

**COMUNIDAD POLÍTICA Y RELIGIOSA:
CLAVES DE LA CULTURA
JURÍDICA EUROPEA**

Volumen I



COMUNIDAD POLÍTICA Y RELIGIOSA: CLAVES DE LA CULTURA JURÍDICA EUROPEA

Volumen I

*El legado cultural que recibe Europa:
De la Antigüedad al paradigma imperial cristiano*

∞ Gloria M. Morán ∞

netbiblo
www.netbiblo.com

**COMUNIDAD POLÍTICA Y RELIGIOSA: CLAVES DE LA CULTURA JURÍDICA EUROPEA.
VOLUMEN I**

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

netbiblo

www.netbiblo.com

DERECHOS RESERVADOS 2008, respecto a la primera edición en español, por

© Netbiblo, S. L.

NETBIBLO, S. L.

C/ Rafael Alberti, 6 bajo izq.

Sta. Cristina 15172 Oleiros (La Coruña) – Spain

Tlf: +34 981 91 55 00 • Fax: +34 981 91 55 11

editorial@netbiblo.com

ISBN: 978-84-9745-211-3

Depósito Legal: C-28-2008

Directora Editorial: Cristina Seco

Editora: Paola Paz Otero

Producción Editorial: Gesbiblo, S. L.

Impreso en España – Printed in Spain

La autora

Gloria M. Morán es catedrática de Derecho Eclesiástico del Estado de la Universidade da Coruña desde 1992.

El perfil profesional de la Dra. Morán se desarrolla sustancialmente en el ámbito universitario europeo e internacional, tanto su formación académica como su labor investigadora y de asesoría técnica.

Su formación académica, tras obtener el Grado de Licenciatura en 1979, se inicia con sus estudios de doctorado en Roma en 1981 como becaria del Consejo de Europa. Doctora en Derecho en 1983 se traslada a los EEUU ese mismo año al obtener una beca posdoctoral del Ministerio de Educación y Ciencia/Comisión Fulbright para realizar una investigación posdoctoral en EEUU, de 1983 a 1986, en diversas universidades estadounidenses.

Su labor investigadora incluye la publicación de más de cincuenta trabajos de su especialidad, la dirección de varias tesis doctorales y la organización de diversos cursos y simposios internacionales de Derecho Eclesiástico del Estado.

Como asesora editorial en su especialidad es miembro, entre otros, del consejo científico editorial del *Journal of Church and State*, J. M. Dawson Institute of Church-State Studies, Baylor University (EEUU) desde 1994. Y como asesora técnica en el ámbito de las relaciones Iglesia-Estado y del derecho de libertad religiosa es miembro del Consejo Directivo (*Board of Directors*) de la *International Academy for Freedom of Religion and Belief* (IAFRB), que tiene su sede en Washington DC, y ha colaborado intensamente en los procesos de reforma jurídica de la legislación estatal en materia religiosa de los países de la Europa de Este (Hungría, Rumanía, Ucrania y Rusia) desde 1994 auspiciados por la IAFRB.

En la última década ha participado como ponente en numerosos congresos de su especialidad organizados por prestigiosas universidades e instituciones europeas y estadounidenses.

Dedicatoria

A mi padre (*in memoriam*) y a mi madre
que orientaron mis pasos en la vida.

A Giuseppe Caputo (*in memoriam*)
a su amistad e inspiración en el recuerdo.

Si può abituarsi
a tutto.
Persino
A guardare la notte.
Ma occorre
—per questo—
dimenticare la luce.
Scrutare le cose
Del mondo
Da un angolo d'ombra.
Amsterdam, 20 maggio 1978

(Giuseppe Caputo, *Liber secretus*, Napoli, 1990).

Contenido

Presentación	xiii
--------------------	------

Introducción

1. La cultura europea y sus bases religiosas, políticas y jurídicas: Premisa metodológica.....	3
2. Culturas y civilizaciones: La religión como elemento determinante de la sociedad.....	17
3. Claves interdisciplinarias de nuestro análisis: Religión, ideología, poder y derecho en la comunidad.....	33
3.1. La religión: Definiciones y contenido. La religión como objeto de estudio: La cultura religiosa y sus manifestaciones	33
3.2. La ideología y su dimensión religiosa. Relaciones con la autoridad y el poder	39
3.3. El poder político y religioso y el sistema de clases sociales	52
3.4. El papel de la religión en el ámbito de la identidad política. La instrumentalización de la religión. Nacionalismo y transnacionalismo	66
4. Un punto de partida necesario: El paradigma político-jurídico contemporáneo y sus desafíos ideológicos	93

Parte I

Comunidad política y religiosa en la Antigüedad: Las culturas precristianas y los orígenes de la cultura europea

Situación espacio-temporal: Cronología básica comparada de la Antigüedad y sus dificultades.....	129
1. Los elementos culturales comunitarios de las primeras grandes civilizaciones. Su absorción y asimilación por otras culturas posteriores de la Antigüedad	139
2. La hegemonía cultural mesopotámica, egipcia y persa y sus consecuencias en el pueblo hebreo. De la monolatría al monoteísmo religioso.....	173

3. Las culturas paganas de Europa.....	217
4. Grecia: La noción de polis como ciudad-estado y sus consecuencias políticas. De la cultura griega al helenismo cultural. La religión de los griegos y las causas de su evolución	231
5. Roma: Su aportación política y jurídica. De la República al Imperio. La religión en Roma. Latinidad <i>versus</i> helenidad. El derecho romano como substrato del derecho europeo	249
6. El judaísmo: Del helenismo a la dominación romana. El origen de la teocracia monoteísta como modelo político-religioso	285
7. Las raíces del cristianismo. Emergencia e influencia de las religiones místicas.....	299

Parte II

Comunidad política y religiosa desde finales de la Antigüedad al paradigma imperial bizantino: Sus consecuencias políticas, religiosas y jurídicas en Europa

Situación espacio-temporal: Cronología de la Edad Media	335
1. El cristianismo, su transformación en la religión oficial del Imperio romano y sus primeros conflictos político-religiosos. Orígenes del Derecho canónico como derecho de la Iglesia	359
2. La división del Imperio Romano y sus consecuencias. Los pueblos germánicos y la desaparición del Imperio Romano de Occidente: Germanización <i>versus</i> romanización cultural europea	403
3. El desarrollo de la bizantinidad en el Imperio Romano de Oriente y sus consecuencias en el ámbito político, religioso y jurídico. El derecho romano-bizantino y su influencia en la Europa continental	425
4. El poder político y la consolidación del poder religioso pontificio: La primacía de la sede romana, la concepción dualista del poder y la Iglesia imperial.....	461
5. El cisma entre la Iglesia bizantina y la Iglesia pontificia: La Europa Oriental y la Europa Occidental.....	491
Índice onomástico.....	531

Contents

Preface	xiii
---------------	------

Introduction

1. European culture and its religious, political and legal bases: Methodological premise.....	3
2. Cultures and Civilizations: Religion as determinant element of society.....	17
3. Interdisciplinary keys in our analysis: Religion, ideology, power and law in the community.....	33
3.1. Religion: Definitions and content, Religion as our subject of study, Religious culture and its manifestations.....	33
3.2. Ideology and its religious dimensions: Its relationship with authority and power	39
3.3. Political power, Religious power and the social class system.....	52
3.4. The role of religion and political identity: Instrumentation of religion in the exercise of power. Nationalism and trans-nationalism.....	66
4. A necessary starting point: The contemporary legal-political paradigm and its ideological challenges.....	93

Part I

Political Communities and Religious Communities in Antiquity. Pre-Christian Cultures and the Origin of European Culture

Timeline: Comparative basic chronology in Antiquity and its difficulties	129
1. Cultural hegemony of Mesopotamia, Egypt and Persia and consequences for the Hebrew people: From religious monolatriy to monotheism	139
2. Common cultural elements in the first great civilizations of Mesopotamia, their absorption and assimilation by later cultures	173

3. Pagan Cultures of Europe.....	217
4. Greece: The “polis” as city-state and its political consequences: Cultural Hellenism. The religion of the Greeks and the causes of its evolution	231
5. Rome and its political and juridical contribution: From the Republic to the Empire, Religion in Rome, Latinism versus Hellenism, Roman Law as substrate of European Law	249
6. Judaism: From Hellenism to Roman domination. Origins of monotheist theocracy as political-religious model	285
7. The roots of Christianity. Emergence and influence of Mystery Religions.....	299

Part II

Political Communities and Religious Communities From the End of Antiquity to the Byzantine Imperial Paradigm: Its Political, Religious and Legal Consequences in Europe

Timeline: Comparative chronology from the End of Antiquity to the Middle Ages.....	335
1. Christianity, its transformation as the state religion of the Roman Empire and the first political-religious conflicts. Origins of Canon Law as the legal system of the Christian community.....	359
2. The division of the Roman Empire and its consequences: The Germanic people and the disappearance of the Western Roman Empire: German culture versus Roman culture in Europe.....	403
3. The development of Byzantinism in the Eastern Roman Empire and its consequences in the political and religious spheres, Roman-Byzantine Law and its influence in continental Europe.....	425
4. Political power and the consolidation of pontifical religious power: The primacy of the Roman See, the theory of dual power and the Imperial Church.....	461
5. The Schism between the Byzantine Church and the Roman Church: The division between East Europe and West Europe.....	491
Name index.....	531

Presentación

Esta obra ofrece al lector un esfuerzo por afrontar el legado cultural europeo desde un punto de vista que no es el más habitual, pues sólo en los últimos años los investigadores occidentales, ante el impulso de la Unión Europea que abre sus fronteras al Este, empezamos a ser conscientes de una realidad europea más amplia que la derivada de la ideología posbélica tras la II Guerra Mundial. Ideología que tiene su punto de partida en la llamada civilización occidental que nace en la era colonial.

La historia conjunta de la Europa Oriental y Occidental cobra un nuevo interés y una nueva perspectiva mucho más amplia, densa y compleja, desde los orígenes remotos del proceso civilizador europeo que vino del Este y caminó hacia el Oeste, sobre todo a partir de la interacción cultural entre costas y pueblos mediterráneos, y la influencia en sus comunidades de los elementos políticos, religiosos y jurídicos que fraguaron su legado cultural.

