (Serm. 27) lamenta que se confunda la figura de Cristo con la de Sol, llegándose a pensar que incluso la luz de esta estrella era la propia de Cristo. Por esa razón no resulta en absoluto extraño que Amerise, M. "Monotheism and the monarchy. The Christian emperor and the cult of the Sun in Eusebius of Caesarea", *JbAC*, 50, 2007, pp. 72-84, defienda que en el *De Laudibus* y en la *Vita Constantini* de Eusebio de Caesarea haya un proyecto de cristianización del culto solar.

santa y del poder divino que reside en ella. Las fuentes nos describen cómo Proclo entraba casi en un éxtasis divino y cómo su rostro participaba directamente en la iluminación divina de las almas, y también Plotino se iluminaba por el espíritu al hablar, incluso el rostro de San Agustín después de su conversión se transfiguró en una manera similar. La concentración de la expresión espiritual en los retratos de finales de la Antigüedad está en estrecha relación con estas descripciones.

El corpus platónico y su reinterpretación en el neoplatonismo fueron asimilados en las obras de Pseudo-Dionisio, que supuso el principal nexo de unión entre la filosofía antigua y la medieval³³. La obra de Dionisio es la cristalización del pensamiento de Platón adaptado a la época: la luz es el bien –siguiendo el modelo hipostático de Plotino–, es la medida del ser y del tiempo. Tomó de Plotino el concepto de una belleza que es propiedad de lo absoluto, fundiendo belleza y bondad en una belleza “supraexistencial”. Asimismo, tomó el concepto plotiniano de emanación para afirmar que la belleza terrestre emana de la divina. Dionisio formuló el concepto de belleza como “armonía y luz” (*consonantia* et *claritas* en latín), que ejerció una enorme influencia en el concepto cristiano de belleza, así como en la representación artística³⁴. El retrato de Eutropio que se muestra a continuación

³³ La relación entre el neoplatonismo y el cristianismo surge de un nuevo entorno cultural, especialmente visible en el aumento de las representaciones iconográficas del *Sol Invictus*. La adoración del Sol era indígena a los romanos, que tenían un santuario dedicado al *Sol Indiges* en el Quirinal, que había sido establecido por Tacio, rey de los Sabinos, los primeros habitantes de la colina, después de la violación de las Sabinas (Quintiliano, *Institutio Oratoria*, I.7.12; Varrón, *De lingua latina*, V.10). Y había un templo al Sol (así como a la Luna) en el Circo Máximo, donde las carreras de carros se llevaron a cabo bajo los auspicios de estas deidades (Tácito, *Anales*, XV.74, Tertuliano, *De Spectaculis*, VIII.1).

³⁴ Constituye uno de los elementos principales de la concepción griega de lo bello y resulta ser una de las fuentes fundamentales de la creación artística medieval. Un tema importante en la poesía y en la literatura griega es la exultación de la luz que rodea al hombre. De Bruyne, E. *Estudios de estética medieval*, 3 vols., Gredos, Madrid, 1958, III, p. 16.

confirma todo lo expuesto hasta el momento (Fig. 4)³⁵. En este retrato la cabeza es alargada, delgada y sorprendentemente moderna en su estilo, las fuertes cejas combinan con la boca pequeña para darle verdadera intensidad.



Fig. 4.- Busto de Eutropio. Éfeso. Segunda mitad del siglo V.
Kunsthistorisches Museum, Vienna, inv. I 880.

La relación entre el cristianismo y el neoplatonismo es uno de los capítulos más curiosos e interesantes de la historia de la religión. Neoplatonismo y cristianismo coinciden en predicar el desapego del mundo, el método de la “interioridad” –*inrorsum ascendere*– y de la comunión con Dios, como el bien supremo.

³⁵ Inan, J. - Rosenbaum, E. *Roman and Early Byzantine Portrait Sculpture in Asia Minor*, Oxford 1966, pp. 151-153, no. 194, pl. 181.1-2

Ambas formas de cultura y pensamiento comparten la misma metafísica, el idealismo, y la misma actitud hacia la vida, una sobria mística. Y, sin embargo, hay diferencias importantes. Entendiendo los planteamientos desarrollados por Plotino, podremos comprender mejor ese cambio de mentalidad que se refleja en esa nueva forma de representación³⁶. Vemos que la particularidad del arte medieval no se explica por la inexperiencia de sus artistas o de un retroceso en el proceso evolutivo del arte. Esta forma de representación, de la cual André Grabar nos hizo una gran ilustración, se deriva de toda una construcción intelectual en la cual surgen nuevas necesidades que son reflejadas y crean respuestas, en el arte, por medio de nuevas formulaciones estéticas. Entender a Plotino significa entender la época de Galieno, y eso nos lleva a comprender las raíces del retrato de Constantino que, a su vez, nos adentra en el arte medieval.

³⁶ Inge, W. "The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity" *The American Journal of Theology*, 4:2, 1900, pp. 328-344.

Bibliografía

- Alföldi, G. *Die Vorherrschaft der Pannonier und die Reaktion des Hellenentums unter Gallienus*, Mainz, 1930.
- Amerise, M. "Monotheism and the monarchy. The Christian emperor and the cult of the Sun in Eusebius of Cesarea" *JbAC*, 50, 2007, pp. 72-84.
- Armstrong, H. *The Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940.
- Barnes, T. *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981.
- Baynes, N. "Constantine the Great and the Christian Church" *Proceedings of the British Academy*, 15, 1929, pp. 341-442.
- Bergmann, M. *Studien zum römische Portrait des 3 Jahrhunderts n. Chr.*, Vol. 3, Bonn, 1977.
- Bovini, G. "Gallieno: la sua iconografia e i riflessi in essa delle vicende storiche e culturali del tempo" *Atti della Reale Accademia d'Italia, Memorie*, Ser. VII-II, fasc. 2, 1941, pp. 115-163.
- Bovini, G. "Osservazioni sulla ritrattistica romana da Treboniano Gallo a Probo" *MonAnt*, 39, 1943, col. 240, fig. 46.
- Bréhier, E. *La philosophie de Plotin*, París, 1928.
- Brennan, R. "The Philosophy of Beauty in the Enneads of Plotinus" *The new scholasticism*, 14, 1940, pp. 1-32.
- Cameron, A. "Constantinus Christianus" *JRS*, 73, 1983, pp. 184-90.
- Classen, C. "Licht und Dunkel in der griechischen Philosophie", *Studium Geneérale*, 18, 1965, pp. 97-116.
- Cochez, J. "L'esthétique de Plotin" *Revue Néoescl. de Phil.*, 20, 1913, pp. 294-338.
- Dagron, G. *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, París, 1974.
- De Bruyne, E. *Estudios de estética medieval*, 3 vols. Madrid, 1958.
- Delbrueck, R. *Spätantike Kaiserporträts*, Berlín, 1933.

- Di Petrella, F. *Il problema dell'Arte e della Bellezza in Plotino*, Florencia, 1956.
- Dusenbery, E. "Sources and Development of Style in Portraits of Gallienus" *Marsyas*, 4, 1948, pp. 1-18.
- Felletti-Maj, B. *Iconografia romana imperiale*, Roma, 1958.
- Ferri, S. "Plotino e l'Arte del III secolo" *La Critica d'Arte*, 1, 1935, pp. 166-171.
- Ferwerda, R. *La signification des images et des méthaphores dans le pensée de Plotin*, Groningen, 1965.
- Fiaschetti, A. *La conversione: Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma, 1999.
- Finberg, H. "The Filiation of Aesthetic Ideas in the Neoplatonic School" *CQ*, 20, 1926, pp. 148-151.
- Fittschen, K. - Zanker, P. *Katalog der römischen Porträts in den Capitolinischen Museen und den anderen kommunalen Sammlungen der Stadt Rom. III*, Mainz, 1983.
- Giuliano, A. "Augustus-Constantinus" *Bollettino d'Arte*, 69, Milán, 1991.
- Grabar, A. *Plotin et les origines de l'esthetique medievale*, Cahiers archeologiques, Fasc. No. 1, Paris, 1945.
- Hirmer, A. *Roman Coins*, Londres, 1978.
- Iglesias García, S. "Sol/Helios en los panegíricos latinos constantinos" *Antesteria*, 1, 2012, pp. 391-400.
- Inan, J. - Rosenbaum, E. *Roman and Early Byzantine Portrait Sculpture in Asia Minor*, Oxford, 1966.
- Inge, W. "The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity" *The American Journal of Theology*, 4:2, 1900, pp. 328-344.
- Keyser, E. *La signification de l'Art dans les Ennéades de Plotin*, Lovaina, 1955.
- Kleiner, D. *Roman Sculpture*, Yale, 1994.

- Krakowski, E. *Une Philosophie de l'Amour et de la Beauté. L'esthétique de Plotin et son influence*, Paris, 1929.
- L'Orange, H. *Studien zur Geschichte des spätantiken Portrats*, Oslo, 1933.
- L'Orange, H. "The Portrait of Plotin" *Cahiers Archéologiques de l'antiquité et du Moyen Age*, 5, 1951, pp. 15-30.
- L'Orange, H. "The Antique Origins of Medieval Portraiture" *Likeness and Icon*, Odense, 1973.
- Mathew, G. "The Character of the Gallienic Renaissance" *JRS*, 33, 1943, pp. 65-70.
- Michelis, P. "Neo-Platonic Philosophy and Byzantine Art" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 11:1, 1952, pp. 21-45.
- Piñero Moral, R. *La estética de Plotino, contemplación y conversión por la belleza*, Salamanca, 1995.
- Preger, T. "Konstantinos-Helios" *Hermes*, 36, 1901, pp. 457-469.
- Puigarnau, A. "Plotino, filósofo y teólogo de la luz. Antecedentes a una teología medieval de la imagen" *Ars Brevis*, 1998, pp. 223-246.
- Puigarnau, A. *Estética neoplatónica. La representación pictórica de la luz en la Antigüedad*, Barcelona, 1995.
- Rees, R. "Images and Image: A Re-Examination of Tetrarchic Iconography" *Greece & Rome*, 40:2, 1993, pp. 181-200.
- Schweitzer, B. "Altrömische Traditionselemente in der Bildniskunst des Dritten nachchristlichen Jahrhunderts" *Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek*, 5, 1954, pp. 173-190.
- Smith, R. "The Public Image of Licinius I: Portrait Sculpture and Imperial Ideology in the early fourth Century" *JRS*, 87, 1997, pp. 170-202.
- Vermuele, C. *Greek Sculpture and Roman Taste: The Purpose and Setting of Graeco-Roman Art in Italy and the Greek Imperial East*, Michigan, 1977.

- Waltzel, C. "Plotins Begriff der aesthetischen Form" *Neue jahrbücher für das klassische Altertum*, 37, 1922, pp. 1-57.
- Wood, S. "Subject and Artist: Studies in Roman Portraiture of the Third Century" *AJA*, 85:1, 1981, pp. 59-68.
- Wright, D. "The True Face of Constantine the Great," *Dumbarton Oaks Papers*, 41, 1987, pp. 493-507.

LA VISIÓN DE LA CRUZ Y LAS MARAVILLAS DE ROMA EN LA SALA DE CONSTANTINO DE LAS ESTANCIAS DE RAFAEL EN VATICANO

Ainhoa De Miguel Irureta
Universidad Católica de Murcia

Introducción*

El reinado de Constantino marcó un antes y un después en el devenir del Imperio Romano por lo que supuso para la tolerancia religiosa y por sentar las bases para lo que, pocas décadas después, habría de convertirse en el Imperio Cristiano, tal y como se ha venido viendo en los estudios previos. Y eso, teniendo en cuenta que el así conocido como Edicto de Milán no fue el primer edicto de tolerancia religiosa para con los cristianos. La consideración por parte de los escritores cristianos de la figura de Constantino como ese punto de inflexión, otorgándole la condición histórica de haber sido el primer emperador en abrazar su religión, tuvo su claro reflejo en el arte. Y no solamente en aquella misma época, sino que más de un milenio después, en la Roma del siglo XVI, su imagen, su influencia y todo su significado cobrarán nueva importancia sirviendo para la legitimación del nuevo poder reinante en Roma: el Papado.

Probablemente, el mayor ejemplo de esa apropiación sea la Sala de Constantino en las Estancias de Rafael del Palacio Apostólico en la Ciudad de Vaticano, y más concretamente, la pintura

* Agradezco profundamente al Dr. Juan Ramón Carbó sus precisos consejos y su inestimable ayuda para la realización de este trabajo.

que representa el inicio de todo el proceso de cristianización del Emperador, según lo expuesto por las fuentes cristianas: la Visión de la Cruz. En esta pintura, el Sueño de Constantino, con la aparición del signo cristiano que le ayuda a vencer en la batalla de Puentes Milvio contra Majencio, es visto como el factor determinante de la victoria sobre el paganismo, idea que entronca con el sueño de los sucesivos Papas del siglo XVI desde Julio II y León X hasta Sixto V. Julio II tuvo la visión de volver a coronar a Roma como ciudad madre de la Cristiandad, después de siglos de decadencia, pobreza y exilio de los Papas. Sobre los vestigios ruinosos del pasado, la idea de recrear antiguas maravillas tenía un papel principal. De ahí que Rafael y sus contemporáneos devolvieran a la vida en Roma esas antiguas maravillas¹. Precisamente este aspecto queda patente en la pintura de la Visión de la Cruz.

El objetivo de este artículo es estudiar cómo en esa pintura en concreto la Antigüedad romana y el Renacimiento se funden en torno a la propia imagen idealizada de Constantino y a la representación de las maravillas de la ciudad, situadas en segundo término, y que analizaremos pormenorizadamente en relación tanto con el momento en que fueron construidas y la época de Constantino, como con la época en la que fueron representadas y el propósito de esa representación.

1. Las Estancias de Rafael y la Sala de Constantino

Desde el momento en que comenzó su pontificado en el año 1503, Julio II aguantó poco más de tres años el recuerdo de su odiado antecesor, Alejandro VI, al contemplar continuamente su

¹ Romer, John y Romer, Elizabeth: *Las siete maravillas del mundo. Historias, leyendas e investigación arqueológica*, Barcelona, 1996, p. 210.

retrato en las paredes de su estudio privado en el Palacio Apostólico de Vaticano. De este modo, contrató decoradores y pintores para realizar una renovación completa de los aposentos papales; entre ellos se encontraba un joven, Rafael Sanzio, que venía recomendado por el propio Bramante, que en esos momentos trabajaba en la nueva iglesia de San Pedro. Al mismo tiempo, Miguel Ángel trabajaba en las pinturas de la Capilla Sixtina. Tal confluencia de genios dio frutos más allá de la obra artística en sí misma abriendo un nuevo horizonte en una Roma deseosa de recuperar su pasado. Los fragmentos antiguos no sólo inspiraban a los nuevos artistas, sino que se convertían en representaciones vivas de un imaginario colectivo que emular y conservar.

Julio II recuperó una idea original que su tío, Sixto IV, utilizó en la Capilla Sixtina, para decorar sus nuevos apartamentos: utilizar a varios artistas simultáneamente para que se creara una especie de competición entre ellos y el resultado fuera el más excelente posible. El trabajo de Rafael superó enseguida al de los otros artistas, y el Papa los despidió, quedándose el de Urbino al frente de los trabajos. Las hoy conocidas como “Estancias Vaticanas” daban comienzo con una *loggia* de entrada, obra de Bramante, que desembocaba en una sala de audiencias. Esta es la que nos interesa, la “Sala de Constantino”, llamada así por su repertorio iconográfico con diferentes escenas de la vida de este emperador romano. Y junto al dormitorio papal, tres pequeñas estancias: la *Stanza di Eliodoro*, *Stanza della Signatura* y *Stanza dell’Incendio* cuyos nombres vienen dados por los frescos que decoran sus muros, así como por su utilidad, en el caso de la Signatura².

² Rowland, Ingrid D.: «The Vatican Stanze», en *The Cambridge Companion to Raphael*, ed. Marcia B. Hall, Cambridge, 2005, pp. 95-119. Ver la descripción clásica realizada por Bellori, Pietro: *Descrizione delle imagini dipinte de Raffaello d’Urbino nelle camere del Palazzo Apostolico Vaticano*, Roma, 1695.

El diseño de Rafael partía de un equilibrio entre sus propias ideas creativas y el esquema marcado por Julio II, pero pronto el Papa delegó en él para crear el programa iconográfico completo. Rafael no vivió para ver terminada su obra, pero dejó establecidos los diseños. Precisamente, la Sala de Constantino fue la última parte de las Estancias Vaticanas en ser terminada, algo que no ocurriría hasta 1524, de la mano de los discípulos de Rafael, Giulio Romano y Gianfrancesco Penni³.

Las cuatro escenas de la vida de Constantino que forman el ciclo de dicha sala se asemejan a tapices, con una funcionalidad no solamente decorativa sino también de adoctrinamiento –que es realmente el aspecto más importante–, para lo que a fin de cuentas era la sala de audiencias papal. La primera escena, que será la que nos ocupe de forma más profunda, muestra el signo de la Cruz apareciendo en el cielo justo antes de la batalla contra Majencio. La siguiente escena es la victoria en la batalla del Puente Milvio. El ciclo continúa con una representación del Papa Silvestre bautizando al Emperador, y por último, una cuarta escena refleja cómo el Papa recibe la famosa donación de la *Urbs* de manos de Constantino. Flanqueando estas escenas encontramos una serie de pontífices, comenzando por San Pedro, y que pretende representar una “línea sucesoria” bien marcada entre pasado y presente, terminando por encarnarse durante las audiencias en la persona del Papa del momento⁴.

³ Rowland, Ingrid D.: «The Vatican Stanze...», (*op. cit.*).

⁴ De Jong, Jan L.: «Universals and Particulars. History painting in the “Sala di Costantino” in the Vatican Palace», en Enenkel, K.A., De Jong, J.L. y De Landtsheer, Jeanine (eds.), *Recreating Ancient History: Episodes from the Greek and Roman past in the Arts and Literature of the Early Modern Period*, Brill, Boston-Leiden, 2002, pp. 27-56. La referencia básica para el estudio de la Sala de Constantino sigue siendo el trabajo de Quednau, R.: *Die Sala di Costantino im Vatikanischen Palast. Zur Dekoration der beiden Medici-Päpste Leo X und Clemens VII*, Studien zur Kunstgeschichte 13, Hildesheim-Nueva York, 1979 (pp. 80-95 sobre la historia de la decoración).

Julio II murió en 1513 y fue sucedido por León X, bajo cuyo pontificado los trabajos se ralentizaron por problemas económicos. La muerte del propio Rafael en 1520 provocaría una breve interrupción que se prolongó por el fallecimiento al año siguiente de León X y el efímero pontificado de Adriano VI. Será ya con Clemente VII, desde 1523, cuando se reanuden y completen los trabajos. Giulio Romano y Gianfrancesco Penni se desviaron ligeramente de los diseños originales del maestro, sacrificando parte del protagonismo de Constantino en beneficio de una preeminencia de la figura papal. Este giro hay que entenderlo por el impacto en esos momentos de las ideas de Lutero y sus ataques a la posición del Papado⁵.

Todo el programa iconográfico, con gran cantidad de detalles, nos guía hacia la idea de la legitimación del poder papal. Y algunos de esos pequeños grandes detalles, no muy correctos en algunos casos, demuestran una singular apropiación del pasado, como documentos no escritos que corroboran un “verdad histórica”⁶. Al fondo de la Visión de la Cruz, aparecen los mausoleos de Adriano y de Augusto, así como la pirámide de Rómulo, o *Meta Romuli*, lo que sitúa la escena en el *Ager Vaticanus*. Realmente, ese emplazamiento no es el que habrían tenido el emperador y sus ejércitos el día antes de la batalla del Puente Milvio, pero es un lugar muy simbólico: allí tuvo lugar el martirio de San Pedro, fue el emplazamiento donde se construyó la iglesia en su honor y es donde el Papa tiene su residencia. Estas escenas

⁵ A este respecto, como referencias generales ver Cornini, G., Strobel, A.M. de y Serlupi Crescenzi, M.: «La Sala di Costantino», en Jacks, P.J. (ed.), *Raffaello nell'appartamento di Giulio II e Leone X*, Milán, 1993, pp. 167-201; Hall, Marcia B.: *After Raphael: Painting in Central Italy in the Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; Partridge, Loren: *El Renacimiento en Roma*, Akal, Madrid, 2007.

⁶ Fehl, P.P.: «Raphael as a Historian: Poetry and Historical Accuracy in the Sala di Costantino», *Artibus et Historiae*, 14/28, 1993, pp. 9-76.

no son históricamente rigoristas, sino que han sido manipuladas gracias a una retórica que las convierte en lecciones, pues como dice De Jong, «(they) express not just particulars but universals, elevating history to the level of poetry and universal truths»⁷.

La Sala de Constantino combina una «separación cronológica y teleológica de la historia con una fusión simultánea del pasado en el presente... La decoración *re-presenta* el pasado con la intención de estabilizar el presente y moldear el futuro»⁸. El argumento visual de la Sala fue diseñado para realzar y apoyar la pretensión del Papa como cabeza de Roma no sólo en el plano espiritual sino también en el plano terrenal. Y lo hace aludiendo a los orígenes como capital cristiana para establecer una unión con su capitalidad presente⁹.

2. La historia de la visión y del sueño de Constantino

El episodio de la vida de Constantino relatado por Eusebio de Cesarea en el que el emperador tenía un sueño en el que se le aparecía el signo cristiano con el que habría de vencer a los ejércitos de su enemigo Majencio es sobradamente conocido y ha sido abundantemente tratado en la historiografía¹⁰. Tampoco es un objetivo de este trabajo centrarnos en los aspectos del

⁷ De Jong, Jan L.: «Universals and Particulars... (op. cit.), p. 35.

⁸ Partridge, Loren: «Review of Rolf Quaednau, *Die Sala di Costantino im Vatikanischen Palast. Zur Dekoration der beiden Medici-Päpste Leo X und Clemens VII*, Studien zur Kunstgeschichte 13, Hildesheim-Nueva York, 1979», *The Art Bulletin*, 65, 3, 1983, pp. 515-520, cit. p. 519.

⁹ Kim, Anna M.: «Creative Iconoclasm in Renaissance Italy», en Boldrick, Stacy, Brubaker, Leslie y Clay, Richard (eds.): *Striking Images, Iconoclasm, Past and Present*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2013, pp. 65-80, cit. p. 71.

¹⁰ Por mencionar sólo algunos pocos ejemplos, el trabajo clásico de Barnes, T.: *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981; o los más modernos de Amerise, M.: «Monotheism and the monarchy. The Christian emperor and the cult of the Sun in Eusebius of Cesarea», *JbAC*, 50, 2007, pp. 72-84; y sobre todo, Veyne, Paul: *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2008.

sueño en sí mismo ni realizar un análisis profundo de las descripciones proporcionadas por Eusebio o Lactancio¹¹, ni tampoco sumirnos en el debate sobre la conversión cristiana de Constantino. No obstante, sí que puede resultarnos útil reflejar aquí esas descripciones para poder realizar una comparación con lo que realmente se ve en la pintura de la Visión de la Cruz, en la que, como su propio nombre indica, el signo mencionado por Eusebio es interpretado directamente como la Cruz de Cristo. Y es que el relato de Eusebio será precisamente el que se constituya en referencia principal para los autores cristianos posteriores y, como no podía ser de otra forma, para la iconografía cristiana desde aquel momento.

«Mientras esto imploraba e instaba perseverante en sus ruegos, se le aparece un signo divino del todo maravilloso (...) En las horas meridianas del sol, cuando ya el día comienza a declinar, dijo que vio con sus propios ojos, en pleno cielo, superpuesto al sol, un trofeo en forma de cruz, construido a base de luz y al que estaba unido una inscripción que rezaba: con éste vence. El pasmo por la visión lo sobrecogió a él y a todo el ejército, que lo acompañaba en el curso de una marcha y que fue espectador del portentoso (...) En sueños vio a Cristo, hijo de Dios, con el signo que apareció en el cielo y le ordenó que, una vez se fabricara una imitación del signo observado en el cielo, se sirviera de él como de un bastión en las batallas contra los enemigos» (Euseb., *Vita Constantini*, I, 28-29)¹².

Lo curioso es que, siempre según el relato de Eusebio, cuando Constantino ordena a sus artesanos elaborar el signo a imitación de lo visto en el cielo, observamos una diferencia notable con la inclusión del cristomonograma, el famoso Crismón.

¹¹ Lactancio, *De mortibus persecutorum*, 44, 5: *transversa X littera summo capite circumflexo*.

¹² Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga, Gredos, Madrid, 1994.

«Se elaboró de la siguiente forma: Una larga asta revestida de oro disponía de un largo brazo transversal colocado a modo de cruz; arriba, en la cima de todo, se apoyaba sólidamente entretrejida a base de preciosas gemas y oro una corona, sobre la cual dos letras indicando el nombre de Cristo connotaban el símbolo de la salvífica fórmula por medio de los dos primeros caracteres: la *rho* formando una *ji* hacia el medio» (Euseb., *Vita Constantini*, I, 30-31).

Las interpretaciones sobre la visión de la Cruz y el posterior sueño de Constantino varían dependiendo de los autores en cuanto a la descripción del símbolo, aunque la cercanía entre los textos de Eusebio y Lactancio es más que notable y de hecho incluso llegan a complementarse. Por otra parte, se ha estudiado también la posible influencia de las descripciones de otros sueños del emperador proporcionadas por panegiristas no cristianos de éste¹³. Lo que parece claro es que la descripción de la visión de la Cruz realizada por Eusebio es la que utiliza Rafael para la composición de su obra. Y en lo que se refiere al lugar en el que tuvo lugar dicha visión, la elección de Roma y del *Ager Vaticanus* obedece a las razones anteriormente mencionadas, independientemente de las consideraciones sobre si este episodio debió de suceder allí o en otro lugar.

3. La pintura de la Visión de la Cruz

Los cuatro frescos de la serie de Constantino en la sala homónima están concebidos como imitación de tapices en cuanto a su funcionalidad decorativa. Se trata de pinturas de tipo manierista, en las que el espacio aparece completamente lleno de figuras en diversas posiciones, incluso en distintos tamaños.

¹³ Ver Rodríguez Gervás, Manuel: «Los sueños de Constantino en autores paganos y cristianos», *Antigüedad y Cristianismo*, 7, Murcia, 1990, pp. 143-150.

En lo que se refiere estrictamente a la Visión de la Cruz, aparece Constantino con su ejército el día antes de la Batalla de Puentes Milvio, el 28 de octubre del año 312. Su esquema compositivo es el de una *adlocutio* imperial ante las tropas –una arenga en la se pretende motivar al ejército para la victoria–, en la que el Emperador cede parte de su protagonismo a la aparición de la Cruz entre las nubes y los rayos del sol. Esta composición general fue tomada por Rafael a partir de los relieves de la Columna de Trajano y de los frisos de época de ese mismo emperador incluidos posteriormente en el Arco de Constantino¹⁴. Éste, en una posición elevada, arenga a sus tropas, en este caso para algo más que llevarlo a la victoria: les hace partícipes de su visión y del nuevo signo: *In hoc signo vinces*. En la pintura, esta frase



Fig. 1: La Visión de la Cruz en la Sala de Constantino de las Estancias de Rafael.

¹⁴ Dichos frisos, así como las estatuas de dacios prisioneros habían adornado antiguamente el Foro de Trajano, hasta que Constantino decidió trasladarlas a su arco situado junto al Coliseo.

aparece en griego: *EN TOYTOI NIKA*. El pedestal sobre el que descansa el Emperador luce la leyenda: *ADLOCUTIO QUA DIVINITATIS IMPULSI CONSTANTINIANI VICTORIAM REPERERE*.

Resulta muy llamativo el triple juego de apropiaciones históricas que se puede deducir a partir de esta pintura: en primer lugar, la apropiación que en su día hiciese el mismo Constantino de la iconografía de su antecesor del siglo II, Trajano; en segundo lugar, el uso papal de la figura de Constantino; y en tercer lugar, el uso por parte de Rafael de la iconografía trajana y de sus características para sus representaciones constantinianas, cerrando así el círculo¹⁵. Para rizar el rizo, la cuadratura del círculo se produce cuando el papa Sixto V corone la sala con un friso y precisamente encima de esta pintura coloque una imagen de la Columna de Trajano, de la que él mismo se apropió –junto con otros monumentos, como veremos al final del artículo– para su Roma cristiana, cambiando en lo alto la estatua de Trajano por una de San Pedro¹⁶. Y coincidencia o no, flanqueando la pintura se halla en uno de sus lados la imagen del propio San Pedro con una alegoría de la Eternidad. De hecho, el pedestal con la inscripción sobre el que se encuentra Constantino puede ser interpretado como el lugar exacto donde el apóstol fue martirizado, la “piedra” sobre la que se edificará la Iglesia. Al situar al Empe-

¹⁵ Martines, Giangiacom.: «La Colonna Traiana e i chiaroscuri della Sala di Costantino in Vaticano. Note sul monocromo», en *Bolletino d'Arte. Intonaci, colori e coloriture nell'edilizia storica. Atti del Convegno di Studi, Roma 25-27 gennaio 1984*, Ministero per i Beni e le Attività culturali, Roma, 1986, pp. 31-36.

¹⁶ Ver Freiberg, J.: «In the sign of the Cross: the Image of Constantine in the Art of Counter-Reformation Rome», en Lavin, M.A. (ed.), *Piero della Francesca and His Legacy*, Studies in History of Art 48, Hannover-Londres, 1995, pp. 67-87; también, aunque más antiguo, Epp, S.: *Konstantinszyklen in Rom. Die päpstliche Interpretation der Geschichte Konstantin des Grossen bis zur Gegenreformation*, Schriften aus dem Institut für Kunstgeschichte der Universität München 36, Munich, 1988. Sobre Sixto V, ver Paoletti, John T. y Radke, Gary M.: *El Arte en la Italia del Renacimiento*, Akal, Madrid, 2002, pp. 489-494.

rador sobre la piedra, él mismo se convierte en un pilar para la construcción de esa misma Iglesia. Y esta simbología de continuas apropiaciones se materializará al levantar en ese mismo emplazamiento la basílica constantiniana de San Pedro... y en la época que nos ocupa, la basílica de San Pedro que había comenzado a construir Bramante y que continuó el propio Rafael Sanzio.

La Cruz aparece entre las nubes, sostenida por tres ángeles, y ocupa el lugar del sol –y también del dios Sol– con una intensa luz brillante cuyos rayos atraviesan las nubes en distintos puntos, iluminando la tierra. Esta sustitución del signo solar por el signo cristiano es especialmente relevante desde el punto de vista de la interpretación religiosa del reinado de Constantino y puede detectarse incluso en el relato de Eusebio¹⁷. Esto mismo puede observarse también en los estandartes que llevan los *signiferi* romanos que rodean al Emperador: justo a la izquierda de la imagen, delante de la tienda imperial, un *imaginifer* –el portaestandarte de la imagen del emperador– lleva en su estandarte el símbolo del Sol y también la Cruz, que lo corona (aunque es evidente un pequeño anacronismo, porque según el relato de Eusebio, la incorporación del signo de la Cruz, o más bien, del Crismón, se habría producido con posterioridad al momento de la visión). Hay otros estandartes en los que también aparece la Cruz.

La calidad de los detalles mostrada en la pintura es muy grande. Sin entrar en un análisis pormenorizado, dado que no es el objetivo de nuestro estudio, sí que podemos mencionar, no obstante, otros datos en relación con el tema de la sustitución de los signos paganos por el cristiano. Es notable que el primer plano de la composición esté constituido por los *signiferi* que portan los estandartes que precisamente deben reflejar el cambio de signo.

¹⁷ Amerise, M.: «Monotheism and the monarchy...» (*op. cit.*)

Como decíamos antes, algunos de ellos ya incorporan la Cruz. Otros todavía mantienen el águila legionaria, el signo del Sol, o incluso el dragón de la caballería. La representación tan realista del dragón en la parte superior derecha de la pintura puede llevar a confusión al observador, que podría interpretar que esa criatura mítica está volando por encima de Roma; la realidad es que se trata de una reproducción de los estandartes de la caballería romana que tenían esa forma y que fueron tomados de estandartes similares que habían tenido los dacios vencidos por Trajano: el dragón-lobo. El portador del *draco* era denominado *draconarius*, un término que precisamente a partir de Constantino comenzaría a aplicarse al portador del lábaro en batalla y también a los portadores de la Cruz en las procesiones eclesiásticas¹⁸. El gran nivel de realismo responde a un intento de oposición de la figura del dragón como símbolo del mal, del pecado, del paganismo..., frente a la Cruz, y por esta razón se sitúan al mismo nivel en la imagen. Además, la Cruz aparece en la vertical del *Ager Vaticanus*, donde según la tradición fue martirizado San Pedro, mientras que el dragón se sitúa sobre los monumentos de la Roma pagana.

Llegados a este punto y respondiendo al planteamiento que esbozábamos al comienzo de nuestro estudio, es el momento de centrarnos en el análisis de la imagen que da la pintura de la antigua Roma por medio de los monumentos reflejados.

4. La imagen de la Roma antigua a través de sus maravillas

El concepto de maravilla original, a partir de las diferentes listas de maravillas de la Antigüedad, se fue ampliando hasta

¹⁸ Tyrwhitt, Richard: *The Art Teaching of the Primitive Church with an Index of Subjects, Historical and Emblematic*, Kessinger Publishing, Kila (Montana), 2005, p. 197.

abarcar la ciudad entera de Roma: *Mirabilia Urbis Romae*, título de la primera gran “guía turística”, un anónimo del siglo XII que sufrió modificaciones posteriores y que desde el comienzo del Renacimiento y ya entrando en el siglo XVI que nos ocupa, fue el mejor vehículo para conocer los monumentos de la ciudad eterna¹⁹.

En la pintura de la Visión de la Cruz, Rafael buscó representar la antigua ciudad de Roma a través de algunos de sus elementos monumentales más reconocibles y con un interés simbólico que se hallasen en la zona geográfica de la *Urbs* más próxima al lugar en el que se sitúa la escena: el *Ager Vaticanus*, la curva del río Tiber, y la parte más septentrional del *Campus Martius*. Hay que tener en cuenta que el emplazamiento de dichos monumentos no es completamente exacto geográficamente, dado que su colocación responde también a los condicionantes artísticos y simbólicos de la composición, aunque varios de ellos son perfectamente reconocibles, ya que los mostró no como estaban en su época, ruinosos o reconvertidos, sino como habrían sido –siempre según su interpretación– en la Antigüedad en época de Constantino. Esta parcial inexactitud y la semejanza de algunos de los monumentos representados con otros que se hallaban en zonas de la antigua Roma más alejadas de la escena ha podido suscitar algunas dudas en la identificación de determinadas estructuras, especialmente en lo que se refiere a las que se encuentran en un plano alejado de la imagen, más pequeñas y borrosas. La lejanía parece haber proporcionado a Rafael cierta li-

¹⁹ Anónimo, «Le meraviglie di Roma», en Miglio, Massimo (ed.), *Pellegrinaggi a Roma: Il Codice di Einsiedeln, L'Itinerario di Sigerico, L'Itinerario Malmesburiense, Le meraviglie di Roma, Racconto delle meraviglie della città di Roma*, Roma, Città Nuova, 1999, pp. 73-92; Maestro Gregorio, «Racconto delle meraviglie della città di Roma», en *ibid.*, pp. 95-114; Alberti, *Descriptio Urbis Romae*, 1450.

bertad a la hora de presentar como telón de fondo estructuras indefinidas para las que parece que se habría inspirado en diversos monumentos de otras partes de la ciudad de Roma, ninguno de ellos lo suficientemente reconocible como para trastocar la idea geográfica general reflejada en la pintura. Así pues, en la zona correspondiente al *Ager Vaticanus* son fácilmente reconocibles la pirámide conocida como *Meta Romuli* –o Pirámide de Rómulo– y el Mausoleo de Adriano, que en el siglo XVI era *Castel Sant'Angelo*. Del mismo modo se puede reconocer el Puente Aelio –hoy, el puente *Sant'Angelo*–. En la margen opuesta del río, en el *Campus Martius*, observamos un obelisco que sólo puede ser el conocido como *Horologium Augusti*, el Mausoleo de Augusto, una columna conmemorativa de gran tamaño que por su ubicación debería ser la de Marco Aurelio, y otra estructura con forma de mausoleo, a la izquierda de la columna y confundida tras las estatuas del puente. Más al fondo se pueden intuir otra pirámide –quizá la Pirámide Cestia–, unas enormes ruinas sobre una colina –que parecen aludir al Palatino–, y a la izquierda de la imagen, lo que parece un acueducto y varios obeliscos, todas ellas construcciones que en ningún caso podrían situarse en esa



Fig. 2: La Visión de la Cruz (detalle).

dirección, y que pueden explicarse por las razones que apuntábamos anteriormente.

La presencia de estos monumentos en la pintura que nos ocupa responde a la concepción artística del propio Rafael, que queda muy patente en dos cartas que éste escribió, una a Baltasar Castiglione y la otra, al papa León X. En ambas, Rafael muestra su admiración por el ejemplo de la naturaleza y por ende, del arte antiguo, superando los cánones góticos. Y especialmente en la segunda se manifiestan las tesis de la estética clásica del Renacimiento, en pro de la belleza, la utilidad y la verdad²⁰. También resulta interesante que en estos escritos, el pintor manifiesta no sólo la admiración por los modelos clásicos, sino también su opinión sobre la necesidad de preservar el legado de la arquitectura de la antigua Roma por medio de sus maravillas. Incluso se podría decir que a partir de esa carta al Papa se pusieron las bases ideológicas del proteccionismo cultural.

«Nostro Signore (Papa Leone X) con l'onorarmi m'ha messo un gran peso sopra spalle. Questo è la cura della fabrica di S Pietro. Spero bene di non cadervici sotto, e tanto più quanto il modello ch'io nho' fatto piace a Sua Santità et è lodato da molti belli ingegni. Ma io mi levo col pensier più alto. Vorrei trovar le belle forme degli edifici antichi, né so se il volo sarà d'Icaro»²¹.

«Essendo io stato assai studioso di queste tali antiquitati et havendo posto non picciola cura in cercarle minutamente et misurarle con diligentia, et leggendo continuo li buoni auctori et conferendo l'opera con le lor scripture, penso haver conseguito qualche notitia di quell'antica architettura. Il che in un punto mi da grandissimo piacere, per la cognitione di tanto eccellente cosa, et grandissimo dolore, vedendo quasi il cadavero di quest'alma nobile cittate, che è stata regina del

²⁰ Tatarkiewicz, Wladyslaw: *Historia de la Estética 3: La Estética Moderna, 1400-1700*, ed. Akal, Madrid, 2004, pp. 144-145.

²¹ Carta de Rafael a Baltasar Castiglione (en Passavant, Johann-David: *Raphael d'Urbin et son père Giovanni Santi*, París, 1860, vol. I., pp. 503-505).

mondo, così miseramente lacerato. Onde, se ad ognuno è debita la pietade verso li parenti et la patria, mi tengo obbligato di exponere tutte le mie piccole forze, aciochè più che si può resti viva qualche poco di imagine e quasi un'ombra di questa, che in vero è patria universale di tutti li Christiani»²².

Rafael, junto a otros artistas y escritores, lamentaba la continua explotación de las ruinas para aprovechar sus mármoles y granitos, y especialmente, se quejó ante el papa León X por la demolición en 1518 de la pirámide conocida como *Meta Romuli*, dentro del proyecto de éste para ensanchar el *Ager Vaticanus*. En contra-prestación, el Papa decretó que, en adelante, nadie podría coger de las ruinas piedras que presentaran inscripciones antiguas talladas, fijando incluso multas para quien desobedeciera.²³

4.1. Las pirámides romanas

Las pirámides egipcias fueron consideradas ya desde Heródoto como una de las maravillas del mundo. En las primeras listas de las 7 maravillas, la de Antípatros de Sidón y la asignada a Filón de Bizancio, ambos de finales del siglo II a.C.²⁴, aparecen las pirámides de Egipto como la primera de esas maravillas. En la lista canónica definitiva, la Gran Pirámide de Keops mantiene esa presencia, y hoy es la única que permanece de las 7 maravillas de la Antigüedad y es considerada como la maravilla decana por encima de las 7 maravillas del mundo actual votadas de forma no oficial el 7 de julio de 2007. A partir de la conquista de Egipto por Roma a finales del siglo I a.C. se desató en la *Urbs* una moda por la que algunos rasgos culturales y arquitectónicos del viejo

²² Carta de Rafael a León X (en *ibid.*, pp. 513-516).

²³ Romer, John y Romer, Elizabeth: Las siete maravillas del mundo..., (*op. cit.*), p. 210.

²⁴ Aunque la selección que aparece bajo el nombre del de Bizancio es interpretada como una compilación tardía, de la época del Imperio Bizantino.

país del Nilo fueron tomados tanto en lo que se refiere a nuevas estructuras como a los traslados de elementos originales egipcios, como los obeliscos. No en vano, Roma es el lugar del mundo donde existe un mayor número de obeliscos egipcios, más que en el propio Egipto²⁵. Además, algunos emperadores romanos, como Domiciano o Adriano, ordenaron construir obeliscos romanos a imitación de los egipcios. Y las pirámides fueron igualmente un objeto de imitación.

La más conocida, tanto en el tiempo que nos ocupa como en el presente, dado que ha sobrevivido al paso del tiempo, es la tumba de Cayo Cestio, al sur de la ciudad e incorporada a la Muralla Aureliana desde finales del siglo III d.C. Precisamente esta pirámide fue tomada como modelo representativo en todas las imágenes de época moderna. Esta pirámide era conocida también por el nombre de *Meta Remi*.

Del mismo modo, existió otra pirámide conocida como *Meta Romuli* en la zona del *Ager Vaticanus*, entre el Mausoleo de Adriano y la colina Vaticana. Esta es la que aparece representada en la Visión de la Cruz y curiosamente no disponemos de ningún dato sobre ella que provenga de la Antigüedad. Hay que esperar al siglo XII para encontrarnos con la primera referencia literaria, el anónimo *Mirabilia Urbis Romae*:

«Presso la Naumachia è il sepolcro di Romolo, che è chiamato Meta di San Pietro. La quale fu rivestita di belle lastre di marmo, con le quali furono costruiti le scale ed il pavimento del paradiso (cortile) di San Pietro. Aveva intorno a sé uno spiazzo di 20 piedi, fatto di travertino, con un canale di scarico nel quale l'acqua dalla piazza della Meta defluiva²⁶.

²⁵ De hecho, los obeliscos que están hoy en Florencia y en Urbino estuvieron anteriormente en la Roma imperial.

²⁶ *Mirabilia Urbis Romae*. III. *Sulla Meta e sul Castello*.

Di lato alla Meta sorgeva il Terebinto di Nerone, alto tanto quanto il Castello Adriano. Esso fu rivestito di grandi lastre marmoree. Ed aveva due gironi come il Castello. E i gironi erano coperti nella parte superiore di grandi tavole di marmo per l'acqua. E tale Terebinto sorgeva a lato di dove fu crocefisso il santo apostolo Pietro, l'a dov'è ora Santa Maria in Trasedina²⁷.»



Fig. 3. La Meta Romuli y el Terebinto de Nerón junto al Mausoleo de Adriano.

La pirámide, aun desprovista de su revestimiento de mármol, tal y como nos dice el texto, continuó en pie con su núcleo de concreto y ladrillo, hasta que en 1499, el papa Alejandro VI ordenó una demolición parcial para la construcción de la iglesia de Santa Maria in Traspontina, y pocos años después, en 1518, bajo el papado de León X, se derribó por completo como parte del proyecto papal para ensanchar la vía, ocasionando la protesta epistolar de Rafael que ya mencionamos anteriormente.

No hay duda de que la pirámide conocida como *Meta Romuli* es la que aparece en la pintura, no sólo por su ubicación y por el conocimiento directo del artista, sino también por todo el simbolismo que conllevaba en relación con las leyendas existentes sobre el lugar del martirio de San Pedro, la construcción

²⁷ *Mirabilia Urbis Romae. IV. Sul Terebinto di Nerone.*

de la basílica constantiniana y el emplazamiento de la nueva basílica.

En este estudio no pretendemos realizar un análisis de las interpretaciones que se han realizado sobre el lugar de la crucifixión del apóstol, ni plantear hipótesis nuevas al respecto, pero sí que resulta de interés revisar las fuentes originales que hablan de este tema para poder realizar un seguimiento del modelo iconográfico previo a la representación de la *Meta Romuli* que pretendemos estudiar:

«*Apud palatium neronianum iuxta obeliscum inter duas metas*»²⁸.
«*Ad locum qui vocatur Naumachiae iuxta obeliscum Neronis in montem*»²⁹.

La localización más o menos vaga del lugar de la crucifixión de San Pedro en la zona del Circo de Nerón, junto al obelisco que en 1586 se trasladaría a la plaza de San Pedro, y entre “dos metas” ha dado lugar a diferentes hipótesis³⁰, de las cuales, la que más ha calado en la historia del arte ha sido la de interpretar estas dos “metas” como dos pirámides: una de ellas, claramente, la *Meta Romuli*, y la otra, una estructura un tanto diferente basada muy probablemente en la idea de una de las metas del citado circo, para cuya representación iconográfica se utilizó el modelo de la *Meta Sudans* que todavía existía junto al Coliseo y el Arco de Constantino.

²⁸ *Acta Petri. Martyrium*. James, M. R. y Elliott, J. K. (ed.): *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1993.

²⁹ *Martyrium Beati Petri Apostoli*. Lipsius, R. A. (ed.): *Acta Apostolorum Apocrypha*, part 1, Leipzig, 1891, pp. 1-22.

³⁰ Ver por ejemplo Edmunson, George: *The Church in Rome in the first century*, Christian Classics Ethereal Library, Londres-Nueva York, 1999 (1ª ed. 1913), pp. 260-261. Como referencia general, Guarducci, M.: *La tomba di San Pietro*, Saggi Bompiani, Milano 2000.



Fig. 4. Circo de Nerón, Terebinto de Nerón y *Meta Romuli* (grabado de 1561).



Fig. 5. Maqueta de la *Meta Sudans*.

Hay que hacer notar que la denominación de *meta* se aplicaba en época romana a toda estructura de forma cónica o piramidal: las metas de los diferentes circos romanos –que solían estar decoradas–, las dos pirámides mencionadas, y también la fuente de la plaza del Coliseo que acabamos de mencionar bajo su denominación de *Meta Sudans* precisamente porque fue diseñada para expeler el agua desde su parte superior como si sudase.

Para su diseño de la *Meta Romuli* en la Visión de la Cruz, Rafael se inspiró en primera instancia en el bronce de Antonio Averulino Il Filarete en la puerta de la basílica de San Pedro, de 1445, que representa la crucifixión del apóstol. En ella puede verse en la parte inferior izquierda lo que es claramente una pirámide –la *Meta Romuli*–, en el centro el Terebinto de Nerón y a la derecha, la otra meta, que se basa en imágenes anteriores de la *Meta Sudans*. Il Filarete copia la idea de artistas previos sobre

las dos metas, interpretadas como la *Meta Romuli* y una de las metas del Circo de Nerón, introduciendo además el Terebinto, siguiendo la fuente literaria del *Mirabilia Urbis Romae*.

La representación de la crucifixión de San Pedro *inter duas metas* aparece con anterioridad en el políptico Stefaneschi de Giotto, en torno a 1330, y en la basílica de San Francisco de Asís de Cimabue, que fue maestro de Giotto. Se puede ver claramente la influencia del maestro en el discípulo y de ambos sobre Il Filarete, y por ende, en Rafael, como enseguida veremos. Nuestra interpretación de esa segunda *meta* como una de las metas del Circo de Nerón cuyo modelo se basa en la *Meta Sudans* se debe especialmente a la forma de plasmarla por parte de Cimabue, que refleja en su parte superior lo que parecen chorros de agua, como los que surgían del mismo modo de la fuente de la plaza del Coliseo. Giotto interpretó esos chorros como una palmera



Fig. 6. Fresco de la Crucifixión de San Pedro de la basílica de San Francisco de Asís, de Cimabue.



Fig. 7. Políptico Stefaneschi de Giotto (c. 1330) (Pinacoteca Vaticana).

saliendo de lo alto de la estructura y colocó lo que parece un árbol solitario.

Así pues, quedó de alguna forma establecido el modelo iconográfico para la crucifixión de San Pedro con una pirámide de caras lisas a la izquierda y otra con las caras ornamentadas a la derecha.

Rafael pudo conocer de primera mano la *Meta Romuli* o más bien lo que quedaba de ella, por lo que, para su representación en su presumible estado original en la época de Constantino debió de basarse sobre todo en el diseño de Il Filarete. Sin embargo, interpretó la adornada meta del circo –basada en la *Meta Sudans*– como si fuese en realidad la *Meta Romuli*, cuya superficie exterior él nunca pudo llegar a conocer e imaginó igualmente adornada, como puede verse en la Visión de la Cruz, mientras



Fig. 8. Puertas de bronce de la basílica de San Pedro. Il Filarete 1445 (detalle).

que lo que para nosotros es la *Meta Romuli* –a la izquierda–, para él era seguramente la Pirámide Cestia –o *Meta Remi*–, cuya lisa superficie él sí conoció en la Roma de su tiempo.

Incluso podríamos aventurarnos a especular que la otra pirámide que aparece en el borroso fondo de la Visión de la Cruz, a la derecha del Mausoleo de Adriano y sobre el Puente Aelio, pudiera ser la Pirámide Cestia, aunque geográficamente no se encontraría en esa dirección, según apuntábamos páginas atrás.

De todas maneras, el uso de la *Meta Romuli* en la pintura de la Visión de la Cruz, aparte de la concepción geográfica responde evidentemente al simbolismo del lugar de la crucifixión de San Pedro.

4. 2. Los mausoleos

En la pintura también aparecen claramente los mausoleos de Adriano –a la izquierda del Puente Aelio–, y de Augusto –al otro margen del río Tíber–. Son fácilmente reconocibles, aún cuando presentan una imagen idealizada y reconstruida de cómo debieron ser en época de Constantino. Volvemos a encontrarnos con la representación de monumentos antiguos basados en una de las 7 maravillas de la Antigüedad: el Mausoleo de Halicarnaso.

El Mausoleo de Adriano o *Mole Adrianorum*, se comenzó a construir en el año 135 como mausoleo personal y familiar del emperador; es interesante mencionar que, además de los restos de Adriano, su esposa y sus hijos, también descansaban allí las cenizas de los emperadores Marco Aurelio, Cómodo, Septimio Severo, Geta y Caracalla, por lo que el mausoleo se convierte, además, en un signo del poder de la Roma pagana, encarnado en la figura de sus emperadores. Con el paso del tiempo, la estructura sufrió diversas modificaciones, resultado también de

distintos saqueos y desperfectos, perdiéndose las esculturas y los adornos de bronce, e incluso algunas columnas se utilizaron en el s.XVI para algunas iglesias, como nos cuenta el propio Vasari³¹. Cabría destacar que en el 590 una epidemia de peste asoló la ciudad de Roma, y según la leyenda, el papa Gregorio I vio la figura del arcángel San Miguel enarbolando su espada sobre la cima del entonces castillo, cambiando a partir de ese momento su nombre por el de Castell Sant'Angelo, denominación que perdura hasta nuestros días.

En la imagen vemos una tipología típica de mausoleo; se han ignorado los cipreses que coronaban el primer tambor de la estructura y se ha optado por la representación de esculturas y columnas, en una visión idealizada más acorde con la idea de los grandes monumentos de época romana.³²

El Mausoleo de Augusto aparece ligeramente desviado de su ubicación exacta, de manera que quede mejor situado en la composición de Rafael. De lo contrario, y según la perspectiva real, habría quedado oculto detrás del Mausoleo de Adriano. Comenzó a ser construido en el año 29 a.C. cuando el que sería el primer emperador volvió de Alejandría tras la conquista de Egipto y la anterior victoria sobre Marco Antonio en Actium. Posiblemente allí se inspiró en la tumba helenística de Alejandro Magno, el *Soma*, de planta circular. En la misma línea que la *Mole Adrianorum*, en este mausoleo estaban enterrados distintos

³¹ Vasari, Giorgio: *Le vite de più eccellenti pitturi, scultori et architettori*, 1550. Se ha consultado la traducción española, editada por Luciano Bellosi y Aldo Rossi (eds), *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue a nuestros tiempos*, Cátedra, Madrid, 2002 (prefacio).

³² Ver por ejemplo Platner, Samuel Ball y Ashby, Thomas: *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Londres, Oxford University Press, 1929 (pp. 336-338 sobre el Mausoleo de Adriano); Richardson, Lawrence Jr.: *Mausoleum Hadriani, A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1992.

emperadores, además de Augusto: Tiberio, Calígula y Nerva³³. Situado en la zona más al norte del Campo de Marte, con el paso del tiempo ha terminado prácticamente destruído, después de ser utilizado para los más variados usos: fortaleza, jardín, viña, anfiteatro, sala de conciertos...³⁴ Concebido como monumento fúnebre, es también “testamento epigráfico del *Res Gestae Divi Augusti*”³⁵ y símbolo del poder de la Roma Imperial³⁶.

Si nos fijamos detalladamente en la pintura de la Visión de la Cruz, en la zona más difusa al fondo, justo detrás del Puente Aelio y a la izquierda del Mausoleo de Augusto, vemos otra estructura que nos recuerda, en tamaño algo menor a los referidos, a un mausoleo. No encontramos, sin embargo, noticia de ningún otro mausoleo en esa misma zona, o alrededores, ni en época romana... No obstante, podríamos aventurar que dicha estructura se corresponde con el Mausoleo de Constantina, más conocido como Mausoleo de Santa Constanza, construído para la hija del emperador Constantino entre el año 340 y 345. Erigido junto a la basílica paleocristiana de Santa Inés, de la que Constantina era devota, fué utilizado después como baptisterio de la propia basílica³⁷. Su localización *fuori le mura* no corresponde con su situación en la pintura, pero de igual modo ya hemos comentado que la pirámide que se vislumbra al fondo podría ser la tumba de Cayo Cestio. Si trazásemos una línea recta entre el lugar donde se encontraría el es-

³³ Nieto Alcaide, Víctor y Checa Cremades, Fernando: «La exaltación del héroe y la gloria: el monumento ecuestre y la tumba», en *El Renacimiento: formación y crisis del modelo clásico*, Istmo, Madrid, 2000, pp. 131-139.

³⁴ García Barraco, María Elisa (ed.): *Il Mausoleo di Augusto*, 1ª ed., Arbor Sapientiae Editore, Roma, 2014.

³⁵ *Ibidem* (cap. IV)

³⁶ Ver por ejemplo Rehak, Paul: *Imperium and Cosmos: Augustus and the Northern Campus Martius*, Madison (Wisconsin), 2006.

³⁷ Rasch, Jürgen J. y Arbeiter, Achim: *Das Mausoleum der Constantina in Rom*, Spätantike Zentralbauten in Rom und Latium, vol. 4, Maguncia, 2007.

pectador –aproximadamente en el lugar del martirio de San Pedro–, la *Meta Romuli*, el Mausoleo de Adriano y el lugar exacto del Mausoleo de Augusto y la continuásemos en esa dirección este-noreste, sí que coincidiría casi exactamente con la ubicación del Mausoleo de Santa Constanza. Es interesante, además, descubrir que, justo en el Renacimiento, debido a sus características espaciales y a su estado de conservación, fue objeto de un gran interés por parte de los arquitectos y era bien conocido por los artistas de la época³⁸. Todo esto –su forma, su localización geográfica, el interés de los artistas renacentistas y evidentemente, que se trata de la tumba monumental de la hija de Constantino– serían indicios a favor de la hipótesis que acabamos de expresar, aunque por otra parte, la representación es demasiado vaga como para poder afirmarlo con mayor seguridad. También podría ser otra estructura del mismo tipo de la que no ha quedado noticia ni resto alguno, o simplemente una imagen más de relleno. En cualquier caso, de ser el Mausoleo de Santa Constanza, diferiría de los otros monumentos reconocibles presentes en la pintura por ser el único que no existía en la época de Constantino y también por ser el único monumento paleocristiano representado.

4. 3. La Columna de Marco Aurelio

Justo a la izquierda del Mausoleo de Augusto, entre los rayos luminosos de la Cruz en el cielo, se vislumbra una columna conmemorativa de un tipo muy particular que resulta fácilmente

³⁸ D'Onofrio, A.: *Il Rinascimento riscopre l'antico. Il Mausoleo di Costantina attraverso i disegni del Rinascimento in "Roma Salaria"*, (a cura di A. Thiery), Roma, 2001; Blasen, Philippe Henri: «De sancta Agnete Romana e fontibus Latinis antiquissimis... Sainte Agnès de Rome dans les sources latines les plus anciennes jusqu'à Augustin d'Hippone», *Acta Musei Napocensis* 45-46, 2011, pp. 253-281.

reconocible: el de las columnas con relieves en espiral de Trajano y de Marco Aurelio. No podemos afirmar con total seguridad que sea una u otra, dado que no se distinguen los detalles que nos podrían ayudar a diferenciarlas, pero debemos inclinarnos por la de Marco Aurelio por la posición geográfica de su columna con respecto al resto de monumentos representados. Fue construida entre el año 176 y el 192, siguiendo el diseño general de la Columna Trajana³⁹. Este tipo de monumentos de tipo conmemorativo y a la vez una expresión propagandística del poder imperial entronca perfectamente con el simbolismo de las construcciones romanas representadas en la pintura que nos ocupa, dado que son algunas de las manifestaciones más reconocibles –y que además han sobrevivido hasta hoy en sus emplazamientos originales– de la época de mayor gloria de la Roma pagana.



Fig. 9. Detalle de la Maqueta de Roma de la época de Constantino en el Museo de la Civilización Romana, Roma: 1. Mausoleo de Adriano; 2. Puente Aelio; 3. Mausoleo de Augusto; 4. *Horologium Augusti*; 5. Columna de Marco Aurelio.

³⁹ Ver como referencia moderna Coarelli, Filippo: *La colonna di Marco Aurelio*, Roma, 2008.

4. 4. El obelisco del *Horologium Augusti*

En la Visión de la Cruz aparece también un obelisco, situado delante del Mausoleo de Augusto. Se trataría del antiguo obelisco egipcio del faraón Psamético II (595-589 a.C.), que se hallaba originalmente en Heliópolis y que fue trasladado a Roma por el emperador Augusto en el año 10 a.C., junto con el obelisco Flaminio⁴⁰. Si este último habría de ser erigido en la *spina* del Circo Máximo, el que nos ocupa se convirtió en el *gnomon* del enorme reloj solar –*Horologium Augusti* o *Solarium Augusti*– construido por el Emperador en el *Campus Martius*, en el complejo general que comprendía también el *Ara Pacis* y el propio Mausoleo. Era un monolito de granito rojo de 30 metros de altura⁴¹. Plinio el Viejo ya dejó una descripción admirativa de esta maravilla:

«Ei, qui est in campo, divus Augustus addidit mirabilem usum ad
deprendendas solis umbras dierumque ac noctium ita magnitudines,
strato lapide ad longitudinem obelisci, cui par fieret umbra brumae

⁴⁰ Estrabón, *Geografía*, XVII.27; Amiano Marcelino, XVII.4.12.

⁴¹ Ver Rehak, Paul: *Imperium and Cosmos...*, (*op. cit.*). El gran referente para el estudio de este tema es Edmund Buchner, desde mediados de los años 70: Buchner, E.: «Solarium Augusti und Ara Pacis», *Römische Mitteilungen* 83, 1976, pp. 319-375; *Idem*: «Horologium solarium Augusti: Vorbericht über die Ausgrabungen 1979/80», *Römische Mitteilungen* 87, 1980, pp. 355-373; *Idem*: *Die Sonnenuhr des Augustus: Kaiser Augustus und die verlorene Republik*, Berlín, 1988; *Idem*: «Neues zur Sonnenuhr des Augustus», *Nürnberger Blätter zur Archäologie* 10, 1993/94, pp. 77-84; *Idem*: «Ein Kanal für Obelisken. Neues vom Mausoleum des Augustus in Rom», *Antike Welt* 27, 1996, pp. 161-168. Pueden verse también Palmer, Robert E. A.: «Studies of the Northern Campus Martius in Ancient Rome», *Transactions of the American Philosophical Society New Series* 80.2, 1990, pp. 1-64; Schütz, Michael: «Zur Sonnenuhr des Augustus auf dem Marsfeld», *Gymnasium*, 97, 1990, pp. 432-457. En los últimos años han aparecido diversos estudios que se han mostrado críticos con las interpretaciones de Buchner: Maes, Frans W.: «The Sundial of Emperor Augustus: Rise and Decline of a Hypothesis», *The Compendium: Journal of the North American Sundial Society*, 12 (3), 2005, pp. 13-27; Heslin, Peter: «Augustus, Domitian and the So-Called Horologium Augusti», *The Journal of Roman Studies*, 97, 2007, pp. 1-20. Una revisión bibliográfica reciente sobre los debates historiográficos en torno a esta cuestión en Haselberger, Lothar: *The Horologium of Augustus: Debate and Context*. JRA supplementary series, 99. Portsmouth, RI: *Journal of Roman Archaeology*, 2014.

confectae die sexta hora paulatimque per regulas, quae sunt ex aere inclusae, singulis diebus decresceret ac rursus auferesceret, digna cognituras, ingenio Facundi Novi mathematici. is apici auratam pilam addidit, cuius vertice umbra colligeretur in se ipsam, alias enormiter iaculante apice, ratione, ut ferunt, a capite hominis intellecta»⁴².



Fig. 10. Vista del norte del *Campus Martius* con el *Horologium Augusti*, el *Ara Pacis* y el Mausoleo de Augusto (detalle de la maqueta en el Museo del *Ara Pacis*)

Se sabe que siguió en pie hasta el siglo VIII, ya que el Itinerario de Einsiedeln lo menciona en el conjunto de las indicaciones que proporciona para los peregrinos que viajaban a Roma⁴³. Algún tiempo después el obelisco se derrumbó, aunque no se conoce con exactitud si esto se debió al terremoto del año 849 o bien, estando ya dañado, terminó por quebrarse en el año 1084 durante el saqueo de la ciudad por el duque normando Roberto Guiscardo⁴⁴. Fue redescubierto precisamente en 1512, por lo que su conoci-

⁴² Plinio el Viejo, *Naturalis Historia*, XXXVI, 72 ss.

⁴³ Miglio, Massimo (ed.): *Pellegrinaggi a Roma: Il Codice di Einsiedeln...*, (op. cit.), pp. 29-46, cit. p. 37.

⁴⁴ Loud, G. A.: *The Age of Robert Guiscard: Southern Italy and the Norman Conquest*, Harlow, 2000, p. 223.

miento vuelve a estar de actualidad justo en el momento en que Rafael pensaba en el diseño de la pintura⁴⁵. Sin embargo, no fue excavado hasta 1748, según las indicaciones de Benedicto XIV –tal y como menciona una placa sobre la entrada del edificio n° 3 de la Plaza del Parlamento–, y no se procedió a su nueva erección hasta 1792, en el papado de Pío VI, en la Plaza de Montecitorio, para lo cual fue necesario restaurarlo usando piezas de granito rojo de la muy dañada Columna de Antonino⁴⁶.

Lo más destacado de su uso en la pintura es que aparece representado con su funcionalidad de reloj solar, aunque en lugar de los rayos solares, inciden sobre él los rayos luminosos procedentes de la Cruz en el cielo, en una nueva superposición del signo cristiano sobre el pagano solar, como ya pudimos ver para el caso de los estandartes. Deberíamos destacar igualmente que los rayos de luz de la Cruz no caen solamente sobre la aguja del *Horologium*, sino también sobre el Mausoleo de Augusto. En este caso particular, además de la idea de la supremacía del Cristianismo sobre el paganismo mediante la representación de los monumentos que hacen referencia a los emperadores romanos, hay que tener en cuenta que existía una visión cristianizada de este emperador en autores cristianos antiguos como Orígenes o Paulo Orosio, que mezclaba una imagen benigna de Augusto como pacificador con la de un enviado de Dios que permitió la difusión del Evangelio. En una leyenda bizantina posterior, así como en los *Mirabilia Urbis Romae*, se decía que el Emperador tuvo una visión de la Virgen en el cielo sosteniendo a Jesús niño⁴⁷. Nos parece que esta idea queda patente en la pintura,

⁴⁵ Platner, Samuel Ball y Ashby, Thomas: *A Topographical Dictionary...*, (op. cit.), pp.366-367.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Grafton, Anthony; Most, Glenn W. y Settis, Salvatore (eds.): *The Classical Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 2010, p. 109.

donde de alguna manera, los dos monumentos de Augusto son receptores de la luz proveniente de esa otra visión celestial.

La idea original de Augusto al crear este reloj solar era la de expresar la dominación de Roma sobre la *oikumene* y al mismo tiempo, situarla como centro cosmológico, dada la relación del *Horologium* con otros astros, las constelaciones zodiacales, etc. El diseño conjunto con el Mausoleo y con el *Ara Pacis* pretendía transmitir el mensaje colectivo en el que se unía de forma dramática la paz con la autoridad militar y la expansión imperial⁴⁸. Esta misma idea entronca con la ideología papal del siglo XVI de volver a colocar a Roma como centro del mundo y del universo, entendido en clave cristiana.

Incluso podemos ir más allá al interpretar la leyenda escrita en los rayos luminosos de la Cruz: “Con este signo vencerás”. Aparte de lo ya dicho de la victoria del Cristianismo sobre el paganismo al caer los rayos sobre los diversos monumentos romanos representados, el mensaje específico hace alusión a la victoria de Cristo sobre la muerte y los rayos que llevan este mensaje iluminan aquellas maravillas que eran precisamente monumentos funerarios, como los mausoleos de Adriano y de Augusto, la pirámide *Meta Romuli* e incluso el mausoleo que hemos interpretado como el de Santa Constanza. La luminosa Cruz de Cristo representada en la pintura simboliza de este modo la victoria sobre el paganismo, sobre la oscuridad y sobre la muerte.

* * * * *

A modo de conclusión, ha quedado patente a lo largo de estas

⁴⁸ Bowman, Alan K., Champlin, Edward y Lintott, Andrew William: *The Cambridge Ancient History*, Cambridge, 1996, p. 194; Barton, Tamsyn: «Augustus and Capricorn: Astrological Polyvalency and Imperial Rhetoric», *The Journal of Roman Studies*, 85, 1995, pp. 33-51; Rehak, Paul: *Imperium and Cosmos...*, (op.cit.).

páginas la importancia de las maravillas antiguas de la ciudad de Roma representadas en la pintura de la Visión de la Cruz, como epítomes del imperio pagano que viene a ser sustituido por el imperio cristiano, y a la vez, como exponentes monumentales y artísticos de un glorioso pasado como centro del mundo, que se pretende recuperar y conservar, como cimientos de la nueva Roma, la capital cristiana del mundo. Si Julio II, León X o Clemente VII fueron exponentes de esa visión papal que pretendía hacer de Roma la capital de la Cristiandad, a finales de ese mismo siglo XVI, Sixto V recogerá el testigo e impulsará una gran reforma de la ciudad de Roma en la que la apropiación cristiana de las antiguas maravillas romanas jugará un destacado papel. Y como ya apuntamos de forma muy breve, esto también tuvo su reflejo en la misma Sala de Constantino, cuando ésta se remata con un friso sobre las cuatro pinturas que cubren sus muros y en esos mismos frisos aparezca el Obelisco de Vaticano, traído desde su antiguo emplazamiento en el Circo de Nerón y coronado por una cruz de bronce; la Columna de Marco Aurelio, en la que una estatua de bronce de San Pablo sustituyó la del emperador romano; y la Columna de Trajano, coronada en este caso por la estatua de San Pedro. Y esta última fue la elegida para ser situada sobre la pintura de la Visión de la Cruz, reconociendo así al apóstol su protagonismo invisible en la obra: al situarse la escena en el presunto lugar de la crucifixión de San Pedro, éste es la piedra sobre la que se edifica el Imperio Cristiano a partir de Constantino, del mismo modo que vuelve a serlo en la Roma del siglo XVI.

Bibliografía

- Amerise, M.: «Monotheism and the monarchy. The Christian emperor and the cult of the Sun in Eusebius of Cesarea», *JbAC*, 50, 2007, pp. 72-84.
- Barnes, T. : *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981.
- Barton, Tamsyn: «Augustus and Capricorn: Astrological Polyvalency and Imperial Rhetoric», *The Journal of Roman Studies*, 85, 1995, pp. 33-51.
- Bellori, Pietro: *Descrizione delle imagini dipinte de Raffaelle d'Urbino nelle camere del Palazzo Apostolico Vaticano*, Roma, 1695.
- Blasen, Philippe Henri: «De sancta Agnete Romana e fontibus Latinis antiquissimis... Sainte Agnès de Rome dans les sources latines les plus anciennes jusqu'à Augustin d'Hippone», *Acta Musei Napocensis* 45-46, 2011, pp. 253-281.
- Bowman, Alan K., Champlin, Edward y Lintott, Andrew William: *The Cambridge Ancient History*, Cambridge 1996, p. 194, reporting Buchner's meticulous survey published in Buchner, "Horologium solarium Augusti: Vorbericht über die Ausgrabungen 1979/80" *Römische Mitteilungen* 87, 1980, pp. 355-373.
- Buchner, Edmund: «Solarium Augusti und Ara Pacis», *Römische Mitteilungen* 83, 1976, pp. 319-375.
- «Horologium solarium Augusti: Vorbericht über die Ausgrabungen 1979/80», *Römische Mitteilungen* 87, 1980, pp. 355-373.
- *Die Sonnenuhr des Augustus: Kaiser Augustus und die verlorene Republik*, Berlín, 1988.
- «Neues zur Sonnenuhr des Augustus», *Nürnberger Blätter zur Archäologie* 10, 1993/94, pp. 77-84.
- «Ein Kanal für Obeliskten. Neues vom Mausoleum des Augustus in Rom», *Antike Welt* 27, 1996, pp. 161-168.

- Coarelli, Filippo: *La colonna di Marco Aurelio*, Roma, 2008.
- Cornini, G., Strobel, A.M. de y Serlupi Crescenzi, M.: «La Sala di Costantino», en Jacks, P.J. (ed.), *Raffaello nell'apartamento di Giulio II e Leone X*, Milán, 1993, pp. 167-201 (con buenas ilustraciones de color).
- Curran, John: *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Nueva York, Oxford University Press, 2000.
- De Jong, Jan L.: «Universals and Particulars. History painting in the "Sala di Costantino" in the Vatican Palace», en Enenkel, K.A., De Jong, J.L. y De Landtsheer, Jeanine (eds.), *Recreating Ancient History: Episodes from the Greek and Roman past in the Arts and Literature of the Early Modern Period*, Brill, Boston-Leiden, 2002, pp. 27-56.
- D'Onofrio, A.: *Il Rinascimento riscopre l'antico. Il Mausoleo di Costantina attraverso i disegni del Rinascimento in "Roma Salaria"*, (a cura di A. Thiery), Roma, 2001.
- Edmunson, George: *The Church in Rome in the first century*, Christian Classics Ethereal Library, Londres-Nueva York, 1999 (1ª ed. 1913).
- Ensoli, Serena y La Rocca, Eugenio (eds.): *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Roma, "L'Erma" di Bretschneider, 2000.
- Epp, S.: *Konstantinszyklen in Rom. Die päpstliche Interpretation der Geschichte Konstantin des Grossen bis zur Gegenreformation*, Schriften aus dem Institut für Kunstgeschichte der Universität München 36, Munich, 1988.
- Fehl, P.P.: «Raphael as a Historian: Poetry and Historical Accuracy in the Sala di Costantino», *Artibus et Historiae*, 14/28, 1993, pp. 9-76.
- Fiaschetti, A. *La conversione: Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma, 1999.

- Franzese, Paolo: *Raffaello*, Mondadori Arte, Milán, 2008.
- Freiberg, J.: «In the sign of the Cross: the Image of Constantine in the Art of Counter-Reformation Rome», en Lavin, M.A. (ed.), *Piero della Francesca and His Legacy*, Studies in History of Art 48, Hannover-Londres, 1995, pp. 67-87.
- García Barraco, Maria Elisa (ed.): *Il Mausoleo di Augusto*, 1ª ed., Arbor Sapientiae Editore, Roma, 2014
- Grafton, Anthony; Most, Glenn W. y Settis, Salvatore (eds.): *The Classical Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 2010.
- Guarducci, M.: *La tomba di San Pietro*, Saggi Bompiani, Milano 2000.
- Hall, Marcia B.: *After Raphael: Painting in Central Italy in the Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Haselberger, Lothar: *The Horologium of Augustus: Debate and Context*. JRA supplementary series, 99. Portsmouth, RI: *Journal of Roman Archaeology*, 2014.
- Heslin, Peter: «Augustus, Domitian and the So-Called Horologium Augusti», *The Journal of Roman Studies*, 97, 2007, pp. 1-20.
- Holloway, R. R.: *Constantine & Rome*, Yale University Press, New Haven, 2004.
- Kim, Anna M.: «Creative Iconoclasms in Renaissance Italy», en Boldrick, Stacy, Brubaker, Leslie y Clay, Richard (eds.): *Striking Images, Iconoclasms, Past and Present*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2013, pp. 65-80 (cit. p. 71).
- Lenski, N. (ed.), *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, Cambridge University Press, New York, 2012.
- Loud, G. A.: *The Age of Robert Guiscard: Southern Italy and the Norman Conquest*, Harlow, 2000.
- Maes, Frans W.: «The Sundial of Emperor Augustus: Rise and Decline of a Hypothesis», *The Compendium: Journal of the North American Sundial Society*, 12 (3), 2005, pp. 13-27.

- Martines, Giangiacomo, «La Columna Traiana e i chiaroscuro della Sala di Costantino in Vaticano. Note sul monocromo», en *Bolletino d'Arte. Intonaci, colori e coloriture nell'edilizia storica. Atti del Convegno di Studi, Roma 25-27 gennaio 1984*, Ministero per i Beni e le Attività culturali, Roma, 1986, pp. 31-36.
- Miglio, Massimo (ed.), *Pellegrinaggi a Roma: Il Codice di Einsiedeln, L'Itinerario di Sigerico, L'Itinerario Malmesburiense, Le meraviglie di Roma*, Racconto delle meraviglie della città di Roma, Roma, Città Nuova, 1999 (Anónimo, *Le meraviglie di Roma*, pp. 73-92; Maestro Gregorio, *Racconto delle meraviglie della città di Roma*, pp. 95-114).
- Nieto Alcaide, Víctor y Checa Cremades, Fernando: «La exaltación del héroe y la gloria: el monumento ecuestre y la tumba», en *El Renacimiento: formación y crisis del modelo clásico*, Istmo, Madrid, 2000, pp. 131-139.
- «La ciudad: mito, imaginación y realidad de un ideal», en Nieto Alcaide, Víctor y Checa Cremades, Fernando: *El Renacimiento: formación y crisis del modelo clásico*, Istmo, Madrid, 2000, pp. 140-146.
- «El Renacimiento clásico y la Antigüedad: la Antigüedad como mundo ideal y utópico», en Nieto Alcaide, Víctor y Checa Cremades, Fernando: *El Renacimiento: formación y crisis del modelo clásico*, Istmo, Madrid, 2000, pp. 244-250.
- Palmer, Robert E. A.: «Studies of the Northern Campus Martius in Ancient Rome», *Transactions of the American Philosophical Society New Series* 80.2, 1990, pp. 1-64.
- Paoletti, John T. y Radke, Gary M.: *El Arte en la Italia del Renacimiento*, Akal, Madrid, 2002.
- Partridge, Loren: *El Renacimiento en Roma*, Akal, Madrid, 2007.
- Passavant, Johann-David: *Raphael d'Urbino et son père Giovanni Santi*, París, 1860.

- Pellecchia, Linda: «The Contested City: Urban Form in Early Sixteenth-Century Rome», en *The Cambridge Companion to Raphael*, ed. Marcia B. Hall, Cambridge, 2005, pp. 59-94.
- Platner, Samuel Ball y Ashby, Thomas: *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Londres, Oxford University Press, 1929 (pp. 336-338 sobre Mausoleo de Adriano; p. 366, with William Thayer's additional notes).
- Quednau, R.: *Die Sala di Costantino im Vatikanischen Palast. Zur Dekoration der beiden Medici-Päpste Leo X und Clemens VII*, Studien zur Kunstgeschichte 13, Hildesheim-Nueva York, 1979 (pp. 80-95 sobre la historia de la decoración).
- Rasch, Jürgen J. y Arbeiter, Achim: *Das Mausoleum der Constantina in Rom, Spätantike Zentralbauten in Rom und Latium*, vol. 4, Maguncia 2007.
- Rehak, Paul: *Imperium and Cosmos: Augustus and the Northern Campus Martius*, Madison (Wisconsin), University of Wisconsin Press, 2006.
- Richardson, Lawrence Jr.: *Mausoleum Hadriani, A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1992.
- Rodríguez Gervás, Manuel: «Los sueños de Constantino en autores paganos y cristianos», *Antigüedad y Cristianismo*, 7, Murcia, 1990, pp. 143-150.
- Romer, John y Romer, Elizabeth: *Las siete maravillas del mundo. Historias, leyendas e investigación arqueológica*, Barcelona, 1996.
- Rowland, Ingrid D.: «The Vatican Stanze», en *The Cambridge Companion to Raphael*, ed. Marcia B. Hall, Cambridge, 2005, pp. 95-119.
- Schütz, Michael: «Zur Sonnenuhr des Augustus auf dem Marsfeld», *Gymnasium*, 97, 1990, pp. 432-457.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw: *Historia de la Estética 3: La Estética Moderna, 1400-1700*, ed. Akal, Madrid, 2004, pp. 144-145.

- Tyrwhitt, Richard: *The Art Teaching of the Primitive Church with an Index of Subjects, Historical and Emblematic*, Kessinger Publishing, Kila (Montana), 2005.
- Veyne, Paul: *El sueño de Constantino. El fin del imperio pagano y el nacimiento del mundo cristiano*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2008.

IL CONCETTO DI “LIBERTÀ RELIGIOSA” ALL’INDOMANI DELL’EDITTO DI LICINIO E COSTANTINO: ANNOTAZIONE STORICO-GIURIDICHE

Matteo Nacci

Pontificia Università Lateranense

Il tema dell’odierna conferenza riguarda il concetto di libertà religiosa all’indomani dell’editto di Licinio e Costantino¹. Qual è l’utilità di una lettura storico-giuridica? Credo che innanzitutto serva per comprendere bene la funzione della storia e degli studi storici a livello metodologico-operativo. Che senso hanno, allora, gli studi storici? Quali sono i benefici che si attendono dalla prospettiva offerta dagli studi di storia del diritto? Credo che il principale obiettivo sia verificare se i criteri utilizzati nel passato e se l’ermeneutica giuridica precedente siano utili o meno per dare luce, ripensare o riformulare alcune tematiche della Chiesa contemporanea e del suo diritto².

Il dato storico dal quale partiamo, l’editto di Licinio e Costantino, è l’oggetto principale di questo Congresso interdisciplinare che intende celebrare i milleseicento anni dalla sua promulgazione. Un editto imperiale, universalmente conosciuto come editto di Milano, che determina –secondo le parole del titolo del

¹ Conferenza tenuta in occasione del Congresso Interdisciplinare, *El Edicto de Milán. 1700 Años del Inicio de la Libertad Religiosa para los Cristianos*, Universidad Católica San Antonio de Murcia (Spagna), 16-18 dicembre 2013. Il testo, per scelta dell’Autore, è dotato soltanto dei riferimenti bibliografici essenziali per non tradire la ‘natura’ di conferenza. Il presente contributo è già stato pubblicato in forma digitale in *IUSTEL. Revista General de Derecho Canónico*, 24 (junio 2015), pp. 1-12.

² Si consenta il rinvio a Nacci, M., *La cultura giuridica del diritto canonico: il “laboratorio” degli anni Trenta del Novecento in Italia*, in *Apollinaris*, LXXXV-1 (2012), pp. 73-147.

Congresso– l’inizio della libertà religiosa per i cristiani. Molti studi storici sono stati compiuti su Costantino e il suo editto mettendone in luce le dinamiche e le conseguenze. Enrico dal Covolo, ad esempio, in alcuni suoi lavori parla di “svolta costantiniana”³ così come Giorgio Bonamente⁴ e Giancarlo Rinaldi⁵. Si tratta davvero di una svolta? *Prima facie* mi sento di rispondere affermativamente. In ogni caso, cercherò di mettere maggiormente in luce, considerando validissimi i risultati conseguiti nei suaccennati studi, come emerga il concetto di “libertà religiosa”⁶ –pur essendo, quest’ultima, un’espressione dell’epoca moderna– dall’editto di Licinio e Costantino⁷.

Il dato storico oggetto principale dell’odierno intervento, l’editto, si deve accompagnare –nell’ambito di un inizio di “libertà religiosa” per i cristiani– ad altre due date fondamentali che insieme alla prima costituiscono la cosiddetta “libertà della cristianità”. I tre momenti fondamentali sono, in primo luogo, l’editto di Licinio e Costantino (313 d.C.) –sul quale tornerò più avanti– che consentì a tutti i sudditi dell’Impero romano di professare liberamente la propria religione e abrogò, in pari tempo, le disposizioni persecutorie nei confronti dei cristiani. In secondo luogo il Concilio di Nicea

³ dal Covolo, E., *Eziologia storico-religiosa della cosiddetta “svolta costantiniana”*, in *Salesianum*, 75 (2013), pp. 537-546; dal Covolo, E., *Il «capovolgimento» dei rapporti tra la Chiesa e l’Impero*, in E. dal Covolo-R. Uglione (curr.), *Chiesa e Impero da Augusto a Giustiniano*, Roma, 2001, pp. 199-208, ed ivi ampia bibliografia. Per uno sguardo sul contesto storico-istituzionale dei rapporti tra la Chiesa e l’Impero nei primi tre secoli si veda dal Covolo, E., *Chiesa. Società. Politica. Aree di laicità nel cristianesimo delle origini*, Roma, 1994, pp. 17-30.

⁴ Bonamente, G., *La «svolta costantiniana»*, in E. dal Covolo-R. Uglione (curr.), *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano*, pp. 145-170.

⁵ Rinaldi, G., *Ridurre a minoranza. Riflessione su alcuni percorsi dei pagani nell’impero dei cristiani*, in A. Zanbarbieri-G. Otranto (curr.), *Cristianesimo e Democrazia*, Bari, 2011, pp. 135-147.

⁶ Dalla Torre, G., *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, Roma, 2008, p. 88.

⁷ Sulla storia del diritto di libertà religiosa si veda, *ex multis*, Ruffini, F., *La libertà religiosa. Storia dell’idea*, Milano, 1967. Si tenga in considerazione, inoltre, uno studio di Jemolo sui problemi pratici della libertà all’interno del quale importanti pagine sono dedicate alla libertà religiosa (cfr. Jemolo, A. C., *I problemi pratici della libertà*, 2 ed., Milano 1972, pp. 136-150).

(325 d.C.), nel quale fu precisato il testo della professione di fede cristiana, peraltro sostanzialmente immutato fino ad oggi. Infine, degno di nota è l'editto *Cunctos populos* (380 d.C.) dell'imperatore Teodosio I, per mezzo del quale il Cristianesimo divenne religione ufficiale dell'Impero romano⁸.

Dopo questi eventi si assiste ad una progressiva compenetrazione, almeno iniziale, fra il diritto romano e il nascente diritto canonico. Da una parte il diritto canonico recepì le categorie giuridiche del diritto romano e le utilizzò per la costruzione del proprio diritto e dall'altra il diritto romano, o meglio l'autorità legislativa civile del mondo romano, promulgò leggi poi recuperate dal diritto canonico (basti pensare, ad esempio, al *Codex Theodosianus*, promulgato nel 438 d.C. dall'imperatore Teodosio II, e al *Corpus Iuris Civilis*, promulgato fra il 528 e il 533 d.C. dall'imperatore bizantino Giustiniano).

Ma torniamo a sessantasette anni prima del *Cunctos populos* e vediamo come si determina il concetto di "libertà religiosa" dall'editto di Licinio e Costantino sulla base delle sollecitazioni offerte da una convincentissima lettura del romanista Gabrio Lombardi⁹. Partiamo dal testo dell'editto così come riprodotto nel *De mortis persecutorum* di Lattanzio, apologeta cristiano vissuto fra il terzo e il quarto secolo d.C.¹⁰

⁸ Di notevole interesse, in relazione all'Editto teodosiano, è la riflessione del romanista Lombardi il quale sostiene che il Cristianesimo con questo editto non è "religione di Stato" ma "religione dello Stato": la maggior parte dei membri dello Stato-comunità segue una determinata religione senza che lo Stato-ordinamento rinneghi la laicità ma assumendo particolari atteggiamenti verso la religione. Nel primo caso, infatti, lo Stato avrebbe degli "obblighi" di tipo religioso che determinerebbero il rinnegamento della laicità dello Stato (Cfr. Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla "Dignitatis humanae"*, Roma, 1991, p. 147).

⁹ Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla "Dignitatis humanae"*, Roma, 1991.

¹⁰ Il testo dell'accordo di Licinio e Costantino si trova anche nella *Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea (X, 5, 2-14), seppur con leggere varianti rispetto al testo di Lattanzio (cfr. Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa*, p. 120).

Cum feliciter tam ego [quam] Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum convenissemus atque universa quae ad commoda et securitatem publicam pertinerent, in tractatu haberemus, haec inter cetera quae videbamus pluribus hominibus profutura, vel in primis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quod quicquid <est> divinitatis in sede caelesti nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere. Itaque hoc consilium salubri ac recticissima ratione ineundum esse credidimus, ut nulli omnino facultatem abnegandam putarem, qui vel observationi Christianorum vel ei religioni mentem suam dederet quam ipse sibi aptissimam esse sentiret, ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benivolentiamque praestare. Quare scire dicationem tuam convenit placuisse nobis, ut amotis omnibus omnino condicionibus quae prius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine <continebantur, et quae prorsus sinistra et a nostra clementia aliena esse> videbantur, <ea removeantur. Et> nunc libere ac simpliciter unus quisque eorum, qui eandem observandae religionis Christianorum gerunt voluntatem citram ullam inquietudinem ac molestiam sui id ipsum observare contendant. Quae sollicitudini tuae plenissime significanda esse credidimus, quo scires nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem isdem Christianis dedisse. Quod cum isdem a nobis indultum esse pervideas, intellegit dicatio tua etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertam et liberam pro quiete temporis nostri <esse> concessam, ut in colendo quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem. <Quod a nobis factum est ut neque cuiquam> honori neque cuiquam religioni <detractum> aliquid a nobis <videatur>. Atque hoc insuper in persona Christianorum statuendum esse censuimus, quod, si eadem loca, ad quae antea convenire consueverant, de quibus etiam datis ad officium tuum litteris certa antehac forma fuerat comprehensa, priore tempore aliqui vel a fisco nostro vel ab alio quocumque videntur esse mercati, eadem Christianis sine pecunia et sine ulla pretii petitione, postposita omni frustratione atque ambiguitate restituant; qui etiam dono fuerunt consecuti, eadem similiter isdem Christianis quantocius reddant; etiam vel hi qui emerunt vel qui dono fuerunt consecuti, si petiverint de nostra benivolentia aliquid, vicarium postulent, quo et ipsis per nostram clementiam consulatur. Quae omnia corpori Christianorum protinus per

intercessionem tuam ac sine mora tradi oportebit. Et quoniam idem Christiani non [in] ea loca tantum ad quae convenire consuerunt, sed alia etiam habuisse noscuntur ad ius corporis eorum id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia, ea omnia lege quam superius comprehendimus, citra ullam prorsus ambiguitatem vel controversiam isdem Christianis id est corpori et conventiculis eorum reddi iubebis, supra dicta scilicet ratione servata, ut ii qui eadem sine pretio sicut diximus restituant, indemnitate de nostra benivolentia sperent. In quibus omnibus supra dicto corpori Christianorum intercessionem tuam efficacissimam exhibere debebis, ut praeceptum nostrum quantocius compleatur, quo etiam in hoc per clementiam nostram quieti publicae consulatur. Hactenus fiet, ut, sicut superius comprehensum est, divinus iuxta nos favor, quem in tantis sumus rebus experti, per omne tempus prospere successibus nostris cum beatitudine publica perseveret. Ut autem huius sanctionis <et> benivolentiae nostrae forma ad omnium possit pervenire notitiam, prolata programme tuo haec scripta et ubique proponere et ad omnium scientiam te perferre conveniet, ut huius nostrae benivolentiae [nostrae] sanctio latere non possit¹¹.

Il testo dell'editto mette in luce alcuni punti di fondamentale importanza. Innanzitutto viene garantita la libertà religiosa per tutti i sudditi dell'Impero romano quando si afferma che essa viene concessa «*et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset*». In secondo luogo, e strettamente connessa alla prima determinazione, l'editto stabilisce la fine delle persecuzioni nei confronti dei cristiani in modo che «*qui eandem observandae religionis Christianorum gerunt voluntatem citram ullam inquietudinem ac molestiam sui id ipsum observare contendant*». Ancora, riprendendo il primo punto ed evidenziandolo, si stabilisce che il principio della "libertà religiosa" si applica a tutti i sudditi dell'Impero, non solo per i cristiani, che in questo modo potranno scegliere liberamente di seguire il proprio culto.

¹¹ LACTANTIUS, *De mortis persecutorum*, I, 48, 2-12.

Infine, come ulteriore conseguenza della libertà di culto per i cristiani e della fine delle persecuzioni, l'editto stabilisce una regolamentazione in ordine, rispettivamente, ai terreni espropriati e ai beni confiscati. Riguardo alla restituzione dei luoghi, l'editto determina che tutti coloro che hanno pagato un prezzo per avere i terreni dei cristiani precedentemente espropriati dal fisco imperiale possono chiedere una somma a titolo "risarcitorio" alla stessa autorità. Il dato importante è che tutti i luoghi devono essere restituiti, come prescrive il testo editto, «*sine mora*». Infine, per quanto concerne i beni confiscati, poiché «*non [in] ea loca tantum ad quae convenire consuerunt, sed alia etiam habuisse noscuntur ad ius corporis eorum id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia*», si ordina che gli stessi vengano restituiti e, al tempo stesso, si stabilisce che coloro che li restituiranno *sine pretio* riceveranno una ricompensa (l'editto utilizza la parola *indemnitas*)¹².

Queste, dunque, le decisioni di Licinio e Costantino prese a Milano in occasione del matrimonio di Costanza, sorella di quest'ultimo, con Licinio. Rispetto all'editto di Galerio del 311 d.C.¹³, momento di transizione con quello del 313 d.C., Gabrio Lombardi sostiene che vi sia un notevole salto qualitativo. In che senso? Se Galerio, non essendo riuscito a riportare i cristiani sulla retta via ne tollerava l'esistenza, Costantino e Licinio parlano di vera e propria libertà intesa come «dovuto rispetto verso il dominio riservato della persona, dinanzi al quale Cesare deve arrestarsi»¹⁴.

¹² Cfr. Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa*, p. 123.

¹³ Circa la considerazione dell'editto di tolleranza del 311 d.C. come momento di transizione rispetto a quello di Licinio e Costantino del 313 d.C., Paolo Siniscalco afferma che esso «è sintomo di una situazione gravida di novità impreviste, ed è insieme punto di passaggio verso le *Litterae* [di Costantino e Licinio] del 313» (Siniscalco, P., *L'editto di Galerio del 311. Qualche osservazione storica alla luce della terminologia*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. X Convegno Internazionale*, Napoli, 1995, pp. 52-53). Cfr. dal Covolo, E., *Il «capovolgimento» dei rapporti tra la Chiesa e l'Impero*, p. 201.

¹⁴ Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa*, p. 122.

Che cos'è "il dominio riservato della persona" se non la libertà di ciascuno di credere (o non credere) in ciò che vuole? A questo proposito, infatti, Arturo Carlo Jemolo in un bellissimo saggio sui problemi pratici della libertà scriveva che «il problema della libertà o tolleranza religiosa s'inserisce nel contrasto tra pagani e cristiani»¹⁵ e aggiungeva che essa, libertà fondamentale di diffondere le proprie idee e prima fra tutte ad essere difesa, consisteva nella «possibilità di comunicare con Dio nei modi ch'egli sente migliori»¹⁶. Tornando alla "libertà" data da Licinio e Costantino, essa si presenta piuttosto come una "concessione di libertà" –diversa, quindi, dalla qualificazione offerta da Jemolo– dove però appare fuori di dubbio la non ingerenza dell'autorità imperiale nella sfera intima di ciascun individuo¹⁷.

Un altro elemento degno di nota, rilevato da Lombardi, è il ruolo che giustamente deve essere attribuito a Costantino nelle deliberazioni assunte nel 313 d.C. Da dove deriva la *voluntas* costantiniana? Qual è il moto d'animo che l'ha condotto a decidere sulla possibilità per i cristiani di professare liberamente la loro religione? Il romanista riconduce l'*animus* di Costantino ad una volontà di giungere alla pace per una serena coesistenza di tutti i sudditi dell'Impero¹⁸. Tutto ciò era possibile solo attraverso l'inserimento dei cristiani nella comunità civile dell'Impero romano nei modi che loro stessi avevano da sempre richiesti: nel più completo rispetto della sfera di competenza di Cesare ma autonomi nella sfera di competenza di Dio¹⁹.

Risulta chiaro, dal testo dell'editto, che la "libertà religiosa" ri-

¹⁵ Jemolo, A. C., *I problemi pratici della libertà*, 2 ed., Milano, 1972, p. 139.

¹⁶ Jemolo, A. C., *I problemi pratici della libertà*, p. 136.

¹⁷ Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa*, p. 122.

¹⁸ Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa*, p. 124.

¹⁹ *Ibidem*.

conosciuta ai cristiani –proprio per non sembrare un privilegio concesso solo a loro– viene estesa a tutte le persone e in questo modo l'autorità imperiale, in modo altrettanto chiaro, rinuncia «a quella commistione tra la “dimensione giuridica” e la “dimensione religiosa” che veniva giù da mille anni di storia. Ecco la ripetuta insistenza, nel testo dell'editto, nel sottolineare che la libertà di coscienza, di religione, di culto, viene riconosciuta non solamente ai cristiani, ma a tutti indistintamente»²⁰. Con quest'ultima affermazione, si può senz'altro evidenziare come dall'editto emergano due concetti 'moderni' e forieri di accesi dibattiti dottrinali: quello, già indicato, di “libertà religiosa” e quello di “laicità dello Stato”. Se il primo, come già osservato, si sostanzia nel riconoscere a ciascuno la possibilità di esprimersi liberamente sul proprio sentimento religioso, con il concetto di laicità dello Stato, invece, si vuole fare riferimento al fatto che «lo Stato non può che essere laico, perché rispondere alla dimensione religiosa esula dai suoi compiti rientrando in quella sfera di libertà che è strutturalmente propria e originaria di ogni individuo»²¹. In conclusione, con la coppia di concetti “libertà religiosa - laicità dello Stato” rinvenibile nel testo dell'editto del 313 d.C., si ha per la prima volta il formale riconoscimento del diritto di libertà religiosa. Un editto che ha in sé «un significato epocale perché segna l'initium libertatis dell'uomo moderno»²².

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa*, p. 128.

²² *Ibidem*. Gabrio Lombardi insiste sul fatto che il fondamento dell'editto si trova nella speculazione dell'apologeta Tertulliano quando afferma che la possibilità di praticare il culto secondo le proprie convinzioni è di diritto umano e di libertà naturale. Secondo l'Autore, «era qui precisato, in maniera definitiva, che la libertà religiosa è un 'diritto umano' e una 'potestà naturale' che appartiene a ogni uomo in quanto tale, e non ha bisogno di essere concessa dall'ordinamento giuridico. Il riconoscimento formale della c.d. 'libertà religiosa' è in certo senso un di più che è richiesto spesso dalla situazione storica, e che molti secoli più tardi diventerà necessario dinanzi al mito dello Stato, creatore unico del 'diritto' (inteso, questo, in senso oggettivo di 'ordinamento giuridico'), e quindi creatore dei 'diritti soggettivi di ciascun individuo'» (Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa*, pp. 128-129).

Vediamo, adesso, quali sono le conseguenze dell'editto di Licinio e Costantino. Se alcuni sostengono che il documento sarebbe nato dalla volontà di Costantino di servirsi del Cristianesimo per riprendere la piena autorità sui sudditi dopo aver verificato l'impossibilità di esigerne la totale obbedienza²³, è altrettanto vero dal 313 d.C. la Chiesa esce per sempre dal suo 'nascondimento catacombale' e da quel momento acquisirà un *pondus* sempre maggiore sia a livello di struttura interna sia nei confronti del mondo esterno. In che modo? Innanzitutto la sua venuta alla luce del sole le permetterà di iniziare ad avere una struttura gerarchico-organizzativa e giuridica che la porterà anche a una scelta fondamentale: la "scelta per il diritto". Che cosa significa questa espressione? La Chiesa fin dal suo sorgere, anche quando era considerata *societas illicita* da parte dell'Impero romano, ha sempre voluto produrre un proprio diritto che le conferisse assoluta tipicità ed unicità, un diritto congeniale all'essere la Chiesa un ordinamento giuridico avente un fine ultimo, la *salus aeterna animarum*, diverso da qualsiasi altro. In questo modo anche la volontà di produrre diritto non ha risposto solo all'esigenza di creare norme giuridiche per la tutela dell'ordine pubblico, come accade negli ordinamenti civili, ma ad una ponderata scelta di ordine antropologico che le ha fatto ricondurre la produzione del diritto non a scopi temporali ma al raggiungimento della stessa salvezza eterna²⁴.

Inoltre, sempre dal 313 d.C. la Chiesa diventa elemento fondamentale nella vita della società civile: non soltanto nella vita politica dell'Impero romano²⁵ ma anche, e soprattutto, nel corso

²³ Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa*, p. 134.

²⁴ Cfr. Grossi, P., *L'Europa del diritto*, 7 ed., Milano, 2011, pp. 33-34. Si consenta il rinvio a Nacci, M., *L'evoluzione storica del diritto canonico e delle sue fonti giuridiche*, in M. J. Arroba Conde (cur.), *Manuale di Diritto Canonico*, Roma 2014, p. 32.

²⁵ Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa*, pp. 134-135.

di tutta l'esperienza giuridica medievale. A quest'ultimo proposito si può senz'altro osservare come la Chiesa abbia giocato un ruolo importante nella vita dei Regni romano-barbarici. Basti pensare, ad esempio, all'eccellente produzione giuridica del diritto canonico nel Regno visigoto di Toledo, favorita senz'altro dalla conversione di re Recaredo al cattolicesimo (589 d.C.)²⁶. Ma, ancor più in generale, la Chiesa durante tutto il Medioevo ha sostituito un potere politico incompiuto e un principe sostanzialmente inesistente dal punto di vista della produzione normativa²⁷. La civiltà medievale è, secondo il pensiero di Paolo Grossi, per buona parte creatura della Chiesa²⁸.

Un'altra conseguenza dell'editto –legata, in modo particolare, all'emersione della Chiesa dalla sua realtà catacombale– determina la nascita di rapporti, o meglio, di “incontri-scontri” fra la Chiesa e lo Stato, due entità i cui fini istituzionali sono profondamente diversi perché rispondono a differenti esigenze antropologiche: «la Chiesa, al problema verticale di rapporto con la divinità; lo Stato, al problema orizzontale di convivenza, e quindi di conseguente necessaria struttura organizzativa»²⁹. In questo nuovo modo di concepire le relazioni fra Chiesa e Stato dopo il 313 d.C. appare degno di nota una sorta di *modus operandi* che Gabrio Lombardi definisce con la felice espressione di “tentazioni reciproche fra la Chiesa e lo Stato”. In cosa consistono queste tentazioni? «Da parte degli Stati, servirsi della Chiesa come *instrumentum regni*; da parte degli uomini della Chiesa, servirsi dello Stato come *instrumentum salvationis* (e quindi *potentiae*)»³⁰.

²⁶ Cfr. Nacci, M., *L'evoluzione storica del diritto canonico e delle sue fonti giuridiche*, in M. J. Arroba Conde (cur.), *Manuale di Diritto Canonico*, Roma 2014, p. 33.

²⁷ Grossi, P., *L'Europa del diritto*, pp. 11-16, 27-29.

²⁸ Grossi, P., *L'Europa del diritto*, p. 33.

²⁹ Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa*, p. 135.

³⁰ Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa*, p. 136.

Ha provato a farlo Costantino, riuscendoci in parte, per tenere sotto controllo la società e sperare di applicare a se stesso *l'omnis potestas a Deo*. È accaduto nel corso della storia: basti pensare al gallicanesimo francese, corrente politico-dottrinale sviluppatasi fra il sedicesimo e il diciassettesimo secolo che vedeva il re di Francia allearsi con il clero locale contro il Vescovo di Roma³¹. Oppure al giusnaturalismo, laddove uno dei suoi esponenti più illustri, Samuel von Pufendorf, giungeva a qualificare la Chiesa semplicemente come un *collegium* fra i tanti che ne esistono all'interno dello Stato, che lo Stato ben poteva esistere senza Religione e la Religione senza lo Stato, ma anche che quest'ultimo doveva avere il "controllo" –*l'instrumentum regni* richiamato da Lombardi– sulle strutture esterne della Chiesa³². Il dato comunque ancor più rilevante è che in questo "gioco dialettico" di forze contrapposte (Chiesa e Stato), la libertà religiosa –per utilizzare le parole di Jemolo– «è di gran lunga la prima libertà che venga difesa»³³.

Dopo aver ripercorso, nei tratti essenziali, il contenuto dell'editto di Licinio e Costantino ed averne indicate le conseguenze maggiori, riprendiamo il concetto iniziale circa il valore degli studi storici nel tempo presente. Sulla scorta di quelle sollecitazioni ci possiamo porre questo quesito: come ci aiuta la storia, dal 313 d.C., a con-

³¹ Cfr. Fantappiè, C., *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna, 1999, pp. 184-187.

³² Si consenta il rinvio a Nacci, M., *Origini, sviluppi e caratteri del *ius publicum ecclesiasticum**, Roma, 2010, pp. 16-19; Nacci, M., *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio. Un profilo storico-giuridico*, Città del Vaticano, 2015, pp. 20-25.

³³ Jemolo, A. C., *I problemi pratici della libertà*, pp. 136-137. Cfr. Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa*, p. 137. Ci sono altri tre dati, secondo l'acuta analisi di Gabrio Lombardi, che evidenziano il ruolo della Chiesa dopo il 313 d.C. Innanzitutto il trasferimento della capitale dell'Impero da Roma a Bisanzio, che favorisce la distinzione fra centro dell'Impero (Bisanzio) e centro della Chiesa cattolica (Roma). In secondo luogo il Concilio di Nicea (325 d.C.), che evidenzia la volontà di Costantino di conservare l'unità dei cristiani. Infine, la divisione dell'impero tra figli e nipoti, testimonianza di una nuova concezione dell'autorità imperiale vista come assunzione di responsabilità della guida di popoli (cfr. Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa*, pp. 139-140).

figurare il diritto di “libertà religiosa”? Innanzitutto, come correttamente afferma Giuseppe Dalla Torre, vediamo cosa non può qualificarsi “libertà religiosa”. Essa non è, innanzitutto, libertà dell’atto di fede, poiché la fede, come indica il Catechismo della Chiesa Cattolica, è un atto dell’intelligenza dell’uomo che sotto la spinta della volontà mossa da Dio dà liberamente il proprio consenso alla verità divina³⁴. Ancora, la libertà religiosa non è neppure assimilabile alla libertà di coscienza che significa, invece, libertà dell’uomo di formare la propria coscienza in assoluta libertà³⁵.

Libertà religiosa non è neppure la libertà cristiana, espressione di tipo teologico con la quale s’intende il moto spontaneo verso il bene della persona che si sottopone a Dio per sua libera iniziativa³⁶. Diversa dalla libertà religiosa è anche la tolleranza, espressione che vuole significare che tutte le credenze religiose «sono da tollerare nel villaggio globale, perché tutte sarebbero segnate dalla stessa dignità e nessuna di esse potrebbe vantare una superiorità sulle altre, tanto più se fondata sulla pretesa di radicarsi in una verità oggettiva»³⁷. Da ultimo, la libertà religiosa non è neppure la *libertas Ecclesiae*. Attraverso di essa la Chiesa rivendica i propri spazi d’indipendenza nei confronti delle società civili che nel corso della storia hanno compiuto invasive e intollerabili ingerenze³⁸.

Che cos’è, allora, la libertà religiosa e come si configura, dal punto di vista della dottrina cristiana, il diritto di libertà religiosa?

³⁴ Dalla Torre, G., *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, pp. 88-89.

³⁵ Dalla Torre, G., *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, pp. 90-91.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Dalla Torre, G., *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, p. 92.

³⁸ Sul punto si rinvia a Dalla Torre, G., *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e comunità politica*, Roma, 2007; Dalla Torre, G., *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, p. 92.; Nacci, M., *Origini, sviluppi e caratteri del jus publicum ecclesiasticum*, 183, nota 6.

Per rispondere a questa domanda si deve prendere in considerazione un documento del Concilio Vaticano II che ne determina il fondamento, l'oggetto, i titolari ed i contenuti³⁹: la Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* del 7 dicembre 1965⁴⁰. In esso, la libertà religiosa è indicata come un diritto che pertiene alla persona umana e che «si fonda realmente sulla dignità stessa della persona umana, quale si conosce sia dalla parola rivelata di Dio, sia dalla stessa ragione»⁴¹. Un diritto, prosegue il documento, che «deve essere riconosciuto nell'ordinamento giuridico della società e diventare diritto civile»⁴². Gli elementi necessari affinché l'uomo sia posto nella condizione di esercitare il proprio diritto alla libertà religiosa sono la 'libertà psicologica' e la 'immunità dalla coercizione esterna', entrambi imprescindibili perché aiutano a fondare tale diritto «non su una disposizione soggettiva della persona, ma sulla sua stessa natura»⁴³.

I titolari del diritto di libertà religiosa, secondo quanto indicato dal testo conciliare, sono i singoli, la comunità e la famiglia. I singoli esseri umani hanno un 'diritto-dovere' di cercare la verità in tema religioso utilizzando, però, solo quei mezzi idonei alla formazione prudente di giudizi di coscienza retti e veri. Tutto ciò premesso, «si commette ingiustizia contro la persona umana e contro lo stesso ordine stabilito da Dio per gli uomini, se si nega all'uomo il libero esercizio della religione nella società, una volta rispettato il giusto ordine pubblico»⁴⁴. La stessa libertà re-

³⁹ Dalla Torre, G., *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, pp. 94-105.

⁴⁰ CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Declaratio de libertate religiosa, de iure personae et communitatem ad libertatem socialem et civilem in re religiosa: Dignitatis humanae* (7 Decembris 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, 1, 1042-1086 (d'ora in avanti, *DH*).

⁴¹ *DH*, 2. Cfr. Dalla Torre, G., *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, p. 97.

⁴² *DH*, 2.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *DH*, 3.

ligiosa riconosciuta ai singoli deve essere garantita anche a coloro che «*communi agentibus*»⁴⁵ e alla famiglia, alla quale «*competet il diritto di ordinare liberamente la propria vita religiosa domestica*»⁴⁶.

Un ultimo aspetto che in questa sede vogliamo considerare è quello della cura e dei limiti del diritto di libertà religiosa. Essendo la libertà religiosa un “bene” della persona umana, è necessario che essa venga tutelata tanto dai cittadini e dai gruppi sociali, quanto dalla Chiesa e dalle autorità civili, garantendo –soprattutto quest’ultime– «*le condizioni propizie per favorire la vita religiosa, cosicché i cittadini siano realmente in grado di esercitare i loro diritti religiosi e adempiere i rispettivi doveri*»⁴⁷. Per garantire un eguale riconoscimento della libertà religiosa ad ogni persona –seguendo così un ideale *fil rouge* con l’editto di Licinio e Costantino nella parte in cui garantiva non solo ai cristiani ma a tutti di professare liberamente la propria religione–, anche la Dichiarazione *Dignitatis humanae* asserisce che «*se (...) nell’ordinamento giuridico di una società viene attribuita ad una comunità religiosa uno speciale riconoscimento civile, è necessario che nello stesso tempo a tutti i cittadini e a tutte le comunità religiose venga riconosciuto e sia rispettato il diritto alla libertà in materia religiosa*»⁴⁸.

Come ogni libertà, anche quella religiosa è sottoposta ad alcuni limiti sintetizzabili nel principio morale della responsabilità personale e sociale. Tale principio consiste nel tenere in consi-

⁴⁵ *DH*, 4.

⁴⁶ *DH*, 5. La dichiarazione prosegue affermando che si tratta di vera e propria violazione dei diritti genitoriali allorché «*i figli sono costretti ad affrontare lezioni scolastiche che non corrispondono alla convinzione religiosa dei genitori, o se viene imposta un’unica forma di educazione dalla quale sia completamente esclusa la formazione religiosa*» (*DH*, 5).

⁴⁷ *DH*, 6.

⁴⁸ *Ibidem*.

derazione, sia da parte dei singoli che dei gruppi sociali, tanto i propri diritti quanto i doveri nei confronti degli altri e del bene collettivo⁴⁹. A parte questo 'limite' nell'esercizio del diritto di libertà religiosa, «per il resto va rispettata la consuetudine di una completa libertà nella società, secondo la quale all'uomo la libertà va riconosciuta il più possibile, e non deve essere limitata se non quando e in quanto è necessario»⁵⁰.

Da questa breve analisi storico-giuridica si è potuto scorgere che la libertà religiosa, pur essendo un concetto moderno, ha potuto strutturarsi, in modo compiuto, a partire dal 313 d.C. come diritto di ciascuno di professare liberamente la propria religione e si è consolidata nel corso dei secoli –senza non poche contrazioni e limitazioni– fino a diventare un diritto scritto sulla pelle degli uomini che attiene alla stessa dignità della persona umana. Credo allora sia necessario, per il tempo presente ma soprattutto per le generazioni future, impegnarsi costantemente e incessantemente per fare in modo che la libertà –all'interno della quale rientra senz'altro la libertà religiosa– insieme alle grandi parole di personalità, dignità umana e diritto, faccia sempre parte del novero delle cosiddette "parole della civiltà"⁵¹.

⁴⁹ Cfr. *DH*, 7.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Cfr. Capograssi, G., *La dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e il suo significato*, in G. Capograssi, *Opere*, V, Milano, 1959, p. 48; Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa*, pp. 132-133.

Bibliografia

- Bonamente, G., *La «svolta costantiniana»*, in E. dal Covolo-R. Uglione (curr.), *Chiesa e Impero. Da Augusto a Giustiniano*, pp. 145-170.
- Capograssi, G., *La dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e il suo significato*, in G. Capograssi, *Opere*, V, Milano, 1959, p. 48.
- dal Covolo, E., *Chiesa. Società. Politica. Aree di laicità nel cristianesimo delle origini*, Roma, 1994.
- dal Covolo, E., *Il «capovolgimento» dei rapporti tra la Chiesa e l'Impero*, in E. dal Covolo-R. Uglione (curr.), *Chiesa e Impero da Augusto a Giustiniano*, Roma, 2001, pp. 199-208.
- dal Covolo, E., *Eziologia storico-religiosa della cosiddetta «svolta costantiniana»*, in *Salesianum*, 75 (2013), pp. 537-546.
- Dalla Torre, G., *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e comunità politica*, Roma, 2007.
- Dalla Torre, G., *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, Roma, 2008.
- Fantappiè, C., *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna, 1999, pp. 184-187.
- Grossi, P., *L'Europa del diritto*, 7 ed., Milano, 2011.
- Jemolo, A. C., *I problemi pratici della libertà*, 2 ed., Milano, 1972.
- Lombardi, G., *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'Editto di Milano alla «Dignitatis humanae»*, Roma, 1991.
- Nacci, M., *Origini, sviluppi e caratteri del jus publicum ecclesiasticum*, Roma, 2010.
- Nacci, M., *La cultura giuridica del diritto canonico: il «laboratorio» degli anni Trenta del Novecento in Italia*, in *Apollinaris*, LXXXV-1 (2012), pp. 73-147.
- Nacci, M., *L'evoluzione storica del diritto canonico e delle sue fonti giuridiche*, in M. J. Arroba Conde (cur.), *Manuale di Diritto Canonico*, Roma, 2014, p. 32.

- Nacci, M., *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio. Un profilo storico-giuridico*, Città del Vaticano, 2015.
- Rinaldi, G., *Ridurre a minoranza. Riflessione su alcuni percorsi dei pagani nell'impero dei cristiani*, in A. Zanbarbieri-G. Otranto (curr.), *Cristianesimo e Democrazia*, Bari, 2011, pp. 135-147.
- Ruffini, F., *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Milano, 1967.
- Siniscalco, P., *L'editto di Galerio del 311. Qualche osservazione storica alla luce della terminologia*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. X Convegno Internazionale*, Napoli, 1995, pp. 52-53.

EN TORNO A LA INQUISICIÓN. LA FE COMO BIEN JURÍDICO A PROTEGER EN LA EDAD MEDIA

Javier Belda Iniesta

Cátedra Internacional Inocencio III, UCAM/PUL

1. La Fe entre lo humano y lo divino

El Depósito de la Fe, obligación recibida por los Apóstoles del propio Cristo, ha supuesto siempre una mirada atenta a toda postura que pudiera, de algún modo, alterar dicho mensaje recibido pues tal actitud, ya fueran pecados o herejías, constituía no sólo una amenaza para la Iglesia, sino para toda la *Christianitas*. Sin embargo, pese a la división que podía suponer la presencia de voces disonantes en el seno de la Iglesia, en un primer momento el modo más habitual de responder ante esta situación –habida cuenta de que el propio depósito de la fe estaba aún conformándose– fue una actitud conciliadora¹ o, como mucho, quedó reducida a la expulsión de la comunidad. Así, la excomunión o el intento de reeducación del hereje serán las actitudes recomendadas y empleadas, entre otros, por Juan², Pablo³, Agustín⁴ o Juan Crisóstomo⁵.

¹ Cosa que suponía una variación de la actitud veterotestamentaria, como por ejemplo la recogida en Dt., 13, 6 y ss.; 17, 1 y ss. Cf. Belda Iniesta, J., «Il trattamento canonico dell'eretico fino all'epoca medievale», *Apollinaris* 88, no. 2, 2015, pp. 441-485.

² Io 4, 3-5: "Et omnis spiritus, qui non confitetur Iesum, ex Deo non est; et hoc est antichristi, quod audistis quoniam venit, et nunc iam in mundo est. Vos ex Deo estis, filioli, et vicistis eos, quoniam maior est, qui in vobis est, quam qui in mundo. Ipsi ex mundo sunt; ideo ex mundo loquuntur, et mundus eos audit"

³ 1 Tim. 1, 20; Vid. Tit, 3, 10.

⁴ Augustinus Hipponensis, *Epistolarum Classis* 2, 100 en PL 33, 365

⁵ San Juan Crisóstomo, *Homilía 46, en Homilias sobre el evangelio de san Mateo 2*, Madrid 2007.

Al mismo tiempo, si las cuestiones dogmáticas desde muy pronto habían superado las fronteras judaicas para alcanzar a los gentiles, cuando Constantino y Licinio acuerden la paz religiosa –apenas unos años antes Galerio lo había permitido en Oriente⁶– y vea la luz el Edicto de Milán⁷, garantizando así la estabilidad y la posibilidad de una fecunda expansión al cristianismo, propia de la *norma missionis* de la Iglesia⁸, la cuestión de las doctrinas heterodoxas se convertirá en una algo relevante también para el mundo civil. El punto culminante se alcanzará con el Concilio de Arlés, cuya convocatoria por parte del emperador tan relevante será para las relaciones Iglesia-Estado del futuro⁹, en el que, si bien aún se propondrán soluciones conciliadoras para los donatistas¹⁰, servirá como puerta de entrada para una postura que plantea el uso de medios más contundentes (León Magno, Roberto el piadoso...) ¹¹ lo que, unido a la actitud del propio pueblo y sus autoridades, que verán en

⁶ Su texto en latín y castellano en Gallego Blanco, E.: *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid 1973.

⁷ Que tendrá su reflejo en el publicado por Licio en Junio del 313 para Oriente (Cf. Gaudemet, J.: «La législation religieuse de Constantin», en *Revue d'Historire de l'Église de France* 33, 1947, pp. 25-61.; Homo, L.: *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*, París, 1950).

⁸ Mt 16, 15: «*Euntes in mundum universum praedicate evangelium omni creaturae*».

⁹ «Ninguna de las partes parecía entonces preocuparse, acaso ni siquiera pecatarse, de la trascendencia que había de tener tan decisiva intromisión del poder civil en los asuntos internos de la Iglesia, asumiendo en consecuencia ésta una actitud de subordinación al Estado enteramente equiparable a la de la religión clásica» (Cf. Fernández Ubiña, J.: «Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV», *Gerión* 18, 2000, pp. 439-473, cit. p. 451).

¹⁰ Ya se había reunido un primer tribunal en el palacio de la mujer del emperador, Fausta, entre el 30 de septiembre y el 2 de octubre del 313 que concluyó por ofrecer una solución amistosa a los partidarios de Donato, a los que se daba cartas de comunión y se reconocía el rango de obispo a los consagrados por Mayorino (Cf. Optatus Milevensis, *ep. I*, en PL 11, 23-25).

¹¹ El Papa León, por ejemplo, en relación a la polémica con los priscilianistas por las cuestiones referentes al matrimonio verá natural que las autoridades temporales castigaran tal locura sacrílega, llegando incluso a justificar la condena a muerte tanto de la cabeza como a alguno de los seguidores: «*quae etsi sacerdotali contenta iudicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen christianorum principum constitutionibus adiuratur, dum ad spiritale recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium*» (Cf. Leo I Magnus, *Ep. 25 ad Turribium* en P54, 679).

la herejía una seria amenaza tanto para su paz espiritual como social, desembocarán en la asunción por parte del derecho civil de la obligación de la defensa de la fe, situándola en lo más alto de la cúspide de valores a proteger, siguiendo un camino distinto al de los teólogos, asimilándola procesalmente al delito de lesa majestad¹².

En 1184, el papa Lucio III, promulgará la bula *Ad Abolendam*, donde quedará consagrada la relajación del hereje a los poderes seculares¹³. El hecho de que se considerase a la herejía como equiparable a los delitos de lesa majestad hará que se deba aplicar el principio *in atrocissimis leviores conjecturae sufficiunt et licet iudici iura transgredi*, atribuido a Inocencio III, que permitirá al juez alterar el procedimiento ordinario, debiendo buscar a los delincuentes durante la visita canónica.

Finalmente, será el IV Concilio de Letrán, cuyo octavo centenario celebramos el año pasado, convocado para desarraigar vicios, para corregir los excesos y la moral de la reforma, para eliminar las herejías y fortalecer la fe del pueblo, el que consagre esta variación de actitud, no sólo con la condena del *di Fiore*, sino con la reforma que planteará a todos los niveles. Veremos, pues, una variación en el tratamiento canónico que se daba tanto a herejes como a aquellos que tenían la obligación de perseguir tales actitudes heterodoxas, lo que terminará por situar a la Iglesia, que como herejía en sus inicios, había conocido el exilio, la clandestinidad y el martirio, con el establecimiento formal de la Inquisición, en el lugar de los perseguidores¹⁴.

¹² Cf. Martínez Díez, G.: *Bulario de la Inquisición española hasta la muerte de Fernando el Católico*, Madrid, 1997, p. 9.

¹³ *Ibidem*, p. 5.

¹⁴ Cf. Belda Iniesta, J., «Il trattamento canonico dell'eretico... cit.», p. 450.

2. La obligación de conservar el Depósito de la Fe

2.1. El concepto de herejía

Al principio, las herejías serán más bien propias interpretaciones de actos o principios religiosos que distintas voces autorizadas condenarán. Este será el caso de, entre otros muchos apologetas que no citaremos, Irineo de Lyon, que se enfrentará abiertamente a la herejía gnóstica¹⁵. Debemos tener en cuenta que, por una parte, no podemos circunscribir todavía la herejía a la refutación de la doctrina oficial –por lo demás aún inexistente– y, por otra, veremos que determinados movimientos conflictivos surgirán ante cuestiones que una Iglesia aún muy joven debe afrontar, como puede ser el problema surgido en Corinto a la hora de plantear una sucesión jerárquica o carismática para guiar la comunidad¹⁶. Al mismo tiempo, y pese a que San Isidoro le dará la misma raíz¹⁷, la Iglesia diferenciará herejía de apostasía, acaso ésta, como veremos después, mucho más habitual en época de persecuciones, y que suponía una mancha no sólo individual sino también colectiva, alcanzando la santidad de la comunidad en la que profesaba su fe¹⁸.

Será San Agustín, cuando la Iglesia haya ya dejado de ser considerada una herejía en sí misma y, por tanto, hayan pasado las grandes persecuciones, el primero que, a petición de Quod-

¹⁵ Cf. Ireneus, *adversus haereses*, en PG 7. Para el resto, Vid. nota 212 y la abundante bibliografía que se reportan en esos trabajos.

¹⁶ Y que provocará la intervención de Clemente Romano.

¹⁷ San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, 8, 2, 1. *De haeresi et schismate*, (ed.) J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero, Madrid, 1993 p. 688.

¹⁸ Cf. Belda Iniesta, J.: «Excommunicamus et anathematisamus. Predicación, Confesión e Inquisición como respuesta a la herejía medieval (1184-1233)» en *Anuario de Derecho Canónico* 2, 2013, pp. 97-127, p. 102.

vultdeo, realizará un intento no sólo de simple enumeración o de confutación global a toda la doctrina contraria al cristianismo, sino que intentará también reflexionar sobre aquellas causas que llevan al hombre a ser hereje¹⁹. Años después, San Isidoro, siguiendo la senda marcada por el de Hipona²⁰, frente a la concepción original de herejía como libre interpretación –*Inde ergo haeresis, dicta Graeca voce, ex interpretatione electionis, qua quiaque arbitrio suo ad istituenda, sive ad suscipienda quaelibet ipse sibi elegit*– expondrá la prohibición de no adherirse a más creencia –*Nobis vero nihil ex nostro arbitrio inducere licet*– que la que emane de los apóstoles –*Apostolos Dei habemus auctores*– pues ni siquiera ellos osaron enseñar algo distinto de lo que recibieron –*qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio*–²¹. A continuación, repasará todas las herejías de los cristianos –distinguiéndolas de judíos, griegos, magos, etc...–²², delimitando las líneas maestras que desde entonces se usarán para enfrentar desde entonces toda posición heterodoxa²³. Hasta aquel momento la herejía era, en la mayoría de casos, un intento por explicar determinados aspectos de la fe

¹⁹ Augustinus Hipponensis, *De haeresibus*, PL 42, 21 y ss. Agustín se referirá a aquellos que lo han intentado antes que él: Un tal Celso, que recogió en seis volúmenes las opiniones de todos los filósofos que fundaron diversas sectas hasta su época, pero que simplemente se limita enumerar; Epifanio, obispo de Chipre, autor de seis libros hablando de ochenta herejías, con detalles sobre el ambiente histórico de las mismas y un admirable, en su opinión, celo por la verdad. También hará referencia a la obra de Jerónimo, si bien se lamenta de no haberla podido encontrar.

²⁰ Cf. Mitre Fernández, E.: *Cristianismo medieval y herejía*, en *Clio & Crimen* 1, 2004, p. 27.

²¹ San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, 8, 2, 1. *De haeresi et schismate*, cit., pp. 688-689.

²² ID., 8, 4, *de haeresibus Christianorum*, pp. 692-702.

²³ Grundman, H.: «Oportet et haereses esse. Das problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese», *Archiv für Kulturgeschichte* 45, 1963, pp. 129-164. Se ha querido ver en el uso de la palabra maniqueo aplicada a distintos disidentes, cátaros incluidos, esta influencia de la obra agustiniana, si bien sería más bien su rechazo del cuerpo y la concentración en el alma lo que llevaría a justificar que, probablemente, ambas posturas son la misma, acaso diferenciadas por el contexto histórico (para el abuso de la palabra maniqueo, Vid Mitre Fernández, E.: *Cristianismo medieval...cit.*, p. 27, donde reporta abundante bibliografía sobre el tema).

cristiana que aún no habían sido desarrollados por la reflexión orante de la Iglesia, lo que provocará su discusión y asentamiento como verdades enunciadas. Verán así la luz los primeros dogmas, que serán trabajosa y solemnemente proclamados durante los grandes concilios, fundamentalmente, del primer niceo al segundo.

Una vez afirmadas las verdades, y conforme la Iglesia encontraba su lugar en el mundo libre primero, y junto al poder después, la herejía adquirirá una nueva connotación: ahora no es sólo oponerse pertinazmente a una verdad revelada, sino que supone también revelarse contra el poder humano que garantiza tales verdades, lo que obligará a la legislación civil a tipificar tales actos: «*Ereges son una manera de gente loca que se trabajan de escatimar las palabras de nuestro Señor Iesu Christo, e les dan un entendimiento contra aquel que los Santos Padres les dieron, e que la Iglesia de Roma cree e manda guardar*»²⁴. Al mismo tiempo, se pronunciará la autoridad suprema, y Bonifacio VIII hará ver que, fuera de la doctrina marcada por la autoridad eclesiástica, no es posible salvación alguna²⁵, convirtiéndose la autoridad papal en la única legitimada para determinar las verdades de fe, excluyéndose, si no está bajo su presidencia, la acción conjunta de los obispos²⁶ o la solemne proclamación conciliar²⁷.

²⁴ Alfonso X, *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*: cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo 1: *Partida Primera, Ediciones Atlas*, 1972) Part. VII, tit. XXVI. (Introducción).

²⁵ Extrav. Com., I, 8, 4.

²⁶ Cf. Mt 18, 18; 28,16-20; Leo I Magnus «Serm. 4, 3» en PL 54; CONC. VAT. I, *esquema de la const. dogm. II, De Ecclesia Christi, c. 4* en Mansi, 53, 310. (Cf. Relatio Kleutgen de schemate reformato, en Mansi, 53, 321 B-322 B y la declaración de Zinelli, en Mansi, 52, 1110A. y 151A; LG 22; CCE 883; CIC 336).

²⁷ CIC 338: «*Unius Romani Pontificis est Concilium Oecumenicum convocare, eidem per se vel per se vel per alios praesidere, item Concilium transferre, suspendere vel dissolvere, eiusque decreta approbare*».

Precisamente las valoraciones que se hicieron sobre la institución conciliar serán también motivo de divisiones, convirtiéndose desde 1300 en la medida para conocer el grado de ortodoxia de determinadas posiciones²⁸. Al mismo tiempo, como veremos, surgirán disensiones que más que discutir cuestiones teológicas o doctrinales lo que pondrán de manifiesto será un claro enfrentamiento a la autoridad tal y como es concebida, optando o bien por un conciliarismo más o menos moderado²⁹ o por un rechazo frontal a la constitución jerárquica de la Iglesia. Por ellos, podríamos decir, siguiendo a Morghen, que las herejías de la Edad Media aún dentro de la variedad de sus proposiciones, «tienen un punto de partida y de llegada común: la actitud de polémica y de lucha que todas adoptaron hacia la Iglesia romana y la jerarquía, ya fuera porque deseaban un retorno anti-histórico a la Iglesia apostólica de los primeros siglos, ya fuera porque aspiraban a la creación de una nueva Iglesia que, según se creía, sería más fiel a las enseñanzas del Evangelio que la Iglesia romana»³⁰.

Esta actitud, pese a que ha sido vista como una simple negación de la articulación formal de la Iglesia³¹ no deja de obviar el hecho

²⁸ Cf. Mitre Fernández, E.: *Cristianismo medieval...*cit., p. 28.

²⁹ «Se ha hablado, así, de un conciliarismo revolucionario estigmatizado como heterodoxo, al estilo del de Marsilio de Padua, que consideraba la institución como auténtica representante de la comunidad cristiana y superior, por tanto, al papa» (Cf. Mitre Fernández, E.: *Cristianismo medieval...*cit., p. 28.)

³⁰ Morghen, R.: «Problemas en torno al origen de la herejía en la Edad Media», en Le Goff, J. (ed.), *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial siglos XI-XVIII*, Madrid, 1987, pp. 89-99, p. 91.

³¹ En este sentido, aunque D'Alatri considere que para ser hereje no es necesario oponerse a una declaración solemne, ni dogmática, ni siquiera la pertinacia, pero si alzarse contra la autoridad establecida, lo que no se puede obviar es el hecho de que rechazar la articulación formal de la Iglesia es ya negar un dogma establecido. (Cf. D'Alatri, M.: «Eresie perseguite dall'inquisizione in Italia», *The concept of Heresy in the Middle Ages (11 th-13 th C.)*, en *Mediaevalia Lovaniensia*, 1976, pp. 211-224).

de que tal modo de organización fue ya dispuesto por el propio Cristo³² y que, por consiguiente, supone separarse del mensaje recibido, haciendo aquello que de modo tan gráfico reprochaba San Isidoro: «*Itaque etiamsi angelus de caelis aliter evangelizaverit, anathema vocatur*»³³.

Finalmente, como no podía ser de otro modo, triunfará la definición escolástica enunciada por el doctor angélico –*Et ideo haeresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt*³⁴– que ya desplazará la discusión a la semejanza entre judíos, gentiles y herejes, ya que rechazan el mismo objeto, esto es, la fe –pese a que unos los desconozcan y otros lo rechacen en parte– y las cuestiones de la pertinencia y la voluntad³⁵. Estas características, sin embargo, como después veremos, serán fundamentales, pues articularán la posibilidad de reconciliación del hereje que perseguirá la Inquisición, ya que, pudiendo dirigir su voluntad hacia la salida del error, tiene aún posibilidad de salvación. Será lo que llamará herejía formal; a pesar de encontrarse en una situación de error, si aún se conserva el deseo intacto de mantenerse dentro de la Iglesia y de conducirse en ella, sólo nos encontraremos en una

³² Cf. Mt 18, 18; Rm 10, 14-15, CCE 874, 875, LG 7... entre otros muchos lugares.

³³ San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, 8, 2, 1. *De haeresi et schismate*, cit., pp. 688.

³⁴ Cf. Thomae Aquinatis, *S. Th.*, II-II q. 11 a. 1 co.

³⁵ Cf. *De civitas Dei* 1, 18, c. 51. Santo Tomás tomará de aquí su definición: «qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque quid sapiunt, si correcti ut sanum rectumque sapiant, resistant contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, haeretici sunt» (Cf. *S. Th.*, II-II q. 11 a. 2 s. c) Algunos autores, tradicionalmente, fijarán el *Contra Faustum Manichaeum* como el fundamento de esta afirmación (Cf. Altham, M.: *A vindication of the Church of England from the foul aspersions of schism and heresie unjustly cast upon her by the Church of Rome*. Part I. Printed by J[ohn]. H[eptinstall]. for Luke Meredith, at the King's Head at the west end of St. Paul's Church-Yard, Londres, 1681.), si bien, yo comparto el criterio de Conroy (Cf. Conroy, J. M.: "A Preservative Against Popery" (1738): *The Use of Late Seventeenth Century Polemical Works to Discourage Conversions from the Church of England*, Ann Arbor, (MI, USA), 2008, p. 301, nota 95).

situación de apariencia de herejía, que probablemente pasará cuando el sujeto quede mejor formado y sea consciente de su equivocación.