La primera inspiración para esta empresa surgió ya hace más de dos décadas leyendo la síntesis histórica de Pedro Lombardía en el que fue el primer manual de Derecho Eclesiástico del Estado español, publicado por la editorial EUNSA bajo el impulso del propio Prof. Lombardía a comienzos de los años ochenta. La curiosidad científica que generó en mí fue enorme y trascendente, cuyo eco cobrará un nuevo ímpetu con la lectura de una de las últimas obras de mi maestro J. A. Souto Paz quien, en su día, fue el director de mi tesis doctoral defendida ya hace un cuarto de siglo. Su monografía, titulada *Comunidad política y libertad de creencias. Introducción a las libertades públicas en el Derecho Comparado*, cuya primera edición se publica en el año 1999, ciertamente me dio el impulso final para acometer este proyecto que he podido hacer realidad al moverme constantemente, casi trashumantemente, entre Europa y América durante toda mi vida académica desde la concesión de una beca posdoctoral Fulbright/Ministerio de Educación y Ciencia de 1983 a 1985. Mis posteriores circunstancias familiares han incentivado aún más esta cíclica trashumancia desde 1998.

Mi trayectoria investigadora, iniciada a finales de los años setenta, se ha centrado en el interés por la exploración jurídica que he orientado hacia la comparación jurídica, y hacia la búsqueda de pautas metodológicas para ello, así como de sus aplicaciones concretas; sobre todo en el ámbito de la denominada macrocomparación en el Derecho. Ver Europa desde dentro y desde fuera, sobre todo en estos últimos años, y poder dedicar un sinnúmero de horas a la investigación, a la lectura y reflexión de los mejores especialistas de uno y otro continentes me han servido enormemente para ampliar mi horizonte intelectual desde la perspectiva que tenía sobre la cultura jurídica europea. Un bagaje intelectual filtrado inicial y sustancialmente desde la bibliografía española e italiana y en menor medida desde las obras de autores franceses, británicos y alemanes, desconociendo profundamente

los diversos puntos de vista de especialistas como por ejemplo escandinavos, o los especialistas de la Europa Oriental. Una perspectiva mediatizada, además, desde un substrato religioso católico propio de la España franquista y posfranquista, y desde la formación canonista tradicional en una especialidad que primero, cuando inicié mi andadura universitaria, se ubicaba en el ámbito del Derecho Canónico y después, por razones administrativas, se configuró en las universidades públicas españolas como Derecho Eclesiástico del Estado para trasvasar y transformar a los canonistas en eclesiasticistas, por razones de supervivencia funcional y reciclaje desde parámetros positivistas del derecho estatal. Esta recién nacida a mediados de los años ochenta neoeclésiasticista española, desde el inicial ejemplo italiano, afrontó con éxito el reto científico de una transformación jurídica en el ámbito religioso derivada de la Constitución española vigente, desde el impulso vital de la Escuela de Pedro Lombardía.

Pero conviene tener presente que los canonistas de las universidades públicas españolas, que seguíamos entonces, y eventualmente aún seguimos, explicando en el viejo plan de estudios el Derecho Canónico como asignatura nominal, y Derecho Eclesiástico como exigencia real, aunque transformados en eclesiasticistas, teníamos un bagaje cultural sociológicamente católico, como el resto de los españoles, en el que predeterminaba una perspectiva ideológico-religiosa concreta, y que se traducía y aún se traduce por ejemplo en el hecho de referirse a la Iglesia católica, sólo como “la Iglesia”, en un gesto inconsciente que olvida el pluralismo confesional de la España posconstitucional. Perspectiva de la que soy consciente en cuanto a sus posibles limitaciones tanto ideológicas como metodológicas, que he intentado subsanar a través del empleo de una bibliografía interdisciplinar e ideológicamente plural, como ya he apuntado, y un esfuerzo personal por ampliar mis conocimientos metodológicos. He podido afrontar mis limitaciones lingüísticas en la mayoría de las lenguas europeas gracias al conocimiento del inglés, que afortunadamente fruto de su enorme expansión, digamos impropriadamente como *lingua franca* de la Europa posbélica, permite el acceso a una bibliografía culturalmente muy amplia desde traducciones de gran calidad, minimizando las barreras lingüísticas que no siempre el investigador, y más aún el comparatista, puede salvar con éxito.

He querido que esta obra sea un homenaje a dos maestros españoles con amplios horizontes, a su visión y extraordinaria percepción científica, a su valioso magisterio y entrañable amistad que ambos me otorgaron hace ya casi tres décadas. Pedro Lombardía, fallecido a finales de los ochenta, no pudo continuar su magisterio del que tantos nos hemos beneficiado en España. Su discípulo y mi maestro José Antonio Souto, ha sabido como nadie transmitir a sus discípulos el legado de Pedro Lombardía, desde la directriz de su propia trayectoria y la libertad investigadora que inculca a sus discípulos, la curiosidad intelectual que estimula continuamente y la búsqueda científica más allá de las respuestas predeterminadas por un modo concreto de entender la historia, la sociedad, la

cultura y el derecho, animando siempre al hallazgo de respuestas y de claves interpretativas que se escapan con frecuencia a las interpretaciones tradicionales y estandarizadas, a las que a veces mimética e inconscientemente nos aferramos buscando en ellas una seguridad inexistente. Unas interpretaciones con frecuencia anquilosadas o filtradas por ideologías políticas, religiosas o teológicas que a la postre pueden atarnos más que liberarnos de todo tipo de prejuicios académicos e ideológicos, reduciendo y mediatizando nuestro campo de visión y de investigación. Ciertamente desde esta perspectiva, más amplia, emergen nuevas claves interpretativas que resultan extraordinariamente valiosas para identificar y entender mejor los filtros que actúan como substrato cultural y predeterminan en buena medida las diversas identidades políticas y religiosas de las personas y de las comunidades de las que forman parte, y en las que se integran.

Una obra como ésta que presento es el resultado de varios años de estudio minucioso, de acercamiento a bibliografía no habitual en el mundo jurídico tradicional, y de reflexión continuada que aporten claves tal vez desconocidas, tal vez infravaloradas o diversamente interpretadas, que puedan permitir conocer Europa y su legado cultural, y específicamente jurídico, desde un punto de vista que ojalá sirva a los lectores para ulteriores reflexiones y con ello acceder a un horizonte cultural más amplio y versátil, y a una mayor comprensión del complejo legado cultural que recibe, asimila y condiciona a Europa. Soy consciente de la enorme dificultad de la empresa y sus riesgos, también de mis limitaciones, que quiero asumir con humildad, pero sin que menoscaben la pasión por una investigación que me resulta extraordinariamente estimulante.

La elaboración de un proyecto de estas características representa un reto metodológico que plantea un modo distinto del tradicional de entender y estudiar el Derecho en la sociedad. La doctrina jurídica, tradicionalmente, sobre todo bajo la enorme y aún presente influencia del positivismo, viene manteniendo que el Derecho (y en general también las llamadas Ciencias Sociales) ha de ser objetivo, lo que significa que el conocimiento del Derecho requiere una neta separación entre el observador y el objeto o situación observada. De ahí que se suele identificar el Derecho con la ley, una ley que se presenta como objetiva, que a la postre tiende a aislarse de la sociedad, de su complejidad y de la interdisciplinariedad que implica el contexto social en el que el derecho está inmerso. Situación que necesariamente conduce a una difícil tarea de comprensión e interpretación subjetiva dentro de la comunidad cultural en la que vive el observador, condicionado a su vez por los valores presentes en esa comunidad cultural, sea religiosa, política o ambas.

Como puede verse, entiendo que el problema inicial que ha de afrontarse ante un proyecto de estas características es sustancialmente epistemológico, es decir, referido al proceso cognoscitivo propiamente y a la validez de sus resultados. Los principales debates epistemológicos de las llamadas, según la terminología alemana empleada por Wilhem Dilthey, “ciencias del espíritu” para diferenciarlas de las “ciencias naturales”, han tenido lugar desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad. Las corrientes de pensamiento como positivismo y neopositivismo,

historicismo, realismo científico, liberalismo, neoliberalismo y comunitarismo, ejemplifican con sus encendidos debates, la necesidad de la búsqueda de un método idóneo del conocimiento de las “ciencias del espíritu” que permita reconocer y comprender un cierto punto de vista que haya sido arraigado, impuesto, asimilado, consensuado, o convergente, esto es, un paradigma cultural válido. Pero el establecimiento y consolidación de un determinado paradigma que la comunidad acepta y hace suyo se mantiene hasta ser sustituido por otro nuevo paradigma dominante en la sociedad, propulsado por un cambio de circunstancias e ideologías bajo el liderazgo de un grupo reducido de personas, ya sean líderes políticos o religiosos, estadistas, ideólogos, o intelectuales que “creen” en ese nuevo paradigma embrionario, que va tomando forma en la sociedad del momento desde el impulso del liderazgo, político, económico, religioso, y las circunstancias inmediatas.

La Historia, el Derecho, la Filosofía, y hasta la Teología, por citar algunos campos del saber firmemente arraigados en la cultura, están mediatizadas por esta llamémosle “ley de los paradigmas dominantes” de una cultura o de una civilización. Pero un paradigma dominante no significa que es éticamente superior a otros, y con frecuencia constatamos que una civilización altamente desarrollada no comporta un modelo o paradigma ético más elevado, unos valores morales superiores a civilizaciones menos desarrolladas, aunque si aplicamos las doctrinas evolucionistas a las Ciencias Sociales, la respuesta debería de ser la contraria. A mi juicio en todo paradigma, verdad, realidad y lenguaje son determinantes para su conocimiento y comprensión, y por ello ésta es mi propuesta epistemológica.

Verdad, realidad y lenguaje se convierten para todo investigador en el ámbito de las llamadas Ciencias Sociales en uno de los grandes retos a afrontar. ¿Qué es la verdad? ¿Es la verdad plural? ¿Está integrada tan sólo de elementos verificables? ¿Qué es la realidad? ¿Son sinónimas realidad y verdad? Si la realidad es el resultado de un acto personal, electivo y selectivo de enfoque de la atención e interpretación de ese enfoque, la realidad no es sino una determinada percepción de la misma, y por tanto puede ser objeto de una continua revisión y transformación. Así pues, ¿qué papel jugarían en este proceso los valores culturales?