Esto implica la concepción aristotélica –y luego, evidentemente, tomista– que el intelecto humano debe dirigirse necesariamente hacia la verdad, no pudiendo asentir una cosa diversa, lo que desplazaría la culpa –o al menos, la imputabilidad– a la necesaria aparición de la contumacia, en cualquiera de las modalidades en que se presente la persistencia voluntaria del error, independientemente de la causa externa que nos hubiera llevado a encontrarnos en tal situación³⁶.

Así, nacer en un contexto herético podría ser motivo por el cual el sujeto partiera de planteamientos erróneos pero, después de una sincera reflexión y proceso de juicio, debe ser capaz de caminar hacia la verdad. Del mismo modo, culpable sería quien, nacido en la verdad, se dejase arrastrar a la herejía. Pese a ser suavizados estos planteamientos al aducir que sólo Dios puede juzgar el interior, cierto es que poco a poco nos acercamos a posturas que concluirán, como veremos, durante la época in-

³⁶ Thomae Aquinatis S. Th., II-II q. 11 a. 2 co.: «sicut Augustinus dicit, et habetur in decretis, XXIV, qu. III, si qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi, quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiae doctrinae. Sic ergo aliqui doctores dissensisse videntur vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneatur; vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur. Quae quidem auctoritas principaliter residet in summo pontifice. Dicitur enim XXIV, qu. I, quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros et coepiscopos non nisi ad Petrum, idest sui nominis auctoritatem, referre debere. Contra cuius auctoritatem nec Hieronymus nec Augustinus nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit. Unde dicit Hieronymus, haec est fides, Papa beatissime, quam in Catholica didicimus Ecclesia. In qua si minus perite aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem et sedem tenes. Si autem haec nostra confessio apostolatus tui iudicio comprobatur, quicumque me culpae voluerit, se imperitum vel malevolum, vel etiam non Catholicum sed haereticum, comprobabit».

quisitorial, por centralizar por completo la culpa en un acto de voluntad, de ahí que la salvación resida en aceptar la contrición o rechazarla³⁷.

2.2. La actitud ante los herejes

El colegio apostólico, como primeros depositarios de la Fe, pese a saber la importancia del mensaje a transmitir y el peligro al que se exponían en caso de cambiar una sola coma del mismo, no mantuvieron la actitud violenta que recomendaba el Antiguo Testamento contra aquellos que se separaban de la fe recibida³⁸. Así, San Pablo, al enfrentarse a Alejandro e Hymeneo no reclamará para ellos la pena capital³⁹, sino que simplemente los separó de la comunidad de los elegidos: *ex quibus est Hymenaeus et Alexander, quos tradidi Satanae, ut discant non blasphemare*⁴⁰. Del mismo modo, San Juan se enfrentará a los que nieguen la procedencia divina de Dios, calificándolos como los que no es-

³⁷ ID; S. Th., II-II q. 11 a. 3 co: «Respondeo dicendum quod circa haereticos duo sunt consideranda, unum quidem ex parte ipsorum; aliud ex parte Ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim cum de haeresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi. Ex parte autem Ecclesiae est misericordia, ad errantium conversionem. Et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correctionem, ut apostolus docet. Postmodum vero, si adhuc pertinax inventiatur, Ecclesia, de eius conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus, et habetur XXIV, qu. III, resecandae sunt putridae carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus et pecora, ardeat, corrumpatur, putrescat, intereat. Arius in Alexandria una scintilla fuit, sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est».

³⁸ Blötzer, J.: *Inquisition*, en *The Catholic Encyclopedia*, Herbermann, C. G. (ed.), Vol. 8. New York, 1910, pp. 56 y ss.

³⁹ Dt., 13, 6 y ss.; 17, 1 y ss.

⁴⁰ 1 Tim. 1, 20; Vid. Tit, 3, 10.

cuchan, esto es, los que no pueden aprender por ser de este mundo⁴¹.

Tertuliano, a su vez, establecerá que «*Humani iuris et naturalis potestatis, unicuique quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est religionem colere, quae sponte suscipi debeat, non vi*»⁴², dejando ver que la actitud de las voces autorizadas es la de permitir que el hombre se guíe por la voz de su consciencia individual en la práctica de la religión, debido a que la aceptación de la religión es un acto de libre albedrío y no de obligación. Una línea semejante seguirá Orígenes cuando rebata la pena capital y la tortura para la conversión⁴³. San Cipriano de Cartago también abandonará la línea veterotestamentaria, que castigaba del mismo modo los tumultos contra la autoridad establecida: «*Nunc autem, quia circumcisio spiritalis esse apud fideles servos Dei coepit, spiritali gladio superbi et contumaces necantur, dum de Ecclesia ejiciuntur*»⁴⁴. Poco a poco, la religión, considerada con el paso del tiempo una cuestión fundamentalmente –aunque no sólo– espiritual, va dejando espacio a las sanciones que emplean un carácter similar. El propio Lactancio, irá más allá y recordará que nada pertenece tanto al ámbito de la voluntad como la religión, siendo mejor la persuasión de las

⁴¹ 1 Io 4, 3-5: «*Et omnis spiritus, qui non confitetur Iesum, ex Deo non est; et hoc est antichristi, quod audistis quoniam venit, et nunc iam in mundo est. Vos ex Deo estis, filioli, et vicistis eos, quoniam maior est, qui in vobis est, quam qui in mundo. Ipsi ex mundo sunt; ideo ex mundo loquuntur, et mundus eos audit*».

⁴² Cf. Tertullianum, *Ad Scapulam* 2, en *PL* 1, 0697A.

⁴³ Cf. Orígenes, *Contra Celsum* 7, en *PG* 11, 1472. «Orígenes, además, se satisface en decir que uno debe distinguir entre la ley que los judíos recibieron de Moisés y la ley dada por Jesús. La primera seguida por los preceptos judíos y la segunda por los cristianos. Los judíos cristianos, si son sinceros, no pueden estar siempre conformes con la ley Mosaica, por lo tanto ellos no están ya más en libertad de matar a los enemigos o de quemar y lapidar o apedrear a los violadores de la Ley Cristiana» (Cf. Blötzer, J.: *Inquisition...* cit., p. 57).

⁴⁴ Cf. Ciprianus Carthaginensis, *Ep. 72, ad Pompon* 4 en *PL* 4, 412.

palabras que la de la violencia: *verbis melius quam verberibus res agenda est*⁴⁵. Negará la conexión entre la verdad y la violencia, entre la justicia y la crueldad, preguntándose de qué sirve la crueldad. Pese a que nada es tan importante como la religión, se debe proteger por longanimidad, no por la violencia; por fe, no por la delincuencia. Otra cosa sería profanar la fe pues el albedrío es quien debe abrazar la conversión, no el miedo a la tortura⁴⁶.

Así, para los maestros cristianos de la época pre-constantiniana era natural la completa libertad en la religión –acaso fundamentado en el hecho de sufrir persecuciones– evitando toda presión hacia los no bautizados. Sin embargo, los sucesores de Constantino virtieron esta actitud, ocupando funciones y competencias propias de la jerarquía eclesiástica, lo que tuvo sus lógicas consecuencias en las actitudes civiles frente a la herejía, aplicándole penas propias del mundo civil, tales como la confiscación de propiedades, el exilio forzado y, en algunos extremos, hasta la muerte⁴⁷. A estas acciones se opuso San Hilario de Poitiers⁴⁸, recordando que los planteamientos de la Antigua Alianza habían sido superados en Cristo, por lo que la expansión o la defensa de la Fe debía llevarse a cabo con la ley del amor. El poder imperial, por su parte, consciente de la gravedad del asunto religioso, prefirió seguir aplicando medidas humanas que evitasen una ruptura que atacaría directamente a su línea de flotación⁴⁹.

Al final del siglo IV, San Agustín explícitamente rechazó el uso de la fuerza: *«Corrighi eos volumus, non necari, nec disciplinam*

⁴⁵ Lactantius, *Divinas Institutione*, V, 20 en PL 40, 750

⁴⁶ Lactantius, *Divina Institutione*... cit.

⁴⁷ Cf. Blötzer, J.: *Inquisition*... cit., p. 57.

⁴⁸ Cf. Hilario de Poitiers, *Contra Arianos. Liber contra Auxentium* 4 en PL 10, 614A.

⁴⁹ Teodosio II, Nov. tit. III.

*circa eos negligi volumus, nec suppliciis quibus digni sunt exerceri*⁵⁰. Los herejes deben ser persuadidos y, si son reincidentes, quizá hasta amenazados, pero sin llegar a emplear la espada para obtener tal fin, si bien quizá la severidad puede ser aconsejable a fin de proteger a los verdaderos creyentes y a la comunidad en un más amplio sentido⁵¹.

San Juan Crisóstomo substancialmente dice lo mismo en nombre de la Iglesia oriental: «consignar un herético a la muerte es confiar una ofensa más allá de la reparación»⁵². Sin embargo, San Optuto de Mileve defendió la legitimidad de la actuación de la autoridad civil⁵³, lo que dio lugar, por primera vez, a la legitimación por parte de la autoridad eclesiástica de la cooperación con el estado en asuntos religiosos, proclamando el derecho de establecer la pena de muerte contra los herejes. Casualmente, el Antiguo Testamento, cuyos argumentos habían sido rechazados por los primeros padres, vino a sostener aquí las nuevas pretensiones de las autoridades.

En el año 447 San León Magno se enfrentará a los priscilianistas por las cuestiones referentes al matrimonio que éstos no seguían, planteando como algo natural que las autoridades tem-

⁵⁰ Augustinus Hipponensis, *Epistolarum Classis 2*, 100 en PL 33, 365.

⁵¹ Vacandard, E.: *The inquisition. A critical and historical study of the coercive power of the church*, Nueva York, 1907. p. 17: «*The imperial laws were carried out in some cities of North Africa, because many of St. Augustine's colleagues did not share his views. Many Donatists were brought back to the fold by these vigorous measures. St. Augustine, seeing that in some cases the use of force proved more beneficial than his policy of absolute toleration, changed his views, and formulated his theory of moderate persecution: temperata severitas*».

⁵² San Juan Crisóstomo, *Homilias 46*, en *Homilias sobre el evangelio de san Mateo 2*, Madrid 2007

⁵³ «...as though it were not permitted to come forward as avengers of God, and to pronounce sentence of death! ...But, say you, the State cannot punish in the name of God. Yet was it not in the name of God that Moses and Phineas consigned to death the worshippers of the Golden calf and those who despised the true religion? (San Optuto de Mileve, «De schismate Donatistarum 3», Blötzer, J.: *Inquisition...* cit., p. 63).

porales castigaran tal locura sacrílega, llegando incluso a justificar la condena a muerte tanto de la cabeza como de alguno de los seguidores: «*quae etsi sacerdotali contenta iudicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen christianorum principum constitutionibus adiuratur, dum ad spiritale recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium*»⁵⁴.

Algunos años después, San Isidro de Sevilla se expresará en términos muy parecidos:

«*Qui passionibus anime insidiante adversario cruciatur, non ideirco se credat alienaria Christo, quia taliapatitur: fed magis per hoc Deo comendabilem se esse existimet, fidum hec patitur, laudet Deum potius, quam aecuset. Ad magnam utilitatem diuino iudiciorum es iusti diuersis passionum tentationibus agitur, pro quibus ti Deo gratias egerie, fueque culpe quód talibus dignus fit, deputauerit: hoc quod expaífione tolerat, ei pro virtutibus deputabitur: quiam: diuinam agnofeit iuftítiam fuam intelligit culpam*»⁵⁵.

Vemos como, poco a poco, la consideración del trato que se le debe dar a los herejes irá variando en el seno de los pensadores eclesiásticos, lo que tendrá, además, un claro reflejo en el pensamiento popular, bien sea porque éste alimente a aquél o porque aquél nutra éste. Sea como fuere, en torno al año 1000, los maniqueos búlgaros, bajo diversas apariencias y respondiendo a diferentes nombres, habían ya infectado los territorios de la península itálica, la hispánica, zonas de la Galia y algunas provincias germánicas. El sentimiento popular cristiano –que luchaba entre el pánico por el final del milenio, la carestía, el empuje musulmán y las enfermedades– pronto se mostró adverso a tales posturas, desencadenando ocasionalmente algunas perse-

⁵⁴ Leo I Magnus, *Ep. 25 ad Turribium* en P54, 679.

⁵⁵ San Isidoro de Sevilla, *Sententiarum III, 4, 4-6*.

cuciones, naturalmente en formas que expresaron el espíritu de la época⁵⁶.

En el año 1122 el rey Roberto el Piadoso, «*regis iussu ed universae plebis consensu*»⁵⁷, condenó a morir quemados a unos cuantos ciudadanos –probablemente unos trece– en la ciudad de Orleans, sin distinguir si se trataba de clérigos o nobles y, poco después, el obispo de Chalons, al notar la presencia de los herejes dentro de su territorio, envió una misiva a Wazo, el Obispo de Lieja, planteándole la posibilidad de emplear la fuerza como medio de persuasión y cura: «*An terrena potestatis gladio in eos sit animadvertendum necne*»⁵⁸. Sin embargo, Wazo, siguiendo la postura defendida desde el principio por la mayoría de Padres de la Iglesia, expuso cómo la conversión por la fuerza se oponía seriamente al espíritu de la Iglesia y al carisma fundacional que Cristo dejó impreso en ella: quién estableció que a la cizaña se le debe permitir crecer con el trigo hasta el día de la cosecha, a fin de que el trigo sea arrancada con ella; lo que eran hoy cizaña se podría convertir mañana en trigo⁵⁹. La pena recomendada, siguiendo la estela paulina⁶⁰ a la que ya hicimos referencia, era la excomunión absoluta, y ello sería suficiente.

Sin embargo, esta actitud, que ya había planteado problemas en su aplicación desde los tiempos agustinianos, tampoco resultaba eficaz en esta época. Así, en Goslar, en las fiestas de Navidad del año 1051, y el posterior comienzo del año siguiente, el Emperador Enrique III ordenó el ajusticiamiento en la horca de varios sos-

⁵⁶ Cf. Blötzer, J.: *Inquisition...* cit., p. 71.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Wazo de Lieja, *Vita Wasonis* 25-26, en *PL*, 142, 752.

⁵⁹ Mt 13, 24-43.

⁶⁰ Y la de tantos otros que citábamos anteriormente, como San Juan Crisóstomo o San Agustín.

pechosos de herejía, con la idea de prevenir la difusión «*de la lepra herética*»⁶¹. Lo mismo sucederá en Cambrai algunos años después –en torno al 1057, cuando Gregorio VII está luchando por afianzar la competencia eclesiástica en asuntos de fe– esta vez utilizando la idea del fuego purificador para evitar que los cátaros consiguieran difundir su doctrina. La diferencia de estos casos será el hecho de que se les dará la oportunidad de elegir entre adorar la Cruz o arder. Esta última opción, pese a la oposición episcopal, que se mantenía en una postura relativamente conciliadora, será la elegida por la mayoría de los cátaros. Hay que recordar, sin embargo, que no fue una condena eclesiástica, sino los propios magistrados de Milán quienes plantearán la dicotomía entre conciencia o muerte⁶².

En otras ocasiones, sin embargo, no dará tiempo a plantear una cosa u otra. La piedad popular, que temía que una doctrina desviada supusiera una serie de castigos divinos contra la población, tomará cartas en el asunto y aplicará una demoledora actitud correctora contra la herejía. Así sucederá en Soissons en torno al 1114 cuando el obispo, tras mandar prender a unos cuantos herejes, se dirigirá a Beauvais para solicitar a la asamblea episcopal reunida en aquella ciudad, indicaciones al respecto⁶³. El pueblo, poco entendedor de doctrinas, pero celoso de los males que podían acaecer, decidió actuar: «gente de creencia, temiendo que los eclesiásticos les favorecieran a los herejes como de costumbre, asaltaron la prisión, tomaron los acusados fuera de la ciudad, y los quemaron»⁶⁴.

⁶¹ Cf. Blötzer, J.: *Inquisition... cit.*, p. 73.

⁶² *Ivi*, p. 74.

⁶³ Heydeck, J. J.: *Defensa de la Religión Christiana, en la Imprenta Real*, (ed.) Don Pedro Julián Pereyra, Madrid, 1798, p. 488.

⁶⁴ Cf. Blötzer, J.: *Inquisition... cit.*, p. 75.

Esta actitud popular será habitual. De hecho, se acusará al propio clero, garante y custodio de la fe, de actuar con excesiva parsimonia ante el problema herético, lo que se conocía como *clericalem verens mollitiem*. Lo mismo sucederá apenas 30 años después cuando Adalberto II de Lieja, creyendo que la herejía era un error que podía ser sanado, procedió a un intento de reeducación de los herejes en las celdas donde estaban confinados. El pueblo, por su parte, menos confiado en la posibilidad de redención, asaltaron la prisión y mandaron al fuego a todos los encarcelados, escapando apenas unos cuantos por intervención episcopal, y lo mismo sucederá en otras ciudades, como Colonia, pese al intento de reconducción en la fe, el celo popular *—a populis nimio zelo abreptis—* arrebató a los herejes y los arrojaron al fuego.

Por su parte, Peter de Bruys y Arnoldo de Brescia, *—*acaso dos de los herejes con mayor fama de la época⁶⁵*—* concluyeron su existencia también a manos el pueblo (como el caso de Bruys) o de las autoridades civiles, como le sucedió a Arnoldo, que fue condenado a la decapitación, aunque, tal vez, más por cuestiones de traiciones políticas más que doctrinales⁶⁶.

De estos casos se desprende el hecho de que no podemos buscar directamente dentro de la institución eclesial al culpable de ciertas actitudes violentas: prácticamente casi ningún obispo de la época abogará por la persecución violenta de la herejía y la represión de los herejes. Casi todas las autoridades eclesiásticas se manifestarán en contra de la misma, e incluso uno de los pocos que sí planteará la persecución civil de las actitudes condenadas *—*como será Teodoro de Lieja, el sucesor de Wazo y fiscal de Aldalberto II*—* no llegará a pedir como castigo la pena de

⁶⁵ *Ibidem.* p. 76.

⁶⁶ *Ibidem.*

muerte, extremo que unánimemente será rechazado por todos ellos⁶⁷.

Al margen de la actitud individual, también las reuniones eclesásticas caminarán por esta senda: Así lo expresará el sínodo de de Reims en el año 1049 –presidido por León IX– el de Toulouse en el año 1119 –bajo Calixto II, y el gran Concilio Lateranense del 1139⁶⁸.

3. El perdón de los pecados

El ejercicio de una cierta potestad sobre las conciencias⁶⁹, tradicionalmente realizado por la Iglesia en la confesión⁷⁰, ha sufrido diversas variaciones durante el paso de los siglos. En un primer momento ello se reviste de un marcado carácter jurídico⁷¹. Puede verse la presencia de un reo y de un tribunal, de una culpa y de una pena que debe ser cumplida. La nota donde ambas justicias difieren, esto es, la divina y humana, reside en el hecho de que todo acusado que acude voluntariamente a confesar su culpa queda absuelto por el tribunal de la misericordia⁷²:

«Verum de munere huius Sacramenti meditans, Ecclesiae conscientia reperit, praeter indolem iudicii, sicut modo est explicatum, rationem etiam therapeuticam seu medicinalem. Hoc quid em cum eo coniungitur, quod saepius in Evangelio Christus ostenditur uti medicus, eiusque salutaris

⁶⁷ Cf. Bernardi de Claravalis, *Verbum abbreviatum* 73, en PL 205, 231.

⁶⁸ Cf. Lecanda Esteban, J. Á. y Tobalina Pulido, L.: «Pecado y penitencia. Mentalidades y sociedad en la Plena Edad Media a través de la iconografía románica del Camino de Santiago en Araba», en *Clio y Crimen* 9, 2012, pp. 399-564, cit. p. 414.

⁶⁹ Cf. Mt 7, 13-14: «*Intrate per angustam portam, quia lata porta et spatiosa via, quae ducit ad perditionem, et multi sunt, qui intrant per eam; quam angusta porta et arcta via, quae ducit ad vitam, et pauci sunt, qui inveniunt eam!*».

⁷⁰ Cf. Io 20, 23: «*Quorum remisieritis peccata, remissa sunt eis; quorum retinueritis, retenta sunt*».

⁷¹ Cf. Belda Iniesta, J.: «The Pleasure of Privacy: Confession and Inquisition as Means to Cause the Correction of Sinful Consciences after the IV Lateran Council», *Journal on European History of Law* 7, no. 1, 2016, pp. 54-59.

⁷² Cf. CON. TRID, en DS 1682. Esta es una nota, sin embargo, que se asemeja a los periodos de gracia que acompañaban a la llegada de un inquisidor y al objetivo de los sermones de los predicadores itinerantes (Cf. Belda Iniesta, J.: «*Excommunicamus et anathematizamus...* cit., p. 102).

opera crebro vocatur iam inde a prima christiana aetate «medicina salutis». «Curare volo, non accusare», dixit sanctus Augustinus de exercendo officio pastorali loquens paenitentiali); et propter confessionis medicinam vulnus peccati non vertitur in desperationem. Ritus Paenitentiae proinde hanc Sacramenti medicinalem rationem significat, quam homo temporis nostri magis fortasse percipit, cum in peccato videat quidem id quod habet erroris, at etiam magis id quod de humana debilitate indicat et infirmitate.»⁷³

Es precisamente por este carácter medicinal que se hace necesaria la comprensión simple y transparente de la gravedad del pecado cometido, así como el grave peligro que entraña para la propia salvación la persistencia en actitudes pecaminosas⁷⁴. De hecho, cuando la Iglesia castiga con la pena más alta, esto es, la excomunión, un acto, lo hace para poner de manifiesto la terrible gravedad del hecho cometido, no sólo para el propio actor sino para toda la comunidad eclesial, ya que es justamente esa pertenencia a la comunión eclesial lo que hace que todos los pecados repercutan necesariamente en los demás, y ante tal amenaza se debe defender⁷⁵.

⁷³ Cf. Ioannes Paulus PP. II, «Adh. Ap. "Reconciliatio et Paenitentia"» cit. n. 31, II

⁷⁴ CCE n. 1473: «Venia peccati et restauratio communionis cum Deo remissionem aeternarum poenarum peccati secumferunt. Sed poenae peccati permanent temporales. Christianus, passionibus et probationibus omnis generis patienter tolerans et, cum advenerit dies, mortem sereno respiciens animo, nisi debet ut has peccati temporales poenas accipiat tamquam gratiam; per opera misericordiae et caritatis atque etiam per orationem et diversa poenitentiae exercitia, incumbere debet ad «veterem hominem» plene exuendum et ad «novum hominem» superinduendum (cf. Ef 4,24).»

⁷⁵ S. Thomae aquinatis, Th., II-II, q.11, a.3: «quod circa haereticos duo sunt consideranda, unum quidem ex parte ipsorum; aliud ex parte Ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim cum de haeresi convinctur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi. Ex parte autem Ecclesiae est misericordia, ad errantium conversionem. Et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correctionem, ut apostolus docet. Postmodum vero, si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia, de eius conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus, et habetur XXIV, qu. III, resecandae sunt putridae carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus et pecora, ardeat, corrumpatur, putrescat, intereat. Arius in Alexandria una scintilla fuit, sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est.»

Sin embargo, se debe tener siempre en cuenta que el deseo auténtico del pastor debe ser la vuelta de todos al redil, pues es el objetivo de la acción de los ministros; la salvación:

«Porque cuando los que presiden a los santos pueblos, des-
empeñan la legación que les ha sido encomendada, representan
ante la divina clemencia la causa del género humano y gimiendo
a par con ellos toda la Iglesia, piden y suplican que se conceda la
fe a los infieles, que los idólatras se vean libres de los errores de
su impiedad, que a los judíos, quitado el velo de su corazón, les
aparezca la luz de la verdad, que los herejes, por la comprensión
de la fe católica, vuelvan en sí, que los cismáticos reciban el
espíritu de la caridad rediviva, que a los caídos se les confieran
los remedios de la penitencia y que, finalmente, a los catecúmenos,
después de llevados al sacramento de la regeneración, se les abra
el palacio de la celeste misericordia. Y que todo esto no se pida al
Señor formularia o vanamente, lo muestra la experiencia misma,
pues efectivamente Dios se digna atraer a muchísimos de todo
género de errores y, sacándolos del poder de las tinieblas, los
traslada al reino del Hijo de su amor [Col. 1, 13]⁷⁶».

Es justamente este carácter público el que implicará algunas
condiciones especiales en algunos pecados. La herejía, al igual
que la apostasía en los momentos de persecución, reúne las con-
diciones habituales del pecador (un bautizado, que retiene el
nombre de cristiano) y del acto (error intelectual con pertinacia)
como por parte del objeto o materia (*aliquam ex veritatibus fide
divina et catholica credendis*)⁷⁷, así como el carácter público de su

⁷⁶ Caelestinus I, *epist. 21, ad episcopos Gaellicum. Apostolici verba praecepti*, en PL 50, 530 A.

⁷⁷ Santo Tomás entiende que hay herejía en la negación de todo artículo de fe: «verdades de la Escritura revelada, exposiciones de la Sagrada Escritura, verdades de cuya negación se sigue algo contrario a la fe... lo cual puede ser muchas veces una verdad formalmente revelada e incluso explícitamente» (Cándido Pozo, S. I.: «La noción de "herejía" en el Derecho Canónico Medieval», en *Revista de Estudios Eclesiásticos* 35, 1960, pp. 235- 251, cit. p. 238)

acto, causa de escándalo para los demás y de necesaria reparación pública⁷⁸.

Tertuliano, en torno al año 203, escribirá: *“rehúyen este deber como una revelación pública de sus personas, o que lo difieren un día y otro... ¿Es acaso mejor ser condenado en secreto que perdonado en público?”*⁷⁹.

3.1. La culpa

Evidentemente, el concepto de culpa tiene una importancia fundamental en la teología, pues determina la Historia de la Salvación desde el principio: Adán, descubierto en su pecado, requiere la salvación, que se alcanzará lavándola en la sangre del Cordero⁸⁰. Para Rahner, esto ofrece tres datos a la teología⁸¹:

De una parte, la culpa es un suceso que, si bien puede ser definido es «ineducible a partir de otros fenómenos más primitivos»⁸². La ética teo-céntrica no pretende interpretar el hecho psíquico o dar una serie de reglas para el funcionamiento del espíritu, más bien persigue mostrar la auténtica realidad de la persona humana en relación con Dios. La culpa es un hecho volitivo, intencional, que supone partir de una falsedad moral que nos lleva

⁷⁸ «Los cristianos lloran como a muertos a los que han caído en a la intemperancia o cualquier otro pecado, porque, perdidos, han muerto para Dios. Mas, si dan prueban suficientemente tener un sincero cambio de corazón, son admitidos otra vez al rebaño después de pasado algún tiempo (...), como si resucitasen de entre los muertos» (Orígenes, *«Contra Celsum»*, en PG 11, 453 Tr. Del A).

⁷⁹ Tertuliano afirma que para alcanzar el perdón el penitente debe sufrir la *ἔξομολόγησις*, o confesión pública, además de cumplir los actos de mortificación (Cf. Tertullianum, *«de paenitentia»*, en PL 1, 1243-1248).

⁸⁰ CCE 1329; Ap 19, 9.

⁸¹ Rahner, K.: «Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht» en *Anima* 8, 1953, pp. 258-272. Versión castellana en *Escritos de Teología* II, Madrid 1963, pp. 275-293.

⁸² *Ibidem*.

a un error personal. De ahí que la reparación y la vuelta al redil supongan la aceptación de unas normas objetivas:

*«Eius misericordiae acceptatio a nobis postulat culparum nostrarum confessionem: “Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus, et veritas in nobis non est. Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et iustus, ut remittat nobis peccata et emundet nos ab omni iniustitia” (1 Io 1,8-9)».*⁸³

Al mismo tiempo, la culpa supone que, en esa relación con Dios, el hombre recibe de su Creador una serie de normas que buscan su bien pero, paradójicamente, rompe ese diálogo dirigiendo su voluntad a otra cosa distinta de la que se le ha indicado.

Además, el pecado es personal, lo que implica que el pecador debe ser consciente de estar negando a Dios⁸⁴. Ciertamente, puede haber diversos estadios en cuanto al conocimiento y la voluntad de pecar, pero siempre debe existir tal conciencia:

*«Conversio enim postulat persuasionem de peccato, iudicium in se interius continet ipsius conscientiae idque, cum comprobatio sit actionis Spiritus veritatis in hominis intimo, simul novum evadit principium largitionis gratiae amorisque: “Accipite Spiritum Sanctum”. Itaque, in illo “arguere de peccato” reperimus duplicem largitionem: donum veritatis ipsius conscientiae necnon donum certitudinis de Redemptione. Spiritus veritatis est Paraclitus»*⁸⁵.

Sin embargo, el hombre podía cometer también determinados pecados que, sin ser culpables, sí supongan una alteración del fuero externo o interno⁸⁶, lo que supuso que algunos papas, como es el caso de Lucio III, plantearan la necesidad de ayudar

⁸³ CCE 1847

⁸⁴ Augustinus Hipponesis, *Sermo* 169, 11, 13; PL 38, 92: “Deus, qui [...] te fecit sine te, non te iustificat sine te”.

⁸⁵ Ioannes Paulus II, Litt. enc. *Dominum et vivificantem*, 31 en AAS 78 (1986) p. 843.

⁸⁶ Rahner, K.: «Angst und Schuld ... cit., p. 283.

a los que, por debilidad, podían caer en errores⁸⁷. La ausencia de culpa, sin embargo, no hace que no sea igualmente necesaria la intervención sanadora de quienes les ha sido encomendada la labor de custodia y salud del grupo, lo que hará que muchos esfuerzos eclesiásticos vayan dirigidos no sólo a provocar la contrición del pecado (que ya sería consciente del pecado) sino a formar también al pueblo, que podría sin culpa cometer atrocidades que podrían extenderse por todo el pueblo como una enfermedad contagiosa.

3.2. La necesidad de confesión

Así, una vez cometido el pecado, acción consciente y personal, el ser humano debe confesar sus pecados⁸⁸, lo que implica no sólo un mero reconocerse vagamente pecador, sino que debe «poder decir inteligiblemente que ha cometido tales pecados»⁸⁹. Esto implica que las acciones u omisiones, esto es, el fruto de la culpa personal, deben ser reconocidas con suficiente certeza.

Ciertamente, diversos serán los grados de culpa, y, por lo tanto de gravedad del pecado cometido, así como diverso será el efecto que produzca el pecado en el mundo exterior. Con la cuestión de la herejía, las autoridades debían ser capaces de di-

⁸⁷ Cf. Lucio III, «Decretal "Ad abolendam", 4.11.1184», en *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, Taurinensis editio, Torino 1858, p. 20-22. Traducción y notas de Fr. Ricardo W. Corleto, pp. 21-22; Figueira, R. C. (ed.): *La plenitud del poder: las doctrinas y ejercicio de la autoridad en la Edad Media -: ensayos en memoria de Robert Louis Benson*, Aldershot, 2006, p. 38

⁸⁸ CCE 1848: «Sicut sanctus Paulus id affirmat: "ubi [...] abundavit peccatum, superabundavit gratia" (Rom 5,20). Sed gratia ut opus efficiat suum, peccatum debet detegere ad nostrum convertendum cor et ad nobis conferendam "iustitiam in vitam aeternam per Iesum Christum Dominum nostrum" (Rom 5,21). Deus, sicut medicus qui vulnus inspicit antequam illud sanet, per Suum Verbum Suumque Spiritum».

⁸⁹ Rahner, K.: «Angst und Schuld ... cit., p. 283

lucidar muy bien este aspecto, ya que no siempre el reo era plenamente consciente ni de la gravedad de sus afirmaciones ni del efecto que producían⁹⁰. Esto se manifestaba claramente en los primeros años de cristianismo, cuando cientos de fieles se limitaban a seguir las enseñanzas de sus pastores, absolutamente ignorantes de que eran arrianos o nestorianos⁹¹.

Con el paso de los años, poco a poco se podrá llegar a determinar hasta qué punto existe plena advertencia o conocimiento exacto de que las posturas sostenidas son más o menos irregulares, pero siempre se mantendrá abierta la cuestión de la plena libertad. En efecto, el sujeto, que puede ser consciente teóricamente de mantener posturas heterodoxas, no siempre tiene conocimientos que le permitan mantener otras –es posible, por ejemplo, que la predicación que le hubiese llegado desde el púlpito ortodoxo fuera, dada la terrible formación de algunos clérigos, insuficiente– o que el ejemplo que arrojaba la actividad de los clérigos fieles invitasen directamente al abandono de la fe, lo que, para un hombre medieval, sería implanteable, con lo que se vería abocado a buscar nuevas soluciones a su inquietud trascendente⁹².

⁹⁰ CCE 976 : «*Symbolum Apostolicum fidem de peccatorum remissione cum fide in Spiritum Sanctum coniungit, sed etiam cum fide de Ecclesia et de sanctorum communione. Christus resuscitatus, Apostolis Suis donans Spiritum Sanctum, eis Suam propriam divinam remittendi peccata contulit potestatem: «Accipite Spiritum Sanctum. Quorum remisieritis peccata, remissa sunt eis; quorum retinueritis, retenta sunt» (Io 20,22-23).*

⁹¹ CCE 1859: «*Peccatum mortale plenam cognitionem requirit plenumque consensum. Cognitionem praesupponit indolis peccatoriae actus, eius oppositionis ad Legem Dei. Consensum etiam implicat sufficienter deliberatum ut electio sit personalis. Ignorantia affectata et cordis induratio 117 indolem voluntariam peccati non minuunt, sed augent.*»

⁹² CCE 28: «*Homines, in historia sua ad haec usque tempora, multiplici modo, suam Dei inquisitionem expresserunt suis religiosis et persuasionibus et se gerendi rationibus (precibus, sacrificiis, cultibus, meditationibus etc.). Hae expressionis formae, quamquam ambiguitates secum ferre possunt, ita sunt universales, ut homo ens religiosum appellari possit: Deus « fecit [...] ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum, quaerere Deum si forte attraherent Eum et inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In Ipso enim vivimus et movemur et sumus » (Act 17,26-28).*».

Sea como fuere, debemos ser consciente que, pese a las manifestaciones externas, *homo enim videt ea, quae parent, Dominus autem intuetur cor*⁹³.

Además, siguiendo a Morín⁹⁴, de un lado debemos ver cuál es la relación entre el individuo y la sociedad, que influirá directamente en el castigo que aquél reciba por parte de ésta. Por otra parte, no debemos olvidar que la propia concepción del individuo sobre sí mismo, sobre sus pecados, sobre su yo, y sobre el propio destino de su vida, es absolutamente distinta de la que hoy día podemos tener. El pecado no es necesariamente algo íntimo del sujeto, sino que afecta directamente a la relación que el individuo establece con la sociedad, pues toda acción contraria a la ley divina produce un efecto en la comunidad. Además, el individuo está llamado a un juicio personal después de esta vida, en el que tendrá que rendir cuentas de todas las acciones cometidas durante su estancia en este valle de lágrimas⁹⁵. El resultado de este juicio será la suma de acciones u omisiones buenas o

⁹³ Cf. 1 Sam 16, 7. «La libertad originaria se nos manifiesta sólo en sus signos constitutivos, en sí distintos de ella misma. El vehículo de estos signos es el "medio". Este medio nunca es pura posibilidad de expresión de la libertad personal, sino que aquello que es asumido por la libertad y que se convierte en su signo y expresión está siempre abierto a la posibilidad de ser expresión de otra libertad o de ser estructura de hecho inasumible por esa libertad. En este sentido, todo signo puede ser expresión personal propia y al mismo tiempo impresión venida de fuera (por ejemplo, de la estructura social o de mi neurosis). Dilucidar esto en los casos concretos de un modo absoluto queda reservado a Dios. Con todo, está a nuestro alcance en los casos normales y de modo suficiente para la vida práctica, aunque siempre aproximativa y provisionalmente. La criatura debe aceptar esta situación ambigua y dolorosa como expresión de su entrega incondicional a la palabra de su Creador», Rahner, K.: «Angst und Schuld ... cit.», p. 284.

⁹⁴ Morin, A.: «Pecado e individuo en el marco de una antropología cristiana medieval», en *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* 2, 2008. [En ligne] mis en ligne le 16 janvier 2009, consulté le 13 février 2014. URL: <http://cem.revues.org/9552>; DOI: 10.4000/cem.9552.

⁹⁵ Gurevich, A.: *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, Cambridge, 1992., por ejemplo, utiliza el ejemplo de la balanza en la que se pesan las buenas y malas acciones, lo que podría inducir a un determinado individualismo, si bien todas estas acciones, cuando trascienden el fuero externo ya se convierten independientes. (Cf. Morin, A.: «Pecado e individuo... cit.)

malas en las cuales el sujeto fue capaz de vencer la tentación que le empujaba a desobedecer la ley escrita en su corazón y para cuyo cumplimiento había recibido la gracia⁹⁶, lo que demuestra la voluntad de Dios para su salvación. Claro está que esta voluntad salvífica universal supone también, desde el punto de vista humano, la recepción «plena y consciente de su obra salvadora»⁹⁷ y supone, por tanto, que el ser humano, en su condición de ser libre y consciente, debe acoger como tal la salvación, haciéndola expresión de la libertad racional que lo caracteriza como ser humano y que se hace evidente en un modo de actuar reflejo de su condición de redimido⁹⁸.

De este modo, la relación del sujeto con su pecado es todavía más compleja. Así:

«la propia persona del pecador suele presentarse como una multiplicidad, alejada del carácter unitario que la subjetividad moderna asigna al individuo. Dado el caso, el yo del pecador puede ser objeto de un singular desdoblamiento como en el tratamiento teológico del suicidio en tanto pecado de desesperación, cuando se plantea el homicidio de sí mismo sobre la base de la fórmula “X asesinó a X”».⁹⁹

Otro elemento a tener en cuenta consistirá en la demonización del propio cuerpo, que en ocasiones se mostrará como raíz del pecado –el hermano asno de San Francisco¹⁰⁰– que irremediablemente nos empuja a las cosas terrenas y, por tanto, corruptibles,

⁹⁶ El ser humano está siempre inmerso en la lucha entre sucumbir a la tentación y aceptar la mano que le tiende Cristo. Cf Baschet, J.: «Âme et corps dans l'Occident médiéval», *Archives de sciences sociales des religions* 112, 2000, pp. 31-48.

⁹⁷ CF Concilium Vaticanum II, *Decr. Ad gentes*, 7en AAS 58 (1966) p. 963

⁹⁸ Cf. Polanco, R.: «La Iglesia y la universalidad de la salvación en el cristianismo», *Teología y vida* 44/4, 2003, pp. 423-443. <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492003000400005 &lng=es&nrm=iso>. Consultado el 12/04/2014.

⁹⁹ Morin, A.: «Pecado e individuo... cit

¹⁰⁰ Larrañaga, I.: *El Hermano de Asís*, Lima, 2005, p. 326

alejándonos del destino de salvación espiritual al cual está llamada el alma del cristiano¹⁰¹. No serán pocos los que, dentro de esta dicotomía del cuerpo y el alma, terminarán por verse arrastrados a posiciones heréticas que la Iglesia tendrá que condenar en muchas ocasiones, llegando a considerar todo lo terreno, incluidas las estructuras eclesiales, como consecuencia del pecado y la corrupción. Surgirán así las grandes herejías medievales, que no se centran tanto en la cuestión dogmática, si bien no deja de incidir en ella su visión, cuanto en la estrictamente jerárquica. Dicho de otro modo, las carencias estructurales y humanas que se detectan acabarán por desembocar en reformulaciones doctrinales de los dogmas creídos y vividos.

Esta concepción individual y colectiva del pecado, pero siempre anclada en la subjetividad, sufrirá una cierta variación durante el final de la Edad Media, en la cual veremos que las transformaciones significativas en torno al sacramento penitencial y de los distintos órdenes normativos que rigen en la Cristiandad desembocarán en cambios que irán poco a poco alejando la visión subjetiva del pecado y del delito para ir adentrándonos en un proceso de individuación de la acción pecaminosa y delictiva¹⁰².

La dificultad de conjugar ambos ejes supondrá una evidente fatiga a la hora de distinguir los ámbitos de actuación de cada una de las jurisdicciones. Debemos tener en cuenta que la con-

¹⁰¹ «El propio cuerpo y/o sus órganos pueden aparecer imbuidos de categorías morales y concebidos como ejecutores responsables de los proceder humanos. Ello es evidente en el tratamiento que los teólogos hacen de los genitales como órganos independientes de la voluntad desde la Caída, con una relación íntima con el pecado, tanto por ser ocasión e instrumento, como porque su misma autonomía responde a una etiología pecaminosa. Pero atañe también a otras partes del cuerpo, como es el caso de la lengua estudiado por C. Casagrande e S. Vecchio, *Les péchés de la langue*, París, 1991». (Cf. Morin, A.: «Pecado e individuo... cit.).

¹⁰² Morin, A.: «Pecado e individuo... cit.

cepción del poder del momento, ya fuera ejercido desde el punto de vista sagrado por la jerarquía eclesiástica o desde el punto de vista temporal por las autoridades establecidas, proceden de la misma fuente y, por tanto, deberá rendir cuentas a la única Autoridad Suprema. Esto implica que todo aquello que atente contra la ley de Dios –de la cual procede tanto la ley canónica como la civil–, ya sea en el ámbito temporal que en el sacramental, requerirá necesariamente una respuesta por parte de ambos poderes¹⁰³. El delincuente es un pecador, y el pecador es un delincuente. Serán los aspectos más profundos del sujeto que comete tales acciones –esto es, si debe rendir cuentas en uno o en otro foro– lo que poco a poco irá desarrollando la doctrina jurídica y teológica hasta llegar a una delimitación clara de ambos foros. En este sentido, debemos también recordar que, como veremos, durante mucho tiempo la penitencia se administrará de modo público, pues pública era la acción cometida y todos eran los perjudicados. Por supuesto, también debemos esperar a que se produzca una enunciación del concepto de intimidad, para lo cual deberán pasar todavía algunos años¹⁰⁴.

3.3. Las nociones de delito y pecado: el pecado público

Durante toda la Edad Media «no hubo una noción abstracta, clara y estática de lo que era delito, sino más bien una creativa, viva, compleja y dinámica formulada en términos precisos y sistemáticos»¹⁰⁵. Esto hará que la inmensa mayoría de las normas

¹⁰³ Augustinus Hipponesis, «In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus, 1, 6» en PL 35, 1982.

¹⁰⁴ *Ibidem*

¹⁰⁵ Tomás y Valiente, F.: *El Derecho Penal de la Monarquía Absoluta (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, 1969, pp. 211-212.

penales del momento sean descriptivas, centrándose en una explicación más o menos exhaustiva de las diversas especies de delito. Sin embargo, pese a que no existe una definición genérica de delito, si atendemos al delincuente, sí podemos ver una distinción clara, que presenta dos tipos de actuaciones: por una parte, aquellos que cometían acciones delictivas –los delincuentes propiamente dichos– y aquellos que eran considerados culpables de acciones que, si bien no eran consideradas delictivas, sí se les consideraba responsables de determinados actos para los cuales se preveía una pena más benigna por no ser de gran relevancia social el efecto producido por su acción¹⁰⁶.

Como no podía ser de otro modo, las acciones religiosamente reprochables quedaban englobadas dentro del primer grupo¹⁰⁷. El sujeto debía comportarse de modo irreprochable, siguiendo un modelo de conducta propio de su dignidad cristiana. De hecho, la teología del momento calificará el derecho penal como una disciplina mixta, a caballo entre lo humano y lo divino¹⁰⁸. Por tanto, cuanto mayor fuera el pecado más grave será el delito, hasta el punto de ser utilizado como sinónimo por muchos juristas.

Así, cuando determinadas normas, que tenían su fundamento en el derecho divino, obligaban bajo “pena de conciencia”, era habitual que esta pena espiritual encontrara su refrendo en una pena de carácter temporal¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Espinar Mesa-Moles, M. P.: *Jurisdicción penal ordinaria e inquisición en la edad moderna (a propósito del delito de bigamia)*, Madrid, 2013, p. 61.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 62

¹⁰⁸ Cf. *Id.*: «La ley penal propiamente dicha, recibía entre los teólogos el nombre de mixta, porque era "moral" en la medida en la que ordenaba hacer cosas justas y prohibía las injustas; pero era además penal en su sentido más estricto, puesto que de su trasgresión se derivaban sanciones en el ámbito de lo puramente terrenal.»

¹⁰⁹ Castellano, J. L., Dedieu, J. P. y López-Cordón, V.: *La pluma, la mitra y la espada: Estudios de Historia Institucional en la Edad Moderna*, Madrid, 2000, p. 204.

Por lo que se refiere al concepto de pecado, como hemos visto, en algunos momentos existen incluso problemas para distinguir entre delito y pecado que llegará a quedar reflejados en el lenguaje¹¹⁰.

Desde el punto de vista eclesiástico, se define el pecado como «*contra rationem, veritatem, rectam conscientiam est culpa; a vero amore erga Deum et erga proximum, propter perversam ad quaedam bona affectionem, est defectio. Hominis vulnerat naturam et humanam attentat solidaritatem*»¹¹¹. Por tanto, no sólo supone una ofensa al Dios sino también al prójimo, ya que implica la trasgresión explícita de una norma: «*factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam Legem*»¹¹².

Sin entrar en clasificaciones clásicas de pecados¹¹³, dos serán los grandes grupos entre los cuales puedan incluirse los pecados: por una parte existe el pecado original, herencia recibida de Adán, cuya mancha no aniquila nuestra naturaleza pero la hierre¹¹⁴, que requiere del bautismo para poder borrar su rastro y, por otro lado, existe el pecado personal¹¹⁵, que es el voluntario

¹¹⁰ Tanto es así que «en latín clásico, por ejemplo, la diferencia entre ambos vocablos resulta confusa; pues delictum se traduce como delito, falta, pecado, ofensa, acepciones bastante diferentes entre sí, pero parece que delito haría referencia a lo civil mientras que pecado lo haría a lo religioso. En este sentido, en los siglos VI—VII se utilizaban las mismas expresiones para designar distintos tipos de pecados; por ejemplo, la palabra "crimen" se referiría a un pecado mortal, pero también a un pecado grave, mientras que *peccatum* no tenía por qué referirse a un pecado mortal necesariamente». (Cf. Lecanda Esteban, J. Á. y Tobalina Pulido, L.: «Pecado y penitencia... cit., p. 402).

¹¹¹ CCE 1849.

¹¹² Augustinus Hipponesis, «In epistulam Iohannis...» cit., 1, 6, en PL 35, 1982.

¹¹³ Abundantes en la Sagrada Escritura (Gal 5,19-21; Rm 1, 28-32; 1 Co 6, 9-10; Ef 5, 3-5; Col 3, 5-8; 1 Tm 1, 9-10; 2 Tm 3, 2-5; CCE 1852)

¹¹⁴ Tema este que será ampliamente discutido en Trento.

¹¹⁵ Cf. CCE 1853: «*Peccata secundum suum obiectum possunt distingui, sicut pro omni actu humano fit, vel secundum virtutes quibus per excessum vel defectum opponuntur, vel secundum praecepta quibus adversantur. Ordinari etiam possunt prout ad Deum, ad proximum vel ad se ipsum referantur; dividi possunt in spiritualia et carnalia peccata, vel etiam in peccata cogitationis, verbi, per actionem vel per omissionem. Peccati radix est in hominis corde, in eius libera voluntate, secundum Domini*

y consciente cometido por el hombre después de su ingreso en la Iglesia a través del bautismo. De entre estos últimos, la Iglesia se centrará en primer lugar en aquellos que pudieran poner en peligro la fe, aún demasiado débil en su reflexión teológica como para defenderse de las posibles influencias heterodoxas que podían contaminarla. Pero poco a poco será la moral la que ocupe el lugar principal, desplazándose la atención –aunque sin abandonar la custodia de la recta doctrina– hacia las actividades cotidianas del pueblo, fundamentalmente las que podían tener connotaciones económicas o sexuales¹¹⁶.

Por ello, aunque los pecados voluntarios se dividan entre pecados mortales y veniales –separación que aparece ya en la Sagrada Escritura (Cf. 1 Jn 5, 16-17)– durante la época que nos ocupa, tendrán especial relevancia los pecados capitales¹¹⁷. Hasta entonces, eran tres los pecados públicos –homicidio, idolatría y adulterio– mientras que para los pecados personales (y capitales) se debatirá entre los que defienden la existencia de siete¹¹⁸ y los que sostienen que son ocho¹¹⁹. Juan

doctrinam: "De corde [...] exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae. Haec sunt, quae coinquinant hominem" (Mt 15,19-20). In corde etiam caritas residet, bonorum operum et purorum principium, quam peccatum vulnerat. No entraremos a discutir los aspectos teológicos que gravitan alrededor de esta distinción, pues ya serán ampliamente debatidos durante el concilio tridentino. Tampoco ampliaremos aquí la cuestión del bautismo como primera confesión, tema que abordaremos más adelante.

¹¹⁶ Cf. Cf. Lecanda Esteban, J. Á. y Tobalina Pulido, L.: «Pecado y penitencia... cit., p. 410.

¹¹⁷ «Cum [...] voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat caritati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, peccatum ex suo obiecto habet quod sit mortale [...] sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, periurium et huiusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium et similia. [...] Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi: sicut verbum otiosum, risus superfluum, et alia huiusmodi. Et talia sunt peccata venialia». Cf. S. Thomae S. Aquinatis, Th, I-II, q. 88, a. 2.

¹¹⁸ Clemente Aurelio, por ejemplo, dedicará un a obra al asunto (Cf. Aurelius Clemens Prudentius, *De septem peccatis mortalibus*). También se referirá a ello Gregorio Magno (Cf. Gregorius Magnus, *Lib. mor. in Job. XXXI, XVII*).

¹¹⁹ Tal será el caso de Gregorius Illiberitanus (Cf. Gregorio de Elvira, «Obras Completas» ed. U. Domínguez del Val, en *Corpus Patristicum Hispanum* 3, Madrid 1989) y muchos otros (San Cipriano (*De mort.*, iv); Cassian (*De instit. canob.*, v, coll. 5, *de octo principalibus vitiis*); Columbanus (*Instr. de octo vitiis princip.* in "Bibl. max. vet. patr.", XII, 23); Alcuin (*De virtut. et vitiis*, xxvii y sgtes.)

Clímaco mantendrá esta división¹²⁰ y, finalmente, Hugo de San Víctor¹²¹, en el siglo XII, establecerá la división en siete retomando las posturas de Gregorio Magno, que situaban a la soberbia como la causa de todos los demás pecados. Por tanto, serán más graves aquellos pecados que sean capaces de provocar otros, mereciendo las mayores penas: soberbia, avaricia, envidia, ira, lujuria, gula y pereza. Santo Tomás recibirá esta herencia y enunciará también siete¹²². Durante el comienzo de la Edad Moderna abundarán los tratados en los que los pecados mortales serán siete, desde el que publica Johannes Nider en París en 1510 (*Tractat[us] utilis de septem peccatis mortalibus*), pasando por el *Serpens antiquus de septem peccatis mortalibus* de Huet, que verá la luz en Lyon en 1528, hasta los textos de Francisco de Toledo en la misma ciudad en 1609 (el célebre ‘De septem peccatis mortalibus’, incluido en el libro VIII de su *De Instructione scaerdotum et peccatis mortalibus*), por citar algunos ejemplos¹²³.

¹²⁰ Cf. Ioannus Clímacus, «Scala Paradisi o Gradus ad Parnassum»

¹²¹ En la *Expositio orationise dominicæ*, donde expone las siete peticiones relacionándolas con un aviso contra los siete pecados capitales. Para la metodología pedagógica de Hugo de Dan Víctor, Vid. Muñoz Gamero, C.: «El pensamiento pedagógico de Hugo de San Víctor. Didascalicon de Studio legendi», en *Anuario de Historia de la Iglesia* 18, 2009, pp. 404-408.

¹²² Cf. S. Thomae aquinatis, *Th.* I-II q. 84 a.4. No sólo hará una división de pecados capitales, sino que también los definirá (Cf. ID., *S. Th.* II-II q. 153 a.4).

¹²³ Estas divisiones de pecados pasarán también a la literatura jurídica de la época, llegando incluso a confundirse en cuanto al nombre: así, Alfonso X el sabio distinguirá los pecados veniales de los que sean mortales o criminales: «Tres maneras son de pecados sobre que estableció santa elesia que fuese fecha la penitencia. La primera es llamada venial, ca venial tanto quiere decir en latin como pedir perdon. Et como quier que en todas tres conenga de facer esto, sobre esta señaladamente cae mas esta palabra que sobre las obras, porque rogando á Dios et faciendo penitencia, ligeramente puede deste ganar perdon: et esto aviene porque es de los malos pensamientos en que home está. La segunda es llamada criminal, que quiere tanto decir como yerro de culpa: et este ha de mayoría sobre el venial tanto quanto ha de cuidar el pecador, et ha de buscar carrera para facer lo que cuidó, trabajándose de lo complir. La tercera llaman mortal, porque ella face al home complir de fecho los pecados que son como muerte del alma: et esto porque ha ya pasado por pensamiento et para catar manera para facerlo, et lo han complido por fecho. Et como quier que el alma del home non puede moror segunt natura porque es espiritual, con todo eso el pecado mortal

Los más graves eran el homicidio (pues supone atentar directamente contra la vida, que es propiedad de Dios) y la herejía (que suponía atentar directamente contra la majestad divina negando no sólo los principios doctrinales religiosos sino, por ende, también la articulación propia de la sociedad)¹²⁴. El resto de actividades pecaminoso-delictivas, como por ejemplo el falso testimonio o el robo, también serán consideradas perseguibles, si bien de menor importancia dentro de la gravedad propia de la acción.

4. Del tribunal único a los dos tribunales

4.1. La Confesión en los primeros siglos¹²⁵

Hasta el siglo VII, la Iglesia reconoce tres formas de perdón de los pecados: el bautismo, que limpia al hombre de todo pecado previo¹²⁶; la penitencia cotidiana, reservada a los pecados de

la aduce á tan grant culpa, porque la faz deconocer á Dios donde ha el entendimiento, et asimesmo que entiende qual es el bien et qual es el mal» (Cf. Alfonso X, *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*: cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo 1: *Partida Primera*, Ediciones Atlas, 1972).

¹²⁴ En una constitución de 22 de febrero de 407, recogida en el Código Teodosiano, consta la asimilación procesal del delito de herejía con el de lesa majestad. A su vez, el Concilio de Calcedonia recogerá tal postura: «*Conjuracionis vel sodalitates etiam crimen ab externis De legibus est omnino prohibitum; multo magis autem hoc in Ecclesia Dei fieri oportet mahommedan mahommedan. Si jueves ergo mayor Clerici fuerint vel Monachi, vel conjurati, vel sodalitates comparantes, vel aliqui adversus episcopos struentes aut omnino Clericos proprio gradu excident*». Posteriormente, Inocencio III, el 25 de marzo de 1199, dirá que «es mucho más grave delinquir contra la majestad eterna que contra la temporal» en la bula *Vergentis in senium*, equiparando por primera vez en el derecho canónico la herejía con el delito de lesa majestad (Cf. Pérez Martín, A.: «La doctrina y el proceso inquisitorial», en Escudero, J. A. (ed.), *Perfiles Jurídicos de la Inquisición Española*, Madrid, 1986, pp. 279-280; *ChalceDonensis Concilii*, en Mansi, tomo 7, col. 366. Cf. X, 5. 7. 10; Cf. G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Bulario de la Inquisición...*, cit. p. 9).

¹²⁵ Cf. Belda Iniesta, J.: «Excommunicamus et anathematisamus... cit., pp. 100-102.

¹²⁶ Recordemos que, si bien el bautismo de infantes no era tampoco extraño en la época, el cristianismo está aún abandonando la clandestinidad y llegando por primera vez a los habitantes del Imperio, lo que hacía habitual que se recibiese el sacramento ya en edad adulta, con todo el proceso que eso conllevaba y que no explicaremos aquí.

menor gravedad¹²⁷, y la penitencia pública, exigida para pecados graves, como el adulterio, el homicidio y la apostasía¹²⁸.

Esta última, la confesión pública (lo que podríamos llamar específicamente sacramento) sólo se recibía una vez¹²⁹, y era considerada como un segundo bautismo¹³⁰. Ciertamente, dado el grado de estrecha comunión existente entre los miembros de las primeras comunidades, y la intimidad de las mismas era complicado que un pecado no fuese público, bien porque la apostasía durante las persecuciones no era extraña, bien porque el modo de vivir la fe es fundamentalmente comunitario, sentido que acaso en los últimos tiempos se ha pretendido recuperar. La familiaridad de la vida espiritual, por tanto, dificultaba la privacidad, amén de la diferencia de concepción de lo privado o íntimo en aquella época¹³¹. Además, debemos considerar también que el pecado era una ofensa a toda la comunidad, que perdía grandeza y se resentía en su camino hacia el cielo.

El caso de Fabiola es un signo claro de esta conjunción de las voluntades de salvación, que une la voluntad comunitaria y la individual, que nunca pierde de vista la propia condición temporal del sujeto. Esta santa pertenecía a la *gens* romana *Fabia*. Estuvo casada con un hombre con el que llevó una vida tan cruel que vivir con él era imposible. Obtuvo el divorcio de

¹²⁷ Cf. 1 Pe 4,8. Algunos de estos medios eran la oración, la escucha de la Palabra, la comunión de bienes, el ayuno... Dirá el Pastor de Hermas, «Ayuna, para Dios un ayuno de este modo: sin hacer mal alguno en tu vida, sino que servirás al Señor con puro corazón; cumple sus mandamientos, caminando en sus preceptos, y ningún deseo malo entre a tu corazón» (*Lib. III, Sim. V*, en PG 2, 961-962, Tr. Del A).

¹²⁸ Delitos que caen siempre dentro de la jurisdicción de la Inquisición.

¹²⁹ Hermas, «*Pastor*», *Lib. III, Sim. VIII*: «Los que de corazón hagan penitencia, y no sumen pecados a pecados, recibirán del Señor el perdón.» (en PG 2, 971-972, Tr. del A).

¹³⁰ Tertuliano habla de la segunda tabla (de salvación) después del naufragio que es la pérdida de la gracia (Cf. «*de paenitentia 4*», en PL 1, 1233).

¹³¹ Hasta la literatura religiosa del XVI no aparecerá el término íntimo, relacionado habitualmente con el lugar en el cual nos encontramos con Dios.

acuerdo con la ley romana y, en contra de las ordenanzas de la Iglesia, estableció una segunda unión antes de la muerte de su primer marido¹³². El día antes de la Pascua, después de la muerte de su segundo consorte, apareció ante las puertas de la Basílica de Letrán, vestida de saco, cubierta de ceniza y descalza, gimiendo por sus pecados. Fue tal la conmoción, *tota urbe spectante romana*, que inmediatamente fue readmitida entre los fieles¹³³. Quizá lo más relevante del caso es que Fabiola, pese a que su segundo marido hubiese muerto, no es admitida por eso, sino por su manifiesta actitud de conversión. Es más, será la actitud orante de la Iglesia, que intercede por los pecadores, la que complete su admisión.

El ser humano, en cuanto ser temporal y cronológico, no puede, en la mayoría de casos, restituir el pasado, y debe convivir con él. En el caso de Fabiola, su admisión a la plena comunión no radica en que haya muerto el segundo marido, pues en modo alguno depende de ella, ni hace la santa nada por separarse de él. De hecho, lo único que manifiesta Fabiola es una profunda actitud de conversión, de cara al futuro inmediato, lo que haría que, mantenerla lejos de la comunión eclesial, sería más dañino para la comunidad y para el propio pecador. El proceso judicial que, de algún modo, está presente –en cuanto a la necesidad de presentarse ante quien administra la penitencia, confesar la culpa y el resto del proceso– se mantiene, pero el camino penitencial transcurre, como hemos visto, de modo paralelo, no siendo el objetivo el cambio de actos pasados sino los actos futuros. No supone un borrón y cuenta nueva, pues debe cumplir con aquello

¹³² Kirsch, J.P.: «St. Fabiola», en Herbermann, Ch.G. (ed.), *Catholic Encyclopedia*, 15 vols., Robert Appleton Company, Nueva York, 1907-1914.

¹³³ Cf. Hieronymus, Epístula 77, *ad Oceanum*, en PL, XXII, 748-752.

que estaba previsto para los pecadores públicos, pero el objetivo de ambos procesos confluye nuevamente en la *salus animarum*, que no abarca simplemente al Pueblo de Dios o a la propia Fe en cuanto bien a proteger sino que necesariamente debe considerar al propio pecador como un elemento más a salvar.

4.2. La confesión en el proceso inquisitivo

Poco a poco, la confesión sacramental fue evolucionando, y pasó, no sin dificultades, de ser un proceso público y, en ocasiones, humillante, a uno de carácter privado¹³⁴. Fue la decisiva influencia de los monjes de las islas británicas la que provocó este cambio de ámbito, acostumbrados éstos a tarifar las penas según la costumbre germánica, amén de la generalización del cristianismo en la Europa del momento¹³⁵.

Será el IV concilio de Letrán¹³⁶ el que supondrá un punto de inflexión en la evolución de la confesión sacramental: mediante el decreto *utriusque Omnis Sexus*, todo fiel, independientemente de su sexo, si ha alcanzado el uso de razón, debe confesar sus culpas al menos una vez al año, y debe hacerlo con su propio párroco, lo que implica un conocimiento exacto de las circunstancias del pecador¹³⁷.

Hasta tal punto se hacen necesarias el conocimiento de estas circunstancias, que el concilio establece la nulidad de la absolución

¹³⁴ Cf. Rankin, T.: *Jurisdiction in the sacrament of penance: a canonical-theological schema*, Katholieke Universiteit Leuven, Lovaina, 2011, p. 10.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 12

¹³⁶ Convocado por Inocencio III para extirpar vicios y fortalecer la fe (Cf. Innocentius III, Ep. «Vineam Domini Sabaoth» in PL XVI-XXX (216.824B)

¹³⁷ Turner sostiene que, en realidad, más que un cambio, esto supuso simplemente la sanción oficial a algo que se venía haciendo ya de tiempo (Cf. Schroeder, H.: *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation, and Commentary*, St. Louis, Herder, 1937, p. 261).

(*solvere no possit*) en caso de que otro sacerdote absolviera sin el permiso del propio párroco¹³⁸.

Durante los procesos inquisitoriales, estos serán los principios a tener en cuenta. De una parte, la necesidad de arrepentimiento y contrición, esto es, la búsqueda de la confesión del pecador, punto de partida para aceptar la redención y, de otra, la nueva jurisdicción *ratione peccati* impuesta por el Concilio y que supondrá, entre otras cosas, la obligación de confesar al inquisidor las faltas que atenten contra la fe.

Según este principio, cuando el inquisidor llegaba a un lugar, desde la predicación durante el tiempo de gracia¹³⁹ hasta que pasado este plazo se procedía a la búsqueda de los pecadores, toda la actividad del tribunal iba dirigida a obtener la confesión del pecador y, en su caso, del acusado. Podrían utilizarse todo tipo de medios para obtenerla, intentando por todos los medios vencer la resistencia del reo. Tradicionalmente, lo único que ha trascendido de esta parte del proceso es la aplicación de diversos medios de tortura, permitida en procesos concernientes a la fe desde Inocencio IV¹⁴⁰.

De este modo, tanto la llegada de un inquisidor como el objetivo de los sermones de los predicadores itinerantes será provocar esa plena conciencia de pecado en los fieles para que acudan a lavar sus culpas:

¹³⁸ Ciertamente, aquí influyen también otras cuestiones, tales como los problemas de jurisdicción, que no trataremos ahora (Vid. Goering, J.: «The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession», en Hartmann, W. y Pennington, K. (eds.): *The history of medieval canon law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington, 2008, pp. 379-428.

¹³⁹ Tiempo en el cual, después de los sermones llamando a la conversión, se permitía que los pecadores se presentasen en secreto al inquisidor y recibieran también secretamente la pena a cumplir (Cf. Belda Iniesta, J.: «Excommunicamus et anathematisamus... cit., p. 102).

¹⁴⁰ Con la bula *Ad extirpanda* del 15 de mayo de 1252.

«(...) secundum antiquissimam translaticiam notionem genus quoddam actionis iuridicialis. At hanc apud tribunal fieri contingit misericordiae, magis quam strictae severaeque iustitiae, quod cum iudiciis humanis nisi analogice conferri non potest, quatenus illic peccata sua peccator suamque ipsam condicionem creaturae peccato subiectae patefacit; sese officio obligat ut abiciat evincatque peccatum; suscipit poenam (sacramentalem paenitentiam), quam imponit ei confessarius, eiusque recipit absolutionem»¹⁴¹.

No pretendemos equiparar exactamente los tribunales inquisitoriales con el tribunal de la misericordia del sacramento de la reconciliación¹⁴², pero ciertamente ambos están instituidos con el fin de enmendar el error al que es conducido el ser humano cuando peca, como también tendrá ese objeto la predicación de la Palabra, dar a conocer la Verdad. Así, la Iglesia es consciente de que es el pecado la raíz de todas las faltas humanas¹⁴³, que pervierten la naturaleza del hombre hasta herirla de gravedad, pero sin llegar a aniquilarla:

«*Conversio ad Christum, nova in Baptismo nativitas, donum Spiritus Sancti, corpus et sanguis Christi tamquam nutrimentum recepta nos effecerunt sanctos et immaculatos «in conspectu Eius» (Eph 1,4), sicut Ecclesia ipsa, Christi Sponsa, est coram Eo «sancta et immaculata» (Eph 5,27). Tamen vita nova recepta in initiatione christiana fragilitatem et debilitatem naturae humanae non suppressit, neque inclinationem ad peccatum quam traditio concupiscentiam appellat, quae manet in baptizatis ut ipsi suas probationes subeant in vitae christianae proelio, Christi gratia adiuti. Hoc proelium est illud conversionis propter sanctitatem et vitam aeternam ad quam Dominus nos incessanter vocat»*¹⁴⁴.

¹⁴¹ Ioannes Paulus PP. II, «Adhortatio Apostolica "Reconciliatio et Paenitentia", ad Sacrorum Antistites, Sacerdotes et Christifideles: de reconciliatione et paenitentia in hodierno Ecclesiae munere, 2.12.1984», en AAS (1985). n. 31.

¹⁴² Partiendo del hecho que uno es de institución divina y otro de institución humana.

¹⁴³ «*Et cum venerit ille, arguet mundum de peccato et de iustitia et de iudicio: de peccato quidem, quia non credunt in me»* (Io. 16, 8-9)

¹⁴⁴ CCE n. 1426 (Cf. DS 1515).

Justamente por ello, por el hecho de que la naturaleza y la libertad humanas han sido heridas pero no aniquiladas, son necesarias la instrucción sobre el mal cometido, la misericordia y la posibilidad de enmienda, y también la necesaria pena que servirán para purgar el mal cometido¹⁴⁵.

El arrepentimiento¹⁴⁶, gracia que se obtiene por medio de la Sangre de Cristo, es raíz para la conversión¹⁴⁷. Y es justamente ese enfrentamiento con Cristo a través de la predicación lo que nos hace descubrir nuestro error, paso previo para el arrepentimiento y el perdón.

¹⁴⁵ Cf. Supra CCE n. 1472

¹⁴⁶ Cf. Sancti Ambrosii Mediolanensis, «Epistolae in duas clases distributae», in PL 16, 1164: "(...) Ecclesia autem et aquam habet, el lacrymas habet: aquam baptismatis, lacrymas poenitentiae (...)" También San Juan Crisóstomo parece que contempla la reconciliación como una especie de nuevo bautismo, en la décima catequesis. Cf. Juan Crisóstomo, *Las catequesis bautismales*, ed. Ceresa-Gastaldo, A.- Velasco, A., Madrid 1988², p. 185: «Por esta razón yo os invito a todos vosotros, a los que recientemente habéis recibido el bautismo y a los que obtuvisteis (sic) este don anteriormente: a estos últimos, a que por la confesión, las lágrimas y una exacta penitencia, os limpiéis la mancha contraída; y a los primeros, a que conservéis la frescura de vuestro esplendor y vigiléis cuidadosamente la belleza del alma, para que no reciba la más mínima gota que pueda formar una mancha.» [Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites* (S. Chr. 50bis), ed. Wenger, A., Paris 1970, p. 226.] Estas ideas se recogen en el así llamado Sacramentario Gelasiano, en el rito de reconciliación de penitentes (cf. *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli*, (*Sacramentarium Gelasianum*), ed. L. Cunibert, Mohlberg, L. Eizenhöfer, P. Siffrin, Roma 1968, n. 353 (= *Sacr. Gelasianum*): «Adest, o uenerabilis pontifex, tempus acceptum, dies propitiationis diuine et salutis humanae, qua mors interitum et uita accepit aeterna principium, quando in uinia domini sabaoth sic nouorum plantatio facienda est, ut purgetur et curatio uetustatis. Quamuis enim a diuitiis bonitatis et pietatis Dei nihil temporis uacet, nunc tamen et largi[t]or est per indulgentiam remissio peccatorum et cupiosior per gratiam adsumptio renascentum. Augemur regenerandis, crescimus reuersis. Lauant aquae, lauant lacrimae. Inde gaudium de adsumptione uocatorum, hinc laeticiae de absolutione poenitentium. (...)». Referencias tomadas del CCE n. 1429 y de Gandía Barber, J. D.: *La cuaresma: camino de renovación y salvación. Hermenéutica catecumenal de las lecturas veterotestamentarias de los domingos de cuaresma*, Murcia, 2012, pp. 166-167.

¹⁴⁷ San Clemente Romano, «Epistula ad Corinthios 7, 4», en *Padres Apostólicos y Apologistas Griegos*, ed. D. Ruiz Bueno, Madrid 1974, p. 192: «Tengamos los ojos fijos en la sangre de Cristo y comprendamos cuán preciosa es a su Padre, porque, habiendo sido derramada para nuestra salvación, ha conseguido para el mundo entero la gracia del arrepentimiento.»

5. Los tribunales inquisitoriales: el favor fidei

Así la Iglesia debe cumplir su misión de conservar intacto el depósito de la fe y de ser rostro de Cristo, que no sólo instruye y santifica sino también gobierna y amonesta, no podrá dejar pasar los actos cometidos contra la ley de Dios y que alejarían al individuo de la salvación a la cual está llamado¹⁴⁸. Además, tales actos, podrían suponer no sólo su propia condenación, sino también desviar el camino de sus hermanos hacia derroteros que, necesariamente, concluirían en la perdición eterna.

No estamos justificando ni la aplicación de torturas ni la relajación posterior por parte del brazo secular, sino que ponemos de manifiesto que dentro del orden que corresponde a la Iglesia, esto es la salvación de las almas, es necesaria la aceptación del propio error para poder ser salvado:

«Ex his colligitur, oportere a paenitentibus Omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint et tantum adversus duo ultima decalogi praecepta commissa (Ex 20, 17; Act 5, 28), quae nonnumquam animum gravius sauciant, et periculosiora sunt iis, quae in manifesto admittuntur. Nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur et in quae frequentius labimur, quamquam recte et utiliter citraque omnem praesumptionem in confessione dicantur (can. 7), quod piorum hominum usus demonstrat : taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt. Verum, cum universa mortalia peccata, etiam cogitationis, homines 'irae filios' (Eph 2, 3) et Dei inimicos reddant, necessum est omnium etiam veniam cum aperta et verecunda confessione a Deo quaerere. Itaque dum omnia, quae memoriae occurrunt, peccata Christi fideles confiteri student procul dubio omnia divinae misericordiae ignoscenda exponunt (can. 7). Qui vero secus faciunt et scienter aliqua retinent, nihil divinae bonitati per sacerdotem

¹⁴⁸ Kasper, W.: «Unité ecclésiale et communion ecclésiale dans une perspective catholique», *Revue des sciences religieuses* 75, 2001, pp. 6-22, cit. p. 8.

remittendum proponunt. 'Si enim erubescat aegrotus vulnus medico detegere, quod ignorat medicina non curat'»¹⁴⁹.

Tampoco queremos obviar o empuqueñecer algunas de las actuaciones que con posterioridad entraron a formar parte de los procesos inquisitoriales, tales como la exhumación de cadáveres y su posterior juicio y otra suerte de barbaridades cometidas en nombre de la fe, sino que tratamos de entender que empujaba tanto eclesiásticos como a civiles, en aquella época tienen una mentalidad común, y ambos ejercen la autoridad en nombre de Dios, a actuar de un modo tan concreto en cuestiones concernientes a la fe.

Así, si bien se perseguirá la contrición y el reconocimiento del propio pecado –independientemente de los medios empleados para obtenerlo– no debemos olvidar que, como también apuntábamos, el pecado es una acción que repercute en el exterior, lo que supone una modificación de la creación, que recibe la imperfección de nuestra culpa. Esta relevancia externa, que afecta tanto a la paz de la comunidad como al depósito de la fe que debe ser protegido y custodiado sin modificación¹⁵⁰, podía desembocar en dos posturas: la herética, donde el reo es creyente en lo general, aunque no comparta lo propuesto por la Iglesia Católica en ciertos principios, y la cismática, donde se rechazaba la autoridad petrina¹⁵¹. La apostasía ya había sido de algún modo

¹⁴⁹ Con. Trid. Sessio XXIX «Doctrina de sacramento paenitentiae », en DS 1680.

¹⁵⁰ CIC 750 § 1: «*Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito, uno scilicet fidei deposito Ecclesiae commisso, continentur, et insimul ut divinitus revelata proponuntur sive ab Ecclesiae magisterio sollemni, sive ab eius magisterio ordinario et universali, quod quidem communi adhaesione christifidelium sub ductu sacri magisterii manifestatur; tenentur igitur omnes quascumque devitare doctrinas iisdem contrarias.*»

¹⁵¹ CIC 751: «*Dicitur haeresis, pertinax, post receptum baptismum, alicuius veritatis divinae et catholicae credendae denegatio, aut de eadem pertinax dubitatio; apostasia, fidei christianae ex toto repudiatio; schisma, subiectionis Summo Pontifici aut communionis cum Ecclesiae membris eidem subditis detrectatio.*»

superada pasadas las grandes persecuciones, si bien no dejará de ser también perseguida, fundamentalmente para aquellos que procedían de otras religiones. En todos estos casos, tendrá la Inquisición competencia y jurisdicción¹⁵².

Sin embargo, al no contar con una definición precisa de lo que era la herejía, la mayoría de inquisidores se vieron formados a delimitar su significado, así como el alcance de los hechos que debían ser englobados dentro de tal tipo delictivo. En términos generales, se «consideró cualquier creencia o conducta que contrariase o afectara al contenido de las Sagradas Escrituras, a los decretos y a lo que entendieran por sentido común los doctores de la Iglesia»¹⁵³.

La herejía exige ciertas condiciones, tanto subjetivas como objetivas, entre las que, para poder acusar a alguien de algo, debemos tener en cuenta la voluntariedad del acto, esto es, el punto de unión entre sujeto y objeto:

«Respondeo dicendum quod nomen haeresis, sicut dictum est, electionem importat. Electio autem, ut supra dictum est, est eorum quae sunt ad finem, praesupposito fine. In credendis autem voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex supradictis patet. Unde quod est principale verum habet rationem finis ultimi, quae autem secundaria sunt habent rationem eorum quae sunt ad finem. Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur, quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire. Sic igitur qui recte fidem Christianam habet sua voluntate assentit Christo in his quae vere ad eius doctrinam pertinent. A rectitudine igitur fidei Christianae dupliciter aliquis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire, et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem. Et hoc pertinet ad speciem infidelitatis Paganorum et Iudaeorum. Alio modo, per hoc quod

¹⁵² Cf. Bolaños Mejías, C.: «La literatura jurídica como fuente del derecho inquisitorial», *Revista de la Inquisición* 9, 2000, pp. 191-220, cit. p. 191.

¹⁵³ *Ibidem*.

*intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens suggerit. Et ideo haeresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt».*¹⁵⁴

Esto implicaba que el sujeto era consciente de su error y, por tanto debía necesariamente arrepentirse. Gran parte del proceso consistirá en la localización y refutación del error sostenido, que a continuación se incorporaba a los formularios que emplearían los inquisidores, y que servirían como instrumentos útiles a la hora de afrontar diversos casos. Esta actividad concedía a los inquisidores, de facto, una cierta capacidad para delimitar las verdades de fe, lo que podría llevarnos a considerarlos casi creadores del derecho a la par que aplicadores del mismo¹⁵⁵.

Esta libertad tenía una razón de ser. Como decíamos, el bien jurídico a proteger era la fe, que no sólo debe ser protegida por la Iglesia frente a los ataques externos sino que debe ser conservado invariable:

*«Depositum fidei (Cf 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12-14) quod in sacra Traditione et in sacra continetur Scriptura, per Apostolos toti commissum est Ecclesiae. "Cui inhaerens tota plebs sancta Pastoribus suis adunata in doctrina Apostolorum et communionem, fractionem panis et orationibus iugiter perseverat, ita ut in tradita fide tenenda, exercenda profitendaque singularis fiat Antistitum et fidelium conspiratio"»*¹⁵⁶.

Así, habiendo recibido de Cristo el mandato de transmitirlo y no modificarlo¹⁵⁷, cualquier interpretación fuera de la hecha por

¹⁵⁴ S. Thomae aquinatis, II, II, q. 11 a. 1 co.

¹⁵⁵ Cf. Bolaños Mejías, C.: «La literatura jurídica... cit., p. 92.

¹⁵⁶ Cf. CCE 84; Conc. Vat. II, «Const. dogm. *Dei Verbum*, 10» en AAS 58, 1966, p. 822.

¹⁵⁷ CIC 747 § 1: «*Ecclesiae, cui Christus Dominus fidei depositum concredidit ut ipsa, Spiritu Sancto assistente, veritatem revelatam sancte custodiret, intimius perscrutaretur, fideliter annuntiaret atque exponeret, officium est et ius nativum, etiam mediis communicationis socialis sibi propriis adhibitis, a qualibet humana potestate independens, omnibus gentibus Evangelium praedicandi*».

la propia Iglesia sería extralimitarse en el estudio de la fe, cosa prohibida en diversas ocasiones y que podrían conducir a error y la perdición, tanto del propio fiel como de todo el pueblo¹⁵⁸.

Es por ello que se aplicó el principio procesal *in dubio pro fidei o in favor fidei*, por el que se buscaba, ante todo, proteger a la Iglesia de los ataques que podían cercenar su vinculación con su Fundador, que encontraba su raíz en la fidelidad al depósito recibido¹⁵⁹.

En esta línea, el arbitrio judicial del que dispondrán los inquisidores es nuevamente muestra del intento de la Iglesia por responder al mandato de evangelizar en unas condiciones que, si bien ya no eran tan adversas como cuando daba sus primeros pasos, si se encontrará con problemas que exigían respuestas distintas. La discrecionalidad encuentra su fundamento en el hecho de que la consideración de las circunstancias del pecado y del pecador requiere en muchos casos un tratamiento personalizado, que huirá de normas generales para poder mantener firme su intención de salvar al reo.

El fin, pues, de la pena era «corregir más que castigar; salvar y no perder; curar y no matar»¹⁶⁰, poniendo nuevamente de manifiesto que la Iglesia, tras predicar e invitar a la conversión a través de la recepción de los sacramentos curativos, intenta forzar

¹⁵⁸ CCE 85-86: «*Munus autem authentice interpretandi Verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio concreditum est, cuius auctoritas in nomine Iesu Christi exercetur*», *nempe Episcopis in comunione cum Petri Successore, Romano Episcopo (...) Quod quidem Magisterium non supra Verbum Dei est, sed eidem ministrat, docens nonnisi quod traditum est, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto assistente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit, ac ea omnia ex hoc uno fidei deposito haurit quae tamquam divinitus revelata credenda proponit*».

¹⁵⁹ Gacto Fernández, E.: «Aproximación a la historia del derecho penal español», en *Hispania entre derechos propios y derechos nacionales: atti dell'incontro di studio Firenze - Lucca 25, 26, 27 maggio 1989* / Bartolomé Clavero Salvador (dir. congr.), Paolo Grossi (dir. congr.), Francisco Tomás y Valiente (dir. congr.), Vol. 1, 1990, pp. 501-530.

¹⁶⁰ Bolaños Mejías, C.: «La literatura jurídica... cit.», p. 92.

la contrición, pero pudiendo acogerse en todo momento el reo a la posibilidad de la enmienda, a la par que se evita un contagio por parte de la población san y cuya responsabilidad recae sobre la misma Iglesia, volviendo a hacer confluir las misiones de enseñar, santificar y regir.

Quizá, dada esta importancia absoluta de la confesión del propio delito, este es el aspecto que hará lógica la introducción de la tortura en las actuaciones que tienen por objeto obtener la confesión del propio pecado. Bastaría recordar que la práctica de la tortura, no como pena sino como medio para obtener la confesión del reo, era habitual en el derecho común, así como había sido de uso habitual como medio de ascesis y de represión del mal comportamiento en la tradición cristiana¹⁶¹.

Sin embargo, como hemos apuntado, la necesidad de la confesión, de la aceptación de la propia condición de pecador, tiene en el mundo cristiano unas connotaciones diversas: «*Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*»¹⁶². No se trata tan sólo de la certeza de la culpa y, por tanto, del merecimiento por parte del reo de la pena que le será impuesta, sino porque es justamente ese reconocimiento de la propia miseria y del propio error lo que permite la auténtica contrición¹⁶³, y por lo tanto devuelve al

¹⁶¹ Son innumerables los casos donde las disciplinas acompañan a los santos, cosa que no se debe confundir con los disciplinantes que luego colmarán pliegos y pliegos en procesos de la Suprema.

¹⁶² Lm 5,21

¹⁶³ CCE n. 1472: «*Ad hanc doctrinam et hanc praxim Ecclesiae intelligendas, oportet perspicere peccatum duplicem consequentiam habere. Peccatum grave nos communionem privat cum Deo, et ideo nos incapaces reddit vitae aeternae, cuius privatio « poena aeterna » peccati appellatur. Ex alia parte, quodlibet peccatum, etiam veniale, morbidam ad creaturas secumfert affectionem, quae purificatione eget sive his in terris sive post mortem, in statu qui appellatur purgatorium. Haec purificatio liberat ab eo quod « poena temporalis » peccati appellatur. Hae duae poenae concipi non debent quasi vindicta quaedam a Deo ab extrinseco inflicta, sed potius quasi ex ipsa peccati natura profluentes. Conversio ex ferventi procedens caritate potest usque ad totalem peccatoris purificationem pervenire ita ut nulla poena subsistat Cf. «Con. Trid.», en DS 1712-13; 1820».*

hombre al lugar en el cual Cristo le tiende la mano para volver a la senda perdida¹⁶⁴.

De ahí que los esfuerzos inquisitoriales no estuvieran dirigidos exclusivamente a la persecución, sino también a la predicación y a facilitar la confesión sacramental. Lógicamente, la persecución para obtener la confesión podía dar lugar, y de hecho así fue, a crueldades sobrehumanas y a terribles injusticias, pues no siempre la negación del delito era signo de contumacia sino que, en algunas ocasiones, era simplemente indicio de inocencia, pero tampoco se puede obviar que el objetivo era, con las limitaciones del momento y las circunstancias políticas y humanas de la época, salvar a los errados.

¹⁶⁴ Ioannes Paulus PP. II, «Adhortatio Apostolica "Reconciliatio et Paenitentia", cit. n. 31, III: «*Essentialis tamen Paenitentiae actus in paenitente est contritio, manifesta id est ac firma repudiatio peccati admissi una cum proposito iterum illud non committendi ob amorem, qui in Deum dirigitur quique renascitur cum paenitentia. Sic sane intellecta, contritio est principium et veluti anima conversionis, illius videlicet mutationis, quae in Evangelio metanoia dicitur, quae ad Deum hominem reducit, perinde ac filium prodigum, redeuntem ad patrem, quaeque in Sacramento Paenitentiae habet adspectabile suum signum, ipsam attritionem perficiens. "Ex hac ergo cordis contritione pendet paenitentiae veritas"*».

Bibliografía

- Altham, M.: *A vindication of the Church of England from the foul aspersions of schism and heresie unjustly cast upon her by the Church of Rome*. Part I. Printed by J[ohn]. H[eptinstall]. for Luke Meredith, at the King's Head at the west end of St. Paul's Church-Yard, Londres, 1681.
- Baschet, J.: «Âme et corps dans l'Occident médiéval», *Archives de sciences sociales des religions* 112, 2000, pp. 31-48.
- Belda Iniesta, J.: «*Excommunicamus et anathematisamus*. Predicación, Confesión e Inquisición como respuesta a la herejía medieval (1184-1233)» en *Anuario de Derecho Canónico* 2, 2013, pp. 97-127.
- «The Pleasure of Privacy: Confession and Inquisition as Means to Cause the Correction of Sinful Consciences after the IV Lateran Council» en *Journal on European History of Law* 7, no 1, 2016, pp. 54-59.
- «Approccio storico-canónico al concetto di eresia fino all'epoca medievale» 88, no 2, 2015, pp. 401-450.
- Blötzer, J.: *Inquisition*, en *The Catholic Encyclopedia*, Herbermann, C. G. (ed.), Vol. 8. New York, 1910, pp. 56 y ss.
- Bolaños Mejías, C.: «La literatura jurídica como fuente del derecho inquisitorial», *Revista de la Inquisición* 9, 2000, pp. 191-220.
- Cándido Pozo, S. I.: «La noción de "herejía" en el Derecho Canónico Medieval», en *Revista de Estudios Eclesiásticos* 35, 1960, pp. 235- 251.
- Castellano, J. L., Dedieu, J. P. y López-Cordón, V.: *La pluma, la mitra y la espada: Estudios de Historia Institucional en la Edad Moderna*, Madrid, 2000.
- Conroy, J. M.: "A Preservative Against Popery" (1738): *The Use of*

- Late Seventeenth Century Polemical Works to Discourage Conversions from the Church of England*, Ann Arbor, (MI, USA), 2008.
- D'Alatri, M.: «Eresie perseguite dall'inquisizione in Italia», *The concept of Heresy in the Middle Ages (11 th-13 th C.)*, en *Mediaevalia Lovaniensia*, 1976, pp. 211-224.
- Espinar Mesa-Moles, M. P.: *Jurisdicción penal ordinaria e inquisición en la edad moderna (a propósito del delito de bigamia)*, Madrid, 2013.
- Fernández Ubiña, J.: «Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV», *Gerión* 18, 2000, pp. 439-473.
- Figueira, R. C. (ed.): *La plenitud del poder: las doctrinas y ejercicio de la autoridad en la Edad Media -: ensayos en memoria de Robert Louis Benson*, Aldershot, 2006.
- Gacto Fernández, E.: «Aproximación a la historia del derecho penal español», en *Hispania entre derechos propios y derechos nacionales: atti dell'incontro di studio Firenze - Lucca 25, 26, 27 maggio 1989* / Bartolomé Clavero Salvador (dir. congr.), Paolo Grossi (dir. congr.), Francisco Tomás y Valiente (dir. congr.), Vol. 1, 1990, pp. 501-530.
- Gallego Blanco, E.: *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid 1973.
- Gandía Barber, J. D.: *La cuaresma: camino de renovación y salvación. Hermenéutica catecumenal de las lecturas veterotestamentarias de los domingos de cuaresma*, Murcia, 2012.
- Gaudemet, J.: «La législation religieuse de Constantin», en *Revue d'Historire de l'Église de France* 33, 1947, pp. 25-61.
- Goering, J.: «The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession», en Hartmann, W. y Pennington, K. (eds.): *The history of medieval canon law in the Classical Period, 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, Washington, 2008, pp. 379-428.

- Grundman, H.: «*Oportet et haereses esse*. Das problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese», *Archiv für Kulturgeschichte* 45, 1963, pp. 129-164.
- Gurevich, A.: *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, Cambridge, 1992.
- Heydeck, J. J.: *Defensa de la Religión Christiana, en la Imprenta Real*, (ed.) Don Pedro Julián Pereyra, Madrid, 1798.
- Homo, L.: *De la Rome païenne à la Rome chrétienne*, París, 1950.
- Kasper, W.: «Unité ecclésiale et communion ecclésiale dans une perspective catholique», *Revue des sciences religieuses* 75, 2001, pp. 6-22.
- Kirsch, J.P.: «St. Fabiola», en Herbermann, Ch.G. (ed.), *Catholic Encyclopedia*, 15 vols., Robert Appleton Company, Nueva York, 1907-1914.
- Larrañaga, I.: *El Hermano de Asís*, Lima, 2005⁵.
- Lecanda Esteban, J. Á. y Tobalina Pulido, L.: «Pecado y penitencia. Mentalidades y sociedad en la Plena Edad Media a través de la iconografía románica del Camino de Santiago en Araba», en *Clio y Crimen* 9, 2012, pp. 399-564.
- Martínez Díez, G.: *Bulario de la Inquisición española hasta la muerte de Fernando el Católico*, Madrid, 1997.
- Mitre Fernández, E.: *Cristianismo medieval y herejía*, en *Clio & Crimen* 1, 2004.
- Morghen, R.: «Problemas en torno al origen de la herejía en la Edad Media», en Le Goff, J. (ed.), *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial siglos XI-XVIII*, Madrid, 1987, pp. 89-99.
- Morin, A.: «Pecado e individuo en el marco de una antropología cristiana medieval», en *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* 2, 2008. [En ligne] mis en ligne le 16 janvier 2009, consulté le 13 février 2014. URL : <http://cem.revues.org/9552>; DOI : 10.4000/cem.9552.

- Muñoz Gamero, C.: «El pensamiento pedagógico de Hugo de San Víctor. *Didascalicon de Studio legendi*», en *Anuario de Historia de la Iglesia* 18, 2009, pp. 404-408.
- Pérez Martín, A.: «La doctrina y el proceso inquisitorial», en Escudero, J. A. (ed.), *Perfiles Jurídicos de la Inquisición Española*, Madrid, 1986.
- Polanco, R.: «La Iglesia y la universalidad de la salvación en el cristianismo», *Teología y vida* 44/4, 2003, pp. 423-443.
- Rahner, K.: «Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht» en *Anima* 8, 1953, pp. 258-272.
- Rankin, T.: *Jurisdiction in the sacrament of penance: a canonical-theological schema*, Katholieke Universiteit Leuven, Lovaina, 2011.
- Schroeder, H.: *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation, and Commentary*, St. Louis, Herder, 1937.
- Tomás y Valiente, F.: *El Derecho Penal de la Monarquía Absoluta (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, 1969.
- Vacandard, E.: *The inquisition. A critical and historical study of the coercive power of the church*, Nueva York, 1907.

DEL ESTADO CONFESIONAL AL ESTADO LAICO MODERNO: La EVOLUCIÓN POSTCONSTANTINIANA

Dr. Silverio Nieto Núñez
Conferencia Episcopal

Sumario. 1. Cuestiones previas: contexto histórico. La conflictividad religiosa durante el Imperio pagano; 2. Del Edicto de Milán al Edicto de Tesalónica: consecuencias del Edicto de Milán; 3. De la Europa medieval a la Edad moderna: cesaropapismo, dualismo gelasiano, hierocratismo. 4. La crisis del orden medieval; 5. Reforma protestante y relaciones Iglesia-Estado; 6. Edad contemporánea; 7. Libertad religiosa y doctrina católica: la Declaración conciliar *Dignitatis humanae* y el magisterio pontificio. 8. Relaciones Iglesia-Estado y el Concilio Vaticano II; 9. La libertad religiosa en la nueva Europa; 10. Relaciones Iglesia-Estado en la jurisprudencia constitucional e internacional; Conclusiones.

1. Cuestiones previas: contexto histórico. La conflictividad religiosa durante el Imperio pagano

En un primer momento, el cristianismo empezó a chocar con la sociedad pagana circundante por causa de su mensaje religioso, puesto que presentaba una filosofía de vida completamente diversa de la pagana. Por eso sorprende su meteórica difusión a lo largo de los siglos I-II y, sobre todo, el extraordinario éxito que gozará a partir de los siglos III y IV.

Hace 1700 años tuvo lugar un acontecimiento de extraordinaria importancia en el orden de la cultura y la religión. Se

conoce con el nombre del Edicto de Milán, que fue promulgado por los emperadores Constantino Augusto y Licinio Augusto en la ciudad de Milán el año 313, ambos máximos dirigentes del Imperio Romano. Se trata de una carta de naturaleza jurídica estructurada en tres partes, en las que se establece el principio de libertad de religión en el Imperio Romano y el de tolerancia religiosa unido al fin de las persecuciones contra los cristianos.

Ello suponía el fin de una etapa especialmente dura contra una nueva religión nacida en Judea y que entraba en franca contradicción con el paganismo existente y tolerado en el Imperio, salvo precisamente con el cristianismo hasta el punto que hasta el Edicto tuvieron lugar una serie de persecuciones destacando las ordenadas por Domiciano, Nerón y Trajano e incluso la de Juliano el Apóstata ya estando en vigor el edicto milanés, y tras la muerte de Constantino, el año 337. Al mismo tiempo resurgen las primeras e importantes herejías, destacando la de Arrio a la que pone fin el Concilio de Nicea el año 325. Hay que esperar al Edicto de Tesalónica del año 380 para que el cristianismo se imponga sobre el resto de los ritos religiosos del Imperio y se convierta en la única religión oficial. Esta nueva religión tenía carácter monoteísta, negaba el culto al emperador, y condenaba la esclavitud.

Los tres primeros siglos de la historia de la Iglesia reciben a menudo el nombre de *época de las persecuciones* y también el de *época de los mártires*. Las principales persecuciones dentro del s. III fueron ordenadas por los propios gobernantes, tales como Septimio Severo (202), prohibiendo conversiones al cristianismo; Maximino el Tracio (235) contra los obispos; Decio (250) contra los sospechosos de ser cristianos, y Valeriano (258) contra los obispos y toda reunión cristiana.

Conviene recordar que la mentalidad pagana era politeísta y

dejaba libertad para que cada cual profesara la que deseara. Además, la religión clásica no comportaba una cosmología, es decir, una manera divina de entender el mundo presente. En cambio, la imagen cristiana del Paraíso y el alentador mensaje salvífico que el cristianismo ofrecía contribuyó a hacer de esta religión una fe atractiva para aquellos sectores marginales de la sociedad romana que no hallaban muchos estímulos par soportar la dureza de su vida diaria¹. Con todo, en un primer momento, los cristianos no estuvieron en conflicto con los paganos sino con los judíos. No obstante, después de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70, se produjo la ruptura total entre ambos credos.

Los conflictos con los cristianos surgen porque, a nivel de Estado, se consideró que la nueva religión renegaba de la tradición de los antiguos por causa de su negativa a adorar las potencias divinas que residían en el emperador y su *impietas*, es decir, su ateísmo. De todo ello se derivaba, en última instancia, su deslealtad hacia Roma y hacia los emperadores.

Aunque el Estado permitiera a cada uno de sus súbditos una libertad total de creencias, se consideraba necesario exigir a cada súbdito que rindiera culto a las facultades divinas del emperador. De esta manera, el culto imperial tenía la función de homogeneizar las diferentes creencias entre sus súbditos y canalizar las fidelidades y la lealtad de los habitantes de cada una de las provincias hacia la persona del emperador-único vínculo común entre tanta disparidad de creencias y procedencias. Para los paganos, un acto de devoción pública como el sacrificar en honor del emperador, no tenía porqué incomodar a ninguno de sus

¹ Buenacasa Pérez, C., «Christiana tempora: el conflicto entre paganismo y cristianismo en el Imperio romano», *III Ciclo de conferencias sobre el mundo clásico "Cristianos y paganos en Roma"*, Facultad de Derecho de la UPV/EHU, San Sebastián 11,12 y 13 diciembre 2006, San Sebastián 2007.

súbditos, pues no interfería en sus creencias personales. Simplemente, era una declaración de lealtad.

Ahora bien, para los cristianos, transigir en estos sacrificios significaba apostatar y, por ello, no se plegaban a participar en ellos². En consecuencia, el Estado romano los contempló como disidentes políticos y, por tanto, los trató como enemigos desleales, pues al *crimen religionis* (por su ateísmo) añadían el *crimen maiestatis* (por su traición). Fue entonces cuando el cristianismo dejó de constituir un mero problema social para ser contemplado en el plano político como una cuestión de Estado. Esta actitud no dejó salida al Estado romano que la de diseñar medidas tendentes a reprimir al cristianismo. La más conocida es la “persecución”, aunque no fue la única aplicada³.

A pesar de la tolerancia típica de la política religiosa de Roma, no se soporta el cristianismo en cuanto que venera un único Dios y Señor, y se transforma en persecución religiosa. Al tiempo que se da un *no* rotundo al Emperador que se diviniza, se da un *sí* al Estado, pues se funda en la convicción de que el poder del Estado deriva del mismo Dios, creador de la humana naturaleza⁴.

Con Constantino, en principio, el cristianismo dejaba de constituir un problema social y, sobre todo, dejaba de ser una fuente de conflicto religioso. A partir de este emperador y, especialmente, en tiempos de sus sucesores, se empezó a fraguar una estrecha alianza entre el Estado y la Iglesia, que beneficiaba

² “Dad al César lo que es del César, y dad a Dios lo que es de Dios” (Mc 12,17).

³ Además de las persecuciones, destacan: 1/ La persuasión, por la fuerza de los argumentos, aunque también se recurrió a la tortura; y, 2/ La indulgencia. Durante los siglos II y III, fueron numerosos los periodos de paz durante los cuales los cristianos no fueron ni perseguidos ni molestados.

⁴ Corral Salvador, C., *La relación entre la Iglesia y la comunidad política*, BAC, Madrid, 2003, pp. 264 y ss.

a ambas partes⁵. Aunque fue Constantino quien inició este proceso, la verdad es que este emperador mantuvo una política de neutralidad con respecto a judíos y paganos. Todo cambiará con la subida al trono de Teodosio I (379), quien, nada más recibir la púrpura imperial, hizo de la religión una de las principales preocupaciones del Estado. Por eso, en ese mismo año 379, tomó una medida muy simbólica, como fue la de renunciar al título de pontífice máximo, al tiempo que adoptó toda una serie de medidas contra paganos y arrianos⁶, que culminaron con la publicación del Edicto de Tesalónica, el 28 de febrero del 380.

2. Del Edicto de Milán al Edicto de Tesalónica

El cambio de política del Imperio Romano de pagano a cristiano se opera con la concesión de la libertad religiosa por el Edicto de Milán. Se supera así la simple tolerancia de la religión cristiana, establecida por Galerio, mediante el Edicto del año 311⁷. No obstante, Constantino siguió reteniendo el título de *Pontifex Maximus*, no se hizo formalmente cristiano y no pasó de ser uno de

⁵ Por parte de la Iglesia, ésta conseguía el apoyo del Estado, que se convertía en su valedor y le aseguraba su proyección social; por parte del Estado, éste obtenía un aliado que sacralizaba teológicamente el poder de los emperadores y, al tiempo, conseguía un eficaz apoyo para ejercer el control social.

⁶ El arrianismo se encuadra dentro de las doctrinas cristianas que se caracterizan por la negación de la naturaleza divina de Jesús y se oponen al dogma de la Santísima Trinidad. Para el arrianismo sólo existe un solo Dios que es eterno y no creado, y todo lo demás son sus criaturas, que fueron creadas de la nada, incluso el Verbo de Dios, por lo tanto, nada puede ser ni igual ni comparable a Dios. El arrianismo fue condenado como herejía en el Concilio de Nicea, en el 325.

⁷ Galerio, publica el Edicto de Tolerancia (año 311) concediendo a los cristianos el derecho de asociación “con la condición de que nada hagan que pueda perturbar el orden” en Navarro-Valls, R. y Palomino, R., *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Ariel Derecho, Madrid, 2003, p. 41.

los que se preparaban para el bautismo, a la vez que, entretanto, toleraba una especie de culto hacia su persona y familia⁸

“Yo, Constantino Augusto, y yo también, Licinio Augusto, reunidos felizmente en Milán para tratar de todos los problemas que afectan a la seguridad y al bienestar público, hemos creído nuestro deber tratar junto con los restantes asuntos que veíamos merecían nuestra primera atención el respeto a la divinidad, a fin de conceder tanto a los cristianos como a todos los demás, facultad de seguir libremente la religión que cada cual quiera, de tal modo que toda clase de divinidad que habite la morada celeste nos sea propicia a nosotros y a todos los que están bajo nuestra autoridad. Así pues, hemos tomado esta saludable y rectísima determinación de que a nadie se le sea negada la facultad de seguir libremente la religión que ha escogido para su espíritu, sea la cristiana o cualquiera otra que crea más conveniente, a fin de que la suprema divinidad, a cuya religión rendimos este libre homenaje, nos preste su acostumbrado favor y benevolencia... ”⁹.

El Edicto de Milán o *Edictum Mediolanense*, promulgado en el año 313, es una carta epistolar, de naturaleza jurídica. En él se reconocen: 1º la libertad religiosa; 2º la libertad del culto cristiano; 3º la supresión de las restricciones promulgadas contra los cristianos; 4º la devolución (*restitutio*) de todas las posesiones confiscadas; y, 5º el reconocimiento, por primera vez explícito, de los cristianos como corporación de derecho. El Imperio Romano, pues, continuaba oficialmente pagano, con la máxima tolerancia y libertad para con la Iglesia. Sólo deviene “cristiano” con el emperador Teodosio en el año 380, mediante el Edicto *Cunctos populos* (“todos los pueblos”), de 27 de febrero de 380, como veremos posteriormente.

El Edicto de Milán está estructurado en tres partes:

⁸ Corral Salvador, C., *Teología política. Una perspectiva histórica y sistemática*, Colección Diáspora, Tirant Humanidades, Valencia, 2011, pp. 100 y ss.

⁹ «Edicto de Milán», en Navarro-Valls, R. y Palomino, R., *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Ariel Derecho, Madrid, 2003, p. 42.

- En la primera parte nos encontramos con la presentación de Lactancio¹⁰, después se nos presentan los disponentes y las circunstancias por las que se dan estas disposiciones.
- La segunda parte contiene las disposiciones propiamente dichas; y, en la tercera, nos encontramos con la capitulación final. Entre los componentes del texto encontramos a Constantino y Licinio que se reúnen en Milán y esta reunión tiene como resultado la promulgación dicho Edicto, que se da para garantizar el bienestar y la seguridad de lo público.

Para ello, ambos, creen oportuno dar constancia de los acuerdos por escrito, en una serie de disposiciones:

- 1ª Disposición: En ella hay que destacar “el respeto por la divinidad”, un derecho que se concede tanto a los cristianos como al resto de las religiones, con lo cual se concede la facultad de seguir, libremente, la religión que cada uno elija.

Este es el punto más importante del Edicto, ya se constituye en un Edicto de tolerancia religiosa, aunque el cristianismo no será adoptado como religión oficial del estado.

Hay que recordar que tanto Constantino como Lactancio no profesaban ninguno de los dos el cristianismo, y aunque se puede ver ciertas simpatías, por parte de Constantino, hacia esta nueva religión, constatadas por las disposiciones imperiales que se promulgaron a favor de los cristianos, no se bautizó hasta poco antes de morir y Lactancio murió siendo pagano.

- 2ª Disposición: Trata de la anulación de todas las disposiciones que hubiesen sido promulgadas con anterioridad, con respecto a los cristianos, ya que no serían coherentes

¹⁰ Lactancio, escritor latino y apologista cristiano, nacido en el norte de África. Fue consejero del Emperador Constantino. Falleció en Treveris hacia el 340.

con lo que el Edicto está ordenando. La elección de la religión se convertirá en una cuestión personal.

- 3ª Disposición: Como causa de todo lo anterior y para dar constancia de los cambios establecidos, se procede a la devolución de los locales donde se reunían con anterioridad y de todas sus pertenencias que hubiesen sido confiscadas por el Estado o hubiesen sido compradas por particulares. Con lo cual, no sólo se les permitía tener bienes espirituales, sino también materiales y particulares.

Este tercer punto es muy importante, ya que muchos cristianos, ante la posibilidad de hacer testamento, dejarán sus bienes a la Iglesia, que verá incrementado sus posesiones y patrimonio en estos años.

2.1 Consecuencias del Edicto de Milán

Aunque las más significativas ya han sido señaladas, conviene destacar las siguientes:

- El fin de las persecuciones.
- El inicio del avance progresivo del cristianismo sobre el paganismo.
- El reconocimiento, por parte del emperador Constantino, de la fuerza moral de los cristianos. Desarrollo del arte de inspiración cristiana.

Por otra parte, Constantino favoreció a la Iglesia de varias formas:

- Concedió las mismas ventajas de que gozaban las religiones paganas.
- Mandó construir las iglesias más esplendorosas en los lugares más significativos.
- Las relaciones entre el Estado y la Iglesia cristiana fueron

cada vez más estrechas, si bien se observa injerencia del poder civil en la vida eclesiástica.

En resumen: la fe cristiana, antes perseguida, se convirtió en la fe protegida y seguida por muchos ciudadanos romanos. Poco a poco se fueron instaurando las costumbres cristianas. Podemos decir que con el Edicto de Milán surgieron por vez primera en la historia dos dimensiones que hoy llamamos libertad religiosa y laicidad del Estado.

3. De la Europa medieval a la Edad Moderna: el cesaropapismo

Como ya hemos indicado, el cristianismo, en el Imperio Romano, pasa de ser considerado una religión proscrita a religión oficial. En los cuatro primeros siglos la situación es de alegalidad. Los cristianos observan y se adaptan a las leyes romanas, pero su religión carece de reconocimiento público. En ocasiones se tolera, en otras, grandes persecuciones. Pero el número de cristianos sigue creciendo.

El año 380, Teodosio I mediante el Edicto *Cunctos Populos*, promulgado en Tesalónica el 28 de febrero de 380, declaró el cristianismo religión oficial del Estado¹¹.

Si el Edicto de Milán es el Edicto de la tolerancia hacia el cristianismo, el Edicto de Tesalónica, también conocido como “*Cunctos Populos*”, es el de la instauración del cristianismo.

En su estructura, se pueden diferenciar varias partes:

- En la primera parte, nos encontramos con el reconocimiento de Pedro como “apóstol que predicó a los romanos”.
- En la segunda, podemos destacar, que ya en esta fecha se

¹¹ Navarro-Valls, R. y Palomino, R., *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Ariel Derecho, Madrid, 2003, p. 48.

- utilizaba la denominación “Papa” para el Obispo de Roma.
- La tercera parte va dirigida a los paganos y herejes que, en este caso, estarían representados por los arrianos, los cuales no creen en el poder de la Santísima Trinidad. Por lo tanto, es primordial creer en Cristo, con lo cual, los cristianos estarían dentro de la ortodoxia de la Iglesia, mientras que los demás grupos religiosos, serían considerados herejes, siendo indispensable luchar contra ellos y erradicarlos. El cristianismo se impone como religión del Estado y, por lo tanto, todos los súbditos del Imperio deben abrazarla por ley. Si en Constantino vemos un personaje contradictorio, en el que priman los intereses políticos y económicos, Teodosio, por el contrario, intentará acabar con todo vestigio de paganismo dentro del territorio imperial. Sobre su persona se han construido varias teorías, como que era un creyente convencido, o que veía el cristianismo como una religión de gran importancia e implantación en el futuro, o la visión de panteísmo del mundo romano como algo caduco y trasnuchado, por lo que la introducción de un nuevo Dios y que estaba muy de moda entre la población, sería visto con agrado. Sea como fuere, se pueden formular tantas teorías sobre él, como autores e historiadores, estudiosos de este periodo. Será Teodosio, en el Edicto de Tesalónica (380), quien implante, de una forma definitiva, el cristianismo como la religión oficial del Estado. A partir de Teodosio no hubo Emperadores paganos, aunque esto no significa que a nivel popular se lograra erradicar el paganismo por completo. Teodosio formuló una condena total del paganismo que se aplicará a todo el Imperio y a todos sus habitantes, sin importar el lugar donde estos habiten. Así mismo, todos los actos paganos deberán ser denunciados y castigados.

El Edicto de Tesalónica implicaba un cierto reconocimiento del dualismo cristiano, en cuanto que admitía públicamente la existencia de una jerarquía religiosa distinta de la imperial, a la que estaban reservadas en exclusiva las funciones religiosas.

Sin embargo, este dualismo estuvo mitigado por el establecimiento de un sistema de relaciones entre el poder político y la Iglesia conocido como cesaropapismo, que implicaba importante intervención de los emperadores en los asuntos eclesiásticos, con el riesgo de instrumentalización de la Iglesia al servicio de los fines de la política imperial.

En la Europa altomedieval, en la que surgen señoríos, reinos... la Iglesia es el único vínculo de cultura y unidad; el latín se impone como lengua general, es una sociedad cuyos jefes son guerreros sin formación; los frailes y clérigos son las personas capaces de ejercer funciones legislativas, administrativas, judiciales... Se origina así la Cristiandad Medieval¹², una Europa impregnada de religiosidad, dependiente de dos poderes supremos: el Papa y el Emperador. Sin embargo, los emperadores pretenden controlar a la Iglesia como instrumento de su política, mientras que los Papas entienden que la superioridad de los fines espirituales, les autoriza a controlar el poder político: todo ello provoca luchas entre el *cesaropapismo* adoptado por los emperadores del Sacro-imperio hasta finales del Medievo) y el *hierocratismo*, adoptado por el Papado en el mismo período.

El sistema de cesaropapismo llevó al poder imperial a dictar leyes sobre materias eclesiásticas, a nombrar dignatarios de la Iglesia, convocar concilios e incluso inmiscuirse en cuestiones dogmáticas.

¹² Carlomagno, que creó los Estados Pontificios y fue coronado en la Navidad del 800, comprendió que la unidad y grandeza de Europa no eran conseguibles sin la existencia de dos supremos poderes que colaboraran entre sí. Y creó el "Sacro Imperio Romano Germánico".

3.1 Dualismo gelasiano¹³

Como reacción ante el cesaropapismo, el Papa GELASIO I (492-496), formulará las primeras exposiciones doctrinales del dualismo cristiano. Es famosa la carta del Papa dirigida al emperador de Oriente Anastasio I, en el año 494, en la que se contiene este texto:

“Hay, en verdad, augustísimo emperador, dos poderes por los cuales este mundo es particularmente gobernado: la sagrada autoridad de los papas y el poder real. De ellos, el poder sacerdotal es tanto más importante cuanto que tiene que dar cuenta de los mismos reyes de los hombres ante el tribunal divino.

Pues has de saber, clementísimo hijo, que, aunque tengas el primer lugar en dignidad sobre la raza humana, empero tienes que someterte fielmente a los que tienen a su cargo las cosas divinas, y buscar en ellos los medios de tu salvación. Tú sabes que es tu deber, en lo que pertenece a la recepción y reverente administración de los sacramentos, obedecer a la autoridad eclesiástica en vez de dominarla. Por tanto, en esas cuestiones debes depender del juicio eclesiástico en vez de tratar de doblegarlo a tu propia voluntad. Pues si en asuntos que tocan a la administración de la disciplina pública, los obispos de la Iglesia, sabiendo que el imperio se te ha otorgado por la disposición divina, obedecen tus leyes para que no parezca que hay opiniones contrarias en cuestiones puramente materiales, ¿con qué diligencia, pregunto yo, debes obedecer a los que han recibido el cargo de administrar los divinos misterios?...”¹⁴.

La autonomía de la Iglesia, lesionada por el cesaropapismo, inicia con la doctrina del dualismo gelasiano una nueva andadura

¹³ Se denomina *dualismo* la distinción entre sociedad política y religiosa, cada una tiene su propia estructura y normativa y dependen de un supremo poder independiente. Rige la separación entre Confesiones y Estados. Ambas relaciones podrán ser de desconocimiento mutuo, de colaboración, etc... entrando en juego términos como regalismo, confesionalidad, aconfesionalidad, laicidad, laicismo, libertad, que se utilizan para caracterizar la actitud del Estado en relación con el fenómeno religioso. El “dualismo” predomina en todo el mundo a partir del siglo XVIII.

¹⁴ Navarro-Valls, R. y Palomino, R., *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Ariel Derecho, Madrid, 2003, p. 63.

y se comienzan a poner los fundamentos doctrinales de la subordinación del ámbito temporal al espiritual, del Emperador al Papa¹⁵.

3.2 La supremacía del poder religioso. El hierocratismo

Situación de dominio del poder temporal por parte de la Iglesia (hierocratismo), como consecuencia del vacío de poder producido por la desaparición del Impero romano y de sus estructuras políticas y administrativas.

El vacío de poder produce una confusión de lo eclesiástico y lo político. Los Papas son los únicos señores de Roma; más tarde, el Estado Pontificio por donación de Pipino (año 754)¹⁶. Por su parte, los prelados y dignatarios eclesiásticos son, al mismo tiempo, señores feudales. La autoridad sagrada y el poder político se fundan, así, en los mismos titulares.

El planteamiento hierocrático se consolida en el siglo XI, a partir de Gregorio VII¹⁷ y llega a su más extrema expresión en la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII (1302).

El núcleo doctrinal está en la consideración de la superioridad del poder espiritual sobre el temporal, que lleva a someter el poder de los príncipes a la jurisdicción de la Iglesia, en la medida en que a la potestad eclesiástica corresponde juzgar acerca de los pecados y absolverlos.

¹⁵ Podemos sintetizar la doctrina *dualista* así: dos potestades diferentes para el gobierno del mundo; ambas potestades son de origen divino; independientes entre sí con sus respectivas competencias; ninguna es sumisa de la otra; los individuos que ostentan ambos poderes están sometidos a la otra autoridad en cuanto a sus funciones propias; es la vida espiritual la que se rige por la potestad del Papa y los obispos; y, la dignidad de la vida religiosa es superior a la de la temporal, pero no supone sumisión del Emperador.

¹⁶ Navarro-Valls, R. y Palomino, R., *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Ariel Derecho, Madrid, 2003, p. 64.

¹⁷ *Ibidem*, p. 82.

Esta transformación se opera, desde un plano teórico y práctico, a través del Derecho. La época hierocrática coincide con el período de máximo esplendor del Derecho canónico.

4. La crisis del orden medieval

No cabe olvidar, en este análisis evidentemente ligero de un momento histórico muy definido, aquel otro elemento, el Papado, que aparecía como un factor decisivo entre los que definían la unidad propia del Medioevo. La Iglesia aparecía jerarquizada en torno a un representante o Vicario de Cristo, que aseguraba también por ello mismo la unidad de la doctrina. Si la Edad Media buscaba la unidad por encima de las diferencias, encontró en el Papado y en la unidad de la fe su más indiscutible apoyo¹⁸.

La doctrina hierocrática alcanza su punto culminante, como hemos visto, con la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII (años 1302) y comienza su declive con el cautiverio del mismo Papa en Aviñón, como consecuencia de su enfrentamiento con el rey de Francia, Felipe el Hermoso¹⁹, provocando finalmente el nacimiento de un nuevo cesaropapismo y una larga etapa de directa sumisión de la Iglesia al poder regio.

Se inicia una profunda crisis del papado. A lo largo de los siglos XIV y XV, por causas políticas, jurídicas y doctrinales se propicia un reforzamiento del poder de los príncipes se sentarían las bases de las monarquías absolutas del s. XVI.

¹⁸ De la Hera, A., "Los orígenes del Estado-nación: el factor religioso", en *Nacionalismo en Europa, nacionalismo en Galicia: la religión como elemento impulsor de la ideología nacionalista*, Coruña, Universidad de La Coruña, 1998, pp. 65-82, cit. p. 71.

¹⁹ Felipe IV de Francia, ante la publicación de la Bula *Unam Sanctam*, proclamó que el rey no conoce otro superior que Dios, de ahí la excomunión del monarca, la prisión del Papa y finalmente su destierro, para regresar a Roma un mes antes de morir.

5. Reforma protestante y relaciones Iglesia-Estado

La religión no ocupa en la Edad Moderna un lugar menos preeminente que en el Medievo; en todo caso, es distinto su modo de ocuparlo. El siglo XV presencia un vigoroso desarrollo de la religiosidad en las masas populares. Este fenómeno es casi general, y constituye la plataforma adecuada sobre la que se cimentarán las reformas del siglo XVI: la católica y la protestante.

Los Reyes de las nuevas monarquías no buscaban tanto una nueva religión como una Iglesia nacional, que les estuviese sometida, a fin de que nada escapase a su control dentro de las fronteras de sus reinos. Ni Lutero tuvo en principio la idea de fundar una religión nueva, ni mucho menos Enrique VIII de Inglaterra²⁰. Sin embargo, aquel predicó contra el Papado y trasladó a los príncipes la soberanía eclesiástica, de la que el rey inglés se apoderó igualmente. El tronco común del cristianismo se desgajó en varias ramas independientes, y la única Iglesia de Cristo, conservada durante quince siglos, se rompió a la vez que se rompía la unidad medieval: los nuevos reinos constituyeron durante siglos las fronteras de las nuevas Iglesias reformadas.

En todo caso, Europa se rompió religiosamente al mismo tiempo que políticamente, y tanto el alma como el cuerpo de la gran entidad cultural y esperitual del Medievo, al dejar paso a las nacionalidades, se transformaron de tal modo que la Cristiandad quedó para siempre convertida en un recuerdo glorioso.

Con el s. XVI se inicia un movimiento de reforma de la Iglesia, cuyos protagonistas más significativos son Lutero, Calvino y

²⁰ Enrique VIII, al principio había combatido a Lutero, se separó de Roma por intereses personales debido a sus múltiples matrimonios. Había nacido la Iglesia Anglicana, cuya cabeza era el propio rey de Inglaterra.

Zwinglio. Hay que recordar que la doctrina protestante veía en la Escritura la única fuente de conocimiento de la voluntad de Dios y en el libre examen el método adecuado de comprensión de la Palabra divina.

Rechazan los dos órdenes –espiritual y temporal– (fundamento del dualismo gelasiano) y dicen que el poder político es el único al que corresponde regular no sólo las materias temporales sino también los asuntos eclesiásticos. Se sustituye el supremo poder papal por un sistema de Iglesias nacionales, regidas por un príncipe.

Las guerras religiosas de esta época (s. XVI y comienzo del XVII), concluyen con la Paz de Westfalia (1648)²¹ estableciendo el principio *cuius regio eius religio* –cada reino tendrá la religión de su rey–, quedando prohibidas todas las demás. Se establece así el Estado confesional y la intolerancia religiosa.

En aquellos países en los que triunfa la religión protestante, corresponde al Estado la regulación de los asuntos eclesiásticos. Nace así el Derecho eclesiástico del Estado. A diferencia del Derecho canónico que regula los asuntos eclesiásticos desde el poder de la Iglesia, el Derecho eclesiástico regula las mismas cuestiones, pero desde el poder del Estado.

5.1 El regalismo

Las monarquías absolutas católicas asumieron también las características de Estados confesionales, practicaron de manera habitual la intolerancia religiosa y se vieron en ocasiones obligadas a conceder estatutos de tolerancia a sus súbditos protestantes.

²¹ La paz de Westfalia de 1648 puso fin a la Guerra de los 30 años, la guerra religiosa que intenta consolidar el catolicismo. A partir de aquí, desaparece el cesaropapismo y el hierocratismo para surgir la confesionalidad estatal.

Pero, durante los siglos XVI, XVII y XVIII va cobrando cada vez más fuerza en el orden práctico un sistema de relaciones Iglesia-Estado, en el que los monarcas católicos llevarán a cabo un intensísimo control de la vida de la Iglesia.

Este sistema reviste diversidad de modalidades y denominaciones en los distintos países: regalismo, en España; galicanismo, en Francia; josefinismo, en Austria, etc.

El núcleo del sistema regalista se basó en una magnificación religiosa del fundamento del poder real: el llamado derecho divino de los reyes (la doctrina católica ha afirmado siempre el origen divino del poder). Al mismo tiempo que se reforzaba el absolutismo en lo temporal, se daba al poder real un título sagrado que legitimaba su intervención en materia eclesiástica.

Las monarquías absolutas que se situaban al frente de las nuevas nacionalidades desean y pretenden, tanto en el área latina como en la germánica, desarrollar las características propias de sus reinos y subrayar su personalidad histórica, manteniendo, en todo caso, su fidelidad al Papado, aunque fuese a costa de cotas de independencia y poder. Lo que no significa que esos monarcas no extremasen las medidas para utilizar la Iglesia en beneficio o como instrumento de su política. En este sentido, la aparición del regalismo es un supremo esfuerzo de las Coronas católicas por limitar al mínimo- sin salir de la ortodoxia- la autoridad del Papa y de la jerarquía eclesiástica en beneficio de su propio control sobre la vida pública y privada de sus súbditos; regalismo que va unido al momento cumbre del absolutismo, al que acompaña una intensa unificación interior de cada monarquía superando anteriores estructuras descentralizadas²².

²² Martínez Ruiz, E. y De Pazzis Pi, M., *Instituciones de la Edad Moderna*, 1, *Las Jurisdicciones*, Madrid, 1996.

6. Edad contemporánea

A comienzos del siglo XIX cambió de un modo trascendental el trasfondo histórico-religioso del problema “Estado e Iglesia” en Europa. Dos ideas resultaron triunfantes a comienzos del siglo XIX : la idea del Estado nacional y la idea de una naturaleza del Estado libre de toda atadura religiosa, es decir, la idea del Estado laicista. La marcha triunfal del Estado nacional se mantuvo firme e indiscutible hasta el derrumbamiento europeo en la segunda guerra mundial. Sólo cuando, de las ruinas materiales y espirituales que resultaron de esos años terribles, resurgió con nueva energía política la idea de Europa, que no había sido olvidada del todo, pudieron darse los primeros pasos dirigidos a una unidad política y constitucional de Europa en las naciones libres de occidente, por cierto bajo signos cristianos.

Pero el Estado laicista había seguido su curso, no sin algunas vacilaciones en sentido teórico y político. En su forma radical, tal como se presentó en la Francia de los siglos XIX y XX –el tiempo de la Tercera República– el liberalismo intentó excluir por completo de la esfera pública el espacio vital y la actividad de la Iglesia, hasta desposeerla de toda su significación jurídica y nativa constitución teológica. Como consecuencia de ello, la libertad de la Iglesia quedó reducida al mínimo de su existencia. Verdaderamente, la forma más radical del laicismo político contemporáneo se encuentra en los Estados totalitarios de sello comunista-soviético y nacional-socialista que, inspirados por el ateísmo, no temieron perseguir a la Iglesia directamente y de un modo programado. En este sistema, el Estado, excluyendo las libertades fundamentales, y en particular la libertad religiosa, se erige en árbitro supremo de la comunidad política y social a la vez que en director de las conciencias, al imponer una única

ideología, sea atea, sea religiosa. Son los casos del del nazismo (nacionalsocialismo) y el marxismo-leninismo en la URSS. Bajo el aspecto religioso se impone una a modo de contra-confesionalidad, el ateísmo de Estado; bajo el aspecto doctrinal positivo, la exaltación de la raza germánica como supremo valor de la civilización. El segundo caso, el absolutismo de Estado religioso islámico, se da en Irán y Arabia Saudí²³. En los países comunistas del Centro y del Este de Europa duró esta situación hasta la caída del muro de Berlín, en 1989. Por lo demás, la Europa de los Estados libres democráticos, por su parte, se desarrolló constitucionalmente dentro del contexto político mundial de la “Carta de las Naciones unidas” y su “Declaración universal de los derechos humanos”, sentidas y valoradas como vinculantes.

Después de la Primera Guerra Mundial, y todavía antes de la conclusión de los “Pactos de Letrán”, en el año 1929, y de la creación del Derecho internacional, merced a ellos, del nuevo Estado de la Ciudad del Vaticano, se abrió una época de nuevos concordatos que ha seguido floreciendo hasta nuestros días, con la celebración de nuevos Acuerdos, Convenios o Concordatos con países de todos los continentes: los concordatos”.

7. Libertad religiosa y doctrina católica: la Declaración conciliar *Dignitatis humanae* y el magisterio pontificio

Dejando al margen otros antecedentes, el Concilio Vaticano II, en la Declaración *Dignitatis Humanae*, ha expuesto con objetividad y sin restricciones la doctrina de la libertad religiosa, que

²³ Corral Salvador, C., *La relación entre la Iglesia y la comunidad política*, BAC, Madrid 2003, p. 273.

concibe como principio fundamental de las relaciones de la Iglesia con los poderes públicos y con todo el orden civil.

La libertad religiosa “*consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares, como por parte de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en lo religioso, ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos*” (DH 2)²⁴.

El respeto inexcusable hacia la dignidad humana implica la defensa y la promoción de los derechos del hombre y exige el reconocimiento de la dimensión religiosa del mismo. La libertad religiosa²⁵, como derecho primario e inalienable de la persona, es el sustento de las demás libertades, su razón de ser. La libertad religiosa traspasa el horizonte que trata de limitarla a una parcela íntima, a una mera libertad de culto o a una educación inspirada en valores cristianos, para solicitar al ámbito civil y social, libertad para que las confesiones religiosas puedan ejercer su misión. Asimismo resulta básico comprender la libertad religiosa como la condición primera e indispensable para la paz. Son piedras angulares del edificio de los derechos humanos, elementos básicos del bien común y de la solidaridad. La paz hunde sus raíces en la libertad y en la apertura a la verdad.

Por razón de su dignidad el hombre, dotado de razón y voluntad libre, tiene la obligación moral de buscar la verdad y de ordenar su vida conforme a ella. Igualmente se comprende que dicha búsqueda se encauce por el “ejercicio” de unas creencias

²⁴ Corral Salvador, C., *La relación entre la Iglesia y la Comunidad política*, BAC, Madrid, 2003, pp. 110 y ss.

²⁵ Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanae*, punto 18.

religiosas, que conllevan actos internos voluntarios ansiosos de una expresión abierta y compartida, exigencia ligada a la misma naturaleza social del hombre.

El Estado democrático no es neutral respecto de la libertad religiosa misma, sino que, al igual que respecto de las demás libertades públicas, ha de reconocerla y crear las condiciones para su efectivo y pleno ejercicio por parte de todos los ciudadanos. Y justamente, en virtud de este respeto y apuesta positiva por la libertad religiosa, ha de ser, en cambio, absolutamente neutral respecto de todas las diversas particulares opciones que ante lo religioso los ciudadanos adopten en uso de esa libertad. Querer imponer, como pretende el laicismo, una fe o una religiosidad estrictamente privada es buscar una caricatura de lo que es el hecho religioso. Y es, por supuesto, una injerencia en los derechos de las personas a vivir sus convicciones religiosas como deseen o como éstas se lo demanden.

(El sujeto *pasivo* es la sociedad civil, las personas y los grupos sociales. Sujeto *activo* son las personas, individualmente consideradas, las comunidades religiosas, que son exigencia de la naturaleza social del hombre y de la misma religión, y la familia en cuanto sociedad que goza de un derecho propio y primordial a ordenar libremente su vida religiosa doméstica bajo la dirección de los padres. Su naturaleza es la de un derecho natural fundado en la propia naturaleza de la persona; y debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad de forma que se convierta en un derecho civil).

La Iglesia reivindica para sí la libertad, en cuanto es una sociedad de hombres que tienen derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana, y en cuanto autoridad espiritual constituida por Cristo para ejercer su misión en el mundo entero. Caso de un reconocimiento confesional por parte

del Estado, es decir, si en atención a determinadas circunstancias de los pueblos se otorga a una comunidad religiosa determinada un especial reconocimiento civil en el ordenamiento jurídico de la sociedad, es necesario que al mismo tiempo se reconozca a todos los ciudadanos y comunidades religiosas el derecho a la libertad en materia religiosa²⁶.

Por lo que se refiere al magisterio pontificio, para Juan Pablo II, el derecho a la libertad religiosa no es sencillamente un derecho entre otros derechos humanos; es, por decirlo de alguna manera, el derecho fundamental. En efecto, la libertad de conciencia y de religión está ligada a todas las otras libertades –en particular a la de expresión, de asociación, de educación de los hijos– que, si es respetada por parte del Estado, “es un indicio del respeto de los otros derechos humanos fundamentales y constituye un test útil para estimar la situación del conjunto de los derechos humanos en un determinado país”.

En definitiva, según Juan Pablo II *“los derechos del hombre más que normas jurídicas son, sobre todo, valores”, que “deben ser custodiados y cultivados por la sociedad; en caso contrario, pueden desaparecer también de los textos jurídicos”*. Y, con este fin, no deja de considerar como contraria a las exigencias de un auténtico pluralismo *“la pretensión que una sociedad democrática deba dejar al ámbito de la pura opinión personal los credos religiosos de su miembros y las convicciones morales que derivan de la fe”*.

Recordaba Benedicto XVI²⁷, que *“no es expresión de laicidad, sino su degeneración en laicismo, la hostilidad contra cualquier forma de relevancia política y cultural de la religión; en particular, contra la presencia de todo símbolo religioso en las instituciones públicas”*.

²⁶ Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanae*, punto 6.

²⁷ Benedicto XVI, *Discurso al 56º Congreso Nacional de los Juristas Católicos Italianos*, 9.12.2006.

Tampoco es signo de “sana laicidad”, “*negar a la comunidad cristiana, y a quienes la representan legítimamente, el derecho de pronunciarse sobre los problemas morales que hoy interpelan la conciencia de todos los seres humanos, en particular de los legisladores y juristas. En efecto, no se trata de injerencia indebida de la Iglesia en la actividad legislativa, propia y exclusiva del Estado, sino de la afirmación y defensa de los grandes valores que dan sentido a la vida de la persona y salvaguardan su dignidad. Estos valores, antes de ser cristianos, son humanos, por eso ante ellos no puede quedar indiferente y silenciosa la Iglesia, que tiene el deber de proclamar con firmeza la verdad sobre el hombre y sobre su destino*”.

En definitiva, se trata de mostrar que, sin Dios, el hombre está perdido que excluir la religión de la vida social, en particular la marginación del cristianismo, socava las bases mismas de la convivencia humana, pues antes de ser de orden social y político, estas bases son de orden moral.

8. Relaciones Iglesia-Estado, según el Concilio Vaticano II

La Iglesia se muestra respetuosa ante la justa autonomía de las realidades temporales pero pide la misma actitud con respeto a su misión en el mundo y a las variadas manifestaciones personales y sociales de sus fieles, artífices en gran medida de la solidaridad comunitaria y de una ordenada convivencia. El Estado no puede reivindicar competencias, sean directas o indirectas, sobre las convicciones íntimas de las personas ni tampoco imponer o impedir la práctica pública de la religión sobre todo cuando la libertad religiosa contribuye de forma decisiva a la formación de ciudadanos auténticamente libres²⁸.