Punto de partida indispensable para un proyecto investigador de estas características ha sido la obra *Verdad y Método (Wahrheit und Methode)* de Hans-Georg Gadamer (ed. empleada versión castellana de M. Olasagasti, 2ª ed. Salamanca, 1994), que opta una orientación decididamente hermenéutica del Derecho, de la Filosofía y de la Historia, y que ha contribuido sustancialmente al impulso de las teorías hermenéuticas contemporáneas desarrolladas sobre todo entre los pensadores alemanes como superación de las corrientes doctrinales, especialmente positivistas, precedentes. En un trabajo fechado en 1957, recogido en el segundo volumen de esta obra (pp. 51 a 62), Gadamer se pregunta qué es la verdad. Para ello reflexiona sobre la libertad del investigador, que entiende es limitada y polivalente, pues puede estar tentado a aceptar como verdad lo que demanda la

opinión pública o los intereses del Estado, pero a la vez reconoce que nadie es más intolerante que quien pretende demostrar que lo que dice ha de ser verdad. También la moda puede mediatizar la verdad y la ciencia misma, por su propia capacidad impositiva e imitativa, que lleva a mimetismos subconscientes, por otra parte, no es el juicio lo que tiene prioridad en la lógica, sino la capacidad de formular la pregunta. Por todo lo anterior, coincido con Gadamer en la afirmación de que el núcleo investigador consiste en formular las preguntas, pues la capacidad de formular nuevas preguntas es la que permite expandir el horizonte del saber y de la ciencia. Ciertamente mantener un diálogo de preguntas y respuestas, todas ellas conocidas, es tal vez adecuado para la inteligencia artificial en la era de la tecnología digital, pero no comporta reto alguno para la inteligencia humana y su búsqueda de la verdad como aspiración última mediante un proceso que requiere del conocimiento y de la reflexión para la comprensión. Esta dimensión de la verdad que desvela nuevas cuestiones es aplicable especialmente a la comprensión de la historia. Comprender el pasado significa afrontar la propia transformación del lenguaje. El lenguaje —afirma Gadamer— posee su propia historicidad, y es aquí donde el lenguaje nos permite acceder a “la constante síntesis entre el horizonte del presente y el horizonte del pasado” (cit. p. 61). Pero, además, hemos de ser conscientes de que ninguno de nosotros abarca toda la verdad. Esta infinitud de la verdad es una limitación que debemos aceptar.

Es en este contexto en el que me ha resultado sustancial la obra *The Structure of Scientific Revolutions* (Univ. Chicago, 1962) de Thomas S. Kuhn, reconocido profesor de Filosofía de la Ciencia en diversas universidades estadounidenses, fallecido en 1996. Desde ella he podido comprender mejor que el conocimiento no sólo evoluciona hacia la verdad, como un deber ser, sino hacia el establecimiento de paradigmas que cambian y que nos ofrecen respuestas más pragmáticas, lo que nos permite comprender la sociedad y la cultura a la luz de nuevos elementos valorativos.

Entiendo que la historicidad del lenguaje implica asumir que el lenguaje es polivalente y elástico, que evoluciona con la sociedad y su significado depende de la imagen que aporte nuestro substrato cultural y su evolución. Así los significados que tenían por ejemplo ciertos términos hace algún tiempo, han modificado su validez interpretativa al superarse las corrientes filosóficas que subyacen en los contenidos implícitos en ese lenguaje y su simbología.

Una obra de partida indispensable en este sentido ha sido *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought* (Univ. Press of America, ed. manejada 1983) de Noam Chomsky, uno de los mejores especialistas en las últimas décadas. Los siglos XIX y XX han sido especialmente ricos en este proceso de reflexión y, sin duda, a comienzos del siglo XX se ha despertado una nueva conciencia histórica y un sagaz espíritu crítico en el ámbito de los saberes humanistas. Tal vez uno de los primeros esfuerzos lo manifiesta a mi juicio una obra rotundamente desmitificadora y vitalmente pesimista, de enorme éxito tras su publicación en 1918, *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler.

Una obra que fue muy controvertida entonces, tan elogiada como denostada, y cuyo impacto tanto en Alemania, como en general en la cultura occidental, fue radicalmente provocador. Una provocación a un modo diverso de reflexión ajeno a un cierto manierismo academicista (típicamente germano y ampliamente imitado en la Europa Occidental) desde una perspectiva poliédrica y comparada que incitará a cuestionar muchas “verdades” históricas y conceptuales, que ofrece sugerentes perspectivas de la historia y de sus grandes culturas y que iniciará la teoría de los ciclos de emergencia y declive de las civilizaciones. Una obra incomprendida por muchos autores de su tiempo por sus elementos subjetivos, intuitivos y místicos, en una era dominada por el positivismo y neokantianismo de los años veinte. Pero que merece una relectura detenida casi un siglo después de haber sido escrita. Según se ha llegado a afirmar fue la obra de mayor influencia en la teoría de Samuel P. Huntington sobre el choque de las civilizaciones que desarrolla en su obra *Clash of Civilizations*, a mediados de los años 90. A mi juicio, la obra de Spengler ofrece ante todo una sensibilidad histórica en su modo de comprender la síntesis de Oriente y Occidente, a través de un lenguaje decididamente sugerente e inspirador. Coincido con Spengler en su afirmación de que “uno de los grandes aciertos de Nietzsche fue poner en tela de juicio el valor de la verdad, del saber, de las ciencias” pues “toda verdad nueva que el intelecto descubre no es más que un juicio crítico sobre otra verdad que existía antes” (...) “el saber crítico descansa sobre la creencia de que el conocimiento de hoy es superior al conocimiento de ayer. La vida es la que nos impone esa creencia” (vol. II, pp. 33-34). Creencia y conocimiento presentan así un punto de inflexión y de contacto cuando “creemos saber” que el conocimiento de hoy es superior al de ayer, sobre todo en una era tecnológica, que es una característica primordial de la civilización occidental y de su hegemonía.

La llamada civilización occidental, como paradigma cultural europeo y estadounidense contemporáneo empleado una y otra vez desde la retórica del poder, ha sido permeada por las grandes tradiciones religiosas que han impactado o arraigado en Europa constituyendo un núcleo esencial de la “cultura europea” y su comprensión implica una conciencia histórica extraordinariamente sutil, que nos permita afrontar su interpretación y los límites de su mitologización, y con ello de las creencias que anteceden y emanan de los grandes mitos religiosos judíos, cristianos o musulmanes, y los paradigmas dominantes a que conducen y que consolidan las creencias religiosas de una comunidad, de una cultura, de una civilización. Paradigmas que evolucionan, y se transforman o incluso se sustituyen por otros, pero que siguen bebiendo de la misma tradición religiosa, aunque no seamos conscientes de ello, tal vez por no haber retrocedido suficiente en la historia, o por no haber enfocado nuestra atención adecuadamente, esto es formulando preguntas diversas a las formuladas hasta ahora. Es aquí donde verdad, realidad y lenguaje plantean sus mayores retos interpretativos.

Desde esta perspectiva como punto de partida he elaborado esta obra dedicada a revisar los fundamentos y el desarrollo de las comunidades políticas y

religiosas en Europa. Una obra que se presenta en dos volúmenes. El primero de ellos, que el lector tiene en sus manos, pretende afrontar inicialmente el legado cultural que recibe Europa desde sus lejanos orígenes arraigados en las grandes civilizaciones de la Antigüedad. La herencia sobre todo mesopotámica, sirio-palestina y egipcia cimentará a su vez la primera gran civilización en Europa, la civilización greco-latina, alimentada y retroalimentada desde su Oriente, que se consolida y expande en dos identidades europeas diversas desde el cristianismo: una permeada por la helenidad bizantinizada y la otra por la latinidad germanizada. Junto a ellas, sobrevivirá una identidad religiosa que será principalmente segregada cuando no perseguida en casi toda Europa desde épocas muy tempranas de la historia europea, el judaísmo, una segregación que no impedirá a la cultura judía europea alcanzar un enorme esplendor cultural en la Europa medieval. El segundo volumen estará dedicado, además de revisar el legado judío de su diáspora europea, al legado medieval del cristianismo y del islam y su convivencia segregada desde la confrontación. Una confrontación que presidirá la Edad Media en Europa, donde el horizonte político y religioso del cristianismo se expande hacia Occidente a partir de la Edad Moderna por la consolidación del paradigma humanista en el ámbito intelectual y la emergencia del paradigma colonial en el ámbito político y económico. El estudio elaborado en este segundo volumen se realizará desde una lectura interpretativa que nos permita acercarnos a las raíces y a los elementos de la confrontación político-religiosa a partir de los diversos paradigmas políticos y religiosos que presidieron el pensamiento cristiano, judío y musulmán de la Edad Media a la Edad Moderna, y plantearnos, en última instancia, si esa confrontación sigue retroalimentando a la Europa de los albores del siglo XXI.

Este proyecto que presento es un trabajo ambicioso que opta por un camino investigador en el que soy consciente de sus riesgos y de sus retos. Riesgos como el reduccionismo, que al servicio de las ideologías políticas o religiosas tiende a maximizar ciertos logros y minimizar sus contradicciones; como el anacronismo, que como el anterior puede transformarse en un instrumento sutil de manipulación histórica; tampoco es el menor de los riesgos la permeabilidad de la ideología dominante, que menoscaba peligrosamente la libertad investigadora cuando no se es plenamente consciente de sus implicaciones. Retos que aspiran a evaluar y analizar los problemas que surgen de las tradiciones culturales, o como diría Karl Popper, que comportan el análisis de la lógica de las situaciones (*La Miseria del Historicismo*, ed. utilizada 2002 traducida por P. Schwartz p. 167). Lógica que no puede inhibir de la propia subjetividad humana al valorar ciertas situaciones y ofrecer su comprensión de ellas. Riesgos que esquivar y retos que afrontar en un camino que confío pueda recorrer en un continuo e ilusionado esfuerzo por entender mejor, aprender más y enmendar mis propias deficiencias, por las que pido disculpas al lector, y espero contar con su generosa colaboración para subsanarlas.

No quisiera concluir esta presentación sin antes manifestar mi sincero agradecimiento a quienes han contribuido directa o indirectamente a que esta obra vea la luz.