²⁸ Bertone, T., *Discurso en la Conferencia Episcopal Española*, 5.2.2009.

“La Iglesia –en palabras de Benedicto XVI– no reivindica el puesto del Estado. No quiere sustituirle. La Iglesia es una sociedad basada en convicciones, que se sabe responsable de todos y no puede limitarse a sí misma. Habla con libertad y dialoga con la misma libertad con el deseo de alcanzar la libertad común. Gracias a una sana colaboración entre la comunidad política y la Iglesia, realizada con la conciencia y el respeto de la independencia y de la autonomía de cada una en su propio campo, se lleva a cabo un servicio al ser humano con miras a su pleno desarrollo personal y social”²⁹.

La autonomía que se predica entre la Iglesia y el Estado implica un doble compromiso. De un lado, el Estado debe respetar el ámbito de libertad religiosa que le corresponde a la Iglesia, dentro del cual se encuentran, entre otros, la libertad de organizarse internamente, de nombrar libremente a sus ministros, de culto, de prácticas y ritos, de manifestación y asociación, de enseñanza y de adquirir y poseer los bienes necesarios para el desempeño de sus fines³⁰, y, sobre todo, libertad de expresión para formular su juicio moral cuantas veces lo exija la salvación de las almas o la defensa de los derechos humanos³¹. Por su parte, la Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático y carece de título legítimo para expresar preferencias por una u otra solución constitucional o institucional³², no está ligada a sistema político alguno³³, sin ser tarea suya la de valorar los programas políticos, salvo en las implicaciones religiosas o morales de los mismos.

Por su parte, el Papa Francisco ha instado a reconocer el derecho a la libertad religiosa *“en todas sus dimensiones”*, al tiempo

²⁹ Benedicto XVI, *Discurso a la Conferencia Episcopal Francesa*, 14.9.2008.

³⁰ Juan Pablo II, Carta a los Jefes de Estado reunidos para la firma del Acta de Helsinki, 1980.

³¹ Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, punto 76; Código de Derecho Canónico, c. 747 y Catecismo de la Iglesia Católica, punto 2246.

³² Juan Pablo II, Encíclica *Centessimus Annus*, 1.5.1991, punto 47.

³³ Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, punto 76.

que ha resaltado la necesidad de que *“todo se realice en el respeto de las creencias de los demás, incluso de aquellos que no creen”*³⁴.

Francisco ha criticado el diálogo entre las diversas tradiciones religiosas cuando se piensa que sólo es posible la convivencia ocultando la propia pertenencia religiosa, *“encontrándose en una especie de espacio neutral, carente de referencias a la trascendencia”*.

En esta misma línea, Francisco ha citado su reciente Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*³⁵ en la que afirma que *“una actitud de apertura en la verdad y el amor debe prevalecer en el diálogo con los creyentes de las religiones no cristianas”*.

“A pesar de los diversos obstáculos y dificultades, especialmente el fundamentalismo de ambas partes”, ha matizado, recordando al mismo tiempo que sólo hay una manera de superar los obstáculos y es el diálogo, marcado por la amistad y el respeto.

Además, el Papa ha precisado que *“dialogar no significa renunciar a la propia identidad cuando se va al encuentro del otro, ni tampoco ceder a compromisos en la fe y la moral cristiana”*, sino que ha asegurado que *“la verdadera apertura implica permanecer firmes en las propias convicciones más profundas, con una identidad clara y alegre”*.

De esta manera, se podrán comprender las razones de los demás y ser capaz de entablar relaciones humanas respetuosas para el crecimiento en la fraternidad que también ofrece enriquecimiento y testimonio.

Sin embargo, ha advertido sobre una fraternidad fingida o de laboratorio, en el que cada uno deja a un lado lo que cree. En cambio, los discípulos de Jesús, ha concluido, se deben esforzar

³⁴ Papa Francisco, *Discurso a la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso*, 28.11.2013.

³⁵ Papa Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, 24.11.2013.

por “superar el miedo, siempre dispuestos a dar el primer paso, sin desanimarse ante las dificultades e incomprensiones”.

9. La libertad religiosa en la nueva Europa³⁶

La libertad religiosa se ha consolidado en Europa como una de las libertades públicas sustanciales en un Estado de Derecho a través de un proceso de evolución llevado a cabo sobre todo en los últimos veinticinco años. Proceso que plantea retos importantes en la Europa de los albores del siglo XXI.

Los factores políticos y jurídicos que, en clave comparada, inciden y aportan la perspectiva necesaria en este proceso de evolución podemos sistematizarlos del modo siguiente:

- A) Las modificaciones políticas y constitucionales que ha sufrido Europa desde el último tercio del siglo XX con la transformación de Estados sometidos a regímenes autoritarios en Estados de Derecho según el modelo de las democracias occidentales, y las consecuencias que ello ha tenido sobre el derecho de libertad religiosa.
- B) Los derechos humanos, y entre ellos el derecho de libertad religiosa –como formulación concreta de un derecho más amplio: el derecho de pensamiento, conciencia y religión– son objeto, además, de una protección complementaria que brinda la organización para la Seguridad y Cooperación en Europa, OSCE, instituida como organismo no permanente en el Acta Final de Helsinki en 1975.

El perfil del nuevo ciudadano europeo que surge de la Unión

³⁶ En este apartado seguimos la exposición de Morán, G. M., «La libertad religiosa en la nueva Europa. Valoración macro comparada», *Anuario de la Facultad de Derecho*, 7, 2003, pp. 551-572.

Europea se asienta en los principios de libertad, democracia, respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales, dentro de un Estado de Derecho (Art. 6 del Tratado de la Unión). Sobre la base de tales principios *“la Unión Europea respeta y no prejuzga el estatuto del que gozan, en virtud del Derecho nacional, las Iglesias y las asociaciones o comunidades religiosas en los Estados miembros”* (Declaración nº 11 del Tratado de Amsterdam, 1997). Los derechos fundamentales del ciudadano de la Unión Europea se han visto reconocidos, aunque de momento sea un reconocimiento declarativo, en la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, elaborada en Niza en 2000, y se circunscriben a tres grandes esferas: la dignidad de la persona, las libertades de las que dispone y la igualdad jurídica ante la ley. En el capítulo de libertades se reconocen expresamente las de pensamiento, conciencia y religión (nº10) declarando que *“este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos”*. Y en el capítulo de la igualdad se prohíbe la discriminación entre otros motivos por razón de religión o convicciones (nº21) y se reconoce la diversidad cultural, religiosa y lingüística (nº.22). Contenido que se ciñe al del Art. 9.1 del Convenio Europeo de Derechos Humanos de 1950.

- C) Repercusión de dichos cambios en los ordenes nacional y supranacional respecto a su relación con las comunidades y grupos religiosos en Europa, y la subsiguiente evolución de los modelos históricos de relaciones Iglesia-Estado.

La difícil convivencia a lo largo de la historia europea entre el poder político y las comunidades y grupos religiosos ha des-

arrollado modelos, surgidos en etapas históricas diferentes, que se pueden sistematizar en los cuatro grandes modelos europeos de convivencia entre el Estado y las organizaciones religiosas:

1/ *Modelo de confesionalidad estatal y de religión dominante.*

Este modelo de Estado desarrollado en Europa desde la Edad Moderna está vinculado a una particular religión sostenida por el poder político y presenta una doble vertiente: la del Estado confesional, propia de las monarquías absolutistas católicas y ortodoxas de la Edad Moderna, como los casos de España y Rusia; y la del Estado con Iglesia nacional propia de las monarquías protestantes, como los casos de Inglaterra, Suecia, Holanda o Dinamarca. Modelo que, en consecuencia, presenta una triple tipología vinculada a la Iglesia o confesión hegemónica en cada país: ortodoxa, católica y protestante. Modelo que, además, sirve para consolidar la tradicional terminología de “relaciones Iglesia-Estado” referida la compleja convivencia de los poderes políticos y religiosos en Europa. Este modelo históricamente se caracteriza por la restringida tolerancia hacia las minorías religiosas, en los que la religión dominante se ha utilizado como elemento de cohesión política y cultural por razones históricas, sociológicas e ideológicas. Pero dicho modelo ante la universalización de los derechos humanos, las reformas constitucionales europeas y el proceso de secularización de la sociedad europea desde mediados del siglo pasado, inicia un proceso de crisis progresiva hasta su casi total desaparición del panorama actual europeo, y que ha sido sustituido por el modelo cooperacionista que examinaremos mas adelante.

2/ *Modelo de separación Iglesia-Estado.* Este modelo hunde sus raíces en la convulsa historia europea, con los enfrenta-

mientos religiosos desde el siglo XVI. En los últimos años del siglo XX y del actual, se enfrenta al reto de un pluralismo religioso amplio, con la presencia de nuevos movimientos religiosos, así como del Islam. En este apartado podrían incluirse los *sistemas laicos con libertad religiosa*, es decir, los Estados tradicionalmente denominados *laicos*, o mejor, *laicistas*, en los que los fenómenos religiosos no se les concede relevancia jurídica, pero sin embargo reconocen y garantizan la libertad religiosa individual y colectiva (Francia).

3/ *Modelo de separación Iglesia-Estado represivo de la religión y de sus manifestaciones que limita la actividad religiosa*, tanto de los grupos religiosos mayoritarios como minoritarios, a través de un intervencionismo estatal cuya finalidad es la identificación de los grupos religiosos para su control e incluso para su represión por la disidencia ideológica que comportaba en un Estado totalitario. Es este el prototipo desarrollado en los regímenes concebidos doctrinalmente como dictaduras del proletariado de la Europa del Este y asentados en la filosofía marxista-leninista. Regímenes iniciados con la revolución rusa y expandidos, bajo el intervencionismo soviético, hacia la Europa central y oriental como consecuencia el reparto de Europa entre los vencedores de la II Guerra Mundial y que desapareció con la caída del Muro de Berlín. Modelo cuyo objetivo teórico será la *"construcción de un nuevo hombre libre de prejuicios religiosos"*.

4/ *Modelo cooperacionista*. Ninguna confesión tiene carácter estatal oficial, pero todas está reconocidas como tales en la esfera pública, poseen personalidad jurídica, se reconoce y tutela la libertad religiosa y los poderes públicos cooperan en el cumplimiento de sus fines con carácter social (hoy

se tiende a calificarlos de laicos). Se puede considerar que surge a partir del ejemplo del Estado alemán que es fruto de su propia historia en la que las luchas religiosas dieron como resultado, en el siglo XVI, el reconocimiento jurídico de las Iglesias luterana, calvinista y católica, con la Paz de Augsburgo. Desde esta experiencia histórica, la República Federal alemana y sus Estados federados han desarrollado un modelo institucional de relaciones pacticias con las Iglesias católica, luterana y calvinista a las que se han ido sumando numerosos convenios con los grupos religiosos minoritarios. Convenios que se llevan a cabo, tanto en el ámbito federal, como en el estatal o de los *länder*. Con relación al modelo cooperacionista, en el caso español ha permitido la transición desde el modelo confesional católico-canalizado en su última etapa por el Concordato con la Santa Sede de 1953- hasta la instauración de un modelo de Estado que renuncia a la confesionalidad mediante la afirmación constitucional de que *“ninguna confesión tendrá carácter estatal”* (art. 16) que se enmarca en el reconocimiento constitucional del derecho de libertad religiosa sin que ello implique renunciar a la cooperación con las confesiones religiosas; puesto que, según la doctrina y jurisprudencia más habitual, se valora positivamente el *“hecho religioso”*. La llamada *“aconfesionalidad del Estado”*, neutralidad o laicidad, se suele denominar así para diferenciarla del laicismo, o separación absoluta de la Iglesia.

Una *revisión comparada* de los actuales Estados europeos nos muestra con frecuencia que, al menos desde su formulación constitucional legislativa, los Estados que se declaran separados de las Iglesias y confesiones no excluyen la cooperación con éstas mediante pactos y convenios. Pactos que

en los países de tradición confesional católica, como Portugal, España e Italia, comportan relaciones de cooperación con las confesiones religiosas más arraigadas mediante “acuerdos” o concordatos. Es aquí donde el modelo confesional pacticio entronca con el llamado modelo concordatario, que sirvió históricamente para consolidar la confesionalidad del Estado católico, y que en la actualidad se ha transformado para dotar de un estatuto propio y consolidar a la Iglesia católica como institución y no como simplemente una organización religiosa. El modelo cooperacionista en general y el pacticio en particular es, desde los últimos años del siglo XX como ya hemos apuntado, el cauce elegido por la mayoría de los Estados de la Europa ex-comunista como modelo idóneo para restaurar la convivencia entre el Estado y los grupos religiosos, lo que no impide que el propio Estado reconozca la separación entre éste y las confesiones y, en concreto, el modelo concordatario actual, a la vista de la cantidad de acuerdos y concordatos firmados en los últimos años con la Iglesia católica, a través de la personalidad jurídica internacional reconocida a la Santa Sede.

La universalización de los derechos fundamentales y de las libertades públicas, y dentro de ellos “la libertad de pensamiento, conciencia y religión” como uno de los derechos humanos, ha dado como resultado un nuevo y radicalmente diverso horizonte en la trayectoria histórica a las comunidades y grupos religiosos en Europa, que implica la transformación de las relaciones Iglesia-Estado, y en consecuencia, de la propia actividad intervencionista del Estado en materia religiosa.

En Europa, a la luz de lo expuesto, los distintos Estados, sin renunciar a su propia identidad, pueden desarrollar una

pluralidad de formas de afrontar las relaciones Iglesia-Estado, bajo el denominador común de la protección del derecho de libertad religiosa. En este sentido, en la Europa actual, se utilizan tres categorías terminológicas consolidadas por la doctrina: 1/ Estados en los que sobrevive por razones históricas el modelo de Iglesia nacional, pero en los que el reconocimiento de la libertad religiosa goza de notable tradición y convive con este modelo sin demasiadas tensiones, caso de Gran Bretaña, o de los países nórdicos, por lo que no se puede hablar de modelo de Iglesia nacional puro ya que no resulta incompatible, en definitiva, con el denominado modelo cooperacionista; 2/ Estados que se acomodan al llamado modelo cooperacionista resultado de su propia evolución, bien desde la confesionalidad estatal, bien desde el totalitarismo ideológico del Estado; y, 3/ Estados que propugnan o se identifican con la separación Iglesia-Estado. Con frecuencia este modelo de relaciones del Estado con las Iglesias o confesiones, cooperan con éstas de modo estrecho.

10. Relaciones Iglesia-Estado en la jurisprudencia constitucional e internacional

Centrándonos en nuestra doctrina constitucional, podemos fijar una serie de principios sobre el tema que nos ocupa:

- 1/ El modelo de relaciones entre el Estado español y las distintas creencias religiosas es la aconfesionalidad, de acuerdo con el tenor literal del art. 16.3 de la Constitución³⁷, in-

³⁷ Art. 16.3. "Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones".

terpretando el mismo como una neutralidad del Estado frente a los diferentes credo, con interdicción de cualquier discriminación por razones religiosas.

- 2/ Dicho modelo tiene como fundamento principal garantizar la libertad religiosa de todos los ciudadanos.
- 3/ La aconfesionalidad del Estado no significa una posición indiferente u hostil a las distintas creencias, sino de *cooperación* por exigencia constitucional.

Como lógico colofón a esta doble opción de aconfesionalidad o neutralidad y cooperación con las confesiones religiosas, el Tribunal Constitucional ha calificado de forma rotunda las relaciones entre el Estado español y las distintas Iglesias o confesiones, como de “laicidad positiva”³⁸.

Respecto a la doctrina mantenida por parte del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en este aspecto concreto, consideramos que es respetuosa del *principio de subsidiariedad*, ya que la idea principal sobre la que pivota es que, con el lógico límite de respetar el derecho a la libertad religiosa y de culto de todos los ciudadanos, cada Estado es libre para configurar sus relaciones con las confesiones religiosas de cada país de la manera que considere más conveniente, de acuerdo con su tradición y principios.

Según lo señalado, y a la vista de la variedad de sistemas existentes en Europa respecto a las relaciones entre el Estado y las distintas confesiones, podemos concluir que el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, con sede en Estrasburgo, no se decanta a favor de ninguno de los modelos existentes, entre los que podemos distinguir, como ya se ha referido, desde los de una *laicidad más o menos extrema* –Turquía y Francia– hasta los

³⁸ SSTC 46/2001, de 15 de febrero; 154/2002, de 18 de julio; y 101/2004, de 2 de junio, entre otras.

confesionales –Grecia o Noruega³⁹–, siempre que se salvaguarde el derecho a la libertad religiosa y no se ampare discriminaciones ilícitas de origen religioso, ya que ello resultaría contrario al principio de pluralismo, tolerancia y espíritu de apertura que deben caracterizar a cualquier sociedad democrática⁴⁰.

11. Conclusiones

Desde el Edicto de Milán, promulgado por el Emperador Constantino, el cristianismo se encuentra en igualdad de condiciones con otras religiones, lo que favorecerá su rápida expansión. Pero esta expansión no sólo se producirá por las simpatías que el cristianismo pudiera despertar en Constantino, sino que también hay que tener en cuenta la decadencia política, social y religiosa que caracterizó el Bajo Imperio Romano.

Será Teodosio y el Edicto de Tesalónica, donde definitivamente se pasa de un Estado aconfesional a un Estado confesionalmente cristiano en todo el Imperio. Con ello se pretendió desterrar y prohibir el paganismo. En contrapartida se producirá la institucionalización de la Iglesia. Todo aquello que esté fuera de la ortodoxia de la Iglesia será considerado herético.

La implantación de los dos Edictos tendrá consecuencias positivas, pero también negativas. Entre las primeras, vemos como se dan una serie de circunstancias y condiciones favorables para la cristianización y evangelización de otros pueblos, como ocurrirá posteriormente. Entre las segundas, los obispos ad-

³⁹ El Parlamento noruego ha votado -en junio de 2012- presentar una enmienda a la Constitución para que el Reino de Noruega deje de ser oficialmente luterano, pasando a considerarse un Estado laico.

⁴⁰ STEDH caso Leyla Sahin contra Turquía, 10 noviembre 2005.

quieren rangos civiles e imperiales. Se modificarán todas las leyes que sean contrarias a la ortodoxia cristiana y como consecuencia la Iglesia influirá en la organización de la vida social y civil de todo el Imperio. Se inicia un proceso de centralización de la Iglesia en Roma, que posteriormente será la capital de la cristiandad, condición que perdura hasta la actualidad. Con el tiempo, la excesiva influencia de la Iglesia en los asuntos civiles y del Estado dará lugar a dos nuevos problemas: el cesaropapismo y la teocracia.

El Edicto constantiniano no sólo significa el fin de la persecución de los cristianos, sino el principio de la libertad religiosa. Aparecen por primera vez las dos dimensiones que hoy conocemos de esta cuestión: la laicidad del Estado y la libertad de los ciudadanos para elegir su opción religiosa.

A pesar de haber transcurrido tantos siglos desde el Edicto de Milán, el derecho a la libertad religiosa no es suficientemente reconocido en el mundo de hoy. Y los cristianos son uno de los colectivos que más sufre por esta carencia⁴¹.

⁴¹ Los incidentes de la persecución indican que ésta es cada vez peor y más inclemente: iglesias incendiadas, cristianos presionados a convertirse, violencia de grupos de gente contra hogares cristianos, secuestro y abuso de niñas cristianas, propaganda anticristiana en los medios y desde los gobiernos, discriminación en escuelas y lugares de trabajo... la lista continúa. Así:

-La Iglesia en Medio Oriente podría desaparecer. El fenómeno más notorio es el éxodo de las comunidades que huyen de la violencia anticristiana. Los efectos de la llamada "primavera árabe" fueron el ascenso de grupos islámicos radicales y la multiplicación de la violencia en varios países. El final de la histórica presencia de la Iglesia en estos territorios no es más una posibilidad remota sino una amenaza muy real y apremiante. África: tiene su propio registro de abundantes hechos de violencia y persecución, vinculados en su mayoría con grupos violentos de radicales islámicos que desafían los gobiernos de la zona en medio de un conjunto de problemas políticos, económicos y sociales. El caso más obvio de esto es Nigeria. En 2011 la violencia produjo 65.000 cristianos desplazados y 430 iglesias atacadas en ese país. La diócesis de Maiduguri registró ataques o destrucción total de la mitad de sus parroquias y 791 de los 1.201 cristianos muertos exclusivamente a causa de su fe en 2012 fueron nigerianos. En el continente africano, destacan también: numerosos hechos violentos

Entre libertad religiosa y paz social hay una correlación muy estrecha. Si el Estado impone restricciones al ejercicio de la libertad religiosa, aumentan los conflictos de contenido religioso.

Con relación a la evolución de las relaciones Iglesia-Estado en Europa, el principio primero y vinculante que se destaca claramente en todos los Estados en la regulación de sus relaciones con la Iglesia Católica es el reconocimiento constitucional del derecho de libertad religiosa. Las modalidades de este reconocimiento pueden variar, pero la sustancia ética del derecho fundamental no queda afectada. Sin embargo, el peso social y cultural de la tradición laicista en algunos Estados - el ejemplo clásico lo ofrece Francia - pesa tanto todavía que una ilimitada subsistencia de la soberanía de la Iglesia nacional, en la teoría y en la práctica, no rara vez dificulta a la Iglesia el público ejercicio del derecho a la libertad religiosa.

En Europa, dentro y fuera de la Unión, se comparte en general la opinión positiva de que el Derecho Internacional responde de la mejor manera a la importancia histórica, sociológica y jurídica

en Sudán, Tanzania, República Centro Africana, Argelia revelan una amenaza internacional constante a los creyentes.

-Otras persecuciones: la persecución persiste además en otras regiones en las que los cristianos representan comunidades minoritarias y sufren persecución de parte de mayorías pertenecientes a otras religiones.

En estos casos se encuentra Sri Lanka, donde sectores radicales nacionalistas budistas ocasionaron una oleada de 45 ataques de enero a mayo de 2013, y la India, donde en varios Estados persiste la intolerancia a los cristianos y se registran incendios de templos, profanaciones y ataques físicos a los cristianos.

-Otra fuente de persecución anticristiana es la ideología política, presente sobre todo en países comunistas y socialistas, siendo el caso más preocupante el de Corea del Norte, donde el régimen que mantiene aislada a la población castiga comúnmente con la ejecución a quienes son encontrados orando. No se debe olvidar China, cuya política pretende tener control sobre la Iglesia y donde se registraron 130 casos de persecución en 2012 que afectaron a casi cinco mil personas (un aumento del 40 por ciento). También destaca Vietnam también fue destacado como exponente de este tipo de políticas de control y episodios de persecución y violación de los derechos humanos de los creyentes.

de la Iglesia Católica en su relación con el Estado y consecuentemente hay que atenerse al valor imprescindible de los tratados internacionales para una correcta y éticamente justa configuración socio-política de la relación Estado e Iglesia.

En este sentido, el antiguo sistema concordatario aparece no solamente vigoroso y estable en su antigua fuerza política y jurídica, sino también capaz de rejuvenecerse y renovarse. En los antiguos Estados concordatarios clásicos –España, Italia y hasta Francia en el sur de Europa, y Alemania y Austria, en el centro, en la segunda mitad del siglo pasado–, se efectuó un proceso, muy interesante desde el punto de vista jurídico y de historia del pensamiento, de acomodación permanente de su derecho concordatario a los nuevos acontecimientos sociales y políticos que no rara vez sucedieron a una velocidad sorprendente y vertiginosa, y hasta tocaron la estructura constitucional del Estado. Por ejemplo, en España, en donde, con la nueva Constitución de 1978, el Concordato de 1953 fue sustituido por los Acuerdos de 1979.

En la actualidad, el multiculturalismo supone una multiplicidad de culturas obligadas a convivir en u mismo contexto social del que nacen problemas de entendimiento. El pluralismo religioso supone: 1/ Necesidad de convivencia entre personas de diversas religiones; 2/ Se desdibuja la confesionalidad estatal, basada en la unicidad de credo religioso; 3/ Los Estados han de definirse y actuar como neutrales, respetando y garantizando las autonomía de las confesiones; y, 4/ Los Estados teocráticos o ateos que cierran las puertas a la libertad religiosa son un anacronismo contrario a la justicia. En muchos casos, las solemnes declaraciones de neutralidad religiosa por parte del Estado sólo persigue imponer su propia cultura religiosa laicista. Aceptar el principio de secularización también tiene sus límites.

Nuestra libertad religiosa no necesita, a mi juicio, ninguna revisión de la Ley; más bien, el Estado debiera ocuparse de garantizar y proteger adecuadamente la libertad de conciencia. La recta laicidad, lo mismo que la no confesionalidad, consiste en que el Estado proteja la libertad religiosa de la sociedad y de los ciudadanos, para practicar la religión que quieran, sin ser beligerante en cuestiones religiosas que quedan fuera de su competencia. Es la laicidad positiva a la que, con tanto acierto, se ha referido en reiteradas ocasiones Benedicto XVI⁴².

En definitiva, el Estado es laico no para suprimir la religión, sino para facilitar el que los ciudadanos puedan ser religiosos o no, según su conciencia y puedan profesar tranquilamente la religión que mejor les parezca, con todas las consecuencias, privadas y públicas, o puedan no ejercer ninguna. El Estado tiene que hacer visible su respeto a las comunidades religiosas en el ámbito de su actuación civil y respetar en todo momento y ocasión el principio de libertad religiosa.

En resumen, estamos ante una nueva oportunidad de sacar conclusiones de un acontecimiento que tuvo lugar hace 1700 años y que consciente de su importancia, ayer, hoy y en el futuro, la UCAM ha organizado este Congreso, invitando algunos de los mejores especialistas en esta materia y tener la oportunidad de ampliar y profundizar su conocimiento.

⁴² Oreja Aguirre, M., *Anotaciones de 40 años de relaciones Iglesia-Estado en España*. Ponencia expuesta oralmente.

Bibliografía

- Benedicto XVI, *Discurso a la Conferencia Episcopal Francesa*, 14.9.2008.
- *Discurso al 56º Congreso Nacional de los Juristas Católicos Italianos*, 9.12.2006.
- Bertone, T., *Discurso en la Conferencia Episcopal Española*, 5.2.2009.
- Buenacasa Pérez, C., «Christiana tempora: el conflicto entre paganismo y cristianismo en el Imperio romano», *III Ciclo de conferencias sobre el mundo clásico "Cristianos y paganos en Roma"*, Facultad de Derecho de la UPV/EHU, San Sebastián 11, 12 y 13 diciembre 2006, San Sebastián 2007.
- Catecismo de la Iglesia Católica, 15.8.1997.
- Código de Derecho Canónico, 25.1.1983.
- Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*.
- Declaración *Dignitatis humanae*,
- Corral Salvador, C., *La relación entre la Iglesia y la comunidad política*, BAC, Madrid, 2003.
- *Teología política. Una perspectiva histórica y sistemática*, Colección Diáspora, Tirant Humanidades, Valencia, 2011.
- De la Hera, A., "Los orígenes del Estado-nación: el factor religioso", en *Nacionalismo en Europa, nacionalismo en Galicia: la religión como elemento impulsor de la ideología nacionalista*, Coruña, Universidad de La Coruña, 1998, pp. 65-82.
- Juan Pablo II, Carta a los Jefes de Estado reunidos para la firma del Acta de Helsinki, 1980.
- Encíclica *Centessimus Annus*, 1.5.1991.
- Martínez Ruiz, E. y De Pazzis Pi, M., *Instituciones de la Edad Moderna*, 1, *Las Jurisdicciones*, Madrid, 1996.
- Navarro-Valls, R. y Palomino, R., *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Ariel Derecho, Madrid, 2003.

Papa Francisco, *Discurso a la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso*, 28.11.2013.

— Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, 24.11.2013.

Morán, G. M., «La libertad religiosa en la nueva Europa. Valoración macro comparada», *Anuario de la Facultad de Derecho*, 7, 2003, pp. 551-572.

Oreja Aguirre, M., *Anotaciones de 40 años de relaciones Iglesia-Estado en España*. Ponencia expuesta oralmente.

PLENITUDO TEMPORIS. EL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN ROMANA

Alfonso García Marqués
Universidad de Murcia

El presente estudio intenta ser un comentario filosófico a Gálatas 4, 4: “Cuando llegó la *plenitud de los tiempos* envié Dios a su hijo”. Podría parecer que el comentario a un texto tan breve y, más en concreto, a dos palabras: ***plenitudo temporis*** (τὸ πλήρομα τοῦ χρόνου) será algo muy técnico y limitado a cuestiones escriturísticas; sin embargo, intentaré mostrar que, en ese texto, se encierra una interpretación general del cristianismo, de sus relaciones con las demás religiones, de las conexiones entre cultura y religión (con el subsiguiente problema de la inculturación), e incluso ayuda a entender la crisis actual en que el cristianismo se halla en relación con la Modernidad¹.

1. El texto de Gálatas

1.1 Contexto histórico de la *Epístola a los Gálatas*

Doy por sentado que la *Epístola a los Gálatas* fue escrita por san Pablo poco después del Concilio de Jerusalén, del que se

¹ Agradezco a los profesores Juan Ramón Carbó García y Ángel Martínez Sánchez la amabilidad de haberme invitado a hablar en este congreso, a pesar de que esto me obliga a invadir un campo ajeno a mi especialidad. No obstante, sírvame de disculpa que, al fin y al cabo, la teología especulativa es una filosofía genitiva, una “filosofía de”. Es decir, que al igual que existe una filosofía del arte, de la técnica o de la naturaleza, hay una filosofía del texto sacro: una reflexión racional que intenta comprender y dar razón del sentido del texto revelado, en la medida en que esto sea posible. En este ámbito quiero situar mi discurso.

habla en los *Hechos de los Apóstoles*, cap. 15, que tuvo lugar en torno al año 50. Esta carta suele fecharse entre el 50 y el 56, pero lo importante es que fue posterior al Concilio de Jerusalén y refleja los problemas debatidos en él².

El tema fundamental de esta epístola es la defensa de la fe cristiana frente al judaísmo, separando claramente entre cristianismo y religión judía. Como es sabido, en esos años de formación del cristianismo la tendencia a seguir la tradición judía, sus leyes y ritos era muy poderosa. Así en Gal. 1, 6-9, se explicita que la propensión judaizante en las comunidades gálatas era muy notable. Y por eso mismo, en esta carta, se quiere dejar bien claro que el tema ya había sido objeto de enfrentamiento entre Pablo y Pedro, tal como se narra en Gal. 2, 11-14, y la respuesta, según se desprende de toda la carta, ya había sido establecida³.

1.2 Sentido literal del texto

La *Carta a los Gálatas* comienza con un saludo, seguido de una amonestación y una diatriba contra cualquiera que deforme el Evangelio (¡sea maldito!), tras lo cual san Pablo afirma que el Evangelio que él anuncia no es de orden humano, sino revelado⁴. A continuación (cap. 2) narra los conflictos con los judaizantes y su enfrentamiento con Pedro. Pablo declara que él ha recibido la

² “La epístola a los Gálatas es ciertamente posterior a la asamblea de Jerusalén”, VV.AA., “Introducción a las Epístolas de san Pablo”, en *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, p. 2.500.

³ La polémica con los judaizantes es continua (Gal. 1, 7; 2, 4 y 6, 12) y su rechazo es total, incluso con palabras desagradables, como cuando a propósito de la circuncisión, exclama: “Utinam et abscidantur, qui vos conturbant!” (¡Ojalá también se mutilen los que os perturban!), Gal. 5, 12.

Los textos latinos son de la Neovulgata. Las traducciones son mías, aunque tengo en cuenta la versión de la *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

⁴ “Evangelium, quod evangelizatum est a me, quia non est secundum hominem; neque enim ego ab homine accepi illud neque didici sed per revelationem Iesu Christi”, Gal. 1, 11-12.

misión de evangelizar a los gentiles. En el capítulo 3, pone la base doctrinal de su tesis: la insuficiencia de la ley, hasta el punto de que “todos los que viven de las obras de la ley incurren en maldición..., porque es evidente que por la ley nadie se justifica ante Dios”⁵. Y a continuación tras señalar que la descendencia de Abraham, a la que se le hizo la promesa, no son los judíos, sino Cristo⁶, justifica que haya existido la ley judía: “Entonces, ¿por qué la ley? A causa de las transgresiones fue puesta, hasta que viniera la descendencia [Cristo], a quien se le había hecho la promesa”⁷. Y aclara: “Antes de que llegara la fe, estábamos encerrados bajo la ley en espera de la fe que debía manifestarse, de manera que *la ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo*, para ser justificados por la fe, pero cuando vino la fe ya no estamos bajo el pedagogo”⁸.

Llegamos al texto que nos interesa, del inicio del capítulo 4: “Ahora bien, digo: mientras el heredero es niño, en nada difiere de un siervo; aunque es dueño de todo, está bajo los tutores y administradores, hasta el tiempo establecido por el padre. Así también nosotros, cuando éramos niños estábamos sometidos a los elementos del mundo, pero ***cuando llegó la plenitud de los tiempos envió Dios a su hijo***, nacido de mujer, sometido a la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley y para que recibiéramos la adopción como hijos”⁹.

⁵ “Quicumque enim ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt;... Quoniam autem in lege nemo justificatur apud Deum, manifestum est”, Gal. 3, 10-11.

⁶ “Et semini tuo, qui est Christus”, Gal. 3, 16.

⁷ “Quid igitur lex? Propter transgressiones posita est donec veniret semen, cui promissum est”, Gal. 3, 19.

⁸ “Prius autem quam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quæ revelanda erat. Itaque lex pædagogus noster fuit in Christum, ut ex fide justificemur. At ubi venit fides, iam non sumus sub pædagogo”, Gal. 3, 23-25.

⁹ Gal. 4, “1 Dico autem: Quanto tempore heres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit dominus omnium, 2 sed sub tutoribus est et actoribus usque ad præfinitum tempus a patre. 3 Ita et nos, cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes; 4 at ubi

En general, el sentido de todo esto es bastante claro: hay un tiempo en que la humanidad está en una minoría de edad y, por tanto, necesita un pedagogo para guiarse. Ese pedagogo fue dado a los judíos en la forma de la ley mosaica. Ahora bien, cuando la humanidad alcanza la mayoría de edad, es capaz de recibir el Evangelio, que nos libera de los dictámenes del pedagogo, o sea, del yugo de la ley, y nos hace hijos de Dios.

En este contexto aparece la expresión “plenitud de los tiempos” indicando claramente que es el momento en que la humanidad ha alcanzado la mayoría de edad y es capaz de entender al Hijo de Dios y conservar su mensaje. Ciertamente la metáfora presente es que la plenitud de los tiempos es la mayoría de edad. Lo que queda por clarificar es en qué consiste esa mayoría de edad o plenitud de los tiempos.

1.3 Tres comentadores de la plenitudo temporis

Si yo fuese un especialista en el tema, tendría quizá un conocimiento de los más importantes autores que han comentado este texto. A fin de paliar este defecto, he aprovechado la Red para buscar comentarios y explicaciones, pero ha sido una búsqueda infructuosa. Por esto, me he limitado a leer tres autores, del mundo antiguo, del medieval y del nuestro respectivamente, que han comentado ese texto, en la esperanza de encontrar algo sobre el tema: Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Juan Pablo II.

Agustín tiene una *Exposición a la Epístola a los Gálatas*, pero en ella no se encuentra explicación alguna del sentido de la ple-

venit *plenitudo temporis*, misit Deus Filium suum (ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρομα τοῦ χρόνου ἐξ᾿απέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ), factum ex muliere, factum sub lege, 5 ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus”.

nitudo temporis. Se limita a interpretar que la plenitud de la ley es la caridad¹⁰. La aportación más interesante es la plena conciencia que muestra Agustín de la universalidad del mensaje cristiano, pues comenta que “los que estaban bajo la ley” eran los judíos y “los que estaban sometidos a los elementos del mundo” los gentiles, por tanto, Cristo fue enviado a toda la humanidad¹¹.

En las obras de Tomás de Aquino, encontramos 28 menciones de la *plenitudo temporis*, de las cuales son dos los pasajes en los que desarrolla el tema y recoge lo que expone en los otros sitios. El primer pasaje es del juvenil *Comentario a las Sentencias*. Ahí señala 5 razones por las que el tiempo de la encarnación de Cristo se llama *plenitudo temporis*; a saber: 1) Porque, cuando Dios asumió la naturaleza humana, todas las criaturas a través del hombre volvieron a Dios. 2) Por la abundancia de gracia que se recibió entonces. 3) Porque se cumplió la ley. 4) Porque nació el Señor del tiempo, que, por ser mayor que el tiempo, es cumplimiento del tiempo. 5) Porque se cumplió lo que Dios previó desde toda la eternidad¹².

El otro pasaje es el comentario a *Gálatas*, de madurez y más completo. En él sostiene que son tres las razones por las que se

¹⁰ Cfr. Augustinus, *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus*, n. 44. He utilizado el texto de la Red que se halla en *Documenta catholica omnia*, <<http://www.documentacatholicaomnia.eu/>>.

¹¹ Cfr. Augustinus, *Epistolae ad Galatas...*, nn. 29 y 31-32.

¹² “*Plenitudo temporis*. Sciendum, quod tempus incarnationis dicitur tempus plenitudinis multis de causis. Primo propter perfectionem universi, quia tunc ad maximam completionem universum venit quando omnes creaturae in homine ad suum principium redierunt, humana natura a Deo assumpta; sicut ponitur Ephes. 1, 10: *in dispensatione plenitudinis*. Secundo propter abundantiam gratiae quae tunc propalata est: Joan. 1, 16: *de plenitudine ejus omnes accepimus*. Tertio propter adimpletionem legis: Matth. 5, 17: *non veni solvere legem, sed adimplere*. Quarto propter magnitudinem ejus quod in illo tempore accidit: quia in illo tempore natus est dominus temporis, et ita factum est aliquid majus tempore, quod tempus implevit. Quinto, quia tempore illo impletum est quod Deus ab aeterno praevidit, et quod ante per suos prophetas praedixerat”, Thomas de Aquino, *Super Sent.*, lib. III, d. 1, q. 2, a. 5, expositio. Cito por el *Corpus Thomisticum*, <<http://www.corpusthomisticum.org/>>

llama a ese tiempo la plenitud: por la plenitud de gracias que se dan en él, por el cumplimiento de las figuras del Antiguo Testamento y por el cumplimiento de las promesas¹³. Y añade que son dos las razones por las que ese tiempo estaba predestinado a la venida de Cristo: 1) En atención a la grandeza de quien venía, que exigía una preparación. 2) En atención a que Cristo vendría a sanarnos y, por tanto, se requería que antes hubiera visto la humanidad que ni por la ley mosaica ni por la ley natural nos podemos salvar¹⁴.

En definitiva, la posición de Tomás es identificar la *plenitudo temporis* con la venida de Cristo: “*Iam venit plenitudo temporis, scilicet incarnationis Christi*”¹⁵, y, por tanto, es necesariamente un momento especial de plenitud.

Por último, Juan Pablo II toca el tema en 1999, durante una homilía en la Misa de conclusión del Sínodo de Obispos. Desde el punto de vista cronológico, como pura fecha, en evidente consonancia con el texto, Juan Pablo II sostiene que la plenitud es la fecha del nacimiento de Cristo en Belén¹⁶. Y desde el punto

¹³ “*Dicitur autem plenum tempus illud propter plenitudinem gratiarum, quae in eo dantur, secundum Ps. LXIV, 10: flumen Dei repletum est aquis, et cetera. Item propter impletionem figurarum veteris legis. Matth. V, 17: non veni solvere legem, et cetera. Item, propter impletionem promissorum. Dan. IX, 27: confirmabit autem pactum multis hebdomada una*”, Thomas de Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura*, c. 4, lt. 2.

¹⁴ “*Assignatur autem duplex ratio, quare illud tempus praeordinatum est ad adventum Christi. Una sumitur ex magnitudine. Quia enim magnus est qui venturus erat, oportebat et multis iudiciis et multis praeparationibus homines ad adventum eius disponi. Hebr. I, 1: multifarie multisque modis, et cetera. Alia ex conditione venientis. Quia enim medicus erat venturus, oportebat quod ante adventum suum convincerentur homines de morbo, et quantum ad defectum scientiae in lege naturae et quantum ad defectum virtutis in lege scripta. Et ideo oportuit utrumque, scilicet et legem naturae et legem Scripturae, adventum Christi praecedere*”, Thomas, *Super Gal.*, c. 4, lt. 2. Cfr. *Super Eph.*, c. 1, lt. 3.

¹⁵ Thomas, *Super II Cor.*, c. 6, lt. 1.

¹⁶ “*¿Qué es la plenitud de los tiempos? Desde la perspectiva de la historia humana, la plenitud de los tiempos es una fecha concreta. Es la noche en que el Hijo de Dios vino al mundo en Belén*”, Juan Pablo II, *Homilía de la Santa Misa para la Conclusión de la Asamblea Especial para América del Sínodo de los Obispos*, tenida en la Basílica de Nuestra Señora de la Guadalupe, Ciudad de México, 23 de enero de 1999, n. 1. Cito por <<http://www.ewtn.com/jp99/palabras23.htm>>.

de vista del contenido sostiene que la plenitud de los tiempos es el evangelio y la encarnación: “He aquí, pues, la plenitud de los tiempos...: la revelación del misterio de Dios”¹⁷; o dicho de otro modo, la irrupción de Dios en la historia¹⁸.

2. Explicación filosófica

2.1 Planteamiento filosófico

¿Qué decir a todo esto? Ciertamente esos tres autores en el fondo identifican la *plenitudo temporis* con la venida de Cristo, lo cual explicitan desde diversos puntos de vista: plenitud de gracias, cumplimiento de promesas, etc. Sin embargo, en mi opinión eso no dilucida la cuestión ni mucho menos. Lo que el texto paulino sostiene es que “cuando llegó la plenitud de los tiempos”, entonces envió Dios a su Hijo. Lo que se trata de aclarar es qué es esa plenitud de los tiempos que permite la venida del Mesías. Si simplemente identificáramos la plenitud de los tiempos con la venida del Mesías, *cualquier tiempo* podría haber sido esa plenitud: el de una tribu de cromañones de hace 30.000 años o el de Berlín del 2013. Incluso el último matiz introducido por santo Tomás de que era necesario que los hombres reconocieran la insuficiencia de la ley, mosaica o natural, marca

¹⁷ “He aquí, pues, la plenitud de los tiempos, que colma toda aspiración de la historia y de la humanidad: la revelación del misterio de Dios, entregado al ser humano mediante el don de la adopción divina”, Juan Pablo II, *Homilía...*, n. 2.

¹⁸ “La lectura de la Carta a los Gálatas, por su parte, nos revela la dimensión divina de esta plenitud de los tiempos. Las palabras del apóstol Pablo resumen toda la teología del nacimiento de Jesús, con la que se esclarece al mismo tiempo el sentido de dicha plenitud. Se trata de algo extraordinario: Dios ha entrado en la historia del hombre”, *Ib.* n. 2. Y “La plenitud de los tiempos a la que se refiere el Apóstol está relacionada con la historia humana. En cierto modo, al hacerse hombre, Dios ha entrado en nuestro tiempo y ha transformado nuestra historia en historia de salvación”, *Ib.* n. 3.

simplemente un término *post quem*; o sea, se requiere que haya habido un pueblo judío con ley mosaica y unos gentiles que conocieran las leyes, pero eso no marca ningún momento, pues, según eso, bien podría haber nacido en cualquier momento posterior. Y, sobre todo, esa toma de conciencia de la humanidad de la insuficiencia de sus fuerzas, no es ninguna *plenitudo*. Si fuese sin más el tiempo oportuno, el texto debería haber dicho cuando llegó el *tempo oportuno* (el *kairós*, la *occasio*), pero no una *plenitudo*.

En mi opinión, de lo que se trata es de encontrar un diferencia, *una característica* que marque suficientemente la distinción entre los tiempos anteriores en donde no hay una plenitud y un tiempo en el que tal plenitud llega o se alcanza. Eso es lo que hay que encontrar.

Considero que un pensador como Giambattista Vico puede darnos la clave hermenéutica de ese pasaje. Uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de Vico es el de *modificación de la mente*. La tesis central de Vico es que la humanidad, los seres humanos, no siempre han pensado de la misma manera, no ya que hayan elaborado unas doctrinas u otras, sino que la humanidad ha conocido y pensado de diferente modo: al inicio predominó lo sensible y la fantasía, que fue cuando la humanidad creó la *sapienza poetica*, o sea, los mitos y todo lo necesario para la aparición de lo humano, pero posteriormente alcanzó la filosofía, la ciencia, el conocimiento riguroso teórico y práctico¹⁹.

¹⁹ "Gli uomini prima sentono senz'avvertire; dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura", SN 218. "La mente humana está naturalmente inclinada con los sentidos a verse fuera en el cuerpo, y con mucha dificultad por medio de la reflexión llega a entenderse a sí misma", SN 236.

Utilizo SN como abreviatura de la obra de Vico *Principi di Scienza nuova d'intorno alla natura comune delle nazioni* (1744). Cito por *Opere filosofiche*, ed. Paolo Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, pero los números corresponden a los párrafos de la ed. Nicolini, como es habitual.

De este modo, Vico establece un paralelismo entre la mente de la humanidad y la mente de cada hombre en particular. Es decir, no nacemos con la plena y perfecta posesión de nuestras capacidades mentales, sino que pasamos necesariamente por diversas fases. Precisamente, eso es lo que ha ocurrido con la humanidad: los primeros hombres fueron como los *niños del género humano*, con su mente fuertemente imaginativa y con poca capacidad de raciocinio²⁰, pero posteriormente alcanzamos la verdad en modo intelectual²¹. Ahora bien, para Vico, la racionalidad es la verdadera naturaleza del hombre y, por eso, una vez alcanzada la plena racionalidad, el hombre alcanza su *plenitudo humana*²².

2.2 Interpretación filosófica de la *plenitudo temporis*

La tesis que sostengo es que hubo un momento en que la humanidad alcanzó la plena racionalidad, alcanzó su propia naturaleza, a través de un despliegue teleológico, y ese momento fue el mundo grecorromano. En ese tiempo, la humanidad fue capaz de crear una cultura plenamente humana, que, por supuesto, como toda cultura tiene aspectos caducos y transitorios, pero que, al ser plenamente humana, es *universal*, justamente en cuanto humana.

¿En que consistió en concreto esa plenitud? Tenemos que ver cuáles fueron las aportaciones genuinas, humanas, universales de ese mundo grecorromano. No podemos perder de vista la

²⁰ “Così i primi popoli, i quali furon i fanciulli del genere umano, fondarono prima il mondo dell’arti”, SN 498. “I primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furon poeti, i quali parlarono per caratteri poetici”, SN 34.

²¹ “Finalmente, essendosi spiegata tutta la nostra umana ragione, andò a terminare nel vero dell’idee”, SN 1045 y Cfr. SN 338.

²² “La natura ragionevole (ch’è la vera natura umana)”, SN 29. “...dell’umanità ragionevole, ch’è la vera e propria natura dell’uomo”, SN 973.

doble dimensión: son aportaciones grecorromanas, pero al mismo tiempo universales. Y para que quede claro desde el principio enuncio que *por universal entiendo aquí: válido para todo ser humano en cuanto humano*.

El mismo Vico nos da la pista: “Y así, los primeros pueblos, que fueron los niños del género humano, fundaron primero el mundo de las artes, después los filósofos, que vinieron mucho más tarde y, en consecuencia, son los viejos de las naciones, fundaron el mundo de las ciencias, con lo que de hecho se completó la humanidad”²³. Y desde el punto de vista práctico, tenemos “la doctrina romana de la razón que establece el derecho natural de gentes”²⁴, que no es simplemente el derecho histórico, o sea, la *equidad civil*, que es lo justo según cada momento del desarrollo de la humanidad y que se basada en la pura legalidad, sino la *equidad natural*, que es la justicia perfecta que se atiende a la verdad de la ley, es decir, a lo justo demostrado racionalmente²⁵.

Pues bien, sostengo en concreto que esas aportaciones, simultáneamente propias y universales, fueron fundamentalmente dos: la *ciencia griega* y el *derecho romano*. Por supuesto, no me refiero a los logros concretos de la ciencia griega o al derecho

²³ “Così i primi popoli, i quali furon i fanciulli del genere umano, fondarono prima il mondo dell’arti; poscia i filosofi, che vennero lunga età appresso, e n’ conseguenza i vecchi delle nazioni, fondarono quel delle scienze: onde fu affatto compiuta l’umanità”, SN 498.

²⁴ Vico, SN 184. Vico emplea el sintagma *ius naturale gentium*, que matiza según contextos. Así, para clarificar el sentido de “gentes”, que bien podrían ser los bárbaros, explica: “[el derecho primitivo de Roma] al cual opone Ulpiano el *derecho natural de las gentes humanas (ius naturale gentium humanarum)*, y las llama *humanas* para distinguirlo del derecho de las gentes bárbaras que existieron anteriormente, no de los bárbaros que estaban fuera del Imperio romano, que poco importaban a los jurisconsultos romanos”, SN 575.

²⁵ “Lo cierto de las leyes es una oscuridad de la razón, únicamente sostenida por la autoridad, que hace experimentar la dureza de su cumplimiento, y estamos constreñidos a practicarlas por su *certeza*”, SN 321. “Il vero delle leggi è un certo lume e splendore di che ne illumina la ragion naturale; onde spesso i giureconsulti usan dire *verum est per aequum est*”, SN 324. Cfr. SN 326 y 327.

romano histórico. Muchas cosas son caducas en esa cultura, me refiero a lo que de universal tienen, a lo que es válido para todo ser humano.

Así, en la *filosofía griega* tenemos que ya no son los mitos o las opiniones lo que cuenta como válido, sino la verdad, pero no una verdad de orden subjetivo, sino lo verdadero por *physis*, que se configura como *episteme*, o sea, como discurso racional sobre un objeto, justificado racionalmente, articulado sistemáticamente y con un método racional apropiado. Se trata, pues, de un conocimiento válido para todo ser pensante; y, en consecuencia, es imposible que haya otro tipo de conocimiento que sea superior él. La razón ha alcanzado su plenitud, ni hay ni puede haber una “supraciencia”. Posteriormente sólo será posible un desarrollo de las diversas ciencias, pero no *otra* ciencia, otra forma de racionalidad superior a ella: admitir *otra* ciencia sería abandonar lo que es *la* ciencia.

Igualmente el *derecho romano* sostiene que no son las meras costumbres, ni lo puramente legal, sino lo justo por *natura*: es el *ius naturale gentium* lo que permite llevar una vida humana y establecer un orden político justo.

A esto cabe añadir que ese momento de plenitud no es una mera yuxtaposición de ciencia y derecho, sino una unidad que fue elaborada por los romanos bajo el concepto de *humanitas*²⁶. Este concepto estrictamente romano ha sido muy mal entendido, pero en definitiva es el que mejor representa el sentido de esa plenitud temporis capaz de acoger a un Dios encarnado.

Ciertamente antes de que los romanos entraran en contacto con los griegos, toda su cultura e idioma no eran precisamente

²⁶ Sobre la *humanitas romana* cfr. Martínez Sánchez, Ángel, “La idea de *humanitas* en M.T. Cicerón”, en *Daimon* 62 (2014), pp. 123-138.

logros especialmente relevantes. Sin embargo, a partir del siglo III a.C. comienza el proceso de helenización de Roma, inicialmente por influencia de la cercana Magna Grecia, posteriormente por contacto íntimo con la Hélade, hasta culminar finalmente en lo que hoy llamamos cultura grecorromana. La plena conciencia de la superioridad de esa fusión cultural quedó plasmada en las orgullosas palabras de Cicerón: “Ya que el orden y la disciplina de todas las artes que pertenecen a la recta vía de vivir se contiene en el estudio de la sabiduría que se llama filosofía, consideré que debía ilustrarlo con letras latinas, no porque la filosofía no pueda comprenderse con las letras y doctores griegos, sino porque mi opinión siempre fue o que los nuestros por sí mismos han encontrado todas las cosas más sabiamente que los griegos o que las cosas recibidas de ellos las han mejorado, precisamente aquellas que juzgaron dignas de ser reelaboradas”²⁷.

Podemos insistir en las peculiaridades de ese mundo; por ejemplo, el estoicismo, como moral racional y humana, de interioridad, no de ritos y preceptos, que defendía la igualdad de todo ser humano, su dignidad como amigo e hijo de Dios²⁸, que ya era vida entre los ciudadanos romanos cultivados.

²⁷ “Et cum omnium artium, quae ad rectam vivendi viam pertinerent, ratio et disciplina studio sapientiae, quae philosophia dicitur, contineretur, hoc mihi Latinis illustrandum putavi, non quia philosophia Graecis et litteris et doctoribus percipi non posset, sed meum semper iudicium fuit omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent, in quibus elaborarent”, Cicerón, *Tusculanae disputationes*, I, 1. Cito a Cicerón por *The latin library* <<http://www.the-latinlibrary.com/>>.

Y continúa enumerando los ámbitos, especialmente del mundo civil, en los que los romanos aventajan a los griegos: “Nam mores et instituta vitae resque domesticae ac familiaris nos profecto et melius tuemur et lautius, rem vero publicam nostri maiores certe melioribus temperaverunt et institutis et legibus. Quid loquar de re militari?...”, n. 2.

E incluso, en la filosofía práctica, tenemos auténticas obras maestras como el *De officiis* de Cicerón (la ética como estoicismo aristotélico), el *De re publica* y el *De legibus*.

²⁸ De hecho, en el estoicismo es frecuente la consideración de los diferentes dioses como simple expresión de los nombres y potencias de una divinidad única y primera. Esto fue

Esa fusión de razón teórica (episteme) y razón práctica (ética, política y estética) es lo que Cicerón llamó *humanitas* y es, en definitiva, lo que marca la diferencia entre la plenitud de lo humano y lo que preanuncia o prepara a lo humano²⁹. Y nótese que no se trata simplemente de la aparición de unas ideas, sino de la creación de un espacio ético-político, con instituciones jurídicas, con instituciones académicas para creación de ciencia y la transmisión del conocimiento, lo que constituye ese momento histórico de la humanidad que san Pablo llama *plenitudo temporis*.

2.3 El cristianismo como religión romana

A la interpretación que he dado de la *plenitudo temporis* como el tiempo en que la humanidad alcanza su plenitud racional, quiero añadir una tesis fuerte, que completa el sentido de lo que he sostenido: solamente un mundo que acepte la verdad teórica –el conocimiento especulativo de la realidad– y la verdad práctica –el conocimiento normativo de la realidad– es susceptible de recibir a un Dios encarnado. Y esa *cultura de la verdad hecha realidad y vida* en los años 700 de la fundación de Roma es la *humanitas romana* y fue la que acogió a Cristo y su predicación.

relevante para que la sociedad romana pudiera asumir la idea del Dios cristiano, único verdadero. Cfr. Grimal, Pierre, *La civilización romana*, Paidós, Barcelona 2008, cap. II.

Un estoico, como Séneca, no duda en subrayar la comunidad entre los hombres y los dioses, e incluso respecto a un dios, padre nuestro: “Entre los hombres buenos y los dioses hay amistad, fruto de la virtud. ¿Digo *amistad*? Es más, intimidad y semejanza, pues ciertamente el hombre bueno y dios difieren sólo por la duración; es su discípulo, su imitador y su verdadero hijo” (“Inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante uirtute. *Amicitiam* dico? Immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque et vera progenies”), Séneca, *De providentia*, I, 5. Cito por *The latin library*.

²⁹ “Persuasum sit appellari ceteros homines, esse solos eos qui essent politi proprii humanitatis artibus” (Aunque todos se llamen *hombres*, solamente lo son aquellos que han adquirido una perfección conveniente por medio de las disciplinas propiamente humanas), Cicerón, *De re publica*, I, 28.

Por eso, he puesto en mi título *el cristianismo como religión romana*, aunque sobre esto habrá que hacer aún aclaraciones.

A partir de estas consideraciones podemos entender el pasaje de Pablo, cuya interpretación ahora indagamos. La *plenitudo temporis* sería el momento en que el cristianismo puede aparecer en el tiempo (Dios encarnarse), puesto que hay una madurez cognitiva (la *episteme* griega), que ya se ha hecho vida en el Imperio, y una estructura ética, política, jurídica y social capaz de acoger, vivir y dar continuidad al mensaje cristiano. En suma, la *plenitudo temporis* es la *theoría* griega y el *ius* romano, que hacen que el cristianismo se configure como una religión racional, jurídica y universal.

Insisto en que ese mundo, cuya característica cultural esencial era la universalidad, en la forma de *episteme* (verdad teórica) y de *ius* (verdad práctica), era el único que podía entender y asumir un mensaje universal. Es más, al igual que hay un único mensaje universal posible, la *episteme* y el *ius* son los únicos cuerpos de *verdades universales*. No deja de ser significativo que el adjetivo más específico de nuestra religión sea *católica*, o sea, *universal*.

Consecuencia de la tesis que he sostenido es que el cristianismo es una religión romana. Por tanto, no es que el cristianismo haya sido helenizado o romanizado, sino que el cristianismo es esencialmente una religión romana o, si queremos, grecolatina.

La propia realidad del cristianismo como religión romana permite explicar su imparable difusión. El punto de inflexión es el Edicto de Milán (313), motivo del presente congreso, pues a partir de ese momento el paganismo es una religión en receso. Tan sólo unas décadas después, con el Edicto *Cunctos populos* (380) la única religión oficial es el cristianismo. El contraste es enorme si lo comparamos con otros lugares, donde también hay culturas antiguas y elaboradas. Sabemos que las religiones tardan siglos en ser acep-

tadas por culturas consolidadas y, frecuentemente, siguen siendo un cuerpo extraño; pensemos en India, China o Japón.

Sin embargo, en este caso la situación es totalmente diferente, como decía el viejo dicho medieval “quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur” (todo lo que se recibe, se conforma con el recipiente). Los romanos conformaron el cristianismo como una religión romana: un conjunto de dogmas o doctrinas teóricas al modo heleno y una estructura ético-jurídica al modo romano, ambas cosas constituyen lo que llamamos religión católica e Iglesia católica, la única institución del mundo antiguo que ha pervivido. Pero más importante aún es que la idea de universalidad sólo se halla en el humanismo grecorromano y en la religión católica, que de este modo se constituyen en algo válido para todo ser humano.

3. Masora y Septuaginta: ¿una religión judeocristiana?

Muchas objeciones se pueden presentar contra mi tesis. La primera y principal es que todos admiten que el cristianismo es una religión judía. No es extraño oír hablar de la religión judeocristiana. Por eso, cuando se habla de las raíces de Europa, se dice que son Atenas, Roma y Jerusalén.

En ese sentido se entiende no sólo que Cristo era judío y predicaba en arameo, su lengua materna, sino que el cristianismo tiene como base y asume la Masora, la Biblia hebrea y, por tanto, es una religión judía, ciertamente distinta del judaísmo, pero una prolongación y continuidad suya.

3.1 La formación de la Masora

En el siguiente punto hablaré de la ruptura que se produce entre la antigua ley y la nueva ley, pero ahora centrémonos en

que, según se afirma, al menos –y no es poco– la Biblia hebrea, quedó como base del cristianismo. Y por tanto, si fuese así, lo propio sería sostener que el cristianismo es una religión judía.

En contra de lo dicho, pienso que, si se miran las cosas de cerca, si se atiende a la realidad histórica, el panorama cambia esencial y radicalmente.

La formación de la Biblia entre los judíos es un proceso que dura unos quince siglos. El proceso de escritura comienza en Babilonia, durante el destierro (s. VI a.C.), y a partir de ese momento se van redactando diversos libros y diversas versiones. Los textos inicialmente se escriben en hebreo, aunque posteriormente algunos pocos se añaden en arameo y, por último, otros en griego, tras la helenización del Oriente próximo, a partir de las conquista de Alejandro.

Todos estos textos nunca forman un canon, ni hay un texto unitario, ni los que actualmente se consideran canónicos son los únicos existentes. Más bien hay que entender la situación como un conjunto de libros, variable según lugares y momentos, y con versiones diferentes, a veces incluso muy diferentes.

Testimonio de esta situación son los documentos del Qumrán, como explica Sánchez Caro: “Encontramos textos de casi todos los libros actuales de la Biblia hebrea, incluso del canon cristiano del Antiguo Testamento; pero también textos de otros libros que quedaron fuera del canon, sin que en muchos casos pueda establecerse una diferencia real de valoración”³⁰.

Como reacción a la fijación de su canon por los cristianos, comienza la labor de los judíos por fijar el suyo. El primer texto

³⁰ Sánchez Caro, José Manuel, “Configuración del canon bíblico: aproximación histórica”, en Giménez González, Agustín y Sánchez Navarro, Luis, Canon, Biblia, Iglesia. *El canon de la Escritura y la exégesis bíblica*, Publicaciones San Dámaso, Madrid 2010, p. 26.

en esta dirección es del siglo II p.C.: el Talmud babilónico. El proceso canónico –cuáles son los libros auténticos– puede considerar cerrado en torno al 400 p.C.³¹. Sin embargo, el texto de cada libro tendrá que esperar su fijación definitiva hasta el siglo IX p.C., que es lo que llamamos el texto masorético³².

3.2 El nacimiento de la Septuaginta

Otro proceso distinto es el siguiente. Según parece, al inicio del siglo III, en Alejandría por influjo probablemente de Demetrio de Falero, alumno de Aristóteles y discípulo de Teofrasto, se funda la Biblioteca de Alejandría, que en realidad es una réplica del Liceo. En su afán de recoger los libros más importantes de su tiempo, incluso todos, se hace una versión griega del Pentateuco, y así se inicia la Septuaginta. A partir de ese momento se añaden versiones de otros textos, se reelaboran las traducciones hechas, se retocan los textos poseídos, se añaden nuevos textos originales griegos, etc. por eso, no hay que pensar en una fijación griega del texto, sino en un proceso abierto.

La Septuaginta plantea un problema inmediato: ¿a partir de qué textos hebreos (o arameos) se hizo la traducción? Podría pensarse que a partir de la Masora, de la Biblia hebrea original. Pero sucede que tal Masora no existía en aquellos tiempos, sino una pluralidad de manuscritos, un conjunto de versiones muy diferentes. Hoy día, tras los descubrimientos del Qumrán, se sabe que se utilizaron como base de la Septuaginta unos manuscritos, que

³¹ Cfr. Sánchez Caro, “Configuración...”, pp. 30-31.

³² “...texto establecido por autores (escribas y masoretas) judíos de los siglos VIII y IX d.C.”, Fernández Marcos, Natalio, “Septuaginta *versus* Biblia hebrea: la Biblia de los cristianos”, en Giménez González, Agustín y Sánchez Navarro, Luis, *Canon, Biblia, Iglesia. El canon de la Escritura y la exégesis bíblica*, Publicaciones San Dámaso, Madrid 2010, p. 43.

son llamados hoy día por los investigadores con el nombre alemán de *Vorlage* (texto subyacente). Y resulta que, una vez que se dispuso de un texto griego, tales manuscritos dejaron de copiarse y, en consecuencia, desaparecieron casi en su totalidad.

De este modo, nació una versión griega, que ya no remite a unos textos anteriores, pues éstos han desaparecido, y además tuvo vida propia: fue continuamente retocada por la comunidad helenojudía que la recibió, que además la incrementó con nuevos libros. Esa situación se estabiliza en siglo I a.C., pues el último libro que se añade es II *Macabeos*, en torno al 125. De este modo, las comunidades helenojudías tienen un conjunto de libros griegos, aceptablemente fijados. Y esa era la situación en el siglo I de nuestra era: las comunidades cristianas no asumieron la Biblia hebrea, que no existía, ni siquiera un conjunto de textos en hebreo, sino la Septuaginta o, si queremos, la Biblia griega, pues además de los libros escritos en hebreo o arameo se incluyeron los libros llamados deuterocanónicos, cuyo único texto hoy día es griego, incluso algunos fueron escritos directamente en griego, y ninguno de ellos está contenido en la actual Biblia judía. Así describe Ratzinger la situación: “La versión de los Setenta, que fue la Biblia del Nuevo Testamento, no debe considerarse –según sabemos hoy día– como una versión helenizante de la *Masora* (del Antiguo Testamento hebreo), sino que constituye una entidad de tradición independiente; los dos textos se hallan ante nosotros como testimonios –cada uno con su propio valor– del desarrollo de la fe bíblica”³³.

Insistamos, pues, en que la Biblia griega es una entidad inde-

³³ Ratzinger, Joseph, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones*, Sígueme, Salamanca 2013, p. 77. Y si nos preguntásemos por el valor teológico de cada uno los textos, hebreo y griego, la respuesta no ofrece duda: “El Pentateuco querido por Dios para su pueblo no es el Pentateuco embrionario, sino el Pentateuco adulto tal como ha madurado en la forma helenizada de la Septuaginta”, Fernández Marcos, *Septuaginta versus...*, p. 45.

pendiente, no una traducción, en sentido ordinario de la palabra. Para que quede claro pongamos el ejemplo del libro de *Job*, que no es un caso único. En cuanto a la pura extensión física, el texto griego de *Job* es un sexto más breve que la versión hebrea, y no es que le falte un 20% final o algo así, sino que el texto entero es distinto. Narra la misma historia, pero con un contenido religioso y ético distinto. Comenta André: “La versión griega traspone sistemáticamente las perspectivas éticas del texto hebreo en función de la creencia absolutamente nueva en la resurrección individual del cuerpo”³⁴; y la conclusión final que reseña es: “En resumen, el texto griego de *Job* es el de un libro nuevo”³⁵. Y esto sucede a la largo de todo el Antiguo Testamento: no es que haya un mismo texto en dos lenguas, sino que tenemos dos textos distintos, incluso en los libros donde mayor es la convergencia: “Las diferencias de interpretación entre la Biblia hebrea y la Biblia griega son notables, incluso en los libros cuya traducción suele calificarse de literal”³⁶.

Creo que con esto queda claro que nuestro Antiguo Testamento y la Biblia hebrea no son lo mismo: son dos tradiciones distintas, una helena y otra hebrea. Y por supuesto, el Nuevo Testamento no es una prolongación de la Masora, ni tampoco de la Septuaginta, sino una nueva realidad que testimonia, en griego, el nuevo mensaje. En pocas palabras: las dos Biblias son dos textos independientes³⁷.

³⁴ Paul, André, *La Biblia y Occidente. De la Biblioteca de Alejandría a la cultura europea*, Verbo divino, Pamplona 2008, p. 127.

³⁵ Paul, *La Biblia y Occidente*, p. 127.

³⁶ Fernández Marcos, Natalio, *Septuaginta. La Biblia griega de los judíos y cristianos*, Sígueme, Salamanca 2008, p. 30. Y afirma Sánchez Caro, *Configuración...*, p. 34: “Las diferencias entre el texto griego y el texto hebreo, incluso en los mismos libros del canon corto, son en algunos casos muy grandes”.

³⁷ Podríamos insistir hasta la saciedad en la diferencia entre ambas tradiciones, pues en definitiva el cristianismo no acogió la tradición hebrea, sino la tradición griega: “El cristianismo salvó la parte helénica del patrimonio literario de los *ioudaioi* (los helenojudíos).

3. 3 La veritas hebraica en el catolicismo

Recordemos que *veritas hebraica* es una expresión usada por san Jerónimo, para sostener que el auténtico texto es el judío y no el griego ni el latino. Eso le llevó a presentar una nueva traducción del Antiguo Testamento según el texto hebreo³⁸. Ciertamente, en la segunda mitad del siglo XX, se produjo una vuelta a la *veritas hebraica*, a la consideración del texto hebreo como el original y auténtico del Antiguo Testamento, a causa de la publicación por Pío XII en 1943 la encíclica *Divino afflante Spiritu*, que pedía que se tradujeran e interpretaran los textos bíblicos a partir del *original hebreo, arameo o griego*. Esto llevó a

En las escrituras griegas encontró una matriz lingüística de palabras y conceptos, de fórmulas o expresiones al servicio de su enseñanza y de su escritura... La inspiración y la factura eran griegas. Lo que representaba una desviación cultural enorme en relación con el material hebreo...”, Paul, *La Biblia y Occidente*, pp. 105-106.

³⁸ Aquí no podemos entrar a valorar la llamada Vulgata, tan sólo señalar que el Concilio de Trento no declaró auténtica (*authentica*) la Vulgata de san Jerónimo, a quien no menciona, sino la *vieja edición común* (*vetus vulgata editio*, vid. Denzinger, Heinrich, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, n. 785). El papa Sixto V y luego Clemente VIII ordenaron que se hiciese una edición canónica de esa *vetus vulgata editio*, que sería la edición sixto-clementina, la oficial de la Iglesia católica. Se requirió esa edición, porque la *vetus vulgata editio* no era un texto unitario, sino que, para el Nuevo Testamento, era un conjunto de textos latinos muy variados procedentes del siglo II y posteriores, y no traducidos por S. Jerónimo (al máximo, retocó los evangelios sobre el texto latino existente). Y para el Antiguo Testamento se tomó básicamente el texto de S. Jerónimo, hecho en general sobre el texto hebreo, aunque claro está que no para los libros escritos en griego, pero tampoco para otros, como los Salmos, que se tomó la versión de S. Jerónimo basada en el texto griego. Además, Jerónimo usó principalmente no el texto masorético (aún no fijado), sino el hebreo de las *Héxaplas* de Orígenes, y se ayudó de las versiones griegas: LXX, Aquila y Simmaco. En general, la traducción de Jerónimo no coincide con la *Vetus latina*, porque la intención de Jerónimo era poner “la *veritas hebraica* al servicio de la *veritas Ecclesiae*” (Paul, *La Biblia y Occidente*, p. 17), o sea, incorporar a la tradición latina la revelación hebraica, pero, por supuesto, subordinándola a la tradición latina ya establecida. Por eso, “Jerónimo procura respetar el texto latino tradicional en los pasajes más sagrados, los oráculos y las oraciones entre otros” (Paul, *La Biblia y Occidente*, p. 309), y su “traducción latina no es servil... Con relación al texto hebreo, la amplitud de sus variaciones es sorprendente. Oscila entre el calco literal, sobre todo en pasajes oscuros, y el brillante embellecimiento literario, como en los libros de los Reyes; incluso a diferencias que lindan con la creación, por ejemplo en el *Eclesiastés*” (*ibidem*).

un abandono de la Septuaginta y de la Vulgata a favor de la Biblia hebrea en su versión masorética, o sea, la Masora, que es la única que tenemos.

Sin embargo, tras el descubrimiento de los manuscritos del Qumrán y de los subsecuentes estudios, resultó ser verdad lo que la tradición ya sabía, aunque no estuviese demostrado científicamente: la independencia del texto griego respecto al masorético. Expone Fernández Marcos: “Hoy no tiene sentido invocar un Ur-text hebreo como forma original y canónica del Antiguo Testamento, puesto que remontándose en el tiempo no damos con un Ur-text, sino con un pluralidad de textos hebreos, uno de los cuales es la antigua y venerable *Vorlage* o texto base de la Septuaginta. Lo más que llegamos a reconstruir, más allá de los fragmentos del Qumrán, son dos estadios distintos del Antiguo Testamento: su estadio hebreo y su estadio griego, *los dos inspirados y los dos originales*. Hoy día la prioridad dada en los estudios bíblicos al texto masorético ya no se sostiene”³⁹.

Además, es importante notar que la tesis de la doble inspiración original de ambos textos no es una tesis a posteriori, un invento de los cristianos, cuya única Biblia era la Septuaginta, sino el pensamiento de las comunidades helenojudías en la primera mitad del siglo I p.C. Tenemos un testimonio precioso en un escritor no cristiano sino judío, Filón de Alejandría, que falleció poco antes del año 50. Este autor, refiriéndose al texto hebreo y al griego, sostiene que “como inspirados por la divinidad profetizaron no unos una cosa y otros otra, sino todos los mismos nombres y palabras, como si un apuntador invisible estuviera susurrándosela a cada uno de ellos”⁴⁰. En definitiva, ambos textos

³⁹ Fernández Marcos, *Septuaginta versus...*, p. 45. Cursiva mía.

⁴⁰ Filón de Alejandría, *Vida de Moisés*, en *Obras completas*, vol. V, Trotta, Madrid, 2009, II, 40.

son como hermanos, ambos independientes y ambos revelados: muestran dos tradiciones diferentes⁴¹.

Ahora bien, teniendo en cuenta que son dos textos independientes y distintos, podemos preguntarnos por la calidad de la *Vorlage* y del actual texto masorético. Los estudios actuales han puesto de relieve la calidad superior de la *Vorlage*, del texto hebreo que sirvió de base a la Septuaginta⁴².

Por otro lado, hemos de tener en cuenta que la Septuaginta fue el texto leído por los cristianos del siglo I. Igualmente los textos citados en el Nuevo Testamento son de la Septuaginta. Es más, el único *textus receptus* por los cristianos fue la Biblia griega y el único que fue declarado canónico⁴³.

En el mismo sentido, para que quede claro lo que intento decir, se sabe, por ejemplo, que san Mateo escribió un evangelio en arameo, que incluso podría contener palabras dichas literalmente por Cristo, pues ese era su idioma materno y en el que predicaba. Si por casualidad, se hallase hoy día el manuscrito de puño y letra de Mateo, ciertamente sería un texto venerable y

⁴¹ La tesis de que el texto griego es revelado aparece continuamente en los Padres de la Iglesia, como S. Justino, S. Irineo de León o S. Agustín, cfr. Paul, *La Biblia y Occidente*, p. 329.

⁴² “En muchos casos la Septuaginta representa la forma más antigua del texto bíblico que conservamos”, Fernández Marcos, *Septuaginta. La Biblia...*, p. 147; cfr. p. 11.

⁴³ Tras enumerar los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, Trento proclamó solemnemente: “Si alguno no aceptara como sagrados y canónicos *estos libros, íntegros y con todas sus partes, como se han solido leer en la Iglesia católica* y se encuentran en la antigua edición latina divulgada, y despreciara advertidamente las predichas tradiciones, sea anatema” (Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, n. 784). Es evidente que el único texto que *se había solido leer* en la Iglesia era la Septuaginta, jamás en ninguna comunidad cristiana se usó el texto hebreo: el texto definido canónico es el texto griego (*textus receptus*), y ningún otro. André Paul, en *La Biblia y Occidente*, muestra con testimonios de los Padres de la Iglesia que “los Setenta contiene el texto más auténtico de la Escrituras cristianas”, p. 150. Igualmente sostiene Sánchez Caro: “La acogida de los libros de la Escritura cristiana no se vio afectada por la Escritura redactada en lengua hebrea, ni en cuanto a los libros, ni en cuanto al texto”, *Configuración...*, p. 32.

un testigo privilegiado del mundo antiguo, como cualquier otro manuscrito original de entonces, pero no sería un *textus receptus*, no sería un texto canónico de los cristianos y carecería de valor para dirimir cualquier cuestión doctrinal o moral⁴⁴.

Por todo esto, creo que podemos ver con claridad lo absurdo de decir que el cristianismo tiene como base un texto hebreo fijado en el siglo IX p.C. y que procede de una tradición que nosotros *nunca* hemos recibido. Ciertamente, vemos aparecer con frecuencia biblias católicas, incluso las de más prestigio, como la Biblia de Jerusalén, que afirman: “La traducción ha sido realizada directamente de los textos originales hebreo, arameo y griego. En cuanto al Antiguo Testamento hemos seguido el texto masorético, es decir, el texto hebreo fijado en los siglos VIII-IX d.C.”⁴⁵. Sin embargo, más bien hemos de pensar que se trata de un gigantesco equívoco: tal presunto *texto original no existe*, a no ser que se entienda por tal el texto siglo IX, el único hebreo que tenemos. Y en ese caso nos podemos preguntar con Ulrich “por qué los cristianos habrían de usar el texto establecido por estudiosos judíos en los siglos VIII-IX d.C., [...] si incluso los judíos en la época del nacimiento del cristianismo no consideraban esos textos como superiores y cuando tenemos manuscritos y traducciones alternativas que presentan lecturas superiores”⁴⁶.

⁴⁴ Otro ejemplo. Hasta finales del XIX el único texto del *Eclesiástico* era el griego, pues el hebreo se había perdido. Cuando en 1896 se encontró el texto hebreo (unos dos tercios del total), ¿habríamos debido abandonar el griego a favor de los textos hebreos encontrados? De hecho no se hizo, pero además eso habría sido anticristiano: el texto que *se había solido leer* no era el hebreo (no se tenía); por tanto, el texto inspirado y canónico es el griego, tal como declaró Trento.

⁴⁵ *Biblia de Jerusalén*, p. XXI.

⁴⁶ Ulrich, E., “Our Sharper Focus on the Bible and Theology Thanks to the Dead Sea Scroll”, en *Catholic Biblical Quarterly*, 66 (2004), p. 16.

3.4 Dos ejemplos de lecturas divergentes

Para cerrar este capítulo, insistiría en que el único *textus receptus* es el texto griego y, por eso, cualquier pretensión de acomodación al texto hebreo es simplemente una tesis no cristiana. Se puede, por supuesto, hacer ediciones y traducciones y todo lo que se quiera del venerable texto masorético, pero éste no es el texto de los cristianos. Quede claro que con esto no se niega que el texto hebreo sea revelado. Ya he señalado que se trata de dos revelaciones independientes (Ratzinger) u originales (Fernández Marcos); y, por tanto, ciertamente se puede atender al texto hebreo para estudiar un estadio determinado de la revelación, expresado en esa tradición hebrea, pero entre los cristianos siempre hay que atenerse no a un presunto texto original –inexistente– ni a los textos incipientes, sino al texto maduro, al texto pleno, al *textus receptus*, o sea, al texto griego; en suma, no a los textos iniciales, sino al texto final; éste es el revelado.

No pensemos que las diferencias entre ambas tradiciones son cuestiones baladíes o de poca monta. Pondré dos ejemplos ilustrativos.

El famoso texto de *Isaías* 7, 14, donde se profetiza que una virgen concibe y da a luz, en el texto masorético leemos “almâh”, que es inequívocamente “muchacha”. Por tanto, si nos atenemos al texto masorético como el auténtico tendríamos que decir que “una muchacha concibe y da a luz”, lo cual arruina totalmente la profecía. Es más, el texto se vuelve ridículo: ¿qué sentido tiene que la gran señal portentosa sea que una chica se quede embarazada y dé a luz? ¡Lo nunca visto!

Por el contrario, la Septuaginta dice “parthenos”, que es inequívocamente “virgen”, y el texto de la Vulgata, a pesar de que, según se dice, san Jerónimo lo tradujo a partir del texto hebreo

–lo cual es sólo muy parcialmente verdad–, dice “virgo” (virgen). Y eso cambia el sentido de todo el texto: una virgen, que está encinta, da a luz. San Justino (s. II) era consciente de esa diferencia y acusó a los judíos de haber falsificado el texto. Que lo hayan hecho o no es indiferente: nuestra revelación, el único texto que recibimos, dice “virgen”; y eso es inamovible, aunque la Biblia de Jerusalén haya empleado una palabra más ambigua “doncella”, para contemporizar con el texto hebreo.

El otro ejemplo es el concepto de “creación de la nada” que es un caso muy representativo de fusión entre el texto griego y el latino, y ello totalmente al margen del texto hebreo. Como es sabido el *Génesis* 1, 1 emplea el término “bará” para indicar la acción divina. Teólogos cristianos sostienen que ese verbo significa “crear ex nihilo” y que, por tanto, sólo puede tener a Dios como sujeto: “Este verbo tiene un significado teológico muy profundo, puesto que su único sujeto es Dios. Solo Él puede «crear» en el sentido que está implícito en *bará*. El verbo expresa creación de la nada (*ex nihilo*)”⁴⁷. Sin embargo, si nos atenemos al significado y uso lingüísticos de este verbo en la Biblia hebrea, podemos establecer que simplemente significa “hacer”, “formar” o incluso “llenar”, y que no sólo tiene como sujeto a Dios. (Bien extraño sería una lengua que poseyese un término específico, técnico, para expresar la acción de Dios, pero creo que sería peregrino sostener que poseyera un término para decir “crear de la nada”). En concreto, tenemos que Dios hizo (*bará*) los cetáceos, los reptiles o las aves (*Génesis*, 1, 21) y, especialmente, al hombre, a quien ciertamente hizo no *ex nihilo* sino de barro; y también lo dice de la mujer, aunque la formó de una costilla de Adán. Y en

⁴⁷ Vine, W. E., *Diccionario expositivo de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento exhaustivo*, Editorial Caribe, Nashville (Tennessee) 1999, voz “bará”.

1 *Samuel* 2, 29, leemos: “¿Por qué pisoteáis mi sacrificio y la oblación que yo dispuse en la Morada, y por qué honras a tus hijos más que a mí, *cebándoos* con lo mejor de todas las oblaciones de mi pueblo Israel?”. La palabra hebrea de ese texto es “bará”, la misma que en *Génesis* 1, 1, y que la Biblia de Jerusalén traduce por “cebar”, y que podríamos traducir por “engordar” o “llenar”, pero nunca por “crear de la nada”. Y a esto se añade que aquí su sujeto son los sacerdotes y sus hijos, no Dios. En conclusión, la tesis de que “bará”, en lengua hebrea, significa “crear ex nihilo” es falsa; la idea de “creación de la nada” está totalmente ausente de la Biblia hebrea⁴⁸.

La Septuaginta, en *Génesis* 1, 1, simplemente dice “hizo” (ἐποίησεν) y los mismo en casos semejantes (hizo los peces, las aves, a Adán, a Eva). ¿Dónde aparece la idea de *creación de la nada*? Tenemos que esperar hasta un texto del 125 a.C., el libro segundo de los Macabeos, escrito en griego y excluido de la Biblia hebrea, para encontrar la expresión que Dios todo lo hizo (ἐποίησεν) *de las no cosas, de los no existentes* (οὐκ ἔξ ὄντων), que la Vulgata traduce como: “*ex nihilo fecit illa Deus*”.

La conclusión es clara: la cuestión de la creación de la nada no se debe a la Biblia hebrea, ahí no podemos encontrar en ningún sentido ese concepto. Hay que esperar a la Biblia griega, a un texto escrito originalmente en griego, en contexto totalmente helenizado, para encontrar la idea de que Dios hace las cosas a partir de “no cosas” o “no entes”. Pero incluso “no cosas” o “no entes” podría ser la materia informe, siguiendo una tradición

⁴⁸ Incluso en un texto como *Sabiduría* 11, 17, leemos “tu mano omnipotente, que había creado el mundo de materia informe” (traducción de la *Biblia de Jerusalén*; Neovulgata: “Omnipotens manus tua, quæ creavit orbem terrarum ex materia informi”). Ciertamente *Sabiduría* es un texto escrito en griego por un helenojudío, pero es un testimonio de que entre los judíos la acción creadora no envolvía la idea de *ex nihilo*.

platónica. Ahora bien, la versión latina da el sentido exacto: *ex nihilo*. Y no olvidemos que la Vulgata es un texto inerrante y, por tanto, podemos apoyarnos en él como testimonio de la revelación.

Y a esto podríamos añadir, ¿por qué, si el texto hebreo dice “bará” (formó) y el griego, ἐποίησεν (hizo), el texto latino y nosotros usamos un verbo especial como crear? Porque el latín posee un peculiar verbo para decir “hacer algo con la palabra”: *creare*. Por eso, no se puede decir en latín “lo hizo cónsul o lo nombró cónsul”, sino “consulem creavit” (lo creó cónsul). Por tanto, dado que, según la narración bíblica, Dios hace las cosas mediante la palabra, el latín refleja esa la realidad diciendo “creavit” en lugar de “fecit” o “formavit”. Y de este modo tenemos la fórmula acuñada “*creatio ex nihilo*”, que, como acabo de exponer, no se halla en ningún sentido en el texto hebreo, sino que nace de la conjunción entre el texto griego y el latino.

Esa doctrina, básica en el cristianismo, no es un mero ejemplo, sino un auténtico paradigma de lo que es el cristianismo: una revelación culturalmente grecorromana.

4. Pluralismo y relativismo

4.1 El cristianismo y las otras religiones

Si es correcta mi interpretación de la *plenitudo temporis*, tenemos que esa época es realmente una plenitud, el momento en que la razón humana, teórica y práctica, se alcanzó a sí misma en su despliegue o desarrollo, o sea, se hizo realmente razón humana. Y además, resulta que, según la fe, Dios mismo encarnado es el que hace la revelación, una nueva plenitud universal que se incorpora a la otra plenitud alcanzada.

De esto podemos sacar una clara consecuencia actual: las diversas culturas no son indiferentes respecto al mensaje cristiano. Ciertamente el mensaje cristiano puede llegar a cualquier cultura e históricamente lo ha demostrado, pero no toda cultura está igualmente dispuesta respecto a él.

Otra consecuencia, que por simplificar la podemos unir a la cultural, es que las diferentes religiones no están igualmente preparadas para la recepción del cristianismo. Entendamos en este contexto que una religión es parte de una cultura.

Centrémonos, pues, en las relaciones entre el cristianismo y otras religiones, entre la cultura cristiana (grecorromana) y las otras culturas.

El papel de la cultura judía, de su religión, en relación al cristianismo está explícitamente expuesto en Gálatas, como antes he señalado: “La ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo” (3, 24). La ley y las tradiciones judías, su cultura, fueron la guía del pueblo elegido hasta la venida de Cristo.

Esta tesis de san Pablo arroja una importante luz para comprender no sólo las relaciones del cristianismo con el judaísmo, sino con las demás religiones (y demás culturas). Las diversas religiones se presentan como pedagogos de los diversos pueblos. Y pienso que es indiferente que sean anteriores o posteriores a la venida de Cristo, pues la idea central es que mientras no conozcan a Cristo, siguen bajo sus religiones –los judíos bajo la ley– que los guía hacia Cristo⁴⁹. Es claro que esa guía no es algo negativo y, por tanto, el juicio sobre la pluralidad de religiones y, en concreto, sobre cada religión ha de ser, en general, positivo.

⁴⁹ Por eso, Ratzinger sostiene que “aun siglos «después de Cristo» desde el punto de vista histórico, pueda vivirse todavía en la historia «antes de Cristo» y, por tanto, pueda vivirse legítimamente en lo provisional”, Ratzinger, *Fe...*, p. 16.

En este sentido, cuando el cristianismo llega a una nueva cultura, ésta no tiene por qué desaparecer. Antes bien, como comenta Ratzinger, “sería un error... el abandono de la propia herencia cultural en favor de un cristianismo sin colorido humano concreto”⁵⁰. Pero a su vez, eso no implica que todas las formas de una cultura deban permanecer. Es claro que todo lo que tengan de valioso debe permanecer, pero no así lo que tengan de negativo. Pongo un ejemplo extremo. No creo que nadie se atreva a sostener que haya que mantener los sacrificios humanos rituales de los aztecas, quienes en los cuatro días de consagración de su templo principal, en 1487, sacrificaron a 20.000 personas⁵¹.

Por eso, a la hora de comprender las diversas religiones o culturas (como la judía, las de India o China) hay que considerar *en concreto* su visión del mundo, su ordenación de valores, su estructura interna y devenir histórico interno. Y la religión cristiana puede vivir en ellas, como de hecho ocurre, sin necesidad de anularlas, pero viviendo las formas universales del cristianismo, que son grecorromanas. Como dice Ratzinger, “sería también absurdo ofrecer un cristianismo como quien dice precultural o desculturalizado, despojado de su propia energía histórica o degradado a la condición de una vacía colección de ideas”⁵².

Evidentemente habrá tensiones entre una cultura ajena a la configuración cultural del cristianismo y el cristianismo mismo, pero hay que considerar que la configuración del cristianismo es esencialmente universal, como he expuesto antes; y en este sentido, es aceptable por todo ser humano, por toda cultura,

⁵⁰ Ratzinger, *Fe...*, p. 57.

⁵¹ Cfr. Krickeberg, Walter et al., *Die Religionen des alten Amerika*, Kohlhammer, Stuttgart 1961, p. 49.

⁵² Ratzinger, *Fe...*, p. 57.

aunque ciertamente, para ello, tenga que dejar de lado aquellas particularidades que se enfrentan con la *humanitas*.

En este sentido, el análisis concreto, concreto y particular, insisto, de la estructura y devenir interno de una religión o de una cultura es decisivo a la hora de establecer relaciones con el cristianismo. Y en consecuencia, tenemos que considerar el judaísmo como una cultura y una religión capaz de asumir el cristianismo, pero modificando las cuestiones incompatibles con esta religión.

4.2 El cristianismo y la cultura judía

Abundando en el tema de si la religión cristiana es una religión de carácter judío, o sea, correspondiente a su cultura o incluso se puede hablar de religión judeo-cristiana, tenemos que considerar en concreto la estructura y devenir histórico de ambas religiones.

Fácilmente podemos comprobar que se dio una fractura brusca entre el judaísmo y el cristianismo. No soy un experto en religión y cultura judía, pero, a grandes rasgos, podemos considerar que el judaísmo está ligado a una etnia y que es una religión no universal y sin pretensiones de universalidad. Sus sacerdotes estuvieron ligados por lazos de sangre, al igual que los levitas. El culto divino estuvo situado en un lugar único, Jerusalén. Sus sacrificios son de animales. Las sinagogas no son lugares de sacrificio, sino de predicación. Su ley y sus preceptos morales no se limitan a los conocidos diez mandamientos, sino que regulan toda su vida, modos de vestir, comidas, higiene, etc.⁵³.

Ya he mencionado la polémica entre Pedro y Pablo, presente

⁵³ No olvidemos la maraña de preceptos religiosos y culturales de los judíos, algunos nimios, como las purificaciones rituales, pero otros no tanto, como la circuncisión, la poligamia o el repudio de la esposa, o incluso la irracional limitación en los alimentos.

en *Gálatas*, que dio lugar al Concilio de Jerusalén, en torno al año 50, en el cual quedó claro que se suprime definitivamente la ley mosaica y se consuman completamente los pasos que desde el inicio había dado el cristianismo, en dirección contraria a la cultura judía. Como explica Ratzinger: “Los vínculos de sangre con el patriarca ya no son necesarios”, “los preceptos jurídicos y morales particulares no son ya obligatorios; se han convertido en un prelude histórico”, “el viejo culto resulta obsoleto y queda suprimido”⁵⁴.

Y ya que el cristianismo, como toda religión, necesita sus formas culturales, no asumió las judías, sino que rompió con ellas, ¿qué hizo entonces? Asumir el mundo grecorromano, no como algo externo, sino como lo que el mismo cristianismo también es. Así tenemos, un sistema conceptual teórico al estilo griego (los dogmas), con una praxis totalmente romana, como el culto a los santos; la dedicación de los templos no al Dios único, sino san Pedro o san Pablo; la asunción de las fiestas paganas dándoles sentido cristiano; la estructura territorial y jerárquica; su sistema legal; el gobernante como sumo pontífice vitalicio, con jurisdicción ordinaria sobre todo el orbe, con un senado, con un cuerpo de funcionarios presentes en todo el mundo; etc.

Pensar que el cristianismo es una religión del mundo antiguo, que no es “moderna”, puede molestar hoy día. Pero las cosas son como son, tal como sostiene Ratzinger: “Dios se vinculó a sí mismo a una historia, que es también la suya y nosotros no la podemos suprimir. Cristo sigue siendo hombre por toda la eternidad, conserva

⁵⁴ Ratzinger, *Fe...*, p. 313. Por ejemplo, Tito, griego incircunciso, acompañó a san Pablo en el concilio de Jerusalén. O sea, se consideraba tan cristiano como cualquiera que procediera del judaísmo.

su cuerpo por toda la eternidad. Pero el ser hombre y el ser cuerpo incluyen la historia y la cultura, esa historia enteramente determinada con su cultura, nos agrade o no”⁵⁵.

En suma, en las relaciones entre cristianismo y otras culturas y religiones, incluida la judía, creo que debemos seguir el juicio de san Pablo, son su pedagogo, y saber discernir lo que es concorde de lo que es contrario a la *plenitudo temporis* y a la religión de esa *plenitudo*.

4.3 El cristianismo y la cultura moderna

La otra cuestión que quería tocar, relativa a la relación entre cristianismo y cultura, voy a formularla de la manera más clara posible. Con palabras de Ratzinger: “Al comienzo del tercer milenio, el cristianismo se encuentra sumido en una profunda crisis, precisamente en el espacio en que se produjo su expansión original, Europa. Se trata de una crisis basada en su pretensión de ser la verdad”⁵⁶. Y a esto añade: “Actualmente han surgido dudas acerca de la universalidad de la fe cristiana”⁵⁷. Y apunta la causa de esa crisis: “Se cuestiona la capacidad del ser humano para conocer la genuina verdad acerca de Dios y las cosas divinas”⁵⁸.

Esa pérdida de universalidad se traduce en la acusación de arrogancia: si el cristianismo pretende ser la religión verdadera y no una más entre todas, es por mera arrogancia y por ignorancia de los límites de la razón, que no puede alcanzar a conocer la genuina verdad acerca de Dios. Ya no existe esa íntima unidad

⁵⁵ Ratzinger, *Fe...*, p. 58.

⁵⁶ Ratzinger, *Fe...*, p. 136.

⁵⁷ Ratzinger, *Fe...*, p. 45.

⁵⁸ Ratzinger, *Fe...*, p. 136-137.

entre religión cristiana y cultura racional que se dio en el mundo antiguo. Por tanto, el cristianismo ha dejado de ser la religión de la razón, la religión universal, la religión definitiva, plena, para pasar a ser pura arrogancia.

¿Qué es lo que ha pasado? ¿Es la culpa del cristianismo? ¿Por qué ya no encaja en nuestra cultura contemporánea?

Pienso que el problema no es el cristianismo en cuanto tal, ni esa plenitud que fue la cultura grecorromana, quizá sí algunos –o muchos– cristianos en su ignorancia de lo que realmente son: de que llevan no una religión particular junto a las demás, no a un Cristo desencarnado, sino que son la *plenitudo temporis* grecorromana que ha asumido la enseñanza del Dios-hombre. Dejando de lado el tema de la ignorancia dentro de la Iglesia, la tesis que quiero presentar ahora es ésta: quien está enfermo es la cultura actual.

Pienso que la modernidad, en concreto desde el Romanticismo de finales del XVIII en adelante, ha comenzado un proceso de ruptura con el mundo antiguo. El Romanticismo niega la *universalidad*, subraya los aspectos históricos y genéticos de la realidad, y pone en primer plano los aspectos o elementos volitivos, sentimentales, irracionales del hombre. Al subrayar los aspectos histórico-genéticos de la realidad, podría pensarse que el Romanticismo va a insistir en la gran tradición europea, pero no es así: se centra en la recuperación de las raíces propias, particulares, de cada pueblo o nación europeos. Ciertamente sigue pesando la razón ilustrada, con su ahistoricismo y su cientifismo: todo estaba medido por la razón ilustrada, una razón unilateral y abstracta, que no atendía a las particularidades de las personas y países. Por eso, aún mantenía la idea de que la ciencia era la máxima expresión de la razón, un conocimiento válido para todos los lugares y tiempos, pero ya preanunciaba lo que sería

el cientificismo: una reducción de la razón a los aspectos meramente cuantitativos y empíricos de la realidad, a lo que se llamó en el XIX las ciencias positivas.

De esa conjunción de cientifismo –de empirismo ciego– y de la concepción del hombre como sentimiento, ha surgido un monstruo: la llamada cultura contemporánea, o sea, una corrupción de la cultura moderna, que se ha desarrollado en los dos últimos siglos. Edmund Husserl hizo en 1935 un diagnóstico, que considero de validez actual. Sostiene que el objetivismo cientifista y el subjetivismo en las cuestiones humanas son las dos caras de una misma moneda. La raíz común está en una concepción restringida de la razón: se la considera como simple instrumento de cálculo, de matematización, de eficacia técnica, para el logro de objetivos concretos, y se ignora absolutamente la razón como fuente de conocimiento, como aprehensión de la realidad, como autoposición consciente⁵⁹.

La concepción reductiva de la razón sostiene que la única relación racional con los objetos es el dominio técnico: hay razón –y, por tanto, universalidad y acuerdo– en los aspectos técnico-matemáticos de nuestra praxis; pero, claro está, las otras dimensiones de la praxis humana caen fuera de tal razón. Por eso, el arte, la moral, la política, la sociedad, la religión... son el campo de la irracionalidad: la razón calculadora nada tiene que decir ahí⁶⁰. Es, en definitiva, una crisis metafísica, en la que el cientifismo, el escepticismo y el irracionalismo han que-

⁵⁹ Cfr. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en "Husserliana", vol. 6, Nijhoff, Haag 1962, §§ 1-6. Su juicio global sobre la influencia del positivismo no puede ser más duro: "El positivismo, por así decir, decapita la filosofía" (§ 3, p. 7).

⁶⁰ Cfr. el interesante análisis de López Quintas, Alfonso, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid 1989, pp. 115-127.

brado la confianza en la razón, al negar la posibilidad de un conocimiento estricto del mundo real⁶¹. Incluso la razón científico-técnica es incapaz de dar razón de sí misma, de justificar su método, su alcance cognitivo, de mostrar su racionalidad. Por eso, se ha impuesto lo que podemos llamar el relativismo de la verdad: es imposible que haya una verdad válida para todo ser pensante.

¿Qué significa esto? Que hemos retrocedido 2.400 años, hasta antes de la aparición de los grandes filósofos griegos y de la creación del derecho romano. Convivimos con los sofistas, rechazando el conocimiento real del mundo, y negamos que haya un derecho natural, una guía racional y universal para nuestra praxis. En cuestiones teóricas, científicas, somos contemporáneos de los fisiólogos, de los naturalistas, de los antiguos atomistas, con sus visiones materialistas y su racionalidad miope, donde “la luz es sepultada por cadenas y ruidos / en impúdico reto de ciencia sin raíces”⁶²; y en los aspectos prácticos, sólo tenemos la ley ciega, el puro derecho positivo establecido por la voluntad del más fuerte, por la fuerza de los votos; estamos bajo el yugo de la ley positiva, de una burocracia irracional infinita, bajo la arbitrariedad de los parlamentos, que sin límites dictaminan el bien y el mal, cumpliendo así el “eritis sicut dei” (Gen. 3, 5)⁶³.

⁶¹ Cfr. Husserl, *Krisis* §§ 1-6. Este tema ha sido desarrollado por José Antonio García-Lorente (*Richard Rorty: una alternativa a la metafísica occidental*, Laertes, Barcelona 2012) en relación al neopragmatismo americano, que se inserta en esta posición quasi nihilista.

⁶² García Lorca, Federico, *La aurora*, en *Poeta en Nueva York*, Cátedra, Madrid 2013, p. 150.

⁶³ Mantengo el plural “seréis como dioses”, según el texto de la Vulgata y no en singular (“eritis sicut Deus”, como Dios), según el texto de la Neovulgata, pues el griego dice “ἔσθεθε ὡς θεοὶ”, en plural. Además, el sentido que tiene ese texto es que serían como dioses, en un contexto henoteísta, y no monoteísta como erróneamente se quiere ver en los textos del Pentateuco.

No faltan quienes piensan que nuestra situación es incluso peor que en aquellos tiempos remotos. Entonces la ley, las religiones y la cultura era pedagogos hacia Cristo; hoy día, como diría Vico, estamos en la *barbarie de la reflexión*. No me resisto a citar *in extenso* el juicio de Vico sobre los pueblos que llegan al final de su ciclo histórico: “Los doctos ignorantes se dedican a calumniar la verdad y nacen así discursos engañosos de tal modo que de una perfecta libertad se cae en una perfecta tiranía, que es la peor de toda: la anarquía, o sea, la desenfrenada libertad de los pueblos libres”⁶⁴. El resultado es que “las malnacidas sutilezas de los ingenios maliciosos, con la barbarie de la reflexión, han convertido a los hombres en fieras más inhumanas de lo que antes fue la antigua barbarie. [...] A modo de bestias se han acostumbrado a no pensar más que en sus particulares utilidades propias de cada uno, y habían acabado en lo último de la delicadeza o, mejor dicho, del orgullo, a modo de fieras que, apenas son disgustadas, se resienten y enfurecen. Y así, en la mayor concurrencia o muchedumbre de cuerpos, vivieron como bestias inhumanas en una suma soledad de ánimos y de voluntades, no pudiendo apenas convenir dos, pues cada uno seguía el propio placer o capricho”⁶⁵. “Allí no hay mañana ni esperanza posible”⁶⁶.

⁶⁴ “Ma corrompendosi ancora gli Stati popolari, e quindi ancor le filosofie (le quali cadendo nello scetticismo, si diedero gli stolti dotti a calonniare la verità), e nascendo quindi una falsa eloquenza [...], e sì da una perfetta libertà, le fecero cadere sotto una perfetta tirannide (la quale è peggiore di tutte), ch'è l'anarchia, ovvero la sfrenata libertà de' popoli liberi”, SN 1102. Comenta Modica: “Ciò che determina la decadenza non è infatti la ragione come tale, bensì la *hybris* della ragione, ossia la ragione che si pone a “calonniare la verità” (SN 1102) invece di assumerla a proprio fondamento” (Modica, G., *La filosofia del “senso comune” in Giambattista Vico*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1983, p. 158).

⁶⁵ SN 1106.

⁶⁶ García Lorca, *La aurora*, p. 150.

Epílogo

¿Qué concluir? Hemos de recuperar la conciencia de la absoluta superioridad de la *plenitudo temporis*, vivir de nuevo esa cultura que ama la verdad teórica y la verdad práctica, que es la única que puede acoger al cristianismo; reconocer los límites, los aspectos negativos de nuestra actual cultura y burlarse de ellos: por muy modernos que sean nada valen, son la fuente de eso que se ha llamado el malestar de nuestra cultura. ¡Es que realmente está enferma! Lo peor es el relativismo, el escepticismo posmetafísico, que niega la verdad, que incluso odia la verdad. Eso hace a nuestra cultura parcialmente incompatible con el mensaje cristiano.

Ciertamente nuestra actual cultura tiene muchas cosas positivas, especialmente la tecnociencia (ordenadores, vehículos, comunicación, medicina) y una relativa distribución de la riqueza (mientras dure), y eso evidentemente debe permanecer, pues no es contrario a la *plenitudo temporis*, sino implementaciones suyas, que han de ampliarse y mejorarse; pero otras muchas cosas han de cambiar.

Hay que recuperar una razón capaz de conocer la realidad teórica y práctica, hay que volver a vivir *del* mundo antiguo, hay que conocer y amar la filosofía griega y el *ius natural gentium* y hacernos, por tanto, capaces de volver a acoger al Dios-hombre y su mensaje⁶⁷. Por decirlo en un pocas palabras: tenemos que

⁶⁷ Desde una perspectiva filosófica sólo se pueden hacer consideraciones generales, pero con un enfoque práctico esto podría implementarse en la línea de las últimas disposiciones que estableció Ratzinger, cuando quiso dar cuerpo a su idea de que “los creyentes cristianos deberían verse a sí mismos como una minoría creadora, y contribuir a que Europa recupere lo mejor de su herencia y así sirva a toda la Humanidad” (*Europa, política y religión*, conferencia en Berlín 28-XI-2000, in fine, en <http://www.interrogantes.net/>). Esas disposiciones consistían en intensificar el estudio del núcleo duro de la *philosophia perennis*

superar la tesis de la relatividad de la verdad y recuperar la universalidad de la verdad; instaurar una cultura de la verdad. Sólo así nos libramos de esa ceguera y esclavitud a la que nuestro odio a la verdad nos ha sometido.

–metafísica y lógica– en la formación superior (Sagrada Congregación para la educación católica, *Decreto* de 28 de enero de 2011) y “educar a las jóvenes generaciones en el conocimiento del latín” (*Motu Proprio Lingua latina*, de 10-XI-2012, *Statutum*, a. 2, § 2c).

Bibliografía

- Vulgata*, en <<http://vulsearch.sourceforge.net/html/>>.
- Nova vulgata*, en <http://www.vatican.va/latin/latin_bible.html>.
- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- Augustinus, Aurelius, *Epistolae ad Galatas expositionis liber unus*, en <<http://www.documentacatholicaomnia.eu/>>.
- Benedicto XVI, *Motu Proprio Lingua latina*, 10-XI-2012, en <<http://www.vatican.va/>>.
- Benedicto XVI, *Decreto de la Sagrada Congregación para la educación católica*, de 28 de enero de 2011, en <<http://www.vatican.va/>>.
- Cicero, Marcus Tullius, *De legibus*, en <<http://www.thelatinlibrary.com/>>.
- Cicero, Marcus Tullius, *De officiis*, en <<http://www.thelatinlibrary.com/>>.
- Cicero, Marcus Tullius, *De re publica*, en <<http://www.thelatinlibrary.com/>>.
- Cicero, Marcus Tullius, *Tusculanae disputationes*, en <<http://www.thelatinlibrary.com/>>.
- Denzinger, Heinrich, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963.
- Fernández Marcos, Natalio, “Septuaginta versus Biblia hebrea: la Biblia de los cristianos”, en Giménez González, Agustín y Sánchez Navarro, Luis, *Canon, Biblia, Iglesia. El canon de la Escritura y la exégesis bíblica*, Publicaciones San Dámaso, Madrid 2010.
- Fernández Marcos, Natalio, *Septuaginta. La Biblia griega de los judíos y cristianos*, Sígueme, Salamanca 2008.
- Filón de Alejandría, *Vida de Moisés*, en *Obras completas*, vol. V, Trotta, Madrid 2009.
- García Lorca, Federico, *La aurora*, en *Poeta en Nueva York*, Cátedra, Madrid 2013.
- García-Lorente, José Antonio, *Richard Rorty: una alternativa a la metafísica occidental*, Laertes, Barcelona 2012.

- Grimal, Pierre, *La civilización romana*, Paidós, Barcelona 2008.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en "Husserliana", vol. 6, Nijhoff, Haag 1962.
- Juan Pablo II, *Homilía de la Santa Misa para la Conclusión de la Asamblea Especial para América del Sínodo de los Obispos*, tenida en la Basílica de Nuestra Señora de la Guadalupe, Ciudad de México, 23 de enero de 1999, en <<http://www.ewtn.com/jp99/palabras23.htm>>.
- Krickeberg, W. et al., *Die Religionen des alten Amerika*, Kohlhammer, Stuttgart 1961.
- López Quintas, Alfonso, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid 1989.
- Martínez Sánchez, Ángel, "La idea de *humanitas* en M.T. Cicero", en *Daimon* 62 (2014), pp. 123-138.
- Modica, G., *La filosofía del "senso comune" in Giambattista Vico*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1983.
- Paul, André, *La Biblia y Occidente. De la Biblioteca de Alejandría a la cultura europea*, Verbo divino, Pamplona 2008.
- Ratzinger, Joseph, *Europa, política y religión*, conferencia en Berlín 28-XI-2000, en <<http://www.interrogantes.net/>>
- Ratzinger, Joseph, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones*, Sígueme, Salamanca 2013.
- Sánchez Caro, José Manuel, "Configuración del canon bíblico: aproximación histórica", en Giménez González, Agustín y Sánchez Navarro, Luis, *Canon, Biblia, Iglesia. El canon de la Escritura y la exégesis bíblica*, Publicaciones San Dámaso, Madrid 2010.
- Seneca, Lucius Annaeus, *De providentia*, en <<http://www.thelatinlibrary.com/>>.
- Thomas de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, <<http://www.corpusthomicum.org/>>.

- Thomas de Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Ephesios lectura*, <<http://www.corpusthomisticum.org/>>.
- Thomas de Aquino, *Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura*, <<http://www.corpusthomisticum.org/>>.
- Thomas de Aquino, *Super II Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*, <<http://www.corpusthomisticum.org/>>.
- Ulrich, E., "Our Sharper Focus on the Bible and Theology Thanks to the Dead Sea Scroll", en *Catholic Biblical Quartely*, 66, 2004.
- Vico, Giambattista, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla natura comune delle nazioni*, en *Opere filosofiche*, ed. Cristofolini, Paolo, Sansoni, Firenze 1971.
- Vine, W. E., *Diccionario expositivo de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento exhaustivo*, Editorial Caribe, Nashville (Tennessee), 1999.
- VV.AA., "Introducción a las Epístolas de san Pablo", en *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

LIBERTAD RELIGIOSA Y LAICIDAD DEL ESTADO. EL SIGNIFICADO HISTÓRICO Y FILOSÓFICO DEL EDICTO DE MILÁN A LA LUZ DE LA DECLARACIÓN CONCILIAR “*DIGNITATIS HUMANAE*”

Javier García-Valiño Abós
jgarciaaval@gmail.com

Introducción

Este estudio examina brevemente la significación del *Edicto de Milán* en la historia de Occidente, contemplándolo como *initium libertatis*, inicio de la libertad religiosa, y como precursor de la aconfesionalidad y justa laicidad del Estado democrático moderno. Este examen, que toma como referencia el discurso de A. Scola, arzobispo de Milán, «El Edicto de Milán: *initium libertatis*» (6-XII-012), se hace desde una perspectiva filosófico-teológica, a la luz de la declaración «*Dignitatis Humanae*» (DH) del Concilio Vaticano II (CV II), sobre la libertad religiosa (7-XII-1965), y del magisterio de Juan Pablo II y Benedicto XVI, quienes, sin romper con la tradición, han renovado hondamente la doctrina católica sobre dos nociones esenciales: la libertad religiosa y las relaciones entre la Iglesia y el Estado, respecto de las cuales ciertamente el Edicto de Constantino y Licinio, en el mundo antiguo tardo-romano, y el Concilio Vaticano II, en la época contemporánea, son dos hitos decisivos, dos puntos de inflexión convergentes en la historia de la Iglesia y de la humanidad.

1. El derecho a la libertad religiosa

El Edicto reconocía y pretendía tutelar la libertad religiosa,

concepto que, tras muchas vicisitudes históricas y superada la doctrina clásica de la *tolerancia*, el cristianismo católico entiende y defiende como un derecho inherente a la persona humana, que «permanece aun en aquéllos que no cumplen la obligación (moral) de buscar la verdad y adherirse a ella» (DH, 2). Así, con la declaración conciliar, la libertad religiosa se contempla como un derecho humano fundamental, que encuentra su fundamento «en la dignidad misma de la persona humana» (DH, 2). A juicio de N. Lobkowicz, «la extraordinaria cualidad de la declaración “Dignitatis Humanae” consiste en haber trasladado el tema de la libertad religiosa de la noción de *verdad* a la de los derechos de la persona humana. El error no tiene *derechos*, mientras que una persona tiene derechos incluso cuando se equivoca o yerra. Claramente, no se trata de un derecho ante Dios; es un derecho respecto a otras personas, a la comunidad y al Estado»¹.

Desde sus comienzos históricos hasta hoy, el cristianismo se caracteriza por su pretensión de verdad y universalidad, es decir, por anunciar inequívocamente que la verdad y la salvación plenas sólo se encuentran en Cristo y en su Iglesia². En este sentido, la propuesta cristiana contrasta vivamente con el relativismo y el eclecticismo en materia religiosa, que pretenden equiparar en cierto modo todas las religiones. De ahí que la misma declaración conciliar haya afirmado: «creemos que esta única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica y apostólica» (DH, 1).

Ahora bien, también la DH proclama que «la verdad no se impone de otra manera que *por la fuerza de la misma verdad*, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas» (DH,

¹ Lobkowicz, N., «Il Faraone Amenhotep e la “Dignitatis Humanae”», Oasis, 8, 2008, p. 18.

² San Agustín afirma: «fuera de la Iglesia católica se puede encontrar todo, menos la salvación» (Agustín de Hipona, *Sermo ad Cassariensis ecclesiae plebem*): *extra Ecclesiam nulla salus*.

1). En sintonía con el espíritu y la letra del CV II, Juan Pablo II decía, ante 10.000 docentes de todo el mundo, que «la verdad cristiana *se propone*, no se impone» (10-IX-2000). Y en un encuentro con jóvenes, en Madrid, les exhortaba así: «manteneos lejos de toda forma de (...) intolerancia»³. Y, como es el mismo Dios quien se nos ha revelado y ha salido al encuentro del hombre, decía Benedicto XVI: «no somos nosotros quienes poseemos la Verdad después de haberla buscado, sino que es la Verdad quien nos busca y nos posee», si la anhelamos y nos disponemos a acogerla con humildad, pues –pregunta Agustín de Hipona– «¿qué desea el alma más ardientemente que la verdad?»⁴. «Y este anhelo –comenta Scola– respeta la libertad de todos, incluida la de quien se declara agnóstico, indiferente o ateo»⁵.

Por su parte, Benedicto XVI afirma: «la Iglesia no impone, sino que *propone libremente* la fe católica, sabiendo que la conversión es el fruto misterioso de la acción del Espíritu Santo. (...) la fe es don y obra de Dios. Precisamente por eso está prohibida toda forma de proselitismo que obligue o que induzca y atraiga a alguien con inoportunos engaños a abrazar la fe»⁶.

El magisterio de Juan Pablo II y Benedicto XVI pone de relieve la relación entre la libertad y la verdad, de acuerdo con la sentencia evangélica: «conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres» (*Jn* 8, 32). El primero constata que hay en nuestro tiempo «corrientes de pensamiento que terminan por erradicar

³ Juan Pablo II, Discurso a los jóvenes en Cuatro Vientos (Madrid), 3-V-2003.

⁴ «Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?» (Agustín de Hipona, *Comentario al Evangelio de san Juan*, 26, 5).

⁵ Scola, A., «El Edicto de Milán: *initium libertatis*» (discurso en Milán, 6-XII-2012), n. 4.

⁶ Benedicto XVI, Discurso a los obispos de Kazakistán y de Asia Central en visita *ad limina* (2-X-2010).

la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad»⁷; y considera que «el Concilio presenta la *verdadera libertad*: “la verdadera libertad (y, de un modo singular, la libertad religiosa) es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Pues “quiso Dios dejar al hombre en manos de su propio albedrío” (*Eclo* 15, 14), de tal modo que busque *sin coacciones* a su Creador y, adhiriéndose a Él, llegue *libremente* a la plena y feliz perfección”⁸»⁹.

Siguiendo la estela de su predecesor, Benedicto advierte que «la fidelidad al hombre exige la *fidelidad a la verdad*, que es la única *garantía de libertad* (cfr. *Jn* 8, 32) y de *la posibilidad de un desarrollo humano integral*»¹⁰. Y, en lo que respecta al tema que tratamos, ciertamente la cuestión de la verdad y del sentido de la vida concierne al núcleo mismo de la libertad religiosa. En este sentido, el Concilio afirma: «todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla. (...) Por razón de su *dignidad*, todos los hombres, por ser personas, es decir, dotados de razón y voluntad libre y, por tanto, enaltecidos por una responsabilidad personal, son impulsados por su propia naturaleza a buscar la verdad, y además tienen la obligación moral de buscarla; sobre todo, la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad» (DH, 1-2).

⁷ Juan Pablo II, Carta encíclica *Veritatis splendor*, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia (6-VIII-1993), n. 4.

⁸ Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral «*Gaudium et spes*», sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 17. (El paréntesis es mío).

⁹ Juan Pablo II, Carta encíclica *Veritatis splendor*, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia (6-VIII-1993), n. 34.

¹⁰ Benedicto XVI, Carta encíclica *Caritas in veritate*, sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad (29-VI-2009), n. 9.

Así, pues, la «*Dignitatis Humanae*», en clara convergencia y continuidad con el Edicto de Milán, nos ha enseñado que «los hombres no pueden satisfacer esta obligación de forma adecuada a su propia naturaleza si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa»: la conversión y «la adhesión a la verdad sólo es posible de manera voluntaria y personal, y la coerción externa es contraria a la naturaleza de la verdad»¹¹.

No olvidemos que el sujeto del derecho a la libertad religiosa son todos los hombres y las diversas comunidades religiosas que están presentes en la sociedad civil y forman parte de ella. Así lo reconoce el Edicto: «Nosotros, pues, hemos resuelto conceder a los cristianos y a todos los demás la libertad de seguir la religión en la que cada uno cree». Y, cuando se trata de los cristianos, hay que considerarlos como miembros de la Iglesia y, al mismo tiempo, ciudadanos de pleno derecho y partícipes de la vida social y pública. En este sentido, los cristianos siempre recordamos la exhortación del maestro: «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (*Mt 22, 15-21*).

Entre los derechos humanos, el derecho a la libertad religiosa es, en cierto sentido, el más fundamental o sagrado, porque lo que está en juego es el sentido de la vida, las creencias y valores que sostienen nuestra esperanza y la fidelidad a la propia conciencia. Por esta razón, es un derecho esencial para la paz, la cohesión social y el desarrollo (integral), porque «entre libertad religiosa y paz social (...) hay una correlación muy estrecha»¹² y permanente, que se reconoce en el mismo texto del Edicto: «(...) para que la divinidad que está en el cielo, cualquiera que sea,

¹¹ Scola, A., «El Edicto de Milán: *initium libertatis*» (discurso en Milán, 6-XII-2012), n. 4.

¹² *Ibidem*, n. 3.

traiga paz y prosperidad a todos nosotros y a nuestros súbditos».

En cierto sentido, la libertad religiosa y los principios y valores asociados a la religión tienen un carácter *pre-político* y pertenecen al acervo moral en el que se funda la Constitución de cualquier Estado democrático liberal (*lato sensu*). De hecho, en las naciones de tradición cristiana, la democracia moderna hunde sus raíces en el rico acervo espiritual y moral propio del mundo clásico greco-latino y del cristianismo.

El Estado ha de respetar y tutelar el ejercicio de este derecho, puesto que su vulneración atenta gravemente contra la dignidad de la persona, la justicia y el bien común de la sociedad, que es «la suma de aquellas condiciones de la vida social mediante las cuales los hombres pueden conseguir con mayor plenitud y facilidad su propia perfección, y consiste, sobre todo, en el respeto de los derechos y deberes de la persona humana» (DH, 6).

2. La laicidad del Estado y sus relaciones con la comunidad cristiana

El Concilio afirma inequívocamente que «comunidad política e Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre»¹³, y por ello están llamadas a colaborar entre sí lealmente. Con respecto a las relaciones entre la comunidad política y la comunidad cristiana, o entre el Estado (los poderes públicos) y la Iglesia y otras comunidades religiosas, es menester, en primer lugar, distinguir netamente entre «la sana laicidad del Estado» y el laicismo.

¹³ Concilio Ecueménico Vaticano II, Constitución pastoral «Gaudium et spes», sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 76.

Con frecuencia, se confunden erróneamente los términos “laicidad” y “laicismo”. El *laicismo*, que nada tiene que ver con la justa laicidad, es una ideología beligerante contra la religión en general y el cristianismo en particular: una ideología contraria a su presencia en la vida social y pública, que intenta confinar lo religioso al ámbito estrictamente privado.

Cosa distinta es la *laicidad*, que el mismo Benedicto XVI defendió públicamente en su visita a París, llegando a decir a los periodistas que «la laicidad en sí misma no es contradictoria con la fe, sino que precisamente la fe (cristiana) es fuente de una sana laicidad»¹⁴. ¿En qué consiste esta laicidad y cómo la entendemos? En su visita al presidente de la República Italiana, Benedicto decía: «es legítima una sana laicidad del Estado en virtud de la cual las realidades temporales se rigen según las normas que les son propias, pero sin excluir las *referencias éticas* que encuentran su último fundamento en la religión. La autonomía de la esfera temporal no excluye una íntima armonía con las exigencias superiores (...) que se derivan de una visión integral del hombre y de su destino eterno»¹⁵.

Durante mucho tiempo se ha creído que el modelo francés de *laïcité*, basado en la idea de *indiferencia*, considerada como estricta “neutralidad” del Estado ante las diversas confesiones y comunidades, era el que mejor podía garantizar la libertad religiosa. Pero ciertamente no es el único ni el mejor: «en la práctica, la *laïcité* a la francesa ha acabado por convertirse en un modelo poco abierto al fenómeno religioso»¹⁶, siempre proclive a la pro-

¹⁴ Benedicto XVI, Discurso al mundo de la cultura en el Collège des Bernardins, París (12-IX-2008).

¹⁵ Benedicto XVI, Discurso durante su visita oficial al presidente de la República Italiana, G. Napolitano, en Roma (4-X-2008).

¹⁶ Scola, A., «El Edicto de Milán: *initium libertatis*» (discurso en Milán, 6-XII-2012), n. 3.

hibición de cualquier signo o expresión de carácter religioso en la escuela pública y otras instituciones del Estado, como si tales expresiones pudieran ser una amenaza para la República.

En su lúcida crítica al modelo francés, A. Scola sostiene que «hoy, en las sociedades civiles occidentales, sobre todo europeas, las divisiones más profundas se dan entre cultura laicista y fenómeno religioso, y no –como, en cambio, a menudo erróneamente se piensa– entre creyentes de distintos credos»¹⁷ y comunidades.

Es un hecho notable que «el clásico problema del juicio moral sobre las leyes se ha ido transformando cada vez más en un problema de libertad religiosa. La Conferencia episcopal de los Estados Unidos habla de modo explícito de “herida a la libertad religiosa” a propósito del *HHS Mandate*, es decir, la reforma sanitaria de Obama, que impone a varios tipos de instituciones confesionales (especialmente, hospitales y escuelas cristianas) la obligación de ofrecer a sus empleados pólizas de seguro sanitario que incluyan contraceptivos, abortivos y procedimientos de esterilización»¹⁸.

Otro caso semejante es una norma promulgada por el Gobierno español presidido por Rodríguez Zapatero, que obligaba a los farmacéuticos a dispensar, sin receta médica, la *píldora post-coital* a cualquier mujer que la solicitara. Un buen número de farmacéuticos (aunque fueran una minoría) se asociaron y declararon que, por razones de bioética y de ética profesional, no podían dispensar tal píldora. Invocaban el derecho a la *objección de conciencia*, y es obvio que en el trasfondo de este conflicto estaba el

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ United States Conference of Catholic Bishops, «Our First, Most Cherished Liberty. A Statement on Religious Liberty» (12-IV-2012).

derecho a la libertad religiosa, porque cualquiera puede entender que un cristiano que quiera ser mínimamente consecuente con su fe no puede cumplir esa norma en modo alguno.

Y es que la autonomía de la esfera política no es absoluta. «El ejercicio de la autoridad política, (...) debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral para procurar el bien común (...) según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer»¹⁹. Cuando no se respetan esos límites, la autoridad política rebasa el ámbito de su competencia y oprime a los ciudadanos.

De hecho, el problema que hoy tenemos en muchos países del mundo occidental es que el Estado denominado “aconfesional” y “neutral”, lejos de serlo, hace propia una determinada visión del hombre: una concepción agnóstica, marcada por el relativismo moral y el materialismo práctico. Así, «bajo una apariencia de neutralidad y objetividad de las leyes, se cela y se difunde (...) una visión fuertemente secularizada del hombre y del mundo, privada de la apertura a lo trascendente. En una sociedad plural, esa visión es en sí misma legítima, pero sólo como *una entre las demás*. Sin embargo, si el Estado la hace propia, acaba inevitablemente por limitar la libertad religiosa»²⁰. De este modo, bajo una engañosa apariencia de respeto al pluralismo, los poderes públicos hacen propia y promueven una cultura *laicista*, «que a través de la legislación se convierte en cultura dominante»²¹ y tiende a marginar las demás visiones y sensibilidades morales y religiosas que están presentes y vivas en la sociedad civil; y no sólo a marginarlas, sino a expulsarlas del ámbito público.

¹⁹ Concilio Ecueménico Vaticano II, Constitución pastoral «Gaudium et spes», sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 74.

²⁰ United States Conference of Catholic Bishops, «Our First, Most Cherished Liberty. A Statement on Religious Liberty» (12-IV-2012).

²¹ *Ibidem*.

Con respecto al modelo francés, no hay que pasar por alto una evolución interesante: recientemente, en Francia se ha revisado críticamente el concepto tradicional de laïcité. Es notable que algunas voces autorizadas han manifestado que la República ha de superar esa obsesión por la “neutralidad” y reconocer y apreciar la valiosa contribución de las tradiciones religiosas (de un modo singular, la cristiana) al acervo cultural y moral de la República francesa. De hecho, los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, consagrados por la revolución francesa, son de origen cristiano, aunque hayan sido reinterpretados (secularizados) por la Ilustración europea.

Conclusión

Desde esta perspectiva crítica, proponemos aquí otro modelo más “constructivo”, que hace una valoración positiva del hecho religioso y presupone la primacía de lo social y comunitario sobre lo estatal y, por consiguiente, la prioridad de la sociedad civil sobre el Estado. Es el modelo de “laicidad positiva”, que promueve una leal colaboración entre el Estado y las confesiones en beneficio de toda la sociedad civil y en el que las distintas confesiones, por su parte, dialogan y cooperan entre sí y con los poderes públicos, respetando siempre el marco legal y el orden público, y siendo leales a la Constitución, las instituciones del Estado democrático y las autoridades legítimamente constituidas²².

En cierto modo este modelo tiene su origen histórico en el

²² Este modelo es el que quedó recogido en la Constitución española de 1978, que en su artículo 16 garantiza la libertad religiosa y la aconfesionalidad del Estado: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones» (art. 16. 3).

Edicto de Milán. Constantino no sólo declara que el poder imperial romano, de ahora en adelante, va a tolerar el culto cristiano. No se trata sólo de *tolerancia*. El Edicto responde a la convicción de que los cristianos, lejos de ser una amenaza para Roma, son ciudadanos responsables que pueden hacer una aportación valiosa a la urbe y al orbe. El poder imperial renuncia a mantener la religión cívica tradicional como la oficial y la única, al entender que los cristianos, extendidos por todo el Imperio, han creado un acervo espiritual y moral que es útil para la civilización romana y también para todos aquellos pueblos y hombres que quieran abandonar la barbarie y aspirar a un alto ideal de excelencia humana, que se realiza en la convivencia pacífica y la concordia civil.

En las sociedades abiertas y plurales, y también en las que aún no se ha logrado una convivencia en democracia, el cristianismo y las religiones del mundo pueden y deben contribuir al desarrollo integral: de *todos* los hombres y de *todo* el hombre. Ahora bien, se ha de reconocer que Dios y la dimensión espiritual del hombre han de tener su lugar en la educación y en la vida social, cultural, económica y política, porque tanto el laicismo –que propugna su exclusión del ámbito público– como el fundamentalismo religioso impiden el encuentro y la colaboración –siempre enriquecedores– entre personas y comunidades para el progreso de la humanidad. En cambio, «el diálogo fecundo entre fe y razón (...) es el marco más apropiado para promover la colaboración fraterna entre creyentes y no creyentes, en la perspectiva compartida de trabajar por la justicia y la paz de la humanidad»²³.

²³ Benedicto XVI, carta encíclica *Caritas in veritate*, sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad (29-VI-2009), n. 57.

Bibliografía

- Agustín de Hipona, *Comentario al Evangelio de san Juan*.
- Agustín de Hipona, *Sermo ad Cassariensis ecclesiae plebem*.
- Benedicto XVI, Discurso al mundo de la cultura en el Collège des Bernardins, París (12-IX-2008).
- Benedicto XVI, Discurso durante su visita oficial al presidente de la República Italiana, G. Napolitano, en Roma (4-X-2008).
- Benedicto XVI, Carta encíclica *Caritas in veritate*, sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad (29-VI-2009).
- Benedicto XVI, Discurso a los obispos de Kazakistán y de Asia Central en visita *ad limina* (2-X-2010).
- Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral «Gaudium et spes», sobre la Iglesia en el mundo actual (7-XII-1965).
- Concilio Ecuménico Vaticano II, Declaración «Dignitatis Humanae», sobre la libertad religiosa (7-XII-1965).
- Constitución Española* (29-XII-1978).
- García-Valiño, J., «Laicidad, sí; laicismo, no», *Alfa. Revista de la Asociación andaluza de Filosofía*, 13, año VII (noviembre 2003), pp. 175-177.
- García-Valiño, J., «Reflexión crítica sobre el laicismo», *Alfa. Revista de la Asociación andaluza de Filosofía*, 17, año VIII (diciembre 2005), pp. 49-53.
- García-Valiño, J., «Observaciones críticas acerca de los conceptos de laicismo y laicidad», en *Llamados a la libertad. VII Congreso Católicos y vida pública* (noviembre 2005), Fundación universitaria San Pablo-CEU, Madrid 2006, tomo II, pp. 877-880.
- García-Valiño, J., «Secularización, multiculturalidad y relativismo. Anotaciones al coloquio entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger sobre las bases morales prepolíticas del Estado liberal (enero de 2004)», en *El desafío de ser hombre. VIII Congreso*

- Católicos y vida pública* (noviembre 2006), Fundación universitaria San Pablo-CEU, Madrid 2007, tomo I, pp. 161-167.
- García-Valiño, J., "Lo que cohesiona el mundo": una reflexión de Joseph Ratzinger sobre las bases morales y prepolíticas del Estado", en *Dios en la vida pública. La propuesta cristiana. IX Congreso Católicos y vida pública* (noviembre 2007), Fundación universitaria San Pablo-CEU, Madrid 2008, tomo I, pp. 873-881.
- Juan Pablo II, Carta encíclica *Veritatis splendor*, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia (6-VIII-1993).
- Juan Pablo II, Discurso a los jóvenes en Cuatro Vientos (Madrid), 3-V-2003.
- Lobkowicz, N., «Il Faraone Amenhotep e la "Dignitatis Humanae"», *Oasis*, 8, 2008, p. 18.
- Scola, A., «El Edicto de Milán: *initium libertatis*» (discurso en Milán, 6-XII-2012), n. 3.
- United States Conference of Catholic Bishops, «Our First, Most Cherished Liberty. A Statement on Religious Liberty» (12-IV-2012).

LA HUMANITAS CLÁSICA: DESDE EL EDICTO DE MILÁN A LOS CONCILIOS ECUMÉNICOS

Desiderio Parrilla Martínez
Universidad Católica de Murcia (UCAM)

El Edicto de Milán, conocido también como *La tolerancia del cristianismo*, fue promulgado en Milán en el año 313. Se establecía de esta manera la libertad de culto en el Imperio romano, dando fin a las persecuciones dirigidas por las autoridades contra ciertos grupos religiosos, particularmente los cristianos. El edicto fue firmado por Constantino I el Grande y Licinio, dirigentes de los imperios romanos de Occidente y Oriente, respectivamente.

Se calcula que, cuando se promulga el edicto, en el Imperio se cuenta con 1500 sedes episcopales y que al menos de 5 a 7 millones de habitantes de los 50 que componían el imperio profesaban el cristianismo. El edicto de Milán no sólo significó el reconocimiento oficial de los cristianos, sino que trajo como consecuencia profundos cambios dentro del Imperio romano, así como el comienzo de la expansión de la Iglesia.

El poder imperial era consciente de las numerosas divisiones que existían en el seno del cristianismo, por lo que, siguiendo la recomendación de un sínodo dirigido por Osio de Córdoba en ese mismo año, decidió convocar un concilio ecuménico de obispos en la ciudad de Nicea, donde se encontraba el palacio imperial de verano. El propósito de este concilio debía ser establecer la paz religiosa y construir la unidad de la Iglesia cristiana.