Especialmente a todos y cada uno de mis compañeros del Área, Juan Ferreiro Galguera y Carmen Garcimartín Montero, y con anterioridad José Alfredo Fernández Pérez, Susana Mosquera Monelos y Rosana Corral García, cuya convivencia laboral y diálogo han contribuido al proceso de reflexión de esta obra.

A mis compañeros de la Facultad en su conjunto con quienes comparto mi mundo laboral cotidiano y en especial a Alejandrino Fernández Barreiro, que en su día fue profesor mío de Derecho Romano, y de cuyos conocimientos romanistas sigo aprendiendo cada día. Así como también a los romanistas Julio García Camiñas, compañero en las Universidades de Santiago y A Coruña durante varias décadas, y Ramón Rodríguez Montero. A José Antonio Seoane, que me ha brindado generosamente su ayuda y sus conocimientos siempre que los he necesitado, así como un buen número de libros de su biblioteca personal que han sido sustanciales a la hora de ampliar mi formación en el ámbito de la Filosofía del Derecho. A Jesús Martínez Girón, Xosé Manuel Carril, Ricardo Ron y Alberto Arufe por su amistad y apoyo continuados a lo largo de este proyecto, que ha sido de “corredor de fondo” y no de “sprint”.

A mis amigos en el mundo jurídico y fuera de él de Europa y América, que son muchos, y a quienes debo buena parte del estímulo necesario para acometer este trabajo de investigación.

Al numeroso personal de las bibliotecas donde ha transcurrido buena parte del proceso de documentación y acopio bibliográfico, la Biblioteca de la Facultad de Derecho de la UDC, así como al personal administrativo de la propia Facultad coruñesa, especialmente Javier Calviño. La Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos de América, en su sección jurídica y a la Biblioteca del Condado Fairfax, Virginia, que ha facilitado enormemente mi investigación a través del Servicio de préstamos inter bibliotecarios. Y al magnífico equipo editorial de Netbiblo, con quien sintonicé desde el principio, en especial a la editora Paola Paz Otero, por su profesionalidad, rigor y buen hacer.

Y en fin, también y sobre todo a mi familia, por su comprensión y apoyo al aceptar estoicamente la dedicación de tantas horas de trabajo fuera del horario laboral, en detrimento del tiempo dedicado a nuestra vida familiar.

A todos vosotros, amigos, compañeros, editores, familia, gracias, por vuestra paciencia, amabilidad y cariño hacia mí, que me han servido de impulso continuado en el esfuerzo por sacar adelante este proyecto personal que también habéis hecho vuestro.

Pimmit Hills (Fairfax, Virginia). A Coruña, 5 enero de 2008.

I N T R O D U C C I Ó N

Contenido

1. La cultura europea y sus bases religiosas, políticas y jurídicas: Premisa metodológica
2. Culturas y civilizaciones: La religión como elemento determinante de la sociedad
3. Claves interdisciplinares de nuestro análisis: Religión, ideología, poder y derecho en la comunidad
 - 3.1. La religión: Definiciones y contenido: La religión como objeto de estudio. La cultura religiosa y sus manifestaciones
 - 3.2. La ideología y su dimensión religiosa. Relaciones con la autoridad y el poder.
 - 3.3. El poder político y religioso y el sistema de clases sociales
 - 3.4. El papel de la religión en el ámbito de la identidad política. La instrumentalización de la religión en el ejercicio del poder. Nacionalismo y transnacionalismo
4. Un punto de partida necesario: El paradigma político-jurídico contemporáneo y sus desafíos ideológicos



1. La cultura europea y sus bases religiosas, políticas y jurídicas:

Premisa metodológica

Hace ya tiempo, varios años, que he iniciado un proyecto investigador dedicado al estudio sobre las claves de la cultura jurídica contemporánea en un marco interdisciplinar que me permitiese reflexionar sobre el pasado, presente y futuro de Europa. La sociedad europea camina, no sin dificultades, hacia la convergencia social, económica, política y jurídica, a partir de la decisión una élite político-económica, para así acceder a los posibles beneficios que otorga la noción de unidad frente a la segregación, entre los diversos pueblos y culturas de Europa, que comparten también una cultura común, o al menos algunos aspectos de ella, fruto de su historia colectiva.

Para afrontar un proyecto investigador de esta naturaleza he optado por partir de un análisis desde vertientes que no son contrapuestas, ni deben serlo, pues de lo contrario la confrontación impediría el diálogo: el cosmopolitismo y el universalismo, por una parte, y el particularismo y el localismo, por otra. Lo que nos permitirá analizar simultáneamente dos realidades inseparables: la unidad, qué nos une a los europeos del siglo XXI, y la diversidad o singularidad, que diferencia a unos y otros pueblos europeos entre sí y a las diversas comunidades que los integran. Y específicamente cuál es el papel que el Derecho juega en este proceso. Ambas vertientes, cosmopolita y local, que como corrientes y actitudes sociales que han sido cíclicamente hegemónicas en uno u otro momento de la historia europea, engloban en plenitud la identidad europea consolidada a través del devenir de la historia. Una trayectoria reorientada una y otra vez por los hechos y las circunstancias que la han impulsado.

Nuestra indagación nos llevará a la búsqueda, por una parte, de todos aquellos elementos que nos permitan localizar y examinar nuestra posible identidad común para así saber de donde venimos y hacia donde caminamos como comunidades y como sociedad. Un *iter* que desde mediados del siglo XX ha dado, cuando menos, dos ambiciosos proyectos institucionales de convivencia, el Consejo de Europa y la Unión Europea. Ésta última de enorme trascendencia económica, política y jurídica que se ha expandido, tras la última ampliación del 2004 de países procedentes sobre todo del Este europeo, a un total de 25 Estados integrantes, cerca de 450 millones de ciudadanos europeos. Un proceso que camina hacia la consolidación constitucional, lo que comporta una experiencia de integración única en la historia de Europa.

Europa se ha visto penetrada de corrientes ideológicas en dónde las corrientes cosmopolitas se han desarrollado por medio de la expansión política, religiosa,

jurídica y económica. Si bien, no podemos ignorar desde el bagaje histórico de Europa que tal penetración ideológica con frecuencia lo ha sido mediante la ocupación, la conquista y el asentamiento de pueblos y comunidades. A su vez deberemos también identificar y analizar, cuando menos, los elementos más destacados que otorgan una diversidad y singularidad propias a los pueblos europeos, y que con frecuencia contraponen valores, tradiciones, instituciones, y aspiraciones diversas que pueden conducir a la confrontación, dificultando el reto de la armonización entre la unidad y la diversidad europeas.

Cuestiones que a mi juicio ofrecen dos identidades dinámicas, y no estáticas, consustanciales e interdependientes, determinadas por la doble dimensión de la persona humana, individual y colectiva:

1. La identidad política y las ideologías que la sustentan, desarrolladas a través de un complejo proceso histórico basado en buena parte en la invasión u ocupación, la conquista y el asentamiento de unos pueblos u otros, de comunidades diversas, en donde las ideologías juegan un papel sustancial en los modelos de liderazgo y ejercicio del poder: ya sean tribales o de clanes, oligárquicos, imperiales, monárquicos o republicanos que permitirán la consolidación de formulaciones nacionalistas y configuraciones de soberanía estatal como Estados-Nación. Unas ideologías que revelan la constante tensión histórica entre cosmopolitismo y localismo.
2. La identidad religiosa de una Europa en la que sus pueblos y comunidades son o han sido, simultánea o sucesivamente, según el momento histórico: paganos, cristianos (la evangelización de Europa es un proceso de más de un milenio, que alcanza el norte europeo en el siglo XI y concluye en Lituania en el siglo XIV), musulmanes, instalados en las costas mediterráneas europeas desde el siglo VII (que penetran en dos expansiones principales, la de los árabes islamizados hasta el siglo XV, y la turco-otomana desde entonces al siglo XIX) y judíos, en su diáspora multiseular. A su vez el cristianismo tras las dos escisiones más relevantes, generará tres identidades religiosas más en Europa: ortodoxa en la Europa Oriental; católica, en la Europa meridional; y protestante en la Europa anglosajona y nórdica.

Identidades políticas y religiosas que arraigan y se desarrollan en el seno de las distintas comunidades europeas articulando su convivencia y que serán, por tanto, el objeto primordial de este estudio. Un estudio que, aunque aspira a buscar y ofrecer una reflexión interdisciplinar, no puede ignorar el sustancial papel del derecho en las comunidades.

Ciertamente el derecho es el instrumento que otorga las pautas de la convivencia al ordenar la vida jurídica de la propia sociedad, de ahí la necesidad de analizar a la comunidad política y jurídica —que aunque en singular, no excluye su misma pluralidad— a la luz de las claves que aporte el derecho a lo largo de la historia. Ésta es la razón de la concreción del subtítulo de esta obra “Claves jurídicas de la cultura europea”.

Europa, como realidad histórica, social y jurídica, como realidad cultural en suma, nos encauza hacia un punto de partida insoslayable, la idea de desarrollo, de evolución, de transformación constante de la sociedad que no implica necesariamente siempre progreso, aunque sí un indudable carácter dinámico en sus patrones y paradigmas culturales, en los que frecuentemente se aprecia una cierta periodicidad o carácter cíclico. La investigación en el ámbito de las Ciencias Sociales y Jurídicas ofrece dos opciones básicas para su análisis. Opciones que comportan dos cauces metodológicos diversos, aunque complementarios, el microscópico y el telescópico. El primero, dominado por el análisis, se afronta desde el estudio minucioso que permite magnificar y desmenuzar los datos a evaluar; el segundo, presidido por la síntesis, nos ofrece la posibilidad de verlos desde un horizonte amplio y con una mayor perspectiva. Cada uno de ellos sirve para un propósito diverso y en los dos el riesgo de la distorsión es inevitable, ya que la total neutralidad, la absoluta objetividad es utópica, pero no por ello debe dejar de ser la aspiración más legítima de todo investigador aún consciente de su propia subjetividad. Ambos cauces metodológicos comportan una inicial elección que el investigador debe afrontar al comienzo de su estudio para tener claro su objetivo; pero a la vez, el investigador debe buscar el equilibrio entre ambas metodologías en sus justas proporciones, sin que el árbol impida ver el bosque ni el bosque impida ver el árbol, para así obtener la necesaria perspectiva en su análisis o en su síntesis interpretativa.