Esta libertad otorgada a los cristianos para reunirse y practicar

su culto sin miedo a sufrir persecuciones, constituyó además la condición de posibilidad de estos macro-sínodos universales, los llamados concilios ecuménicos, de donde proceden los dogmas fundamentales de la fe sobre los que se asienta la doctrina del catolicismo romano, así como la formulación del Símbolo Apostólico.

Sin embargo, el fenómeno del Edicto de Tolerancia no basta para explicar el surgimiento de esta teología dogmática tan elaborada. Tampoco se entiende la importancia de dichas fórmulas dogmáticas, si no se introduce el factor que las hace posibles o significativas en sentido estricto. El Edicto de Milán, siendo condición necesaria de estas formulaciones, resulta por sí mismo insuficiente para dar cuenta del surgimiento de esta dogmática católica tan decisiva.

Sin la introducción de la dialéctica, o filosofía crítica, en el seno de la sociedad eclesiástica, dichos concilios no hubieran cumplido entonces su cometido histórico, ni captaríamos ahora la importancia radical de sus impecables fórmulas dogmáticas. Pero la tesis inversa también es cierta: la racionalidad de la filosofía crítica ha llegado a nosotros a través de la formulación de la teología dogmática católica, y sin ella la Humanitas clásica no habría dado el salto cultural desde la sociedad grecolatina a la sociedad cristiana posterior. La institución principalmente responsable de la introducción de esta filosofía crítica en los mecanismos deliberativos de los concilios ecuménicos fue sin duda la escuela catequética de Alejandría, y a ella vamos a dedicar el estudio de nuestro presente artículo.

1. ¿Cuál es la tesis esencial de esta instrucción?

La tesis esencial de esta instrucción es que la escuela catequética de Alejandría consolidada por Orígenes es el prototipo de toda institución totalizadora dentro de la Iglesia.

La Iglesia romana se constituye en católica, es decir, en universal, gracias a la labor de esta escuela catequética. Como tal, la escuela catequética de Alejandría es un modo gnoseológico, heterológico-atributivo, de la Iglesia católica, igual que la vertebra tipo de Oken lo es en la conformación de los vertebrados superiores. Por tanto, toda institución de la Iglesia romana que pretenda ser universal (católica), es decir, virtualmente totalizadora (*totum, sed non totaliter*), debe ser una reproducción de los rasgos adquiridos que definen el patrimonio hereditario de esta institución.

Esta estructura es totalizadora puesto que pretende abarcar todas las relaciones posibles entre la sociedad eclesiástica y las demás formas de sociedad, tales como la sociedad política del estado, las diversas sociedades étnicas o la misma sociedad civil. No es este el lugar apropiado para descender a todos los detalles, pero debemos sin embargo enunciar mínimamente la estructura esencial de estas relaciones. Estas formas de relación son las únicas posibles desde la necesidad lógica y resultan fácilmente deducibles:

- 1) Relación “ad extra ad intra” (desde el exterior hacia el interior): incluye todas las relaciones de asimilación que la sociedad eclesiástica realiza respecto de las diversas sociedades exteriores.
- 2) Relación “ad intra ad extra” (desde el interior hacia el exterior): abarca todas las relaciones de acción o influencia que la sociedad eclesiástica ejerce sobre las diversas sociedades exteriores.
- 3) Relación “ad intra ad intra” (desde el interior hacia el interior): supone todas las relaciones de acción y pasión que unas partes de la sociedad eclesiástica establecen sobre otras partes de la misma.

Las dos primeras formas de relación se corresponderían con la analogía de los movimientos cardíacos de sístole y diástole, entre la sociedad eclesiástica y las demás sociedades realmente existentes (étnicas, civil, política). Podemos enunciar una cuarta figura lógica de relación que, aun siendo posible, sin embargo se muestra indiferente para establecer nuestro análisis, ya que no afecta al menos de modo directo a la sociedad eclesiástica. También resulta redundante tal desarrollo ya que sólo quedarían bajo esta figura las normas de derecho positivo, los *adialfora*, las convenciones y las normas merepenales. Esta figura válida se deduce por simple combinatoria elemental; es la relación “ad extra ad extra”: las relaciones que guardan entre sí las diversas sociedades no eclesiásticas, con independencia absoluta de la sociedad eclesial.

La escuela catequética de Alejandría (o *Didaskalion*) fue la primera institución eclesiástica que abordó de manera totalizadora la integridad de estos tres tipos de relación, y estableció el modelo racional para cualquier integración similar en el futuro. La Iglesia romana, por tanto, tiene en esta institución el núcleo esencial de su catolicidad, de su capacidad universalizadora mediante la razón, respecto del mundo en torno y sus relaciones posibles.

2. ¿Cuáles son las notas características que determinan este núcleo esencial de la escuela catequética de Alejandría?

La nota característica que define la estructura esencial de la escuela catequética de Alejandría, frente a las demás escuelas catequéticas, reside en que esta escuela era la única que impartía el *Trívium* completo, aparte del *Cuadrivium*, en su plan de estudios. En este sentido, tanto el iniciador de la Escuela, Panteno, como sus sucesores inmediatos, Clemente u Orígenes, permanecen

fieles a la tradición de la *Humanitas* clásica grecolatina. La directiva del *Didaskalion* consideró la dialéctica un bien irrenunciable para la recuperación de lo humano en el seno de la Iglesia. Esta fidelidad fue tan radical que le valió a Orígenes su famoso enfrentamiento con el obispo local, Demetrio, que terminará en una repulsa episcopal y su exilio a Cesarea de Palestina. A excepción de la escuela catequética de Alejandría, las demás escuelas cristianas no estudiaban el *Trívium* en su integridad, sólo las dos primeras fases del mismo (gramática y retórica), porque se negaban a transmitir el tercer grado pedagógico de la enseñanza superior: la dialéctica (o filosofía crítica).

El estudio de la gramática y la retórica facultaba para ejercer la abogacía en la administración del Imperio romano. La dialéctica no era necesaria en Roma para el *cursus honorum*, y por cuestiones utilitarias no se impartía. En la Iglesia se sigue ese mismo criterio pragmático y tampoco se imparte en los incipientes estudios generales. Sin embargo, el abandono de la filosofía por parte de la autoridad eclesiástica obedece a una segunda razón más específica. La mayoría de las escuelas catequéticas desarrollan una formación dirigida al comentario de la *página sacra* y la predicación de la Palabra a través del sermón, y para ello basta con dominar la gramática y la retórica, las disciplinas relacionadas con la elocuencia, según la máxima: "*Gram. loquitur, Dia. vera docet, Rhet. verba colorat*" ("la gramática ayuda a hablar, la dialéctica ayuda a buscar la verdad, la retórica colorea las palabras"), habida cuenta de que no puede haber verdad natural superior a la Verdad revelada de Jesucristo, y por tanto aquella se vuelve obsoleta frente a ésta.

Cuando se habla de escuelas en la antigüedad –tanto en el ámbito cristiano como no cristiano– hay que distinguir en primer lugar, admitiendo la posibilidad de ulteriores matizaciones, entre

escuela como centro docente y escuela en el sentido figurado de una determinada doctrina común.

El sistema de enseñanza helenístico-romano constaba de tres etapas y comenzaba en el sexto o séptimo año de edad con la enseñanza elemental de la lectura, escritura y cuentas impartida por un maestro en casa o en la escuela elemental del *litterator/ludi magister*. Venían luego las clases con el *grammaticus*, que enseñaba la gramática, la primera de las siete “artes liberales”, es decir, los fundamentos de la lengua. Para ello se servía de las principales obras literarias de la Antigüedad; sobre todo de Homero y de Virgilio. El *rethor* continuaba la formación en las seis materias restantes: dialéctica, retórica, aritmética, música, geometría y astronomía. Hasta entonces los fundamentos escolares eran comunes para todos los ilustrados de la Antigüedad. Aunque algunos Padres de la Iglesia (por ejemplo, Tertuliano) lamentaban que los hijos de cristianos aprendieran en esas escuelas los inútiles, incluso dañinos, mitos paganos, sin embargo, jamás existieron en la Antigüedad escuelas cristianas que impartieran la enseñanza general, salvo la honorable excepción del *Didaskalion*. La formación literaria uniforme constituía la base de todas las profesiones cultas, y fue asumida por la Iglesia para la formación homilética de los presbíteros. Todas ellas presuponían un sobresaliente dominio de la lengua: la del *rethor* (maestro), la del abogado y la del político. Por último, estaba la etapa superior: la “escuela superior” del pensamiento y de la comprensión del mundo, la filosofía, donde el término “escuela” tenía dos significados. Se podía asistir a las clases de un filósofo (la escuela de filosofía más famosa e importante fue desde el año 387 a.C. hasta el año 529 d.C. la Academia Platónica de Atenas, en la que estudiaron también destacados Padres de la Iglesia como Basilio el Grande y Gregorio de Nacianzo), pero

uno también podía adherirse a una doctrina filosófica (“escuela”). La escuela catequética de Panteno fue la primera escuela que asumió el *Trivium* completo, incluyendo la disciplina filosófica, en medio además de una feroz oposición eclesiástica contra su iniciativa, completamente integradora de la *Humanitas* clásica.

3. ¿Cuál es la esencia de esta dialéctica asumida por la escuela catequética de Alejandría?

Esta dialéctica, o tercera fase del Trívium, es la filosofía académica, es decir, la filosofía crítica de tradición platónica. Esta dialéctica podría definirse como la disciplina constituida para el tratamiento de las Ideas y de las conexiones sistemáticas entre ellas. La dialéctica es definida por Platón en la Carta VII (292 b-c), donde establece las tres “herramientas” empleadas por el ejercicio dialéctico: denominación de ideas, definición rigurosa de los términos y clasificación (*dianoia*). Platón pretende una auténtica geometría de las Ideas, donde las Ideas se componen en un orden (*Symploké*), construyendo diversas figuras geométricas a partir de los elementos previamente definidos: las Ideas distribuidas según su necesidad lógica en sus correspondientes tablas clasificatorias. El centro de gravedad de una ciencia reside, por tanto, en el juicio, en tanto que ese juicio tiene como resultado obtener clasificaciones. La Dialéctica emplea el “*modus sciendi*” vinculado a la región del juicio: que es la taxonomía. Como tal, la clasificación es una tradición de la escuela platónica, que posteriormente impulsó Espeusipo en sus investigaciones de la “OMOIA” (“El libro de las semejanzas”). Recordamos el famoso fragmento del cómico Epícrates de Ambracia donde Platón, Espeusipo y Menedemo “estaban todos discutiendo en qué lugar de la clasificación había que colocar la calabaza”.

Platón ejerce la *diaíresis* en los diálogos de El Político y El Sofista, con las célebres clasificaciones del Político como “pastor de rebaño de animales sin cuernos” o del Sofista como “pescador de caña”. Siguiendo el ejemplo de El Fedro, el dialéctico debe actuar como el carnicero experto que corta la pieza por sus juntas distinguiendo sus partes. Del mismo modo, el filósofo o dialéctico es el profesional que distingue en los fenómenos las diversas Ideas y las diferencia convenientemente entre sí, separándolas mediante el nombre adecuado, la definición propia y su distribución por cajas en las correspondientes tablas clasificatorias. Espeusipo es de sobra conocido como el primer autor que manifiesta la ruptura con la *diaíresis* en la relación entre lo uno y lo múltiple, a través de divisiones dicotómicas por géneros, politomías, cuya influencia es enorme en la composición de las taxonomías que Aristóteles usa en la “historia de los animales”. Espeusipo desarrolló esta tercera fase del ejercicio dialéctico escapando a la rigidez dicotómica, y estableciendo el principio según el cual una clasificación no es una relación dicotómica entre términos, sino una combinación de múltiples dicotomías entre, al menos, tres términos. El método solamente enunciado por el propio Platón en la Carta VII se había al fin consumado, y se podía cerrar la filosofía académica como un “taller de las Ideas”, a través del uso crítico de la estricta razón.

La *Humanitas* clásica había comenzado gracias a la consolidación de la disciplina dialéctica; es el *Trivium* el que sostendrá este proceso civilizatorio de la razón. La ciencia será ahora taxonomía. La concepción de la ciencia como actividad clasificatoria (sistematización por medio de la clasificación, u actividad de oponer con necesidad Ideas) es una concepción de la Academia Antigua y Media que ha configurado toda la escolástica y ha llegado hasta nosotros desde la Edad Media. Y es exclusi-

vamente la escuela catequética de Alejandría quien asume esta tradición escolástica dentro de la sociedad eclesiástica, en medio además de una fuerte oposición anti-dialéctica en el seno de la Iglesia. Debemos reconocer, por tanto, al *Didaskalion* esta labor a contracorriente que trasladó el saber integral de la *Humanitas* clásica desde la sociedad helenística a la incipiente sociedad cristiana.

4. ¿Cómo asume la escuela catequética de Alejandría la dialéctica?

La escuela catequética de Alejandría, también llamada *Didaskalion*, fue uno de los centros teológicos de los primeros siglos del cristianismo, ubicada en la ciudad de Alejandría. Tuvo escuelas filiales en Cesarea de Palestina y en Panfilia.

Esta escuela fue fundada aproximadamente hacia el año 180 por Panteno, pero sus orígenes son probablemente anteriores, algunos los remontan hasta San Marcos el Evangelista; en ella enseñaron grandes teólogos y padres de la Iglesia. En los primeros tiempos del cristianismo, Alejandría aventajaba a Roma en la importancia de sus escuelas. La religión cristiana llegó muy temprano a Alejandría y con ella la necesidad de establecer una catequesis, como se hacía en todas partes en que penetraba la Iglesia (Gal 6, 6). La función de ilustrar a los catecúmenos la confiaba el obispo a un presbítero, cuyas explicaciones seguían personas de toda edad y condición. La Iglesia se desarrollaba en Alejandría en medio de filólogos, de filósofos, de exegetas judíos, y de toda índole de sabios; y minada en sus principios por los gnósticos, exigía que su catequesis fuera una escuela elevada y científica. Si bien la religión de Cristo era una revelación y no una filosofía, mal podía aceptarse en Alejandría si no solucionaba

muchos problemas de corte filosófico. Quizá por esto la catequesis de Alejandría se llamó en seguida *Didaskalion*, “escuela”, atribuyéndose su fundación al evangelista San Marcos (Eusebio, Historia eclesiástica, 2, 16; 5, 10: PG 20, 454; San Jerónimo, De viris illustribus, 3, 36; PL 23, 631-651). Este matiz filosófico con que el *Didaskalion* exponía la doctrina de Cristo aparece testimoniado ya en el siglo II, siendo Panteno su primer director conocido, e inmediatamente después de él los célebres Clemente Alejandrino y Orígenes (nombrado en 215 por el obispo Demetrio), Heraclas, Dionisio y Dídimo el Ciego.

Respecto de San Panteno Dantino, (Sicilia, ¿?-Alejandría, h. 216), son pocos e inseguros los datos que poseemos sobre su vida y actividad. Algunos autores suponen que nació en la isla de Sicilia; se basan generalmente en la alusión del historiador Eusebio de Cesarea a la «abeja siciliana» (Historia Eclesiástica, V,II,2), pensando que Clemente de Alejandría, discípulo de Panteno, se refiere a él, aunque sin nombrarlo expresamente, en *Stromata* (I,II,2).

Antes de su conversión al cristianismo era profesional de la filosofía en Alejandría. Aunque carecemos de escritos personales de Panteno, según Filippo de Suda, su punto de partida habría sido la doctrina pitagórica. Pero esta opinión no se admite comúnmente, y la generalidad de los autores, basados en citas de contemporáneos de Panteno aunque no del todo contundentes, piensan que su filosofía de origen habría sido la estoica. El motivo de su conversión debió ser el testimonio edificante de los cristianos de su época, aunque por su preparación teórica asimiló bien el contenido doctrinal cristiano, convirtiéndose en maestro excepcional de la nueva religión por él abrazada. En tiempos del emperador Cómodo (180-192) se alza al frente de la Escuela Catequética de Alejandría, siendo el primer director conocido de la

misma, y quien le dio su impronta característica y su singular organización (Eusebio, Hist. Ecl. V, 10), basada en una aplicación estricta del *Trivium* completo.

Su enseñanza fue sobre todo -por no decir exclusivamente- oral, y entre los auditores de sus lecciones sobre la Sagrada Escritura se cuentan el obispo de Capadocia Alejandro y sobre todo Clemente de Alejandría, sucesor suyo en la dirección y primer maestro alejandrino de quien se conservan obras escritas. Fue misionero y evangelizador de la India (según algunos autores fue a la Arabia del Sur o a Etiopía), donde encontró, según parece, el Evangelio original de san Mateo (en hebreo-araméo).

Su discípulo Clemente no nació en Egipto como muchos han creído, sino en Atenas según narra el historiador Epifanio Escolástico (historiador del siglo VI) hacia el año 150. Tal información parece reforzada al constatar que Clemente contaba con una habilidad avanzada para escribir en griego clásico. Según los historiadores, los padres de Clemente de Alejandría eran paganos adinerados, de clase social alta. Clemente recibió una buena educación como se nota por el hecho de que a menudo hace referencia a poetas y filósofos griegos en sus obras. Viajó por Grecia, Italia, Palestina y finalmente Egipto, en busca de maestros cristianos. Al final llegó a Alejandría, la “ciudad símbolo” de ese cruce de diferentes culturas que se da en el helenismo. La amplia cultura pagana de Clemente no fue borrada por su encuentro con el cristianismo. Los filósofos gentiles, Platón en especial, se hallaban según él en el camino recto para encontrar a Dios; aunque la plenitud del conocimiento y por tanto de la salvación la ha traído el Logos, Jesucristo, que llama a todos para que le sigan. Éste es el tema del primero de sus escritos, el *Protréptico* o “exhortación”, una invitación a la conversión.

Clemente fue alumno de Panteno –en quien reconocería haber encontrado el mejor de sus maestros–, administrador de la escuela de la catequesis de Alejandría. Cuando Panteno murió, Clemente fue su sucesor y por lo tanto tomó las riendas de dicha escuela. Uno de los estudiantes más famosos al cual educó Clemente fue Orígenes. Numerosas fuentes atestiguan que fue ordenado presbítero. Durante la persecución de Septimio Severo, en 202-203, Clemente abandona Alejandría y tuvo que buscar refugio en Cesarea junto al obispo Alejandro, quien era obispo de Flaviada en Capadocia (Alejandro se convertiría luego en el obispo de Jerusalén). Clemente murió poco antes del 215 (vivió en Capadocia esos últimos años).

Orígenes secunda esta fidelidad de sus dos predecesores a la *Humanitas* clásica cuando accede al mando del *Didaskalion*. Nombrado profesor de catecúmenos y director de la escuela teológica de Alejandría, disfrutó de un periodo de creatividad hasta su enfrentamiento con el obispo local, Demetrio, que le llevó a exiliarse a Cesarea de Palestina, compartiendo el mismo destino de su maestro. Este exilio forzoso tan repetido contra los primeros directores de la escuela descarta, a nuestro modo de ver, que la repulsa episcopal contra Orígenes se debiera a una ordenación inválida, como a menudo suele repetirse. La razón no reside en el numerador específico, sino sobre todo en el común denominador de la adhesión al *Trívium* clásico, común a la cúpula de la escuela alejandrina como elemento distintivo, frente al pietismo anti-dialéctico sostenido de manera generalizada por el clero católico en general, y el obispado alejandrino en concreto. La ordenación sería causa necesaria, pero no suficiente, de la excomunión local ya que la pena canónica explicaría que Orígenes fuera depuesto de su cargo, pero no exiliado de la ciudad, y explicaría todavía menos las deposiciones y exilios de sus predece-

sores. Lo mismo cabe decir de la posición favorable al Emperador mantenida por los directores, frente a la política anti-imperial de los Obispos. El apoyo al emperador de la directiva del *Didaskalion* es efecto de su adhesión a la *Humanitas* clásica, y no al revés. Panteno, Clemente y Orígenes apoyan al emperador porque el poder imperial asegura la supervivencia de la sabiduría clásica, de manera que ser favorable al poder imperial preserva la sabiduría clásica en mayor medida que oponerse a ella. Es más racional apoyar al emperador que mantenerse neutro frente a su autoridad o, incluso, oponerse a ella, o tratar de limitarla invocando inciertas motivaciones teopolíticas sobre la legitimidad imperial. Si la Escuela cierra filas en torno a la figura del Emperador es principalmente porque el Emperador es una garantía del mantenimiento de la *Humanitas* clásica, y cualquier debilitamiento de su poder supondría un menoscabo de aquella.

Un ejemplo de esta defensa origenista de la dialéctica lo encontramos en su relación con Gregorio Taumaturgo quien estudió Retórica y Derecho en Beirut. Planeaba trasladarse a Beritos, en Fenicia, junto con su hermano Atenodoro, para asistir a la célebre escuela de Derecho de esa ciudad, pero a ruegos de una hermana suya, cuyo marido había sido nombrado gobernador de Palestina, se trasladó a Cesárea de Palestina. Su estancia allí fue decisiva para la orientación de su vida. Durante los cinco años que en ella permaneció (233 a 238) siguió el curso que daba Orígenes, haciéndole olvidar la jurisprudencia para entregarse a la filosofía. Por influjo del maestro ambos hermanos se convirtieron al cristianismo (Discurso 6). Antes de abandonar Cesarea pronunció un discurso de agradecimiento a Orígenes, donde pone de relieve esta adhesión a los principios de la tradición humanista grecolatina. "*In Originem prosphonetica ac panegyrica oratio*", es un libro redactado con entusiasmo juvenil y estilo académico en el año 238

como gratitud y despedida de su maestro Orígenes (PG 10,1051-1104). Contiene datos muy valiosos para la biografía de Orígenes y sobre su método de enseñanza, y es un documento de valía primordial dentro de la historia de la educación cristiana.

En la carta que Orígenes dirige a Gregorio Taumaturgo se encuentra el pasaje más esclarecedor de la defensa incondicional de Orígenes por la dialéctica. Esta epístola es una de las dos cartas que nos han llegado íntegras de Orígenes, del centenar que en época de Eusebio de Cesarea se conservaba y que él mismo tuvo. La *Philocalia*, en el capítulo 13, copia esta carta que Orígenes dirigió a su antiguo discípulo. Parece que fue escrita entre los años 238 y 243, cuando Orígenes estaba en Nicomedia. Citamos *in extenso* dada la naturaleza autoexplicativa del pasaje. En la carta se lee:

“Sobre cuándo y para quiénes son provechosas las enseñanzas de la filosofía para la interpretación de las Sagradas Escrituras con testimonio de la Escritura:

1. Salud en Dios, señor mío gravísimo e hijo respetadísimo, Gregorio. De Orígenes. El natural talento, como sabes, de la inteligencia, si se le añade el ejercicio, puede producir aquella obra que conduzca al término que cabe, digámoslo así, de aquello que uno quiere ejercitar.

Ahora bien, tu talento natural puede hacer de ti un cabal jurisconsulto romano o un filósofo griego de cualquiera de las famosas escuelas. Mas yo quisiera que, como fin, emplearas toda la fuerza de tu talento natural en la inteligencia del cristianismo; como medio, empero, para ese fin haría votos por que tomaras de la filosofía griega las materias que pudieran ser como iniciaciones o propedéutica para el cristianismo; y de la geometría y astronomía, lo que fuere de provecho para la interpretación de las Escrituras Sagradas. De este modo, lo que dicen los que profesan la filosofía, que tienen la geometría y la música, la gramática y la retórica y hasta la astronomía por auxiliares de la filosofía, lo podremos decir nosotros de la filosofía misma respecto del cristianismo [las cursivas son nuestras].”

Su obra “Sobre los principios”, escrita en Alejandría hacia el 230, es la cumbre de su producción teológica, considerada como una especie de Suma de teología aun cuando no trata todos los temas importantes de la teología de su tiempo. Según él mismo afirma, se trata de una indagación, o crítica filosófica, más que de una presentación de contenidos ya maduros e indiscutibles. En este sentido la obra entera es un tratado de las principales doctrinas teológicas formuladas hasta ese momento, confrontadas racionalmente mediante las tres armas dialécticas de la razón: denominación de ideas, definición rigurosa y clasificación de las mismas. Para Orígenes la expresión “principios” se debía aplicar no sólo a los principios teológicos que desarrolla en la obra sino también a los principios filosóficos que emplea para exponer los principios teológicos que propone, tales como la Trinidad, las criaturas dotadas de razón y el mundo.

El punto de partida para Orígenes es la predicación de Jesús de Nazaret y de los apóstoles, y –debido a la diversidad de enseñanzas que ya en su tiempo se daba y la presencia de predicadores gnósticos– tratar de enumerar y conservar lo que es predicación y tradición propia de los apóstoles. A este contenido lo llama “regla de la fe”. A todo lo anterior, añade, se ha de unir, sin embargo, un trabajo racional férreo: “deducir gracias a una investigación conducida por la exactitud y el rigor lógico” (Princ. 10). He aquí la definición de la dialéctica en términos buidos. Este “rigor” es su forma de introducir la filosofía platónica en el pensamiento cristiano es la impronta indiscutible de la escuela de Alejandría a la que pertenecía, y que consiste en el análisis de Ideas disueltas en las diversas doctrinas teológicas, tanto heréticas como ortodoxas.

5. ¿Cómo introdujo la escuela catequética de Alejandría la dialéctica en la sociedad eclesiástica?

La escuela catequética de Alejandría, gracias a las vicisitudes biográficas de sus directores, tuvo escuelas filiales en Cesarea de Palestina (230) y en Panfilia. Esta triangulación será decisiva para el acceso de la filosofía al ámbito eclesiástico. Podemos decir que a través de estos tres puntos se define el plano de la dialéctica filosófica en el seno de la Iglesia romana. Tal irrupción de la filosofía crítica en el seno de la sociedad eclesiástica tuvo lugar cuando la dialéctica tomó al asalto los procesos de deliberación en los concilios ecuménicos donde se formulaban los dogmas de fe, posibles sólo tras el Edicto de Tolerancia que nos ocupa desde el año 313.

Al introducir el método dialéctico en las deliberaciones conciliares, la filosofía se hizo hegemónica y se convirtió en la herramienta fundamental de las disputas dogmáticas. La dialéctica alcanzó esta preeminencia cuando se impuso como un método más poderoso que el método alternativo que era el método retórico, basado en la interpretación filológica y doxográfica de los textos sagrados. El método dialéctico era más potente que el método filológico y lo barría literalmente en las disputas teológicas. La potencia dialéctica de la filosofía “ganaba por goleada” a los discursos persuasivos de la oratoria. Las sucesivas victorias de la dialéctica sobre la retórica y la exégesis simbólica o literal, convirtieron el método del *sic et non* en el arma teológica fundamental. La teología dogmática fue desde entonces el campo de Agramante de la racionalidad crítica, y la máxima expresión de ésta hasta la consolidación de la escolástica medieval.

Enviado en el 230 a Grecia en una misión eclesiástica, Orígenes realizó una visita a Cesarea de Palestina, donde fue ordenado

sacerdote por Teoctisto. Demetrio excomulga entonces a Orígenes quien se ve forzado a implantarse definitivamente en Palestina. Aproximadamente tres años después de su llegada a Cesarea Marítima, la labor de Orígenes como maestro fue interrumpida de nuevo por la persecución de Maximino el Tracio (235-8). Se refugió en Cesarea de Capadocia, donde fue invitado por el obispo Firmiliano. Después de la muerte de Maximino, Orígenes reanudó su vida en Cesarea de Palestina y fundó una escuela en la que Gregorio Taumaturgo, más tarde obispo de Ponto, fue uno de los alumnos, y donde el propio Orígenes enseñó la dialéctica, la física, la ética y la metafísica.

A través de Heraclas, su discípulo y sucesor en la dirección del *Didaskalion*, la influencia de Orígenes sigue siendo poderosa en Alejandría, pero esta emigración de sus discípulos hacia el Ponto, Capadocia, Panfilia y Palestina, para ejercer sus cargos como maestros, abades u obispos locales, va a ser decisiva en la difusión del *Trívium* por todo el orbe cristiano hasta alcanzar incluso los concilios ecuménicos posteriores. Sin intención de ser exhaustivos, reciben magisterio directo de la escuela de Alejandría, por ejemplo, Atanasio de Alejandría, Dídimo el Ciego y Cirilo de Alejandría, autores claves en los primeros concilios. Beneficiarios de esta docencia son también Basilio, Gregorio Nacienceno y Gregorio de Nisa (hermano de Basilio), los denominados Padres Capadocios (o filósofos capadocios), discípulos directos de Orígenes o su magisterio. Tuvieron gran importancia dentro de la historia de los padres de la Iglesia, al contribuir significativamente al desarrollo de la teología cristiana de los primeros tiempos. Estos eruditos, formados en estudios clásicos de filosofía griega, se esforzaron en elevar el nivel de la teología cristiana, de manera que pudiera debatirse en pie de igualdad con la filosofía pagana. Contribuyeron a la definición de la Trinidad a la que se llegó en

el I Concilio de Constantinopla de 381 y a la versión final del credo niceno que se formuló allí. San Basilio, ávido de saber, se trasladó a Constantinopla. Vivió allí y en Atenas unos cuatro o cinco años. En este último lugar tuvo como compañero de estudios a Gregorio Nacianceno, y entabló amistad con el que llegaría a ser emperador Juliano el Apóstata. Ambos estuvieron profundamente influenciados por Orígenes. Entre ambos escribieron una Antología llamada *Philokalia*. Gregorio Nacianceno marchó a estudiar filosofía y retórica avanzada en Nacianzo, Cesarea Mazaca, Alejandría y Atenas. Estando en Atenas, trabó una fuerte amistad con su compañero de estudios Basilio de Cesarea.

Gracias a esta radiación la dialéctica se extiende desde Alejandría hacia otros lugares de la sociedad eclesial, como las epidemias se extienden por los bacilos adheridos a las ropas de los emigrantes. La dialéctica incorporada a la *catena aurea* de discípulos del *Didaskalion* se transmite por contagio y alcanza finalmente los concilios ecuménicos, cuando el aislamiento regional se rompe gracias al Edicto universal de Tolerancia. Desde entonces los debates teológicos de los concilios ecuménicos van a ser el excipiente de la filosofía crítica. En Grecia o Roma, el medio para ejercitar la dialéctica se encontraba en la docencia y los tratados, o las cartas pedagógicas, pero en la temprana era cristiana el medio serán las disputas conciliares.

De manera que el medio material para transmitir la dialéctica y ejercitar la racionalidad será la formulación de los Dogmas de Fe o el Símbolo Apostólico y, en consecuencia, la mayor tasa de racionalidad acumulada en la Iglesia primitiva no se acumulará en la escuela conventual, o en la labor de los *scriptoriums*, sino en las disputas teológicas de los concilios universales. Esta labor cultural de los monasterios es sin duda encomiable, pero consti-

tuye fundamentalmente una labor archivística y de biblioteconomía, una racionalidad instrumental para la transmisión de los saberes y la tradición, necesaria pero por sí misma insuficiente para el ejercicio de la filosofía académica. Donde realmente opera la filosofía en ejercicio es en los concilios, a través de la formulación de los enunciados dogmáticos. En el acto de convertir las verdades de fe en fórmulas dogmáticas, los padres conciliares ejercitaron la dialéctica en su forma más plena posible, y esto fue sólo posible bajo la influencia institucional alejandrina.

A un nivel puramente fenoménico se advierte que los dogmas de fe están cargados de conceptos filosóficos y categorías dialécticas: sustancia, naturaleza, persona, hombre, causalidad, relación, lo uno, lo múltiple... De hecho, el concepto de Dios empleado en dichos concilios es el Dios de la teología aristotélica. No se puede entender la doctrina de la Trinidad católica romana o la teoría de las dos naturalezas en la hipóstasis de Cristo sin la teoría de las categorías o la física aristotélica. Quien no haya leído la *Metafísica* de Aristóteles difícilmente entenderá el alcance de las formulas dogmáticas conciliares, referentes a la unión hipostática o la Trinidad.

Cuestión aparte es la debatida cuestión del origenismo. Es necesario reconocer de entrada que el origenismo es una filosofía dogmática, exenta, no un ejercicio de filosofía crítica. El origenismo no es dialéctica, sino doctrina acrítica, derivada ciertamente de algunas conclusiones de Orígenes pero fundada sobre todo en la corrupción de sus discípulos. Orígenes propone con su enseñanza una labor crítica, no una filosofía sustantiva principalmente. Sólo podemos decir que este origenismo, venga de Orígenes o venga de sus discípulos, prueba la incapacidad de los filósofos profesionales de mantenerse químicamente puros frente a las exigencias de análisis de la propia dialéctica que reivindicaban.

6. ¿Cómo actúa la dialéctica como núcleo de la escuela catequética de Alejandría?

Responder a esta pregunta es tanto como contestar a un interrogante equivalente: ¿cómo actúa la escuela de Alejandría como núcleo de la sociedad eclesiástica? También permite despejar simultáneamente una pregunta más central, pero de idéntico contenido: ¿cómo se convierte en universal, o católica, la sociedad eclesiástica a través del ejercicio dialéctico que la escuela alejandrina introduce dentro de la Iglesia?

Para contestar a esta serie de preguntas encadenadas debemos retomar los tres tipos de relación que cabe establecer entre todas las sociedades posibles y la sociedad eclesiástica considerada como un todo. Son las relaciones enunciadas en el primer apartado de nuestra instrucción: 1) relación “ad extra ad intra” (desde el exterior hacia el interior), 2) relación “ad intra ad extra” (desde el interior hacia el exterior y 3) relación “ad intra ad intra” (desde el interior hacia el interior). Nos disponemos a establecer a continuación el modo en que la dialéctica dio forma a esta clasificación trimembre, condición de toda relación universalista entre la Iglesia y el mundo.

Respecto a la primera relación, la universalidad, o catolicismo (*Kathos*: total) lo adquiere la Iglesia mediante la capacidad de juzgarlo todo, de nombrarlo potencialmente todo, de comprender mediante tablas clasificatorias las Ideas que están disueltas por el mundo, o que el mundo mismo le arroja. Mediante el ejercicio de la dialéctica, la Iglesia conforma un mapamundi que le permita organizar este mundo envolvente, y desenvolverse con prudencia por él. Sin la dialéctica, la Iglesia no tendría la capacidad de incorporar a su patrimonio las aportaciones exteriores de las diversas sociedades humanas, o de la misma sociedad civil que ya albergaba

esta *Humanitas* clásica. Gracias a la dialéctica la Iglesia puede abarcar la sociedad civil de sus coetáneos o asumir los diversos contenidos materiales de las sociedades étnicas que va absorbiendo en su misión de evangelizar a todas las gentes. Ejemplo de esto es, por ejemplo, la labor de asimilación de las culturas indígenas tras el descubrimiento de América. No se entenderían las reducciones jesuíticas del Paraguay, o las traducciones del guaraní al español, si no se absorbieran estas culturas, lo cual exigió un previo reajuste del mapamundi conceptual del mundo a través de la dialéctica: fueron las Juntas de Valladolid, posibilitadas por la labor de los escolásticos salmantinos, etc. La Iglesia es capaz de cumplir su mandato divino de evangelizar a todas las gentes gracias a que posee en su interior el arma de la dialéctica que le permite asimilar los contenidos formales de las sociedades fenoménicas que va encontrando en su expansión virtualmente interminable, es decir, totalizadora, universalmente creciente. Respecto la sociedad civil huelga decir que la sociedad eclesiástica no hubiera podido extenderse por Roma o Grecia sin la mediación de la filosofía, que era el único medio de comunicación con sociedades de una alta complejidad técnica y normativa, articuladas además conforme al método dialectico, tanto en su dimensión jurídica como moral, etc.

Respecto de la segunda relación. La sociedad eclesiástica procede a una *catábasis*, e influye sobre las sociedades que asimila ejerciendo una influencia activa, devolviendo las Ideas que asimiló del exterior pero devolviéndolas "cristianizadas". Es el bautismo cultural que en un primer momento asume la forma de los escritos apologéticos, por ejemplo. Habría que incluir en esta relación lo más granado de la patrística griega y latina.

La tercera forma de relación es a nuestro modo de ver la más importante de todas, dado que atañe especialmente a los concilios

ecuménicos posteriores al Edicto de Milán. Aunque en esta relación podríamos incluir realidades endogámicas como el derecho canónico, que resultan secundarias desde un punto de vista filosófico, sin embargo incluye también este acontecimiento clave para la transmisión del saber clásico grecolatino. No obstante, insistimos que este ejercicio dialéctico de los primeros concilios no fue un logro alcanzado de modo pacífico. La dialéctica tuvo que enfrentarse contra las tendencias retóricas de las demás escuelas catequéticas para triunfar sobre las mismas e imponerse en las jornadas de dichos concilios. Cada escuela tenía sus representantes en la lista de padres conciliares. Habiéndose formado en dichas escuelas, esos padres conciliares afrontaban la tarea conciliar de formular las verdades de fe con unas armas mejor o peor afiladas, según la formación previamente adquirida.

Sin el modelo de la escuela catequética alejandrina, luego exportado a Panfilia, Cesarea, etc., sería impensable el triunfo de la ortodoxia en los concilios dogmáticos frente a los retóricos arrianos, los sabelianos y monofisitas, los macedonianos y nestorianos. Como es bien sabido, estos herejes pertenecían a escuelas catequéticas donde sólo se impartían los dos primeros grados del *Trívium* (gramática y retórica). Eran, por tanto, expertos en oratoria eclesiástica, simples exégetas. Fueron vencidos por la escuela catequética alejandrina precisamente porque en ésta además se impartía el tercer grado formativo del *Trívium*: la dialéctica, es decir, la filosofía crítica de tradición académica. Fue precisamente el uso de la filosofía por los alejandrinos, o proalejandrinos, lo que permitió el desarrollo de la teología dogmática Trinitaria, cuyos conceptos lograron derrotar a la retórica arriana, basada en el estudio meramente filológico, exegético, de la *página sacra*. Los alejandrinos sencillamente arrollaron con su apisonadora dialéctica los pobres recursos de oratoria sentimental de

sus adversarios. Dejaron en evidencia la debilidad de sus argumentos, encubiertos en el adorno de la persuasión retórica, con la fuerza superior de la disputa filosófica. El *Didaskalion* realizó una síntesis católica de la Yeshivá hebrea y la Academia greco-latina. La teología y la catequética que generó esta Escuela fueron más potentes que la oratoria arriana, cuyos catequistas vencidos se vieron obligados a emigrar hacia oriente donde fueron acogidos por Bizancio. Estas comunidades heréticas se mantuvieron en la oralidad (la gramática y la retórica) para la predicación del texto sagrado de manera que su enseñanza oral educó, o maleducó, pueblos enteros durante generaciones, originando por ejemplo el Islam que fue iniciado por Mahoma, un discípulo de monjes ebionitas. Decimos todo esto no por pedantería erudita sino para demostrar los efectos perniciosos que pueden recaer sobre una sociedad que no adopta a tiempo instituciones adecuadas. El Islam es una prueba palpable de los peligros que amenazan a todo pueblo que no incorpora las instituciones de la *Humanitas*, tales como tratados, universidades, centros filosóficos y escuelas consagradas al saber clásico.

Bibliografía

- Kannengiesser, Charles, *Origen of Alexandria: His World and His Legacy*, University Press of Virginia, 1988
- Rankin, David Ivan, *From Clement to Origen: The Social and Historical Context of the Church Fathers*, Ashgate Publishing, Ltd., Londres, 2006.
- Rivas Rebaque, Fernando, «La escuela de Alejandría: los contextos en la primera inculturación de la Fe», en: Gabino Uríbarri Bilbao (ed. lit.), *Contexto y nueva evangelización*, Universidad de Comillas, Madrid, 2007, cap. 2, pp. 49-100.
- Bastitta Harriet, Francisco, «La tradición platónica acerca de los principios en Orígenes de Alejandría», *Diánoia*, LVII (68), 2012, pp. 141-164.
- Caspary, Gerard Ernest, *Politics and exegesis: Origen and the two swords*, University of California Press, Berkeley, 1979.
- Chadwick, Henry, *Early Christian Thought & the Classical Tradition: Justine, Clement of Alexandria, and Origen*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
- Crouzel, Henri, *Orígenes*, BAC, Madrid, 1998.
- Danielou, Jean, *Origène, La Table ronde*, Paris, 1948.
- Fernández, Gonzalo, «Filosofía hebrea, pagana y cristiana en la Alejandría antigua», *Boletín Millares Carlo*, n.º. 29. Centro Asociado UNED. Las Palmas de Gran Canaria, 2010, pp. 171-205.
- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, FCE, Méjico, 2007.
- Perrone, Lorenzo, Bernardino, P., Marchini, D., *Origene, e la Tradizione Alessandrina*, Peeters Publishers, Leuven, 2002.

PERSECUCIONES CONTRA LA IGLESIA EN LAS ÉPOCAS MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

José María Sesé Alegre
Universidad Católica de Murcia

1. Las persecuciones en la Edad Moderna

En uno de los sitios más paradisíacos del mundo, el valle de Jauja, allí donde Pizarro, cautivado por su hermosura, planeó levantar la capital del nuevo virreinato del Perú, existe todavía hoy en día un pequeño rincón encantador conocido como Santa Rosa de Ocopa. Se trata de un amplio convento franciscano, que más parece un monasterio por lo alejado del mundanal ruido de su ubicación y por la magnitud de su fábrica. Durante el siglo XVIII (lo fundó Fray Francisco de San José en 1725) fue el lugar de formación, y el trampolín de la evangelización, de cientos de misioneros franciscanos que, desde ese paraíso andino, descendieron a otro edén mucho más peligroso: la selva esmeralda amazónica.

Lo que más me sorprendió cuando visite Ocopa en el año 2002 fue el recuerdo que guardaba aquel convento, en sus paredes, del martirio de muchos de esos misioneros. Y ello pese a los años pasados y al desbarajuste que provocó Simón Bolívar al quitárselo a los frailes para convertirlo en colegio de segunda enseñanza. Como postrer homenaje a aquellos valerosos mártires franciscanos ahí se recogen sus nombres, fechas e incluso retratos. Son cerca de un centenar de evangelizadores que tomaron la misma senda: formación, misión en el Amazonas, encuentro

con nuevos pueblos, intento de evangelización y martirio. Otros, por loor de la Gracia de Dios, trocaron ese trágico final en éxito misionero. Pero ambas caras de la moneda, triunfo o martirio, se sucedieron ininterrumpidamente a lo largo de toda la historia del convento.

Esta situación de persecución de los evangelizadores y de sus primeros conversos, a veces asesinados con más saña aún que sus maestros por su supuesta traición, se extendió a lo largo de todo el mundo durante la Edad Moderna, ya que los misioneros llegaban mucho más allá de donde alcanzaba la seguridad de las naciones cristianas o incluso de la precaria burbuja comercial. La fe llegó más allá que la conquista y que el intercambio comercial; y fue en ese más allá de la mínima seguridad, donde se produjeron las más bellas páginas de la evangelización moderna y, por ende, del martirio pre-contemporáneo.

La Edad Moderna se caracteriza, en lo que a nivel de Evangelización, se refiere por tres características:

- a. La ampliación inmensa del Ecúmene. En efecto, el extraordinario salto que desde Occidente, especialmente desde la Península Ibérica, se realizó en el descubrimiento de nuevos espacios y continentes, hizo que los lugares susceptibles de ser evangelizables se multiplicaran casi exponencialmente. Desde las selvas del Amazonas y las Reducciones Jesuíticas del Paraguay hasta las misiones franciscanas de las costas de California; desde las mesetas del macizo etiópico hasta los enclaves misioneros en la China, La Conchinchina y el Japón... el espacio de evangelización (y de persecución] se amplió enormemente.
- b. La división de la Cristiandad. Si en un o principio la Reforma Protestante y el Cisma anglicano no parecieron influir en el terreno evangelizador extra-europeo, ya que la voz can-

tante de esta provenía de las potencias católicas, a partir de la llegada de los puritanos a Massachusetts comienza la evangelización de las sectas protestantes que, si bien en la Edad Moderna no son muy abundantes, si se incrementarán mucho en el siglo XIX, especialmente en África.

- c. El intento de control de la Iglesia por parte del Estado Moderno. Esta característica típica de los nuevos tiempos, se manifestará en los países católicos en temas tan importantes como el Patronato Regio, en España, o el Galicanismo, en Francia. Y si esto resulta un cierto problema durante la Alta Edad Moderna, el siglo XVIII lo convertirá en una auténtica pesadilla, al traer consigo la expulsión de los jesuitas en España, o la política del Marqués de Pombal en Portugal.
- d. Las continuas luchas por el control del Mediterráneo y las continuas razzias de los piratas berberiscos y otros aliados del Imperio Otomano, hizo también que buena parte de los mártires cristianos de la Edad Moderna lo fueran en áreas de Berbería. Entre ellos, no pocos frailes mercedarios, orden que tenía como uno de sus carismas fundacionales la obligación de intercambiarse por prisioneros cristianos en manos de los sarracenos.

1.1. Los mártires del Japón

El 19 de agosto de 1549 llegaba san Francisco Javier con dos compañeros a las islas del Japón. Un mes después, el 29 de septiembre, el Daymio concedía la primera fundación misionera de los jesuitas en el archipiélago, la primera presencia cristiana en el País del Sol Naciente. La nueva religión se extendió rápidamente sobre todo, en el centro y Sur, en Osaka, Kioto y Nagasaki.

Pero pronto comenzaron las dificultades y, durante el gobierno de Toyotomi Hideyoshi, comenzó la persecución. Veintiséis cristianos fueron detenidos y conducidos tras una larga, penosa y humillante caminata hasta Nagasaki, desde las ciudades de Osaka y Kioto, donde habían sido capturados. Después de esta larga travesía fueron ejecutados en la colina Nishizaka de esa ciudad. Para hacer más claro el mensaje de rechazo total a la nueva religión, todos los mártires fueron crucificados, a semejanza de su Maestro, método de ejecución que nunca se empleaba en Japón. Había entre ellos cinco franciscanos europeos o afines:

1. Pedro Bautista; natural de San Esteban del Valle (provincia de Ávila) de 48 años. Su nombre aparece actualmente a la entrada, de la catedral de Ávila, en la pared derecha de la nave, como homenaje a su evangelización y santidad. Era el Padre Comisario de los franciscanos en el Japón y tenía el título de embajador de la Monarquía Católica (nombre de España y sus posesiones en aquel entonces)
2. Felipe de Jesús, de 24 años. Ejemplo típico de los primeros españoles de América, ya que era nacido en la ciudad de Méjico, pero de padres peninsulares.
3. Gonzalo García, de 40 años, nacido en Vasey (provincia de Bombay), de padre portugués y madre india. Fue mercader en Macao (posesión portuguesa en China). Era hermano lego y brazo derecho de Pedro Bautista. A pesar de su tartamudez, aprendió rápido el japonés.
4. Francisco Blanco; gallego de Monterey (Orense) Inteligente, silencioso y manso.
5. Martín de la Ascensión: guipuzcoano de 30 años. Llevaba poco tiempo en Japón a donde había arribado desde Sevilla. Era muy virtuoso, hombre de profunda oración y buen cantante.

Junto a ellos fueron martirizados 3 jesuitas, dos de ellos japoneses:

1. Pablo Miki, de 33 años, hijo de un oficial imperial, el capitán (traducción del momento) Mandayu Miki. Tenía fama de ser un gran predicador y estaba a punto de ser ordenado sacerdote.
2. Diego Kijai, hermano coadjutor, gran meditador de la pasión de Cristo. Natural de Okayama, atendía a los huéspedes del convento de Osaka.
3. Francisco de San Miguel, que tenía ya 53 años y era de La Parrilla (Valladolid). Estuvo muchos años en Manila y solía realizar grandes ayunos.

Destaca asimismo la presencia entre los crucificados de dos niños:

1. Luis Ibaraki. Tenía doce años cuando le mataron y era de carácter especialmente alegre. Los verdugos intentaron muchas veces que apostatará –durante el camino y antes de la ejecución– apelando a su juventud, sin conseguirlo.
2. Antonio Deynan. Hijo de padre chino; su madre –japonesa como él– presenció tanto la larga marcha hasta Nagasaki como la ejecución, sumida en un mar de lágrimas. Esto resultó ser el mayor dolor para este niño de 13 años que, sin embargo, murió cantando.

Entre el resto de los mártires, todos ellos laicos, podemos destacar a:

1. León Karasumarú. Antiguo bonzo budista, hermano menor de Pablo Ibaraki. Fue el que más ayudó a los franciscanos cuando llegaron, consiguiéndoles terrenos para sus Iglesias, así como la dirección de hospitales ya existentes.

2. Pablo Ibaraki. Antiguo samurái en su juventud, fue bautizado por los jesuitas. Humilde y muy evangelizador, vivía de vender vino de arroz.
3. Francisco. Carpintero de Kioto, siguió a los otros cuando fueron capturados y, al final, consiguió ser incorporado al grupo durante la marcha.
4. Miguel Kozaki, maestro armero, fabricante de katanas. Aunque había sido bautizado por los jesuitas, trabajaba junto a los franciscanos en Kioto y Osaka.
5. Pedro Sukejiro, muchacho de Kioto que fue enviado por otro sacerdote español para que socorriese a los presos, y que fue incorporado por los captores al grupo de los mártires.

Todos ellos fueron canonizados en 1862 y hoy su fiesta se celebra, como la de San Pablo Miki y compañeros mártires, el 5 de febrero, día de su martirio, en Japón y otros países orientales; y el día 6, en el Mundo Occidental, por coincidencia en el santoral con Santa Águeda. San Gonzalo García es hoy, además, patrono de la Diócesis de Bombay, donde nació.

La persecución en Japón creció en el siglo XVII, siendo totalmente prohibida la religión cristiana entre 1613 y 1637. Hubo varias persecuciones hasta bien entrado el siglo XIX.

1.2. Los mártires de Inglaterra

El cardenal Manning, famoso eclesiástico inglés y primado de la recién restaurada jerarquía católica del Reino Unido, presentó a Roma a finales del siglo XIX, una lista de 360 mártires británicos, que él creía digno de la canonización (se calcula que fueron unos 600, los católicos ejecutados por su religión durante los reinados Tudor y Estuardo).

Muchos de ellos recibirían este honor a lo largo de los años. De la época de Enrique VIII fueron elevados a los altares, como santos de la Iglesia Católica, dos miembros del Consejo de Enrique VIII, que él mismo ordenó decapitar: el Lord Canciller, Sir Thomas More (santo Tomas Moro) y el obispo de Rochester y Presidente de la Universidad de Cambridge, John Fisher. Asimismo, mandó descuartizar a cuatro monjes cartujos en las horcas de Tyburn: John Houghton, Agustín Webster, Robert Lawrence y Richard Reynolds. A ellos se añadió el sacerdote John Halle, que se quedó únicamente en Beato. Todos ellos murieron por negarse a firmar el Acta de Supremacía, documento que reconocía al rey como Cabeza de la Iglesia de Inglaterra.

A este grupo se unió también Lady Margaret Pole, la piadosa madre del cardenal Pole, viuda condesa de Salisbury, muy admirada en Inglaterra por sus virtudes y caridad, y que era pariente del propio Enrique VIII y, por ello, una posible rival en la línea sucesoria de la Corona Inglesa. De hecho, era la única descendiente directa, viva, de la casa real inglesa de los Plantagenet. Fue ejecutada por orden del rey, por ser madre de un cardenal que se había opuesto a él (Pole estaba en Roma en ese momento) La noticia traumatizó a la gente buena del país durante décadas. Fue beatificada por León XIII el 23 de diciembre de 1886.

El 25 de octubre de 1970 Pablo VI canonizó a 40 mártires que entregaron su vida por la fe entre 1535 y 1679. Entre estos nuevos santos estaba el primer jesuita martirizado en Gran Bretaña, Edmund Campion, santo que goza de una gran devoción en las Islas y que ha tenido la fortuna de recibir alguna extraordinaria biografía como la que publicó el literato Evelyn Waugh, autor de *Retorno a Brideshead*. Entre esos mártires hay varias mujeres como Margaret Ward, Ana Line y una pobre ama de casa y madre, llamada Margaret Clitherow, que fue martirizada

por aplastamiento. Le pusieron una losa encima hasta que murió con las costillas rotas, desangrada por dentro y asfixiada.

Sin embargo, Pablo VI no canonizó a los 44 mártires que murieron en la cárcel, aunque fueran estos detenidos y estuvieran presos por su fe católica.

De los ejecutados durante el largo periodo de reinado de Isabel I, mucho más cruento que el de su padre y predecesor (pese a la mala fama de Enrique VIII y a la buena de la reina Isabel, entre el gran público) y de sus sucesores Jacobo I, Carlos I, Oliver Cromwell y Carlos II; y de las dos décadas posteriores a la Gloriosa Revolución, León XIII beatificó a otros 64 mártires y Pio XI a 136. Pio XII, años más tarde, añadiría otros 85 mártires británicos más a la lista de beatos de la Iglesia Universal.

Aun así quedan por reconocer miles de irlandeses asesinados, sólo por ser católicos, como el mismísimo Arzobispo de Armagh, Oliver Punkett, Primado de la Iglesia en Irlanda. Otro tanto ocurre en Escocia, donde cientos de católicos fueron martirizados por su fe. Uno de ellos John Ogilvie, sí fue canonizado.

Esta brutal persecución de los monarcas y del gobierno británico –muchas veces ocultado por la historiografía popular inglesa– supuso la creación de varios seminarios para futuros sacerdotes británicos en territorios católicos del Continente. Así nacieron colegios, como los de Roma, Douai, Valladolid y Sevilla; los tres últimos en territorio de la Monarquía Católica de los Austrias hispánicos. De estos colegios-seminarios surgieron muchos de los sacerdotes que, tras permanecer unos meses escondidos en Inglaterra (en los famosos *priest-hole*, o agujeros de sacerdote, donde permanecían sin salir semanas enteras) y ejercer su ministerio clandestinamente, poco tiempo después eran, al fin, capturados y ejecutados, tras un breve paso por la Torre de Londres. El Protomártir de todos ellos fue San Cuthbert Mayne.

También hubo colegios destinados a formar sacerdotes de otras zonas del entonces Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda, como el célebre Colegio de los Irlandeses de Salamanca, que todavía permanece en pie y sirve de alojamiento a profesores invitados por la actual Universidad. El protomártir de los galeses formados en estos colegios fue San Richard Gwyn.

Otro caso paradigmático es el de san Felipe Howard, heredero del ducado de Norfolk, el más grande de los títulos nobiliarios ingleses, que fue ejecutado por Isabel I. Su abuelo, el gran duque de Norfolk, amigo personal de Tomás Moro y que aun así firmó el Acta de Supremacía, apenas pudo librarse de la ejecución. Lo hizo gracias a que el rey murió poco antes de su programada muerte. El caso de su nieto Felipe, admirador desde pequeño de Sir Thomas More, es totalmente distinto, ya que murió por ser católico.

Hay que señalar que la mayoría de estos mártires no tuvieron la suerte de la nobleza (Tomás Moro, Juan Fisher o Felipe Howard) de morir decapitados; ejecución rápida y misericordiosa. Casi todos ellos sufrieron el ajusticiamiento en las Horcas de Tyburn (al lado del actual Marble Arch, en la esquina noreste de Hyde Park). Lugar siniestro donde los haya, en el que se ejecutaba la tristemente célebre muerte inglesa, lenta y salvaje (se puede ver un ejemplo de cómo era en la película *Braveheart*).

1.3. Los mártires de América

Mucho más complicado de estudiar resulta el fenómeno de los martirios producidos en el propio territorio hispano americano por los indígenas de las zonas menos civilizadas, por la poca documentación que a menudo ha llegado hasta nuestras manos. Aun así, casi todos los mártires de los siglos XVII y

XVIII (es difícil distinguir durante buena parte del XVI si se trata de auténticos martirios o simplemente de muertes de misioneros que acompañan a los conquistadores) fueron asesinados en la selva. A los franciscanos de Ocopa con los que abrimos este artículo hay que añadir, sobre todo, a los jesuitas que establecieron las *reducciones* en la zona amazónica, especialmente las de Paraguay.

Esta labor titánica que tan bien refleja la película *La Misión*, tuvo un apóstol extraordinario, que pese a ser de otro siglo, es en el que se inspira el personaje del padre Gabriel de la citada película, que se desarrolla a mediados del XVIII. Se trata de Antonio Ruiz de Montoya, español del Perú, puesto que ya nació en Lima en 1585. Fue el gran organizador y fundador de casi todas las misiones del Paraguay. En 1652 el gran experimento jesuítico era ya una realidad.

Montoya compiló una gramática y un diccionario guaraní, escribió un catecismo en esa misma lengua y un *Tesoro de la lengua guaraní*. Fue autor también de dos libros impresionantes: *La Conquista Espiritual*, que resulta ser un tratado excelente de geografía, etnología y biología de la zona y una pequeña joya de la mística española: el *Silex del Divino Amor*, cuyo manuscrito se conserva hoy en Estados Unidos.

Pero, con todo, su gran obra fueron las Misiones del Paraguay (actualmente también pertenecen algunas a la Argentina, precisamente en el departamento que se llama así: Misiones), su organización, con un par de jesuitas a la cabeza para las cuestiones religiosas y de cultura, y los propios caciques de los indios, conservando su poder en todo lo demás. La organización social y económica de las Reducciones, que eran como se llamaba entonces a estas misiones, y el alto grado de desarrollo cultural que alcanzaron (sobre todo en música), hicieron que fueran admiradas

y ensalzadas por ateos confesos y anticlericales como el mismísimo Voltaire (fueron *un triunfo de la humanidad*, en sus propias palabras). Pero también esos paraísos idílicos se sostuvieron sobre la sangre inicial de algunos valerosos mártires.

Entre estos se haya el primer santo paraguayo san Roque de Santa Cruz, nacido en Asunción en 1576. En 1609 entro en la Compañía de Jesús y el 22 de mayo de 1615 fundó una reducción en Itapúa (actualmente departamento de Posadas, Argentina) Más tarde fundaría otras dos en Concepción (1619) y Candelaria (1627). El 15 de noviembre de 1628, después de celebrar la Santa Misa en Caraó (hoy en Brasil), donde estaba creando una nueva reducción, fue asesinado con un hacha de piedra por el cacique Nezá. Pese a haber sido quemado su cuerpo por sus asesinos, se conservó el corazón y algún otro resto que fueron enterrados en la capilla del Colegio de Cristo Rey en Asunción. Ahí mismo se pude ver hoy una placa con los nombres de otros 23 jesuitas misioneros martirizados en torno a las reducciones.

Es preciso señalar que los indios de las reducciones siempre defendieron a los jesuitas. Todos los mártires fueron ejecutados, bien por tribus ajenas a esas misiones, o bien por los *bandeirantes* o *paulistas* portugueses, que buscaban desde el Brasil esclavizar a los guaraníes mediante razzias periódicas, asunto prohibido en los territorios españoles. Roque escribió en una carta a su hermano Francisco, muy significativa a este respecto: "Nosotros trabajamos por la justicia. Los indios necesitan estar libres de la esclavitud y de la dura servidumbre personal en la que ahora se encuentran. En justicia ellos están exentos de esto por ley natural, divina y humana".

En 1931 Pio XI beatificó a Roque de Santa Cruz y sus dos compañeros jesuitas españoles: Alonso Rodríguez Olmedo, ase-

sinado con él, y Juan del Castillo, que fue martirizado dos días después. Y el 16 de mayo de 1988 Juan Pablo II canonizó a los tres en su visita al Paraguay, en la misma ciudad donde nació San Roque, Asunción. Como homenaje y resumen de todo esto hay que decir que el músico paraguayo José Luis Miranda Fiori compuso una Misa a San Roque de santa Cruz para solistas, coro y orquesta. No deja de ser un emocionante homenaje a aquellos sacerdotes que crearon los coros de niños cantores guaraníes y las primeras orquestas indias de América.

Hemos hablado de dominicos y jesuitas. Nos queda por hablar de los dominicos, que fueron los primeros en llegar a América y que, desde el famoso sermón de Antonio Montesino (diciembre de 1511) en la isla de La Española, hasta la labor de Fray Bartolomé de las Casas en Chiapas, se convirtieron en los máximos defensores de los indios en la América hispánica de la primera hora. También fueron los primeros en morir asesinados por ellos, los indígenas, en Venezuela en 1516, siendo así dos de estos dominicos los protomártires de América. Sus nombres eran Francisco de Córdoba, fraile, y Juan Garcés, hermano lego. En realidad fueron tres los que comenzaron la evangelización de la zona (lo que entonces se llamaba Tierra Firme), pero el célebre Fray Antonio Montesino –arriba citado– se puso enfermo y decidieron dejarlo curándose en la isla de San Juan. Sus dos compañeros, como hemos dicho, serían los primeros en morir por Cristo en América, en una misión que había aprobado Fernando el Católico y que les había sido confiada por fray Pedro de Córdoba, primer superior en América de la Orden de Predicadores (murió en 1521) y hermano del martirizado Francisco. Estos frailes dominicos fueron también los que celebraron la primera Misa en el Continente Americano (lógicamente, sin contar las islas).

1.4. Mártires en Etiopía

Para terminar esta parte, vamos a citar uno de los casos más interesantes de evangelización y martirio del continente africano: el caso de Etiopía. Aquí las dificultades no las pusieron los paganos, sino los antiquísimos cristianos de la Iglesia Ortodoxa de Etiopía, que provienen del siglo I o IV, según como interpretemos su fundación. La tradición hace retrasarla hasta el apóstol Felipe (Hechos de los Apóstoles, 8) y la historia demuestra que fue el monje Frumencio quien consiguió la conversión al cristianismo del reino de Aksum, bajo el reinado de Ezana, en el siglo IV de nuestra era.

En 1520, Portugal abrió una embajada en la zona y el propio san Ignacio de Loyola se entusiasmó con la idea de ir para allá. Habría que esperar a 1543 para que Juan III de Portugal y el mismo San Ignacio promovieran la primera misión jesuítica en Etiopía. Andrés González de Oviedo, intelectual toledano que se había hecho jesuita en 1541, mientras estaba en Roma, fue nombrado Obispo Patriarca de Etiopia y jefe de esa misión que abriría en Fremona, donde moriría en 1577.

Al inicio de los años ochenta del siglo XVI, quedaban en esa misión solo un par de jesuitas, de los cinco que habían llegado a Etiopía. Y fu así como apareció uno de los evangelizadores más carismáticos de la historia de España, Pedro Páez. Fue este un jesuita y misionero animoso, inteligente y aventurero, con una de las biografías más interesantes y espectaculares del siglo. Nacido en Belmonte (Cuenca) y, habiendo estudiado en las universidades de Alcalá y Coímbra, partió en 1585 para Goa, la gran sede de los jesuitas en la India. Al cabo de un año se le encomendó junto al padre Antonio de Montserrat la misión de Etiopia. Pero su viaje desde la India hasta África fue un au-

tentico calvario, lleno de dificultades que acabaron con varios años de prisión de ambos sacerdotes entre Omán y Yemen. En 1595 lograron ser rescatados y regresaron a Goa sin haber pisado el continente africano. Allí murió, agotado, el Padre Montserrat.

Pedro Páez, por su parte, recuperado de todas las penalidades físicas sufridas, volvió a intentar el viaje en 1603, llegando esta vez, por fin, a Etiopía. Su trato afable y su gran cultura (llegó a dominar el amárico y el gé'ez en poco tiempo), le llevó a conseguir la conversión al catolicismo del emperador etíope Za Dengel (que hasta entonces era de religión ortodoxa-etíope), pero la adopción de una serie de medidas por parte del emperador converso, terminó en una guerra civil en la que Za Dengel murió por su religión. Otros católicos también fueron asesinados por los etíopes-ortodoxos, aunque el padre Páez salvó la vida. Y, lo más extraordinario es que este mismo jesuita llegó a convertir también al catolicismo al sucesor en la corona, Susinios III, que le hubiera matado unos años antes, pues consiguió su conversión poco antes de fallecer él mismo –Páez– a los 58 años, de muerte natural. Antes, pese a su continua actividad evangelizadora –o quizá gracias a ello– tuvo tiempo de ser el primer europeo en ver las fuentes del Nilo Azul, hecho ocurrido en 1618, ciento cincuenta años antes de que el escocés James Bruce de Kinnaird asegurara haberlo visto él: «Confieso que me alegré de ver lo que tanto desearon ver antiguamente el rey Ciro y su hijo Cambises, Alejandro Magno y el famoso Julio César», anota en su libro el intrépido jesuita español.

Como otros grandes misioneros, Pedro Páez escribió un catecismo en la lengua local, el gé'ez, y escribió una *Historia de Etiopía* el año 1620, que no fue publicada hasta 1945 en portugués y el 2010 en español. Murió el 25 de mayo de 1622.

2. Los mártires de la Edad Contemporánea

Durante la Edad Contemporánea la Iglesia ha seguido siendo perseguida en múltiples épocas y países.

- a) Finales del siglo XVIII y Durante todo el siglo XIX
 1. Las persecuciones en Francia. Revolución Francesa e Imperio napoleónico.
 2. La persecución liberal, manifestada sobre todo en la desamortización (en el caso de España la de Mendizabal fue especialmente desastrosa para los bienes de la Iglesia y para la subsistencia del monacato hispánico). También la creación de los estados laicos, en muchas ocasiones, resultaron ser anticlericales.
 3. La gran evangelización de África, Oceanía y buena parte de Asia, conllevó el martirio de muchos misioneros. Desde san Valentín de Berriochoa en Vietnam (1968) a los jesuitas de la China
 4. Por último, los casos especiales de Irlanda y Polonia, naciones muy católicas y con gran índice de practicidad, enclavadas en estados confesionales de otras religiones, como el anglicanismo del Reino Unido, el protestantismo de Prusia o la Ortodoxia de Rusia, sufrieron algunos martirios emblemáticos.

- b) Durante el Siglo XX
 1. La gran persecución de los cristianos durante el siglo XX vino de los países comunistas: La URSS y sus satélites del Pacto de Varsovia, la República Popular China, Vietnam, Cuba.
 2. También se produjeron persecuciones en naciones de gran tradición católica y de notables servicios a la Iglesia en

otras épocas, donde se generó un odio al catolicismo difícil de comprender. Tal es el caso de la persecución de los Cristeros en Méjico, o durante la Segunda Republica y la Guerra Civil, en España.

c) Durante el Siglo XXI

1. El siglo XXI se ha caracterizado por la continua persecución de los cristianos por parte de algunos países islámicos. Estas comunidades cristianas son de las más antiguas del mundo y llevaban siglos viviendo en paz con las comunidades mayoritarias islámicas que las rodeaban. Con la radicalización del mundo musulmán, han sufrido salvajes persecuciones en lugares en los que estaban mucho antes de que naciera el Islam. Tal es el caso de los caldeos en Iraq, de los coptos en Egipto, de los maronitas en el Líbano y de los miles de cristianos siriacos en territorio sirio.
2. El resto de persecuciones han sido por todo el mundo. La ampliación de las nuevas sociedades a todo el orbe terrestre ha provocado que la presencia de cristianos y la llegada de los misioneros abarque también todo el espacio habitado por el hombre y, por ende, todo el espacio de posible martirio.

2.1. La revolución francesa

La Revolución Francesa, como casi todas las revoluciones, empezó con unos ideales que fueron trastocándose y radicalizándose a lo largo de los años. La Declaración de los Derechos Humanos (26 de agosto de 1789) hablaba de tolerancia y de libertad de pensamiento y de conciencia pero, ya en julio del 1790, el estado republicano pretendía saltarse esa tolerancia y

controlar totalmente a la Iglesia Católica en Francia. La Constitución Civil del Clero, de esa fecha, incluye a la Iglesia como un órgano de la administración estatal, sin contar con el Papa o la jerarquía católica. El documento llega a reorganizar las diócesis y a suprimir algunas.

Para más Inri el documento debía ser jurado por todos los eclesiásticos. Unas dos terceras partes de ellos se negaron a hacerlo y se quedaron de esta manera sin trabajo. Muchos obispos se exiliaron y el país se dividió entre sacerdotes *juramentados* o *no juramentados*. Como estos últimos se negaron a jurar fueron considerados traidores a la Patria y con esa consideración comenzó la persecución religiosa: la acusación de alta traición.

Entre 1791 y 1792 muchos sacerdotes, religiosos y monjas fueron asesinados y las iglesias asaltadas y profanadas por grupos radicales unas veces incontrolados y otras conducidos por dirigentes revolucionarios. Otros sacerdotes y laicos cristianos fueron encarcelados días o meses, para posteriormente ser ejecutados; algunos fueron deportados a la Guayana Francesa, como presos políticos. Para su traslado estos desdichados estuvieron hacinados en las bodegas de barcos insalubres, propios del inhumano comercio de esclavos, donde perecieron muchos de ellos antes de llegar a destino.

Se hicieron, asimismo, tristemente célebres lo que los revolucionarios llamaban con sorna *matrimonios cristianos*. Consistían en atar una monja junto a un sacerdote dentro de un saco que era echado al agua, donde se ahogaban juntos. Algunas comunidades de un monasterio fueron guillotizadas enteras, como las carmelitas de Compiègne (17 de julio de 1794), que serían beatificadas por Pio X en 1906. Estos hechos fueron narrados estupendamente por Gertrud Von Le Fort en su novela *La última del cadalso* y más tarde recogidas por George Bernanos en su cé-

lebre obra *Diálogos de carmelitas* (1949), luego llevada al cine. La Iglesia volvió a las catacumbas, se cerraron las iglesias, se fundieron las campanas de muchas de ellas para hacer cañones, se fusilaron y quemaron muchas imágenes religiosas y se propagó el ateísmo como forma de vida y pensamiento.

El siguiente paso fue la sustitución del catolicismo por una religión laica. *La diosa razón* fue entronizada por Robespierre en un rito pseudo-pagano en plena catedral de Notre Dame y muchas iglesias se trasformaron en templos de la razón. Se creó, asimismo, una liturgia laica y un sinnúmero de oraciones a la Naturaleza.

Pero, siguiendo la espiral paranoica del anticristianismo, se suprimieron también los domingos, se cambiaron los meses, se prohibió que los pueblos tuvieran nombre de santos y, en el rizo final de la intolerancia, se prohibieron también los nombres cristianos para los niños recién nacidos. Así ya no habría más Juanes, Pedros o Marías. Y sí niños que se llamarían a partir de ahora Constitución y Libertad.

Todo ello no hizo más que exacerbar posturas. Hartos de tanta persecución, los católicos de la región de la Vendée se levantaron en armas contra la Revolución y en defensa de la Monarquía y la religión. La sofocación de la revuelta se hizo a sangre y fuego (se ha llegado a hablar de genocidio por la brutalidad de las represalias) y por ello es muy difícil otorgar el título de mártires a los caídos en medio de esa situación, aunque es obvio que algunos lo fueron a carta cabal.

Con la muerte de Robespierre y el final del Terror, comienzan a cambiar las cosas para la Iglesia durante los gobiernos surgidos de los golpes de Termidor y Brumario. Pero no será hasta la llegada al poder de Napoleón Bonaparte, cuando la Iglesia consiga un poco de paz y reconocimiento en el orden social. Y aunque *el gran corso* intentó acabar con el Papado entre la muerte de Pío VI

y la elección, en el exilio de Venecia, de Pío VII (el cónclave fue en la isla de *San Giorgio Maggiore* para huir de las tropas francesas), al final Napoleón redactó y firmó el Concordato de 1801. En él se reconoce al catolicismo como religión mayoritaria en Francia y la dependencia de los católicos franceses con Roma, así como la necesidad de atender las necesidades de la Iglesia en Francia. A cambio, Pío VII renunciaba a muchas costumbres eclesiásticas seculares y a otros tantos derechos tradicionales de la Iglesia francesa y accedía, asimismo, a coronarle personalmente como Emperador.

2.2. La persecución de los liberales

Las diversas revoluciones inspiradas por el liberalismo (1820, 1830, 1848), así como la llegada al poder de muchos gobiernos liberales, dirigidos por burgueses anticlericales e, incluso, la aparición de alguna de las nuevas figuras de la unificación italiana (1870) y alemana (1871), representaron una nueva persecución religiosa, principalmente contra el catolicismo.

La nueva política reside en la idea de que los eclesiásticos y sus seguidores católicos deben permanecer en las sacristías. Se quitan los registros de nacimientos, matrimonios, defunciones que llevaban las parroquias; se nacionalizan los bienes de la Iglesia y se estataliza todo lo social, impidiendo a numerosas órdenes religiosas que se dedicaban a la enseñanza el ejercerla, ni en las escuelas ni en las universidades. También se intenta erradicar la presencia de las monjas en los espacios dedicados a la salud, como hospitales, clínicas y sanatorios, aunque –curiosamente– se imita su hábito como uniforme de las primeras enfermeras laicas. Solo se admiten en algunos países algunos capellanes en los hospitales. En Europa e Hispanoamérica, Dios y el mundo son dos entidades completamente separadas.

Esta cerrazón de los nuevos tiempos hacia el catolicismo, fue interpretada por muchos miembros de la Iglesia como un “signo de la modernidad” y por ello se volvieron a movimientos anclados en el pasado (el carlismo, por ejemplo, en España). En contra de esta visión surgió uno de los intelectuales más interesantes del siglo, Félicité R. Lamennais y su concepto fundamental de la aceptación de las verdades modernas aunándolos en un catolicismo liberal, pero fue condenado por estas ideas en 1834. La reacción será la tónica general contra el liberalismo. Así lo dejó bien claro Pío IX con su *Syllabus* de 1864, dando un ejemplo de lo que debe ser el pensamiento de la Iglesia ante el ataque del mundo moderno.

Ese mismo año la libertad de conciencia, de culto, de cátedra, de opinión y de prensa, de por sí muy loables todas, se convierten también en piedras para atacar a la Iglesia. Ello otorgó al catolicismo una extraña oportunidad de reflexionar sobre los elementos caducos y anacrónicos de la Iglesia. Se comenzó así a mejorar la formación del clero y a prescindir de la ayuda del estado. Se terminó así con la vieja alianza entre el Trono y el Altar, que tantos quebraderos de cabeza había traído a ambas partes. Fue también el final del poder temporal de los papas: el fin de los Estados Pontificios.

2.3. El siglo de las misiones. El caso de Uganda

Cuando Pío VII regresa a Roma en 1814 y la paz parece sonreír a la Iglesia Católica, el propio papa reestructura el Instituto vaticano *De Propaganda Fidei*. A partir de ese momento, la Iglesia decimonónica se abre a todas las naciones del mundo. Y, aunque ahora, comienzan a ser lugar de misión también los países protestantes, la mayoría de la Evangelización se reconduce más hacia África y Oceanía y a nuevos territorios en el sudeste asiático.

Uno de los hechos persecutorios más emblemáticos y sangrientos –y que la Iglesia ha resaltado en su año litúrgico– es el de los mártires de Uganda. En 1885 el rey Mwangi II de Uganda comenzó una campaña de persecución contra los cristianos. Muchos eran católicos bautizados por los famosos Padres Blancos, pero también había un grupo de anglicanos convertidos por misioneros ingleses. La campaña del rey pretendía sobre todo la apostasía. Y al negarse a ello, ejecutó a un grupo de católicos y anglicanos bastante numeroso. Muchos de ellos eran funcionarios de la corte, o incluso amigos y parientes, desde luego personas cercanas al monarca. El padre Joseph Mukasa, sacerdote católico, reprochó al rey por el martirio de este grupo y fue asimismo decapitado con todos sus seguidores. Fue entonces cuando la responsabilidad de la catequesis recayó en el joven de veinte-pocos años (autores discrepan entre 20 y 25) y paje de la corte, Carlos Lwanga, que bautizó a un grupo de catecúmenos el 26 de mayo de 1886. El rey Mwangi lo detuvo por esta acción y fue quemado vivo el 3 de junio, junto con otros once católicos. Mgba Tuzinde, otro católico, fue golpeado hasta la muerte, por negarse a apostatar, y su cuerpo fue también lanzado a las llamas mientras se consumían los otros doce.

Pablo VI canonizó en 1964 a san Carlos Lwanga y a 21 compañeros católicos que fueron martirizados en esa persecución. En el documento el Papa reconoce también el heroísmo de los mártires anglicanos. En Namugongo se levantó una basílica en recuerdo de los Mártires de Uganda.

2.4. El marxismo en Europa y el Movimiento de Oxford de Inglaterra

También la cuestión social abrió las puertas a nuevos martirios. Si el XIX fue el siglo de los movimientos obreros de signo marxista,

también lo es de la Doctrina Social de la Iglesia. Las encíclicas papales, como la *Rerum Novarum* (15 de mayo de 1891) de León XIII abrieron un mundo de justicia social cristiana a las masas obreras, que ya se había intentado desde los socialismos utópicos y sobre todo, desde la obra de Engels, Marx, Rosa Luxemburg... todos ellos nada partidarios de la religión (no olvidemos que para Marx toda religión es «el opio del pueblo» que le distrae de la verdadera revolución proletaria, porque les hacen pensar en un “más allá” idílico y no en la lucha de clases, aquí y ahora). Esta confrontación de mentalidades llevará a no pocos católicos a la muerte, prisión o al gulag soviético, empezando por miembros de la jerarquía eclesiástica.

En otro orden de cosas, el Movimiento de Oxford, tras la conversión en 1845 al catolicismo de John Henry Newman, antiguo capellán anglicano de Oxford, y su ascenso a cardenal en 1879, así como la fundación del *Brompton Oratory* en Londres, dio un vuelco a las relaciones de la Corona Inglesa con los católicos. Newman fue el primero de una serie de intelectuales católicos británicos que hicieron cambiar la imagen del catolicismo en las islas (junto al también cardenal y converso -1851- Henry E. Manning y el autor literario y pensador G. K. Chesterton, entre otros) A mediados de siglo, el cardenal Wiseman, nacido en el exilio de su familia en Sevilla y autor de la famosa novela *Fabiola*, sobre la persecución de los primeros cristianos durante el imperio de Diocleciano, regresaba a Londres y era reconocido como primer Cardenal Primado de la restaurada Iglesia Católica de Inglaterra (1850). La época de los mártires había pasado en el Reino Unido.

2.5. El siglo XX. La Alemania nazi

Aparte de las persecuciones de los países comunistas, la Iglesia comenzó a tener problemas en otros lugares como la Alemania

del Tercer Reich. De todos es sabido que siendo Hitler un austriaco afincado en Baviera (zonas ambas muy católicas) creía conocer muy bien a la Iglesia. La temía y la admiraba a un tiempo. Le encantaba su férrea organización tridentina y la obediencia al Papa y al Obispo de todos sus súbditos, pero odiaba la debilidad de su mensaje de amor entre las personas y de la cooperación entre los pueblos. Tanto Himmler como Heydrich, los dos mandamases de las SS, provenían de familias católicas, aunque el segundo de ellos odiaba a la Iglesia como el que más. Pero la persecución que parece quiso desatar Heydrich no se produjo nunca, más que con un nivel de baja intensidad. Los jerarcas nazis no veían con buenos ojos a los católicos, pero los dejaron seguir trabajando en un principio. La exhortación *Mit brennender sorge* de Pio XII en 1937, condenando el nazismo, no ayudó mucho a la política de contemporización del nazismo (no olvidemos, además, que como Nuncio que fue en Berlín varios años, Pio XII conocía muy bien Alemania y el alemán). En esta carta-encíclica el Papa acusa al nazismo de «sembrar la cizaña de la sospecha, la discordia, el odio, la calumnia, de secreto y la abierta hostilidad fundamental en contra de Cristo y de su Iglesia». La tormenta estalló por fin.

Con todo, antes ya había habido mártires. Los primeros católicos asesinados por los nazis fueron el historiador y periodista Fritz Gerlich, y el político Erich Klausener, aunque el primero fue fusilado en Dachau y el segundo ejecutado en su despacho, ambos murieron el mismo día: 30 de junio de 1934, y ambos por sus ideas.

Aparte del famoso san Maximiliano Kolbe, franciscano muerto en Auswicz y canonizado por Juan Pablo II, muchos otros sacerdotes y religiosos fueron asesinados por los nazis (la mayoría por defender a judíos u oponerse a las ideas del partido), como Franz Reinisch, ejecutado por negarse a jurar lealtad a Hitler; o Bernhard

Lichtenberg, deán de la catedral de Berlín, que defendió públicamente a los judíos; o el fraile Petrus Mangold, franciscano, muerto en 1942; o August Froehlich; o los también monja y fraile Edith Stein y Titus Bransma, ambos carmelitas y filósofos, y los sacerdotes Alois Andritzki y Jakob Gapp, que se atrevieron a hablar en contra del nazismo; o la monja franciscana y enfermera María Restituta Kafka, decapitada en Viena. Junto a ellos, algunos laicos como Franz Jägerstätter, campesino austriaco ya beatificado.

Johannes Prassek, sacerdote alemán, encabeza la lista de los mártires de Lübeck, decapitados el 10 de noviembre de 1943. Józef y Wiktoria Ulma y sus seis hijos (esperaban al séptimo) fueron ametrallados por esconder a ocho judíos. Cuando los nazis se hicieron cargo de Italia, martirizaron a Monseñor Salvador Montes de Oca, asesinado en 1944, al padre Placido Cortese, franciscano, y a Odoardo Focherini, periodista, también en el 44; y al jesuita alemán Alfred Delp, en el 45.

También destacó durante la guerra el martirio de Josef Mayr-Nusser, joven padre de familia dirigente de la Acción Católica en Alemania, y el del diácono Karl Leisner, que fue ordenado sacerdote, clandestinamente, en el campo de Dachau por el obispo de Clermont Ferrand, Gabriel Piquet, prisionero en el mismo campo.

A ellos hay que añadir los 108 mártires de Polonia (obispos, sacerdotes, seminaristas, religiosas y laicos) asesinados por los nazis en ese país.

No fueron mártires en el sentido estricto de “asesinados por Cristo”, ya que salvaron la vida, pese a su continua oposición al nazismo, el obispo de Münster, Clemens August Von Galen y el sacerdote checo Jozef Beran, que logró sobrevivir a Dachau y fue más tarde arzobispo de Praga.

Dos religiosos católicos lograron el título de “justos entre las

naciones” otorgado por el centro Yad Vashem de Israel acabada la guerra: la enfermera Irena Sendler que, pese a las brutales palizas que recibió para que desvelara donde estaban escondidos los niños judíos que ella había salvado, sobrevivió a la guerra y murió con 98 años; y el padre Père Marie Benoit, fraile capuchino que ayudo a escapar a miles de judíos de Francia.

Por último, el beato Rupert Mayer, el Apóstol de Munich, sacerdote jesuita, predicador incesante contra los nazis, fue encarcelado en el campo de concentración de Sachsenhausen pero, aunque no murió ahí, lo hizo poco después de regresar a Munich, en el mismo 1945 y puede ser incluido en el martirilogio provocado por los nazis. Fue beatificado en 1987.

2.6. Persecuciones de la Iglesia en países católicos. Méjico y España

Aunque es previa en el tiempo, la persecución católica de la republica Mejicana en los años 20, tiene que ver mucho con la persecución española en la década siguiente; y es un fenómeno mucho más complejo que el simple odio que podían sentir por el catolicismo las dictaduras totalitarias, tanto nacionalsocialistas como comunistas, que en muchas cuestiones son totalmente semejantes.

Sucede a veces que el odio anticlerical surge con fuerza en países de larga tradición católica, ya sea por la adopción por una buena parte de sus nacionales de ideologías anticristianas marxistas (como es el caso de España) o de una amalgama difícilmente explicable de ateísmo, modernidad y masonería (Méjico). A ellos se une los hechos innegables de una economía en declive y de una sociedad rota con amplias bases de la población viviendo en la pobreza, a la que hay que presentar un chivo expiatorio (en esto los anticlericales del siglo XX son iguales que los romanos)

Si a estos presupuestos se une un caldo de cultivo revolucionario y un mucho de populismo político, en discursos incendiarios, y se salpimenta todo con una educación precaria y un nivel cultural escaso, lleno de prejuicios y pocas ideas originales, siempre se termina en lo mismo: la persecución a la Iglesia, como “aliada necesaria” de todos los que han creado esos males nacionales.

En España esto llevó a miles de asesinatos y ejecuciones de obispos, sacerdotes, religiosos, seminaristas y no pocos laicos que, como el gitano Pelé de Barbastro, solo llevaban un rosario en el bolsillo o iban a Misa los domingos. A ello se añadieron violaciones y ejecuciones de monjas y religiosas, el asalto y quema de conventos, monasterios e iglesias, los patéticos fusilamientos de imágenes, como el del Cristo del Cerro de Los Ángeles, que marca todavía hoy el centro de la Península, en una espiral de odio que llevó al martirio a tantos españoles, asesinados sin piedad por el hoy llamado “bando republicano”. De ellos 1.523 han sido beatificados a día de hoy. Y la lista continúa... Son tantos y tan buenos los estudios sobre este hecho tan conocido y “tan olvidado” en nuestro país, que no voy a citar nada más de él. Para quien quisiera profundizar, se incluyen las obras más importantes sobre el tema en la bibliografía adjunta.

El caso de Méjico, sin embargo, es menos conocido en nuestro entorno. Entre 1927 y 1929 se produjo la persecución religiosa y el levantamiento popular conocido como *La Cristiada*.

Todo comenzó en 1927, cuando el presidente mejicano Plutarco Elías Calles comenzó una campaña de desprestigio brutal contra la Iglesia, agrupando a los sacerdotes, por ejemplo, con prostitutas y vagos, señalándoles como gente “de mal vivir”. Promulgó leyes tan absurdas como que los sacerdotes debían estar casados y cerró bastantes iglesias. Poco después comenzó la persecución con más saña. Miembros del ejército asesinaron

a varios sacerdotes, a veces en sus propias iglesias y ante sus feligreses, como es el caso del padre Cristóbal Magallanes, sacerdote ya anciano, que fue fusilado en la puerta de su Iglesia, revestido todavía con los ropajes litúrgicos de la Misa; o, a veces, colgándoles de una viga. Treinta y dos sacerdotes fueron fusilados y muchos pasaron a la clandestinidad –como se refleja en la novela *El poder y la gloria* (1940) de Graham Green, luego llevada al cine por el gran John Ford como *El fugitivo* (1947)–, mientras que muchos fieles se lanzaban al monte y comenzaban la *Guerra de los Cristeros*. Se llamaban así porque llevaban sobre el pecho una cruz inmensa y entonaban himnos al Señor y a la Virgen de Guadalupe antes de entrar en combate.

Los martirios de algunos de estos católicos mejicanos perseguidos están entre los más edificantes de la historia del catolicismo. Entre ellos destaca el del niño José Sánchez del Río, que era un simple monaguillo, y con el que varios militares repitieron prácticamente la Pasión de Jesús, ensañándose con él hasta acabar pegándole un tiro; o el de Anacleto González Flores, líder cristiano pacificador, que intentó mediar entre todos y fue asesinado por el gobierno; o el de los hermanos Vargas, que fueron torturados hasta la muerte por negarse a decir donde se ocultaba el Arzobispo de Guadalajara.

En 1992, les llegó el momento de la justicia terrena a estos mártires. Juan Pablo II beatificó a 22 sacerdotes y tres laicos martirizados en Méjico durante los años 1927 y 29.

2.7. El siglo XXI. Nuevas perspectivas de persecución

El 2 de abril del 2015, eran asesinados en Kenia 147 estudiantes cristianos en la Universidad de Garissa. Sus asesinos pertenecían a un grupo radical musulmán, denominado Al-Sahbaab, vinculado

a Al-Qaeda. El dato es importantísimo porque Kenia no era, ni de lejos, una zona de las más peligrosas para los cristianos, ni parece que tampoco lo sea de radicalismo musulmán. Si eso sucede en uno de los países más “normales” y turísticos de África, ¿qué no ocurrirá en Nigeria o en los territorios de Oriente Medio donde los grupos minoritarios cristianos son hostigados de continuo por las mayorías musulmanas?

El siglo XXI comenzó mal para la Iglesia. El martirologio católico recoge, entre los años 2000 y 2003, 117 mártires: 2 arzobispos, 55 sacerdotes, 41 religiosos (8 monjas) y 8 laicos, entre ellos dos mujeres y dos consagrados. 53 de ellos fueron asesinados en África (12 en Uganda), 42 en América (22 en Colombia) y 17 en Asia (13 en la India), además de 4 en Europa y 2 en Oceanía. Por su origen, 24 de estos mártires eran africanos, 36 americanos, 18 asiáticos, 1 oceánico y 28 europeos, siendo de este continente los italianos -con 9- el número más elevado de misioneros muertos. Por años, las cifras son las siguientes: 30 en el 2000, 33 el 2001, 25 el 2002 y 29 mártires el 2003.

Lo que más sorprende de estos datos es que son previos a la verdadera persecución que se desencadenó un poco más tarde en los países árabes. Desde la mal llamada “Primavera árabe” y del nacimiento del Daesh, el califato en el norte de Irak y Siria, la cantidad de mártires cristianos en estos dos países, más Egipto, Libia y Pakistán se ha incrementado a miles o decenas de miles al año. Es difícil dar datos seguros en estos momentos, pero ya han comenzado los estudios científicos sobre esta carnicería que incluye a obispos, sacerdotes y muchos laicos, que desde los tiempos de Roma no eran tan protagonistas del martirio en calidad y cantidad.

Bibliografía

- AA.VV.: *Gran Enciclopedia del Perú*. Lexus Editores. Impreso y encuadernado por Grafos S.A. Arte sobre papel – Barcelona, 1998.
- AA.VV.: *Historia de la Iglesia. Tomo II. La Iglesia en la época moderna* (Francisco Martín Hernández y José Carlos Martín de la Hoz), Madrid, ed. Palabra, 2011 (4ª ed.)
- AA.VV.: *Historia de la Iglesia. Tomo III. La Iglesia en la época contemporánea* (Vicente Cárcel), Madrid, ed. Palabra, 2009 (3ª ed.).
- AA.VV.: *Nueva Historia de la Iglesia. Tomo III. Reforma y Contrarreforma. Años 1500-1750* (H. Tuchle y C. A. Boumann), Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987 (2ª ed.)
- AA.VV.: *Nueva Historia de la Iglesia. Tomo IV. De la Ilustración a la Restauración* (Guillaume de Bertier de Sauvigny y L. J. Rogier), Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984 (2ª ed.).
- AA.VV.: *Nueva Historia de la Iglesia. Tomo V. La Iglesia en el mundo moderno. 1848 al Vaticano II* (Raphaël Aubert), Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984 (2ª ed.).
- Alvear, Diego de (ca. 1791): «Relación geográfica e histórica de la Provincia de Misiones del Brigadier D. Diego de Alvear. Primer Comisario y Astrónomo en Gefe de la Segunda División de límites, por la corte de España, en América», en de Angelis, Pedro (comp.); *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, vol. III. Buenos Aires, Plus Ultra, 1836-1837.
- Azara, Félix de: *Geografía, física y esférica de las provincias del Paraguay y misiones guaraníes*. Año de 1era, Montevideo, *Anales del Museo Nacional de Montevideo*, 1904.
- Aznar Bastías, Francisco: *Quiénes son y de dónde vienen: 498 mártires del siglo XX en España*. Madrid, Editorial Edice, 2008.

- Burton, E.H. y Pollen, J. H. (eds.): *Lives of English Martyrs. The Martyrs declared Venerable (1583-88)*, Londres, Longmans, Green and co., 1914.
- Camm, Don B. (ed.): *Lives of the English Martyrs (1535-1583) declared blessed by Pope Leo XIII in 1886 and 1895*, (2 vols.), Londres, Longmans, Green and co., 1904-1905.
- Cárcel Ortí, V.: *Persecuciones religiosas y mártires del siglo XX*, Madrid, ed. Palabra, 2001.
- Cardoso, J.: *El martirologio católico. Los mártires mejicanos*, Buena Prensa, Austin: Universidad de Texas, 1953.
- Droznes, Lázaro: *La monja judía: Edith Stein: judía, atea, filósofa, feminista, católica, monja, mártir, santa y co- patrona de Europa*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.
- Ehrhard, A. y Neuss, W.: *Historia de la Iglesia*, IV tomos, Madrid, 1962.
- Fazzini, Gerolamo: *El libro rojo de los mártires chinos. Testimonios y relatos autobiográficos*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2012.
- Fromager, Marc: *Cristianos en peligro*. Barcelona, Ediciones Rialp, 2014.
- Ganson, B.: *The Guarani under Spanish Rule in the Rio de la Plata*. Stanford University Press, 2003.
- Lasanta, Pedro Jesús: *Santa Edith Stein: mártir de Cristo*, San miguel (Perú), Editorial Horizonte, 2013.
- Llorca, B. y García Villoslada, R.: *Historia de la Iglesia Católica*, 2 ed. Madrid, 1967.
- Marshall, Paul A., Gilbert, L. y Shea, N.: *Persecuted: The Global Assault on Christians*. Thomas Nelson Inc., 2013.
- Mata, Santiago: *Holocausto católico. Los Mártires de la Guerra Civil*. Madrid, La esfera de los libros, 2013.
- Molinari, Paolo, S.J.: «Canonization of 40 English and Welsh Martyrs», *L'Osservatore Romano*, 29 October 1970.

- Montero Moreno, A.: *Historia de la persecución religiosa en España. 1936-1939*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1961 (ed. 1999).
- Osipova, Irina: *Si el mundo os odia... Mártires por la fe en el régimen soviético*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1998.
- Pollen, J.H.: *Acts of English martyrs hitherto unpublished*, Londres, Burns and Oates, 1891.
- *Unpublished documents relating to English Martyrs*, Londres, 1908.
- Rey Fajardo, José del: *Una utopía sofocada: reducciones jesuíticas en la Orinoquía*. Madrid, Marcial Pons, 2001.
- Rongier Fullerad, Silvestre: *Historia de la canonización de los mártires japoneses y del Beato Miguel De Los Santos: con la estensa y verídica reseña de los actos y festividades que se han celebrado en Roma durante la permanencia del Episcopado Católico*, Nabu Press, 2011.
- Sepp, Antón (c. 1696): *Relación de viaje a las misiones jesuíticas*, Buenos Aires, Eudeba, 1971.
- (c. 1709): *Continuación de las labores apostólicas*, Buenos Aires, Eudeba, 1973.
- Socci, Antonio: *Los nuevos perseguidos: investigación sobre la intolerancia anticristiana en el nuevo siglo del martirio*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2003.
- Tauro del Pino, Alberto: *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Tercera Edición. Tomo 15. SAL-SZY. Lima, Peisa, 2001.
- Thurston, H. y Attwater, D. (eds.): *Butler's lives of the Saints: Complete Edition* (4 vols.), Londres, Burnes & Oates, 1956.
- Usehrwood, S. y Usherwood, E.: *We die for the old Religion*, Londres, 1987.
- Vargas Ugarte, Rubén: *Historia General del Perú*. Octavo Tomo. Primera Edición. Editor Carlos Milla Batres. Lima, Perú, 1971.

Waugh, Evelyn: *Edmund Campion*, Madrid, Homo legens, 2009 (1ª ed. Londres, 1935).

Wilde, Guillermo: «Entre la duplicidad y el mestizaje: prácticas sonoras en las misiones jesuíticas de Sudamérica», en Recasens Barberá, A. y Spencer Espinosa, Ch. (eds.), *A tres bandas. Mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano*, Madrid, Akal, 2010, pp. 103-114.

Zahonero, J., y Martín, M. A.: *Historia de la iglesia*. Alcoy, Editorial Marfil, 1968.

Referencias de Internet:

<http://web.municoncepcion.gob.pe/nuestra-ciudad/lugares-turisticos/santa-rosa-de-ocopa/>

ÍNDICE ANALÍTICO

- Academia: 552, 554, 569,
Aconfesionalidad del Estado: 462, 480, 482, 483, 484, 533, 542.
Adriano: 102, 108, 148, 152, 299, 305, 318, 349, 358, 361, 362,
367, 368, 370, 375.
Adriano VI: 349.
África: 111, 123, 124, 130, 184, 187, 211, 212, 216, 233, 239,
241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 253, 254,
255, 273, 279, 457, 485, 486, 573, 583, 584, 585, 590, 598.
Ager Vaticanus: 349, 352, 356, 357, 358, 360, 361.
Agustín de Hipona: 78, 102, 103, 117, 123, 124, 231, 245, 251,
338, 401, 404, 405, 412, 415, 494, 495, 506, 512, 534, 535.
alamanes: 192, 193, 195, 198, 218, 219.
Alberti, León Battista: 276, 357.
Alejandría: 111, 115, 273, 324, 335, 368, 507, 548, 549, 550,
551, 553, 555, 556, 557, 558, 561, 562, 563, 564, 566.
Alejandro Magno: 153, 331, 368, 506, 584.
Alejandro Severo: 109, 110, 168, 177, 181, 186,
Alejandro VI Borgia: 346, 362.
Alemania: 487, 592, 593, 594.
Alfonso XIII: 16, 17, 21.
Amiano Marcelino: 214.
Anarquía Militar: 177, 179, 180, 182, 186, 202, 222.
Anastasio I: 462.

- Anticlericalismo: 15, 581, 585, 589, 595.
Antiguo Testamento: 20, 46, 410, 413, 496, 506, 508, 509, 510, 511, 513.
Antioquía: 190, 194, 237, 273, 307.
Antoninos: 107, 148, 159.
Apocalipsis de Juan: 22, 23, 66, 77.
Apuleyo de Madaura: 155, 159.
Ara Pacis: 372, 373, 375.
Arabia: 188, 189, 469, 557.
Arco de Constantino: 353, 363.
Aristóteles: 507, 554, 565.
Arlés: 119, 217, 242, 245, 402.
arrianismo: 213, 455, 424, 455, 460, 568.
Arrio: 298, 452.
Ascensión de Jerusalén, basílica de la: 297, 304.
Asia Menor: 153, 317.
ateísmo: 94, 453, 454, 468, 469, 487, 535, 581, 588, 595.
Atenágoras: 94, 103.
Atenas: 505, 552, 557, 564.
Atis: 156.
Augusto, Octavio: 93, 142, 144, 145, 146, 161, 192, 197, 334, 349, 358, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375.
Aureliano: 118, 141, 149, 167, 168, 169, 178, 192, 195, 199, 207, 285, 322, 330, 333.
Avignon: 464.
Baco: 92, 148.
Balbino: 187.
Balcanes: 184, 195.
basílicas: 9, 15, 241, 244, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 256, 257, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295,

- 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 355,
363, 364, 365, 366, 369, 435, 496, 591.
- Basilio de Cesarea: 552, 563, 564.
- Belén: 105, 297, 299, 305, 306, 496.
- Benedicto XIV: 374.
- Benedicto XVI: 472, 474, 488, 533, 535, 536, 539, 543.
- Biblia: 23, 28, 37, 38, 41, 45, 52, 58, 59, 60, 66, 67, 68, 70, 155,
505, 506, 507, 508, 509, 511, 512, 513, 515, 516.
- Biblioteca de Alejandría: 507.
- Bizancio: 307, 360, 569.
- Bonifacio VIII: 406, 463, 464.
- Bramante: 296, 347, 355.
- Britania: 178, 184, 192, 198, 200, 211.
- Calígula: 322, 369.
- Calixto II: 418.
- Campus Agrippae*: 168.
- Campus Martius*: 161, 168, 357, 358, 369, 372, 373.
- Caracalla: 149, 159, 163, 164, 166, 167, 180, 185, 367.
- Carino: 201.
- Carlomagno: 19, 461.
- Caro: 149, 192, 201.
- Cartago: 108, 116, 124, 243, 244, 247, 279.
- Castel Sant'Angelo*: 358.
- Ceciliano: 242, 243, 244, 249, 253.
- Celso: 92.
- Cesarea de Palestina: 551, 555, 558, 559, 562, 563, 568.
- cesaropapismo: 451, 459, 461, 462, 464, 466, 485.
- Cibeles: 149, 156, 159, 167, 275.
- Cicerón: 92, 502, 503.
- Cimabue: 365.
- Cipriano de Cartago: 102, 105, 111, 112, 113, 114, 116, 117,

- 125, 191, 194, 233, 273, 411.
- Circo de Nerón: 294, 363, 364, 365, 376.
- Circo Máximo: 160, 161, 338, 372.
- Cirta-Constantina: 241, 244, 248, 249, 252, 258, 273.
- Cismas: 116, 128, 213, 233, 236, 241, 244, 247, 248, 255, 420, 441, 572.
- Claudio I: 180.
- Claudio II Gótico: 149, 180, 181, 195, 197, 198, 199, 207, 318.
- Clemente de Alejandría: 273, 550, 556, 557, 558, 559.
- Clemente VII: 349, 376.
- Clemente VIII: 510.
- Codex Theodosianus*: 234, 253, 255, 257, 385.
- cohesión: 125, 132, 142, 143, 149, 150, 152, 154, 158, 159, 160, 167, 168, 170, 478, 537.
- Coliseo: 353, 363, 364, 365.
- Columna de Antonino: 374.
- Columna de Marco Aurelio: 370, 371, 376.
- Columna de Trajano: 353, 354, 376.
- Cómodo: 148, 161, 320, 322, 367, 556.
- Concilio de Antioquía: 237.
- Concilio de Arlés: 119, 242, 245, 402.
- Concilio de Cartago: 247.
- Concilio de Constantinopla: 564.
- Concilio de Elvira: 102, 119, 274.
- Concilio de Jerusalén: 491, 492, 521.
- Concilio de Letrán II: 418.
- Concilio de Letrán IV: 403, 436.
- Concilio de Nicea: 213, 233, 237, 255, 257, 299, 384, 393, 452, 455, 547.
- Concilio de Roma: 242.
- Concilio Vaticano II / CV II: 10, 395, 451, 469, 473, 533, 535.

- Concilios ecuménicos: 10, 547, 548, 562, 563, 564.
concordatos: 469, 480, 481, 487, 589.
- Confesionalidad del Estado: 10, 451, 462, 466, 469, 471, 478,
480, 481, 482, 483, 484, 487, 488, 533, 541, 542, 585.
- Constancio I Cloro: 122, 205, 209, 210, 211, 217.
- Constancio II: 130, 218, 220, 243, 307.
- Constante: 130, 183, 214, 217, 218.
- Constantino I: 7, 8, 9, 10, 11, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
45, 47, 61, 68, 89, 94, 118, 122, 125, 126, 127, 128, 129,
130, 131, 132, 141, 142, 169, 170, 177, 179, 183, 184, 188,
197, 198, 199, 201, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214,
215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 231, 232, 233, 234,
236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 250,
251, 252, 253, 254, 255, 257, 271, 278, 283, 284, 285, 286,
287, 288, 290, 291, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 304,
307, 308, 313, 314, 315, 318, 324, 328, 329, 330, 331, 332,
333, 334, 335, 336, 340, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351,
352, 353, 354, 355, 356, 357, 366, 367, 369, 370, 371, 376,
383, 384, 385, 388, 389, 391, 393, 396, 402, 412, 452, 454,
455, 456, 457, 458, 460, 484, 533, 543, 547.
- Constantino II: 217, 218, 219,
- Constantinopla: 15, 179, 285, 288, 307, 564.
- Corinto: 24, 27, 404.
- Corpus Iuris Civilis*: 251, 385.
- Crismón: 351, 355.
- Crispo: 218, 219, 220.
- Cristianismo: 7, 8, 9, 10, 13, 87, 88, 89, 92, 95, 97, 98, 101, 102,
103, 105, 108, 109, 110, 115, 116, 117, 118, 124, 125, 126,
127, 128, 129, 130, 131, 132, 141, 142, 160, 169, 170, 184,
190, 199, 206, 231, 273, 286, 288, 292, 329, 332, 333, 335,
336, 338, 339, 374, 375, 385, 391, 402, 405, 424, 433, 436,

- 451, 452, 453, 454, 457, 458, 459, 460, 465, 473, 484, 491, 492, 503, 504, 505, 506, 509, 513, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 527, 534, 538, 539, 543, 547, 555, 556, 557, 559, 560, 583, 588.
- Cuadrívium*: 550.
- culto imperial: 103, 141, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 152, 165, 453.
- culto solar: 143, 160, 165, 169, 337.
- cultos orientales: 143, 156, 157, 158, 159, 160, 165, 274, 275.
- Dacia: 165, 166, 178, 197, 199.
- Danubio: 184, 188, 189, 191, 192, 198, 201, 207, 214.
- Decio: 89, 110, 111, 114, 117, 122, 189, 191, 192, 193, 197, 199, 317, 452.
- Derecho Canónico: 433, 464, 466, 568.
- Derecho Eclesiástico del Estado: 466.
- Derecho Internacional: 469, 486.
- Derecho Romano: 500, 501, 525.
- Deus Sol Invictus*: 141, 168.
- Deuteronomio: 40, 41, 42, 45, 48, 63, 71.
- Dialéctica: 548, 551, 552, 553, 554, 555, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568.
- Didaskalion : 548, 549, 550, 551, 552, 553, 555, 556, 558, 559, 562, 563, 564, 566, 568, 569.
- Didio Juliano: 181.
- Dignitatis humanae*: 10, 395, 396, 451, 469, 470, 533, 534, 536, 537, 538.
- Diocleciano: 13, 107, 120, 123, 125, 169, 177, 179, 180, 181, 192, 194, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 238, 257, 273, 274, 285, 307, 317, 592.
- Dionisio de Alejandría: 105, 110, 111, 114, 115, 116.

- Domiciano: 89, 99, 148, 169, 361, 452.
Domicio Alejandro: 246, 248.
dominicos: 582.
Donatismo: 122, 123, 124, 130, 213, 233, 235, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 402.
Donato: 243, 256, 402.
dualismo cristiano: 451, 461, 462, 466.
Edicto de Milán: 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 20, 87, 88, 94, 95, 122, 125, 126, 169, 221, 271, 286, 345, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 396, 402, 451, 452, 455, 456, 458, 459, 484, 485, 504, 533, 537, 543, 547, 548, 568.
Edicto de Tesalónica: 451, 452, 455, 459, 460, 461, 484.
Egipto: 66, 115, 161, 184, 212, 218, 239, 324, 360, 361, 368, 557, 586, 598.
Elagabal: 149, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168.
Emesa: 161, 162, 166, 168.
Emiliano: 115, 193.
Enrique VIII de Inglaterra: 465, 577, 578.
Epístola a los Gálatas: 491, 492, 494, 495, 497, 518, 521.
España: 15, 16, 109, 467, 478, 481, 487, 573, 574, 583, 585, 586, 590, 595, 596.
Estado de Derecho: 476, 477.
Estancias de Rafael: 9, 345, 346, 353.
Estoicismo: 315, 502.
Etiopía: 557, 583, 584.
Europa: 19, 221, 436, 451, 459, 461, 465, 468, 469, 476, 477, 478, 479, 481, 482, 483, 486, 487, 505, 522, 527, 589, 591, 598.
Eusebio de Cesarea: 17, 18, 20, 32, 40, 63, 64, 68, 69, 78, 89, 90, 106, 110, 111, 114, 115, 119, 121, 122, 126, 141, 234, 235, 237, 238, 241, 242, 248, 251, 271, 273, 279, 287, 294.

- 297, 298, 299, 300, 302, 304, 337, 350, 351, 352, 355, 556, 560.
- Evangelio: 38, 47, 374, 407, 418, 446, 492, 494, 497, 510, 512, 557.
- Fabiola: 434, 435, 592.
- Felicitas: 108.
- Filipo I el Árabe: 109, 110, 149, 188, 189, 190, 317, 318.
- Filipo II: 190.
- Flavios, emperadores: 148, 183, 221, 322.
- Francia: 19, 393, 464, 467, 468, 479, 483, 486, 487, 542, 573, 585, 587, 589, 595.
- franciscanos: 571, 574, 575, 576, 580, 593, 594.
- Francisco, Papa: 8, 10, 14, 474, 475.
- francos: 184, 193, 218, 219.
- Galerio: 7, 102, 116, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 131, 201, 205, 206, 209, 210, 211, 212, 217, 221, 247, 388, 402, 455.
- Galia: 122, 148, 193, 194, 198, 200, 218, 414.
- Galicano: 467, 573.
- Galieno: 115, 116, 118, 131, 149, 193, 194, 195, 196, 215, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 325, 326, 327, 331, 333, 335, 337, 340.
- Gelasio I: 462.
- germanos: 192, 195, 215.
- Giotto: 365.
- Giulio Romano: 348, 349.
- gnósticos / gnóstica: 404, 555, 561.
- godos: 189, 191, 197, 201.
- Gordiano I: 188.
- Gordiano II: 188.
- Gordiano III: 187, 188, 190, 201, 320.
- Gordianos, emperadores: 149, 187.

- Graciano: 243.
- Gregorio I Magno: 368, 431, 432.
- Gregorio Nacianzeno: 552, 563, 564.
- Gregorio VII: 416, 463.
- Hechos de los Apóstoles: 95, 98, 492, 583.
- Helena, madre de Constantino: 15, 217, 218, 219, 220, 296, 297, 298, 305.
- Heliogábalo: 110, 149, 163, 167, 180, 186.
- Helios: 161, 169, 170, 333.
- henoteísmo: 143, 154, 155, 165, 167, 169, 170, 525.
- Hércules: 148, 149, 161, 209, 318.
- herejía: 9, 89, 106, 128, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 248, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 420, 423, 427, 433, 442, 452, 455, 460, 484, 568.
- Herenio Etrusco: 191.
- Hierocles: 107, 121.
- hierocratismo: 451, 461, 463, 464, 466.
- Hilario de Poitiers: 231, 412.
- Hipólito: 102, 273.
- Hispania: 104, 122, 183, 193, 198.
- Hitler: 20, 593.
- Horologium Augusti*: 358, 371, 372, 373.
- Hostiliano: 191, 192.
- Humanitas*: 10, 157, 501, 503, 520, 547, 548, 551, 553, 554, 555, 558, 559, 567, 569.
- Hypsistos*: 34, 43, 155.
- Iglesia: 7, 8, 10, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 40, 42, 46, 47, 61, 65, 68, 78, 87, 89, 112, 116, 117, 119, 128, 130, 132, 213, 214, 271, 272, 274, 275, 278, 284, 285,

- 286, 287, 297, 329, 354, 355, 401, 402, 403, 404, 406, 407, 408, 413, 415, 418, 419, 420, 427, 431, 433, 435, 438, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 451, 452, 454, 455, 456, 458, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 470, 471, 473, 474, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 484, 485, 486, 487, 505, 510, 512, 523, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 541, 542, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 555, 562, 563, 564, 566, 567, 573, 577, 578, 583, 585, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 595, 596, 597, 598.
- Ignacio de Antioquía: 105, 235.
- Il Filarete, Antonio Averulino: 364, 365, 366.
- Ilirios, emperadores: 197, 199.
- Imperio Austro-Húngaro: 19, 20.
- Imperio Gálico: 180, 183, 195, 196.
- In hoc signo vinces*: 15, 353.
- India: 486, 505, 519, 557, 583, 598.
- Inglaterra: 465, 478, 576, 577, 578, 591, 592.
- Inocencio III: 403, 433, 436.
- Inocencio IV: 437.
- Inquisición: 10, 401, 403, 408, 418, 434, 436, 437, 438, 440, 441, 442, 443, 444, 446.
- integración: 9, 110, 113, 142, 143, 147, 150, 151, 152, 154, 156, 157, 159, 160, 170, 550.
- intolerancia religiosa: 91, 92, 466, 486, 535, 588.
- Irak: 586, 598.
- Irineo de Lyon: 404, 512.
- Irlanda: 578, 579, 585.
- Isabel I de Inglaterra: 578, 579.
- Isidoro de Sevilla: 404, 405, 408.
- Isis: 93, 156, 158, 159, 165, 166, 275.
- Islam: 104, 469, 479, 485, 569, 586.

Italia: 14, 168, 187, 195, 211, 212, 216, 324, 481, 487, 539, 557, 589, 594.

Japón: 505, 572, 573, 574, 575, 576.

Jerónimo de Estridón: 231, 304, 405, 510, 514, 556.

Jerusalén: 78, 79, 105, 111, 272, 279, 283, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 453, 491, 492, 505, 513, 515, 516, 520, 521, 558.

Jesucristo: 18, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 40, 41, 44, 46, 47, 56, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 89, 95, 97, 100, 104, 105, 108, 110, 111, 112, 113, 117, 120, 125, 127, 128, 169, 235, 236, 275, 278, 279, 280, 292, 297, 299, 304, 305, 335, 337, 351, 352, 374, 375, 401, 408, 411, 412, 415, 426, 439, 440, 443, 446, 455, 460, 464, 465, 471, 475, 493, 495, 496, 497, 503, 505, 512, 518, 521, 523, 526, 534, 551, 555, 556, 557, 561, 565, 575, 581, 582, 593, 594, 596, 597.

jesuitas: 90, 109, 573, 575, 576, 577, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 594, 595.

Juan Crisóstomo: 401, 413, 415, 439.

Juan Evangelista: 22, 24, 25, 38, 66, 77, 401, 410.

Juan Pablo II: 472, 494, 496, 533, 535, 582, 593, 597.

Judaísmo: 40, 97, 98, 129, 155, 492, 505, 518, 520, 521.

Judea: 97, 452.

judíos: 18, 30, 31, 34, 61, 64, 65, 71, 89, 95, 96, 98, 104, 110, 129, 298, 299, 405, 408, 411, 420, 442, 453, 455, 493, 494, 495, 498, 505, 506, 507, 509, 510, 511, 513, 515, 516, 518, 520, 555, 593, 594, 595.

Julia Domna: 149, 162, 164, 166.

Julia Maesa: 166, 168.

Julia Soemias: 166, 168.

Juliano: 183, 189, 199, 200, 214, 452, 564.

Julio II: 295, 346, 347, 348, 349, 376.

Júpiter Óptimo Máximo: 143, 147, 148, 150, 151, 152, 153,
154, 155, 165, 166, 167, 209, 299.

Justiniano: 306, 385.

Justino: 231, 235, 272, 512, 515.

Kenia: 597, 598.

Lactancio: 94, 108, 121, 125, 126, 129, 141, 169, 240, 246, 257,
351, 352, 385, 411, 457.

laicidad: 462, 472, 473, 539.

laicidad del Estado: 10, 385, 390, 451, 459, 468, 480, 483, 484,
485, 488, 533, 538, 539, 542.

laicismo: 462, 468, 471, 472, 480, 538, 539, 543.

León I Magno: 337, 402, 413.

León IX: 418.

León X: 346, 349, 359, 360, 362, 376.

León XIII: 577, 578, 592.

Liberalismo: 468, 589, 590.

libertad religiosa: 7, 8, 9, 10, 11, 14, 94, 383, 384, 385, 387,
389, 390, 393, 394, 395, 396, 397, 451, 452, 455, 456, 459,
468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 476, 479, 480, 482, 483,
484, 485, 486, 487, 488, 533, 534, 536, 537, 538, 539, 540,
541, 542.

Liceo: 507.

Licinio: 7, 94, 126, 131, 212, 218, 219, 221, 245, 246, 383, 384,
385, 388, 389, 391, 393, 396, 402, 452, 456, 457, 533, 547.

Licinios, emperadores: 184, 219.

liturgia: 253, 271, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 290,
588.

Luciano de Samosata: 92, 105.

Lucio III: 403, 422.

Lutero: 349, 465.

Macabeos: 508, 516.

- Macrino: 166, 185.
- Maiorinus: 233.
- Majencio: 15, 127, 210, 211, 212, 213, 216, 218, 219, 242, 246, 248, 346, 348, 350.
- maniqueísmo: 238, 239, 414.
- maravillas: 345, 346, 356, 359, 360, 367, 375, 376.
- Marco Aurelio: 105, 106, 107, 108, 192, 320, 358, 367, 370, 371, 376.
- María, la Virgen: 18, 20, 32, 37, 39, 40, 64, 65, 78, 79, 305, 374, 514, 515.
- Mariniano: 195.
- mártires: 87, 89, 90, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 121, 122, 123, 130, 190, 194, 244, 277, 280, 281, 283, 286, 287, 289, 290, 292, 294, 349, 354, 356, 362, 370, 403, 452, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 585, 586, 588, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598.
- martirio: 105, 106, 108, 111, 114, 124, 194, 349, 362, 370, 403, 571, 572, 576, 579, 580, 583, 585, 586, 591, 594, 596, 597, 598.
- Marxismo: 469, 591.
- Masora: 505, 507, 508, 509, 511.
- Mateo: 30, 47, 512, 557.
- mausoleo: 294, 297, 308, 358, 367, 368, 369.
- Mausoleo de Adriano: 349, 358, 361, 362, 367, 368, 370, 371, 375.
- Mausoleo de Augusto: 349, 358, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375.
- Mausoleo de Santa Constanza: 369, 370, 375.
- Maximiano: 122, 183, 198, 202, 203, 205, 209, 210, 211, 212, 216, 217, 219, 318.

- Maximino I Tracio: 186, 187, 189, 452, 563.
Maximino Daya: 122, 131, 211, 212, 213, 221, 244.
Maximinos, emperadores: 186, 187.
Méjico: 574, 586, 595, 596, 597.
Mesia: 184, 187, 197.
Mesías: 95, 497.
Meta Romuli: 349, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 370, 375.
Meta Sudans: 363, 364, 365, 366.
Miguel Ángel: 296, 347.
Minucio Félix: 92, 103, 106.
misioneros: 102, 239, 557, 571, 572, 580, 581, 583, 584, 585, 586, 590, 591, 598.
Mitra: 156, 161, 274.
Modernidad: 10, 94, 491, 523, 590, 595.
Moisés: 25, 31, 35, 411.
monoteísmo: 91, 129, 141, 154, 167, 170, 332, 333, 452, 525.
Napoleón Bonaparte: 585, 588, 589.
Natividad de Belén, basílica de la: 297, 305, 306.
Nazismo: 469, 593, 594.
Neoplatonismo: 313, 314, 315, 318, 322, 327, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 339.
Nerón: 89, 96, 97, 98, 99, 148, 292, 294, 322, 362, 363, 364, 365, 376, 452.
Nerva: 369.
Nicomedia: 120, 206, 209, 218, 307, 560.
Nigeria: 485, 598.
Novaciano: 116, 233, 235, 250, 257.
Numeriano: 149, 201.
Numidia: 232, 240, 241, 244, 248, 249, 252, 253, 254, 256, 257.
obeliscos: 160, 161, 358, 361, 363, 372, 373, 376.

obispos: 14, 17, 20, 46, 47, 65, 90, 94, 105, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 122, 129, 190, 213, 214, 232, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 278, 281, 282, 288, 291, 292, 293, 298, 301, 308, 337, 402, 405, 406, 415, 416, 417, 452, 460, 462, 463, 484, 496, 533, 547, 551, 555, 556, 557, 558, 559, 563, 577, 578, 583, 587, 593, 594, 596, 597, 598.

Occidente: 112, 122, 123, 127, 177, 179, 188, 192, 195, 199, 201, 202, 204, 212, 217, 314, 468, 533, 547, 572.

Ocopa: 571, 580.

Optato: 241, 245, 247, 251, 256.

Oriente: 9, 105, 114, 122, 123, 131, 142, 162, 177, 184, 193, 199, 201, 212, 217, 221, 239, 254, 255, 256, 280, 282, 333, 402, 462, 485, 506, 547, 569, 598.

Orígenes: 47, 90, 93, 94, 105, 110, 114, 119, 231, 335, 374, 411, 510, 548, 550, 551, 556, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565.

Orosio: 374.

ortodoxia: 234, 407, 460, 467, 484, 485, 568, 585.

Osio de Córdoba: 122, 242, 547.

Pablo de Tarso: 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 47, 66, 89, 94, 96, 98, 103, 105, 272, 273, 290, 376, 401, 410, 491, 492, 497, 503, 504, 518, 520, 521, 522.

Pablo VI: 577, 578, 591.

Páez, Pedro: 583, 584.

paganismo: 89, 105, 113, 118, 120, 121, 128, 129, 130, 131, 132, 184, 190, 192, 198, 274, 276, 299, 300, 314, 329, 330, 337, 346, 355, 356, 374, 375, 376, 442, 451, 452, 453, 455, 456, 457, 458, 460, 484, 504, 552, 557, 583, 588.

Palestina: 121, 122, 220, 239, 255, 275, 287, 288, 300, 551, 555, 557, 558, 559, 562, 563.

- Palmira: 180, 194, 195.
- Panfilia: 555, 562, 563, 568.
- Pannonia: 197, 198.
- Papado: 9, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 354, 375, 376, 406, 422, 460, 461, 463, 464, 465, 466, 467, 587, 588, 590, 592, 593.
- Paraguay: 567, 572, 580, 581, 582.
- Pedro: 29, 61, 62, 63, 64, 65, 105, 292, 294, 295, 348, 349, 354, 356, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 370, 376, 459, 492, 520, 521.
- Penni, Gianfrancesco: 348, 349.
- Perpetua: 108.
- persas: 115, 117, 125, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 200, 304, 305.
- persecuciones: 7, 9, 10, 13, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 141, 191, 193, 194, 205, 209, 221, 244, 271, 274, 403, 404, 412, 417, 420, 434, 442, 446, 452, 454, 458, 459, 485, 486, 547, 548, 558, 563, 571, 572, 574, 576, 578, 585, 586, 587, 588, 589, 591, 592, 593, 595, 596, 597, 598.
- Persia: 189, 201.
- Perú: 571, 580.
- Pío VI: 374, 588.
- Pío VII: 589, 590.
- Pío IX: 590.
- Pío X: 8, 15, 65, 587.
- Pío XI: 578, 581.
- Pío XII: 510, 578, 593.
- Pirámide Cestia: 358, 361, 367, 369.
- Pirámide de Rómulo (*ver Meta Romuli*)

- Platón: 91, 155, 324, 332, 333, 338, 553, 554, 557.
Platonismo: 315.
plenitudo temporis: 491, 494, 495, 496, 497, 499, 501, 503, 504, 517, 522, 523, 527.
Plinio el joven: 99, 100, 101, 125, 152.
Plinio el viejo: 372.
Plotino: 155, 169, 314, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 340.
Policarpo de Esmirna: 94, 105, 108, 111.
politeísmo: 41, 58, 88, 90, 91, 92, 93, 112, 119, 129, 452.
Porfirio: 107, 121, 169, 274, 322.
Portugal: 481, 573, 583.
Principado: 142, 150, 158, 162, 164.
priscilianistas: 402, 413.
Probo: 149, 178, 192, 200, 207.
Puente Aelio: 358, 367, 369, 371.
Puente Milvio: 15, 128, 141, 210, 212, 248, 346, 348, 349, 353.
Pupieno: 187.
Quintiliano: 199.
Qumrán: 37, 40, 42, 43, 44, 61, 506, 507, 511.
Quodvultdeo: 405.
Rafael Sanzio: 9, 296, 345, 346, 347, 348, 349, 352, 353, 354, 355, 357, 359, 360, 362, 364, 365, 366, 368, 374.
Ratzinger, Joseph (ver también Benedicto XVI): 508, 514, 518, 519, 521, 522, 527.
reducciones: 567, 572, 580, 581.
protestantismo: 451, 465, 466, 478, 572, 573, 585, 590.
regalismo: 462, 466, 467.
relaciones Iglesia-Estado: 10, 402, 451, 454, 458, 461, 465, 467, 468, 473, 477, 478, 481, 482, 486, 487, 533, 590.
relativismo: 182, 222, 517, 525, 527, 534, 541.

- religión laica: 588.
- religión oficial: 131, 144, 452, 457, 459, 460, 504.
- Renacimiento: 9, 314, 316, 317, 318, 346, 357, 359, 370.
- retrato escultórico: 9, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340.
- Revolución Francesa: 542, 585, 586.
- Rin: 184, 192, 193, 207, 214, 218.
- Roma: 9, 14, 15, 19, 27, 92, 93, 96, 97, 98, 100, 110, 111, 112, 114, 116, 142, 144, 146, 147, 148, 150, 152, 154, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 178, 179, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 197, 199, 203, 204, 210, 212, 213, 214, 242, 245, 251, 272, 273, 275, 280, 281, 283, 285, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 307, 313, 317, 318, 319, 323, 324, 331, 332, 333, 336, 345, 346, 347, 350, 352, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 367, 368, 369, 371, 372, 375, 376, 406, 453, 454, 460, 463, 464, 465, 485, 500, 502, 503, 505, 543, 551, 555, 564, 567, 576, 577, 578, 583, 589, 590, 598.
- Romanitas*: 142.
- Romanones, Conde de: 15, 16.
- sacrificio: 56, 103, 110, 111, 112, 120, 121, 157, 158, 160, 454, 516, 519, 520.
- Sacro-Imperio Romano-Germánico: 461.
- Sala de Constantino: 345, 346, 347, 348, 350, 353, 376.
- Salonino: 195.
- San Francisco Javier: 573.
- San Ignacio de Loyola: 583.
- San Juan de Letrán, basílica de: 283, 290, 291, 293, 435.
- San Pablo Extramuros, basílica de: 283.
- San Pedro del Vaticano, basílica de: 280, 283, 290, 293, 295, 347, 355, 363, 364, 366.

- Santa Cruz de Jerusalén, basílica de la: 15, 283, 296.
Santa Inés, basílica de: 283, 296, 369.
Santo Sepulcro, basílica del: 298, 299, 300, 302, 303.
Scola, Angelo: 533, 535, 539.
Segundos Flavios, emperadores: 183, 221.
Septimio Severo: 148, 162, 163, 164, 167, 184, 367, 452, 558.
Septuaginta: 505, 507, 508, 509, 511, 512, 514, 516.
Serapis: 148, 156, 165, 166, 337.
Severiano: 216.
Severo II: 210, 211, 216.
Severos, emperadores: 118, 149, 162, 163, 164, 168, 185, 322.
Silvano de Circa-Constantina: 244.
Silvestre: 291, 348.
sincretismo: 110, 143, 153, 154, 163, 165, 167, 284.
Sínodo de Reims: 418.
Sínodo de Toulouse: 418.
Siria: 153, 161, 162, 164, 184, 193, 194, 273, 281, 282, 586,
598.
Sixto II: 194.
Sixto IV: 347.
Sixto V: 346, 354, 376, 510.
Sócrates : 91, 298.
Sol: 160, 161, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 209, 322, 330, 333,
337, 338, 355, 356.
Sol Invictus: 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170,
292, 322, 333, 338.
Sueño de Constantino: 346, 350, 352.
Tácito: 96, 97, 99, 100.
Tácito, emperador: 200.
Templo de Jerusalén: 79, 272, 279, 300, 453.
teocracia: 120, 485, 487.

- Teodosio I: 13, 169, 234, 385, 455, 456, 459, 460, 484.
- Terebinto de Nerón: 362, 364, 365.
- Tertuliano: 93, 94, 97, 99, 101, 105, 108, 112, 231, 273, 411, 421, 434, 552.
- Tetrarquía: 120, 125, 130, 141, 177, 179, 198, 202, 203, 204, 205, 209, 217, 222, 236, 246, 247, 317, 330, 334.
- Tiberio: 93, 97, 369.
- Toledo: 392, 432.
- tolerancia religiosa: 7, 88, 90, 94, 110, 118, 119, 120, 122, 128, 132, 209, 213, 247, 249, 345, 388, 389, 394, 452, 454, 455, 456, 457, 459, 466, 478, 484, 534, 543, 547, 548, 562, 564, 586.
- Tomás de Aquino: 408, 420, 432, 494, 495, 496, 497.
- Tomás Moro: 577, 579.
- Tracia: 153, 184, 212.
- Trajano: 89, 99, 101, 102, 103, 108, 148, 152, 153, 332, 334, 353, 354, 356, 371, 376, 452.
- Treboniano Galo: 114, 191, 192.
- Trivium*: 550, 551, 553, 554, 557, 558, 563, 568.
- Uganda: 590, 591, 598.
- unidad: 9, 128, 132, 147, 154, 155, 168, 170, 232, 239, 245, 257, 319, 324, 461, 464, 465, 468, 501, 522, 547.
- Valentiniano I: 216.
- Valeriano I: 110, 114, 115, 117, 193, 194, 196, 201, 205, 321, 331, 452.
- Valeriano II: 195.
- Venezuela: 582.
- Vespasiano: 148, 162.
- Vico, Giambattista: 498, 499, 500, 526.
- Visión de la Cruz: 9, 141, 345, 346, 349, 351, 352, 353, 357, 358, 361, 364, 366, 367, 369, 372, 376.

Volusiano: 191, 192.

Vulgata: 492, 510, 511, 514, 516, 517, 525.

Wazo: 415, 417.

Yahweh: 23, 25, 28, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 48, 60, 63, 69,
70, 72, 79, 155.

Zenobia: 180, 195.

Zeus: 34, 151, 153.

Zósimo: 216, 329.

En el año 2013 se cumplieron oficialmente 1700 años del inicio de lo que fue visto como la libertad religiosa para los cristianos decretada por los emperadores Constantino y Licinio en el documento epistolar que desde entonces ha venido siendo conocido como el «Edicto de Milán», del año 313. Éste fue precedido por un edicto de tolerancia religiosa del emperador Galerio, pero la repercusión histórica del Edicto de Milán fue mucho mayor por el impacto que tuvo en las fuentes literarias cristianas junto con el ensalzamiento de la figura del emperador Constantino, al que se quiso ver como el primer emperador convertido al Cristianismo. Todo ello adquiriría especial relevancia después de siglos de episodios intermitentes de persecuciones religiosas romanas.

Este volumen presenta un planteamiento multidisciplinar e interdisciplinar que permite ofrecer unas perspectivas temporales y temáticas mucho más amplias que otros estudios conmemorativos realizados en torno a la misma efeméride, a la figura de Constantino, su Imperio, el Arte de la época, etc., o al Edicto de Milán en el contexto de su tiempo. Los análisis en torno al significado del Edicto y su contexto, a Constantino y la Iglesia Cristiana, pueden ser observados desde diferentes épocas y llegar hasta el presente; y del mismo modo, se analizan los diversos planteamientos desde la Historia, el Arte, el Derecho, la Filosofía y la Teología, con 15 estudios a cargo de José Andrés-Gallego (CSIC), José Fernández Ubiña (Universidad de Granada), Juan Ramón Carbó (UCAM), María Victoria Escribano (Universidad de Zaragoza), Miguel Pablo Sancho (UCAM), Fermín Labarga (Universidad de Navarra), Jorge Tomás García (Universidad de Murcia), Ainhoa De Miguel Irureta (UCAM), Matteo Nacci (Pontificia Università Lateranense), Javier Belda Iniesta (UCAM), Silverio Nieto Núñez (Conferencia Episcopal), Alfonso García Marqués (Universidad de Murcia), Javier García-Valiño Abós, Desiderio Parrilla Martínez (UCAM) y José María Sesé Alegre (UCAM).

Mil setecientos años después, el Edicto de Milán, Constantino y su época, analizados desde las perspectivas de diferentes disciplinas y en diversos tiempos históricos, pueden seguir proporcionando lecturas, interpretaciones, ejemplos, modelos e incluso lecciones para nuestra forma de concebir la “libertad religiosa”, su ejercicio y su defensa en nuestro presente.