La elección plenamente asumida en esta obra es prioritariamente la telescópica, ya que por sus características es un estudio que aspira a observar síntesis de Europa y sus sucesivos y simultáneos paradigmas desde su pluralidad, su diversidad y su unidad. Por ello, para poder examinar ese proceso con la necesaria amplitud y profundidad nos resulta imprescindible la interdisciplinariedad.

En la investigación de las Ciencias Sociales y Jurídicas se advierte desde la última década un mayor interés por la interdisciplinariedad, en tanto en cuanto los compartimentos estancos en los que los investigadores crearon y dividieron las distintas ramas del conocimiento humano cumplen indudablemente la necesaria función de la especialización y profundización. Pero a la vez, y como contrapartida, han contribuido a aislar los dominios de las distintas áreas del conocimiento creando visiones limitadas, y con frecuencia marcos inflexibles respecto a áreas limítrofes, adquiriendo un peculiar sentido de la propiedad en la disciplina que se cultiva, impidiendo la necesaria visión telescópica y perspectiva interdisciplinaria para buscar nuevos horizontes al saber y a la comparación como cauces metodológicos ante la multiplicidad de herramientas que ofrece la investigación que en la actualidad, y cada vez más, abre las puertas a una información infinita, a través, por ejemplo, del acceso a una información masiva vía internauta, cuya selección resulta imprescindible.

De todo ello se deriva la necesidad de afrontar un análisis riguroso desde un marco lo suficientemente amplio que nos permita examinar la complejidad e

interacción de elementos diversos en nuestra sociedad. En consecuencia, el Derecho, las Ciencias Sociales, especialmente la Sociología, la Antropología, la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales, junto la Historiografía, la Filosofía, e incluso la Teología y la Psicología, se entrelazan vertebrando el conocimiento de la estructura y la evolución social, política, ideológica y religiosa de la llamada cultura europea. Y sólo desde una inmediata proyección interdisciplinar podremos indagar, examinar y evaluar las claves jurídicas de la cultura europea, que trascienden a la mera evolución de instituciones y normas, para ofrecer así un perfil más completo de Europa que, en su unidad y en su diversidad, parte de un vasto y plural legado cultural, en el que las principales corrientes civilizadoras han transitado sobre todo en dirección Este-Oeste y Sur-Norte. Corrientes culturales civilizadoras en las que han participado las civilizaciones mesopotámicas, la egipcia, las sirio-palestinas, y la helena, cuyo legado asimilado y reasimilado ha alcanzado al resto de las costas mediterráneas y del interior del continente europeo, canalizando un proceso de retroalimentación cultural multiseccular.

La noción de Europa como paradigma cultural cuajará progresivamente al sustituir gradualmente a la noción de cristiandad medieval, en un complejo proceso ideológico que abarca no menos de cuatro siglos, del siglo XIV al XVIII. Un proceso evolutivo que ya constatamos a finales de la Ilustración, en la definición de Voltaire, quien en 1751 describe a Europa como una gran república dividida en Estados, unos monárquicos, otros, mixtos, con la misma base religiosa, aunque separados en confesiones diversas, pero todos bajo los mismos principios políticos y de Derecho público¹. El término república no tenía entonces en el continente europeo el significado que cobrará tras la Revolución francesa, sino que bebe de su virtual significado romano *res publica*, como noción de Estado.

Precisamente al hilo de esta terminología no podemos olvidar en esta reflexión la importancia del leguaje, su simbología y su transformación cultural. Así por ejemplo en la Inglaterra del siglo XVIII el término “estado”, *state*, había caído en desuso tras los Tudor, emergiendo como sustitutivo el término *society*, que convive con el de *government*, o autoridad que representa a la sociedad.

El proceso por el que se consolida esta inicial identidad europea absorberá elementos ideológicos procedentes de diversas etapas históricas que se superponen en capas culturales, y se presentan como alternativas a modelos diversos y anteriores: la cultura griega en su momento presentada como paradigma civilizador y contrapunto de la civilización persa; el cristianismo, desde la concepción del poder pontificio y la estructura jerárquica de la Iglesia latina que se contrapondrá en Occidente a la estructura jerárquica eclesial que se desarrolla al amparo del poder imperial bizantino y su relación en consonancia y dependencia de éste; el protestantismo, como la alternativa ideológico-religiosa al catolicismo romano que arraiga sobre todo en la Europa del norte y las repercusiones políticas a que

¹ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XVI*. Recogido por D. HAY, *Europe: The Emergence of an Idea*. Edinburg, 1957, p. 123.

dará lugar; el movimiento filosófico de la Ilustración y el impulso de la cultura francesa desde la revolución de 1789, como alternativa a la ideología política que preside el absolutismo monárquico precedente; la influencia del modelo parlamentario inglés y de su convivencia con el modelo político monárquico, que sentará las bases de la transformación del modelo monárquico europeo en monarquías parlamentarias.

Los modelos imperialistas de poder del siglo XIX y la evolución del imperialismo colonizador europeo, someten a Europa a una serie de cambios que facilitarán el arraigo, junto a la noción de Europa, de la concepción denominada “civilización occidental”, vinculada a un espacio político y cultural. Una noción que en el siglo XX hará suya también la cultura angloamericana hegemónica en los EEUU, desde un modelo republicano propio y peculiar, cuya expansión político-ideológica y económica ofrece un nuevo paradigma político de poder en un mundo globalizado, tras el desmembramiento de la antigua Unión Soviética a finales del siglo XX. Es entonces cuando la expresión “civilización occidental” se revitaliza y se emplea con asiduidad, especialmente entre los ideólogos e intelectuales del partido republicano estadounidense desde la era Reagan; su uso se intensifica aún más en la era Bush, al utilizarla principalmente en el discurso político como antítesis al terrorismo que pretende justificarse desde el islam.

En el espacio geográfico los límites de Europa hacia Oriente nunca han sido plenamente consensuados. Rusia y Anatolia son el puente hacia el Este, y para muchos fuera de Europa. Sin embargo, aunque la cultura europea recibió su más vital aliento civilizador desde el Este, la emergencia política del Oeste demandará una construcción que se acomode a esta visión desde la hegemonía del Occidente europeo.

El poeta romano Ovidio, que vivió en la transición de la era precristiana a la era cristiana, describió a Europa como una doncella seducida por el padre de los dioses, Zeus, que la lleva a Creta desde su nativa Fenicia². El simbolismo de este pasaje nos ofrece la visión de cómo las colonias del Egeo llevarán la civilización desde el Este hacia el Oeste. De cómo Grecia recibe un legado cultural que expande y exporta mediante el movimiento cultural denominado helenismo, que penetra en Imperio Romano y asienta las semillas de lo que luego será identificado por los pensadores occidentales como las raíces de la civilización occidental.

La noción de la civilización occidental como paradigma de la cultura civilizadora europea posiblemente surge durante el proceso de la elaboración del Tratado de Westfalia a mediados del siglo XVII³, en la que Europa Occidental se redefine desde un mesianismo civilizador utópico. Un mesianismo civilizador

² En la que se considera su mejor obra poética *Metamorphoses*, que recoge la mitología clásica popular en quince libros.

³ N. DAVIS, *Europe: A History*. Oxford University Press, 1996, p. 10. La reflexión de las páginas 1 a 46 de esta obra me ha resultado crucial, por la profunda revisión científica que propone, para elaborar este análisis y determinar la orientación metodológica definitiva del mismo.

que proporcionará las bases ideológicas al modelo imperial europeo para el eurocentrismo como actitud cultural existencial. Una actitud que no cuestiona la supremacía civilizadora de Occidente, y a su vez según la hegemonía de unos u otros imperios europeos presentará sus variantes según el aspecto civilizador que se quiera enfatizar, así la cristiandad latina, en sus versiones católica o protestante, que menoscaba y minimiza el papel de la cristiandad ortodoxa en Europa; o los diversos modelos imperiales español, francés, británico y alemán (éste último en sus tres submodelos correspondientes a los tres *reich*).

La noción de civilización occidental en el siglo XX será, como ya he apuntado, absorbida por los EEUU desde el americanismo como doctrina e ideología política de la llamada sociedad WASP (blanca, anglosajona y protestante, según sus siglas en inglés).

Efectivamente, el término “civilización occidental” arraigará en los dos últimos siglos, primero en Europa Occidental y después en Estados Unidos, dando la impresión que sólo lo occidental es lo civilizado, o cuando menos es lo más civilizado, o incluso la civilización por excelencia, la civilización más avanzada, que se propugna desde el etnocentrismo occidental de la era colonial y desde los planteamientos evolucionistas darwinianos. Su dogma reside en la supremacía cultural de Occidente, que se consolida como paradigma cultural contemporáneo, y su expansión a través de construcciones intelectuales más o menos sofisticadas le han aportado un indudable elemento propagandístico que aspira a ser una “verdad cultural”.

La noción de la supremacía cultural de Occidente se percibe nítidamente entre los investigadores occidentales de las Ciencias Sociales y Jurídicas, desde las parcelas en las que se ha dividido el saber humanista, repercutiendo en la investigación que comporta el empleo de la Historiografía, dando lugar a reduccionismos, eliminaciones o distorsiones voluntarias o involuntarias de datos, y anacronismos de todo aquello que no encaja en la civilización occidental como construcción doctrinal. Una noción profundamente influenciada, además, por un cierto esnobismo academicista del siglo XX, que propugna una ortodoxia científica que tiende a despreciar a la heterodoxia doctrinal, mientras se somete a unas reglas de clan que permiten acceder al restringido club de sabios ya lo sean, o ya lo parezcan.

La crítica de Oswald Spengler al respecto —fruto también de su historia académica heterodoxa— es demoledoramente sarcástica y aún a pesar del tiempo transcurrido, casi un siglo, nos induce a una saludable reflexión sobre el simbolismo cultural religioso y sus formas que penetra en todas las esferas incluidas las más seculares. En sus palabras entrevemos el eterno debate entre heterodoxia y ortodoxia, pues la búsqueda de la verdad no siempre se agota el terreno de la ortodoxia. Vale la pena recordar las palabras de Spengler pues aún hoy día no se ha devaluado su significado: “El mundo científico de Occidente tiene toda la forma de la Iglesia católica, sobre todo en las comarcas protestantes. (...). Existen en todas las ciencias especializadas, en la medicina, en la filosofía de cátedra,

una jerarquía con sus papas, sus grados y sus dignidades —el doctorado equivale a la consagración sacramental—, con todos sus sacramentos y sus concilios. El concepto de ‘lego’ es severamente conservado; y es combatido con pasión el sacerdocio universal de los fieles, en forma de ciencia popular, (...) El idioma sabio fue al principio el latín; hoy se han formado innumerables idiomas especiales (...) que sólo comprenden los que han logrado la última iniciación. Hay fundadores de sectas, como algunos discípulos de Kant y Hegel; hay misiones para infieles, como las de los monistas; hay herejes como Schopenhauer y Nietzsche; hay el destierro y el índice (la conspiración del silencio). Hay verdades eternas, como la división de los objetos jurídicos en personas y cosas; hay dogmas, como la energía y la masa, y la teoría de la herencia; hay un rito para citar los escritos fidedignos y una especie de beatificación científica. Después de la muerte, los heterodoxos quedan excluidos de la eterna beatitud del tratado doctrinal y condenados al purgatorio de las notas, de donde, purificados por las oraciones de los creyentes, ascienden al paraíso de los párrafos”⁴.

La Europa de los investigadores occidentales tiende a reducirse a una parte de Occidente (Alemania, Gran Bretaña, Francia, e Italia) que lidera al resto; las barreras lingüísticas, ideológicas, políticas y económicas han contribuido al divorcio cultural Este-Oeste y la división de Europa en dos: oriental y occidental, que confina a la cultura europea oriental en un orientalismo europeo debido a la influencia de la bizantinidad cultural. Esta división cultural ha sido reafirmada por la política de los dos bloques, capitalista y comunista, que ha presidido la realidad europea a lo largo del siglo XX.

En la actualidad las ideologías que surgen especialmente al amparo de islam sirven a Occidente para revitalizar el concepto de civilización occidental como paradigma hegemónico y confrontarlo con él, desde la misma posición de supremacía de Occidente, idealizando el complejo, violento y conflictivo pasado europeo, que en la actualidad aún no ha probado su supremacía moral, aunque si pueda probar su supremacía militar, económica y tecnológica. No hay más que remontarnos medio siglo atrás en la historia europea para comprobar lo uno y lo otro.

Ciertamente la alternativa a una supremacía moral del Este europeo, desde la construcción ideológica del socialismo marxista-comunista de la Revolución Rusa y la creación desde la hegemonía eslavo-rusa de las repúblicas socialistas soviéticas y los modelos comunistas de la Europa Oriental, ha resultado fallida tras colapsar la URSS a finales del siglo XX y la ideología que la sustentaba ha resultado profundamente dañada en beneficio de la ideología capitalista liberal occidental. A su vez el socialismo nacionalista alemán del primer tercio del siglo XX, contrapunto occidental y germano del modelo socialista ruso en el

⁴ Ciertamente, Spengler ha ascendido hace tiempo a dicho paraíso por derecho propio, a pesar de las controversias que generó su obra, que aún hoy sigue siendo fuente de reflexión. O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*. München, 1923 (*La decadencia de Occidente*, vers. castellana de Manuel G. Morente, Barcelona, 2005, pp. 533-534)

que el elemento nacionalista erradicó al socialista en un cierto momento de su desarrollo, ofrecerá sin duda la versión más extrema e inmoral de la supremacía de la civilización occidental que emerge a finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, cuando las circunstancias políticas y económicas de los alemanes en Europa condicionan la consolidación de las teorías sobre la pretendida superioridad de la llamada raza aria que llegarán a su cénit bajo los programas de purificación racial, eutanasia y la llamada “solución final” mediante asesinatos masivos sobre todo de judíos, a quienes se presentan como raza inferior y el mayor enemigo del arianismo en la ideología nacional socialista que llevó a Hitler al poder. Y desde la que el *führer* diseñará la dominación germana del Este europeo y del mundo eslavo, que se inicia con la invasión de Polonia, y la detención y posterior erradicación de las razas consideradas más “inferiores”.

La victoria aliada tras la derrota del nazismo ha alumbrado una concepción alterativa de la civilización occidental, la ofrecida por vencedores, el paradigma que aporta el punto de vista dominante en la Europa contemporánea. Un paradigma que ya necesita ser revisado ante una Europa que camina hacia su unidad Este-Oeste y en la que la multiculturalidad es cada vez mayor, sobre todo por las olas migratorias provenientes del mundo islámico desde el último tercio del siglo XX, en la que las migraciones buscan un espacio en el continente europeo para asentarse al amparo de la superioridad económica y tecnológica de la civilización occidental. El reto, el desafío mayor, es conjugar, cosmopolitismo, diversidad cultural y particularismos locales con el modelo secular europeo que en su día impulsó el movimiento intelectual de la Ilustración.

La Europa de los aliados, como sagazmente sintetiza el historiador británico Norman Davis⁵, está emocional e ideológicamente influenciada por los acontecimientos históricos de las dos guerras mundiales. La reflexión sobre el análisis de Davis, en el que me apoyo, me ha llevado a la siguiente síntesis personal sobre la mitificación de la civilización occidental, que subyace consciente o inconscientemente en la visión que Europa Occidental tiene de sí misma desde mediados del siglo XX, y que a mi juicio resulta indispensable como punto metodológico de partida:

1. La ideología dominante porque la civilización secular occidental está representada por la comunidad atlántica, que es “el pináculo del progreso humano” (*sic*), algunos de cuyos logros parten de uno y otro lado del canal de la Mancha, entre los que destacan la tradición democrática anglosajona y las libertades públicas consagradas a partir de la Revolución francesa; junto a las aportaciones franco-británicas, la emergencia de los EEUU como potencia mundial, desde la cultura anglosajona *WASP*, consolida plenamente el principio de la autodeterminación nacional como superación de la era colonial y el capitalismo del mercado libre. A la vez los EEUU se presentan como una cultura, una civilización, heredera de la Grecia clásica, en la que se tiende a

⁵ Cfr. *Ibid.* p. 40. En el texto las referencias literales a esta obra se indican como *sic*.

exaltar su construcción de la democracia en la *polis* ateniense, minimizando sus extensas etapas de tiranía. Y en la que el paradigma del cristianismo protestante subyace como fundamento religioso de una sociedad secular. Una sociedad secular cuyo desarrollo económico partió de la política colonialista que permitió el éxito del modelo liberal capitalista.

2. La ideología antinazista, presentada desde el maniqueísmo ideológico como el triunfo del bien sobre el mal, los ángeles sobre los demonios, desde admiración o incluso la mitificación de los enemigos y de las víctimas del nazismo, que inconscientemente tiende a minimizar cualquier otra ideología dominada por la perversión. Simultáneamente, la ideología nacional socialista de la Alemania de Hitler ejerce desde mediados del siglo XX una “fascinación demonológica”(sic), cuya manifestación se advierte, por ejemplo, en la literatura y la filmografía del último medio siglo, dos medios de comunicación y propaganda poderosos de la llamada civilización occidental.
3. Una “romántica e indulgente visión de Rusia”(sic), una vez liberada del “mal soviético” y de la “perversa ideología que lo sustentó” el marxismo-comunismo, que se ha minimizado en la etapa bélica y posbélica al haber sido aliada contra el fascismo y el nazismo, y con ello se percibe paradójicamente una cierta indulgencia por ejemplo de la era stalinista y sus “purgas” ideológicas, sus *gulags* y su legado de persecución y asesinatos masivos. Pero Occidente está dispuesto a olvidar los grandes o pequeños males soviéticos, desde el reduccionismo e incluso la eliminación, como “olvido involuntario”, de partes de la historia, una vez que colapsa la sociedad comunista y Rusia inicia su tránsito hacia la convergencia con la ideología de Occidente.
4. Un abandono inconsciente de la Europa Oriental que, desde la mentalidad contemporánea, quedó fuera de la que se considera primera construcción de Europa, desde el primer modelo imperial occidental durante la era carolingia y bajo el poderoso influjo de la Iglesia papal como estructura de poder, aunque paradójicamente dicho modelo fue tomado del modelo bizantino. Y así Bizancio, el que hasta el siglo X fue el Imperio por excelencia, desde la mentalidad de la civilización occidental, se tiende a desvincular del Imperio Romano, identificándose como un modelo trasnochado de poder distinto, orientalista y ajeno, que incluso llega a etiquetarse con cierto desdén cultural como bizantinismo. Después, el islam otomano aislará más a la Europa Oriental de la Occidental durante cinco siglos, y finalmente la larga etapa del socialismo comunista europeo bajo la sombra soviética, contribuirán a que el horizonte europeo del siglo XX haya dado la espalda a su Oriente, y con ello, a su enorme patrimonio cultural, que ha nutrido a la civilización europea en sus orígenes, Bizancio, con quien Europa tiene una deuda cultural escasamente reconocida. El cristianismo, religión oficial del Imperio Romano-Bizantino, y el Derecho romano-justiniano, son la espina dorsal del bagaje religioso y jurídico de Europa Occidental, que además absorberá plenamente su modelo político imperial de poder desde el modelo autocrático.

Un modelo de ejercicio del poder político y religioso en Occidente que ha sido dominante durante buena parte de la historia europea. A su vez el Derecho continental europeo se tiende a presentar como el heredero del Derecho clásico del Imperio Romano apelando a su latinidad y, por ello, tendemos a asociarlo sólo con su era clásica. Así tendemos también a minimizar el hecho de que el Imperio Romano se desvaneció bajo las invasiones germánicas en el siglo IV y su derecho se vulgarizó en su convivencia con el primitivo Derecho germano. Sin embargo, ese Derecho romano se reelaboró y redefinió en el siglo VI en el Oriente europeo, en Bizancio, para transformarse en el Derecho justiniano. La recepción del Derecho justiniano en Europa Occidental, que tiene lugar a partir del siglo XI por un exiguo número de juristas eruditos, será determinante para la construcción de los sistemas jurídicos europeos. Ese reduccionismo de la civilización occidental también se evidencia en la capitalidad del propio Imperio Romano, que se identifica con Roma, aunque durante muchos siglos, desde la era constantiniana hasta el siglo XV, nada menos que más de un milenio, la capital será Constantinopla, la ciudad más bella, populosa y suntuosa de la cristiandad y sin duda la capital cultural por excelencia. Todo ello no revela sino una necesidad de Occidente de desvincularse culturalmente de Oriente, y así enfatizar una identidad occidental frente a su directa herencia oriental, con ello, Bizancio tiende a presentarse en Occidente como algo ajeno incluso al propio Imperio Romano. Pues es su latinidad la que resulta imprescindible en la construcción de la noción de la civilización occidental. Noción de la que se considera heredera no sólo Europa y América del Norte, sino también América del Sur, en dónde el término para autoidentificarse es Latinoamérica, que ha arrinconado al de Iberoamérica. El lenguaje ofrece así una simbología cultural e ideológica evidente, así como ambigüedades de la que hemos de ser conscientes en nuestra reflexión.

A la vista de lo expuesto, el paradigma de la civilización occidental ofrece distintas variantes interpretativas⁶, que vienen determinadas por la hegemonía en el ejercicio del poder en un momento u otro de la historia: la imperial romana, la denominada cristiandad medieval, la protestante, la francesa de la Ilustración, la imperial colonizadora, la inglesa, las diversas variantes alemanas, la marxista, la angloamericana y la europeísta. De esta última es de la que arrancan los orígenes ideológicos de la Unión Europea.

La visión de conjunto que Europa ofrece de sí misma en el marco de la civilización occidental en los albores del siglo XXI responde ideológicamente al perfil cultural histórico linealmente esbozado por el historiador francés Ernest Renan: "*L'Europe est grecque par la pensée et l'art, romaine par le droit, et judéo-chrétienne par la religion*"⁷. Perfil cultural que ha sido estereotipado una y otra

⁶ *Ibid.* p. 23.

⁷ "La prima storia europea offende tutti i 12". *La stampa*, 4 nov. 1990.

vez por los investigadores occidentales y que, a menudo, ha servido para alimentar y retroalimentar como *feedback* las sofisticadas construcciones intelectuales provenientes sobre todo de Alemania, Inglaterra y Francia, e Italia en menor medida, además de Estados Unidos, que suelen dejar fuera a las construcciones de otros investigadores, al no superar tal vez las barreras lingüísticas o tal vez las ideológicas. El liderazgo intelectual occidental suele desconocer no sólo a los intelectuales escandinavos, sino sobre todo a los de la Europa Oriental, o incluso a los investigadores tan atlánticos como los españoles y los portugueses, cuyas obras se conocen poco. Las referencias a estos investigadores en las obras científicas y doctrinales de los investigadores de la Europa hegemónica del siglo XX son escasas cuando no inexistentes.

Desde el último tercio del siglo XX ha prendido con fuerza la Eurohistoria. Una histórica alimentada por el idealismo que emerge del proyecto de la Unión Europea, un proyecto económico común de origen franco-alemán posbélico, que necesita redefinir las bases históricas europeas para construir una Europa de consenso que camina a una unidad, con una realidad y aspiraciones muy distintas de la de otras épocas de su historia. Un liderazgo occidental que se ha alcanzado plenamente en el siglo XX, y debe dar paso a la integración cultural también de la Europa Oriental, lo que obliga a superar tanto a la ideología occidental posbélica de los aliados, ideología que es aún dominante, como a las fisuras ideológico-políticas de la era soviética.

Sin embargo, conviene tener presentes los mecanismos primordiales que contribuyeron a consolidar la doctrina de la supremacía ideológica e intelectual de la civilización occidental⁸, a los que ya he aludido, para evitar caer en ellos, consciente o inconscientemente, pues ofrecerían a este proyecto investigador una visión distorsionada. Mecanismos que sin duda impiden una saludable reflexión. Así:

- a. El reduccionismo, comprimiendo la historia europea en un proceso de evolución que minimiza sus propias contradicciones y maximiza sus logros.
- b. La eliminación de lo contradictorio simplificando el análisis y manipulando el resultado del mismo.
- c. El anacronismo que es un elemento determinante y a menudo sutil en la manipulación histórica mediante las interpretaciones dominantes en un cierto momento de la historia.
- d. Y la devaluación de la diversidad en aras a consolidar una ficticia, en ocasiones, unidad.

Por todo ello, para afrontar esta empresa intelectual, se debe ser consciente del riesgo metodológico que comporta, y de los tópicos y estereotipos ideológicos dominantes en la llamada civilización occidental. Así he optado por el cauce de la interdisciplinariedad, procurando no aferrarme al trillado camino propuesto por la doctrina dominante de un momento u otro de la historia, ya que es con

⁸ Cfr. N. DAVIS, cit. pp. 25 y s.

frecuencia demasiado localista y se suele afianzar, voluntaria o involuntariamente, en postulados culturales etnocentristas. Unos postulados que se presentan desde la incuestionable superioridad cultural occidental, y es aquí donde las herramientas que proporciona la interdisciplinariedad nos resultan más útiles. Así:

1. Para examinar la noción de cultura jurídica europea hemos de acudir a las nociones de cultura y civilización que nos conducen directamente a la Antropología cultural, por una parte, y a la Sociología por otra, a los eternos debates entre materialismo e idealismo, universalismo y particularismo, y la influencia del evolucionismo, del determinismo, del historicismo o del positivismo, y más recientemente desde la hermenéutica, en el pensamiento jurídico europeo. A su vez, la dinámica de la sociedad europea puesta de manifiesto a través del análisis sociológico, nos permite examinar las comunidades, las instituciones, las normas y su interacción a través de los siglos, así como los retos que las sociedades, las comunidades, ofrecen en los albores del siglo XXI.
2. La Filosofía, la Psicología y la Ciencia Política nos resultan imprescindibles para afrontar las nociones de individuo y comunidad, de ideología y sus implicaciones, desde las diversas concepciones del poder, de la autoridad o de la soberanía, hasta la evolución de los distintos sistemas políticos-jurídicos.
3. Incluso la Teología cristiana subyace en la concepción europea de la noción de creencia religiosa, identificada con el teísmo fundamentalmente cristiano, que ha impregnado el pensamiento y la moral social europeos durante siglos. El cristianismo ha sido el catalizador de la realidad social que llamamos Europa que ha penetrado en su identidad desde sus albores, moldeándola. Elemento ideológico muy poderoso de aglutinación e identificación, de conflicto y separación. Como elemento de aglutinación y de identificación, el cristianismo logró una primera identidad europea común que se inicia con la declaración imperial del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano en el siglo IV que se consolidará a través de la cristiandad medieval, primero bajo el influjo imperial bizantino y después bajo el influjo carolingio, del Sacro Imperio y sobre todo del papado. Como elemento de conflicto y separación, el siempre presente eterno debate sobre la fe y el dogma cristiano y represión de la disidencia religiosa, de la herejía, que llevarán a la Iglesia a conflictos, crisis internas, y a guerras religiosas cuando la religión se utilice políticamente, que segregarán a Europa en tres: la Europa católica, la ortodoxa y la protestante. Segregación que dará lugar unas consecuencias políticas, económicas, sociales e incluso jurídicas, que no pueden ser ni ignoradas ni subestimadas, pues son una clave esencial en la comprensión de las identidades y culturas europeas.
4. La Historiografía, como ejercicio riguroso de penetrar en el pasado e interpretar la historia, resulta de obligada referencia en este primer volumen de esta obra, dedicado al legado cultural que recibe Europa. El análisis y la síntesis históricos permiten revisar la evolución de la sociedad europea y determinar sus bases histórico-jurídicas, no sólo en sus rasgos comunes, sino también en los rasgos que otorgan una identidad propia y diferente a las

diversas comunidades políticas y religiosas de Europa. Y es aquí donde hay que extremar la cautela en el análisis interpretativo, pues la historia del ser humano, y de las comunidades en las que vive, posee su propio simbolismo interpretativo y tiende a enraizarse en las ideologías dominantes del momento, en el que se destacan ciertos hechos que han tenido una influencia conocida y se ignoran otros muchos, cuya influencia, por tanto, nos es desconocida. Las aportaciones de los historiadores desde la última década del siglo XX comportan, en ocasiones, una obligada relectura historiográfica, en la que ciertas presunciones interpretativas de la historia resultan sustancialmente modificadas por contribuciones posteriores. Sin embargo, no siempre son tenidas en cuenta por los juristas, que a menudo estamos más atentos a los elementos propiamente de nuestra especialidad, y por ello inconscientemente los investigadores partimos de unos presupuestos históricos casi inamovibles, que ni nos cuestionamos, ni nos sentimos tentados a revisar, desde una historia estandarizada y llena de tópicos relativos a la civilización occidental, que dificultan una reflexión más profunda y más libre de prejuicios o distorsiones. Reflexión en la que no podemos aislar el Derecho de su contexto social, económico, religioso y político en la historia europea.

5. La Comparación Jurídica nos permitirá examinar primero la evolución y consolidación de los sistemas jurídicos europeos, desde los elementos comunes, que se arraigan tras la estela el Derecho romano, del Derecho bizantino y posteriormente del Derecho canónico, a los elementos divergentes que determinarán la consolidación de tradiciones jurídicas diversas. Después podremos revisar los sistemas y modelos jurídicos generados permitiéndonos evaluar su grado de convergencia y las posibles pautas de armonización legislativa y judicial, para lograr una mejor convivencia desde la diversidad.

El análisis de un proceso tan complejo y, en lo posible, libre de prejuicios ideológicos y culturales, requerirá de instrumentos metodológicos diversos: históricos, epistemológicos, filosóficos, teológicos, sociológicos, políticos y jurídicos, que nos permitan revisar las bases de la cultura europea, con la necesaria amplitud disciplinar para una omnicompreensiva y coherente valoración crítica, que no agote nuestro estudio en un miope análisis que aísle al Derecho de la realidad cultural de la sociedad europea de la que se nutre y donde cumple la función de ordenar su convivencia.

2. Culturas y civilizaciones: La religión como elemento determinante de la sociedad

● Qué es la cultura europea?, ¿podemos hablar de una civilización europea, o varias?, ¿son sinónimas cultura y civilización?, ¿cuáles son los elementos determinantes de una civilización o de una cultura?, ¿qué lugar ocupan en la cultura, en la civilización, en la sociedad, las ideologías y las creencias religiosas?

El cristianismo está en la base misma de la cultura europea y de su formación y desarrollo, y la cultura europea no sería tal sin su presencia, pero ¿qué lugar ocupa en la actual sociedad europea inmersa en un mundo de globalización, en una Europa cada vez más multiétnica, multicultural y multirreligiosa? Ciertamente este *brainstorming* terminológico y conceptual nos sitúa en la necesidad de su clarificación desde su reflexión. Por ello esta introducción pretende realizar una tarea de inmersión en la interacción entre cultura, civilización, sociedad, ideología, religión y derecho como cauces para afrontar la relación entre el individuo y la comunidad, por lo que la metodología del *brainstorming* interdisciplinar se nos presenta como la más idónea para abarcar un horizonte lo más amplio posible.

Este punto de partida nos lleva primeramente a destacar la importancia de la persona en su doble proyección humana, individual y colectiva, una nutre a la otra y ambas configuran el complejo perfil del ser humano. Es la persona, y su proyección colectiva a través de la sociedad y de las comunidades, la piedra angular de la que es necesario partir en este estudio. La persona es la materia prima que conforma la sociedad, las culturas, las civilizaciones, y por ello hemos de tener siempre presente a la persona en su doble vertiente, como individuo y como colectividad, grupo o comunidad y las tensiones a las que tal dualidad puede dar lugar.

Las expresiones “cultura” y “civilización” por su propio carácter dinámico nos resultan, con frecuencia, ambiguas e incluso equívocas. Por ello, revisaré algunos de sus diversos significados y definiciones que nos ayuden a dar respuesta a las preguntas que he formulado. Comenzaré por abordar las nociones de “cultura” y “civilización”, para poder así clarificar el papel de la religión en ambas.

Una primera aproximación semántica nos la da el propio Diccionario de la Real Academia Española que nos permite revisar además la historicidad del término. Así nos dice que cultura proviene del latín *cultura*, equivalente a ‘cultivo’. Son cuatro las acepciones recogidas: 1) cultivo; 2) culto (Ant.) u homenaje reverente que se tributa a Dios; 3) resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos y de afinarse por medio del ejercicio de las facultades intelectuales del hombre; y 4) conjuntos de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época o grupo social. Merece

ser destacado que en un cierto momento histórico culto y cultura fuesen acepciones sinónimas, si bien la tercera y cuarta acepciones son las más habituales hoy en día. Ciertamente culto y cultura son términos que han estado estrechamente unidos desde la Antigüedad en el ámbito religioso.

El término “cultura” va ligado, con frecuencia, al término “civilización”. ¿Qué es la civilización? ¿Podemos equipararla a cultura? Una reflexión semántica inicial nos lleva de nuevo a las definiciones que aporta el Diccionario de la Real Academia en sus dos acepciones: 1) acción o efecto de civilizar o civilizarse, esto es, sacar del estado salvaje a pueblos o personas, educar, ilustrar; 2) conjunto de ideas, creencias religiosas, ciencias, técnicas, artes y costumbres propias de un determinado grupo humano.

Así pues como primera conclusión parece que civilizar consiste en cultivar, en el ejercicio mismo de la cultura como acción, y a la luz de la tercera definición de cultura, civilización consiste también en el resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos y de afinarse por medio del ejercicio de las facultades intelectuales del hombre, ambos términos, cultura y civilización, serían sinónimos y por tanto intercambiables en esta acepción, o bien causa y efecto, de modo que la cultura dará como resultado la civilización. Pero al aplicar ambas conclusiones a la realidad social observaremos que no siempre es así, pues las nociones de cultura y civilización ni siempre son sinónimas, ni siempre una es causa de la otra, incluso en diversos momentos de la historia, especialmente a partir del siglo XIX, ambos términos han llegado a ser contrapuestos.

En 1952 Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn compilaron 164 definiciones diversas de “cultura” en su obra *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*¹, lo que nos da idea de la versatilidad del término, pero también pone de manifiesto la multiplicidad de sus significados, por lo que resulta un término extraordinariamente equívoco. La cultura en su sentido más habitual, es el conjunto de creencias, leyes, costumbres, conocimientos, expresiones artísticas y tradiciones propias de un pueblo como grupo social, que le otorgan sus señas de identidad y permiten evaluar una actividad humana concreta.

Según Kroeber y Kluckhohn² el término “civilización” es probablemente de origen renacentista tomado de las lenguas romance, posiblemente del francés, derivado del verbo *civiliser*, cuya etimología entronca con los vocablos latinos, *civis*, *civilis*, *civitas*, *civitatis*, si bien nunca fue usado en el latín clásico.

Ciertamente la palabra “civilización” no es un término tampoco de fácil definición tanto por su ambigüedad, como por su dinamicidad ideológica. Siguiendo a Fernand Braudel³ es un neologismo que emerge en Francia en el

¹ Cfr. Macropedia Britannica vol. 16 *The Concept and Components of Culture*, p. 874. Vid. la obra original para un estudio más detenido vid. A. L. KROEBER y C. KLUCKHOHN, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Mass, 1952.

² Recogido por W. SCHAËFER, “Global Civilization and Local Cultures. A Crude Look at the Whole”. *International Sociology*, vol. 16, 3 (Sep. 2001), p. 305.

³ F. BRAUDEL, *Grammaire de civilisations*, 1987 (trad. inglesa *A History of Civilizations*, N. York, 1994, p. 3).

siglo XVIII, dando un giro etimológico sustancial, aunque su origen proceda del vocablo latino *cives-civitas*. Dentro del pensamiento de la Ilustración el término civilización como “acción o proceso de ser civilizado” apareció en 1752 en los escritos del estadista francés Anne Robert Jaques Turgot, aunque su obra nunca fue publicada. El término será recogido en 1756 en una obra titulada *Treatise on Population*, de Victor Riqueti, Marqués de Mirabeau: en su nuevo significado se contraponía a *barbarie*. Desde Francia el neologismo se expandió al resto de Europa. En 1772, o incluso puede que antes, la expresión *civilization* comenzó a sustituir a la tradicional expresión *civility*. En Alemania *zivilisation* comparte su espacio con la palabra *bildung*. En Italia halló mayor resistencia, pues el término *civiltá*, que ya encontramos en la obra de Dante, respondía perfectamente a tal contenido.

A medida que la expresión “civilización” se arraiga a lo largo de Europa también se la asocia con la palabra “cultura”. El término “cultura” se aplica a la sociedad y a la historia por primera vez en Alemania, en textos posteriores a 1750, citados por los dos pensadores alemanes más mitificados: Kant (quien, como buena parte de los pensadores alemanes de esta época, la emplean con frecuencia en sus obras) y hacia 1830 Hegel, que utilizará indistintamente ambas expresiones. La mayoría de los filósofos de los siglos XVIII y XIX identifican “cultura” y “civilización” contraponiéndolas a “naturaleza”.

A comienzos del siglo XIX se inicia su uso en plural, “civilizaciones”, lo que conlleva un nuevo significado que hace perder interés en el término en singular, que queda decididamente dieciochesco y trasnochado. Las civilizaciones significarán una idea de progreso continuado a través de la sucesión de las mismas al estilo darwiniano, que implica claramente una noción de grupo o sociedad elitista cuyo progreso es superior a las demás en una época determinada, sentando las bases de la noción de etnocentrismo, entendido como la tendencia emocional que hace que la cultura propia sea el criterio interpretativo válido para calificar comportamientos y valores culturalmente ajenos.

Desde finales del XIX la Antropología aportará una definición más amplia aplicable a un número mayor de sociedades, distinguiendo entre cultura material y cultura simbólica. La Arqueología, se centrará sustancialmente en el aspecto material de la cultura, mientras la Antropología, en cambio, orientará su análisis hacia proyección simbólica. Y la Sociología hacia la dinámica de las culturas y su interacción.

Desde 1870, cuando Edward B. Taylor publica *Primitive Culture*, los antropólogos ingleses y americanos inician la tendencia de emplear el vocablo “cultura” para describir las sociedades primitivas contrapuesto a “civilización”, bajo la influencia del evolucionismo⁴. A pesar de que el antropólogo británico E. B. Taylor utilice, en el primer párrafo de su obra *Primitive Culture*, los términos cultura y civilización como sinónimos: “Cultura o civilización es un complejo

⁴ *Ibid.* p. 6.

conjunto que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres, y cualquier otra capacidad y hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad”⁵.

En el siglo XX el plural del neologismo sigue siendo predominante, y no representa ya un único valor supremo moral e intelectual de una particular civilización, si bien es verdad que permanece un substrato de esa noción, que tiende a ser el argumento de la civilización dominante de ese particular momento de la historia, sobre todo avalado por el desarrollo industrial y tecnológico.

A la vista de lo expuesto podemos concluir afirmando que culturas y civilizaciones comparten una serie de elementos comunes o propios, procedentes de un determinado grupo o comunidad social: el lenguaje, las creencias religiosas, las costumbres, las instituciones, los mitos y símbolos, las ideas, el arte, los rituales, etc.; los cuales, atendiendo a su proyección estática, permanecen como substrato a pesar de las transformaciones sociales. Sin embargo, la noción “civilización” presenta unas señas de identidad propias que no permiten en muchos casos su equiparación como sinónimo de la noción “cultura”.

Tales señas de identidad podemos sistematizarlas en una serie de elementos constantes en todas las civilizaciones que, en cambio, no siempre están presentes en todas las culturas. Veámoslos desde el ejemplo de la llamada civilización occidental:

- a. La vinculación de las civilizaciones al elemento urbano. Las ciudades han tenido y tienen un poder extraordinario pues son desde donde se ejerce el influjo civilizador. La historia de las civilizaciones es la historia del hombre urbano. La civilización occidental postula su origen en la Grecia clásica y el esplendor de sus *poleis*, ciudades-estado, que representan aún valores culturales sólidos de la civilización occidental. Valores derivados sobre todo de la filosofía platónico-aristotélica que reflejarán a su vez los ideales del siglo de Pericles (490-429 AC). Aunque Platón (427-347 AC) y Aristóteles (384-322 AC), tutor de Alejandro de Macedonia, pertenezcan a generaciones posteriores, y a una época en la que se evidencian ya los signos de desgaste de la *polis* como modelo político y símbolo de poder, en una Grecia acosada por el ímpetu expansionista persa que buscará en la Liga la vía defensiva que a su vez debilitará la autonomía de las *poleis* bajo la hegemonía macedonia en su etapa final. Roma arraiga su cultura y su poder civilizador desde la capital del Imperio, que bajo la influencia del helenismo representa la esencia civilizadora de un legado que es ya grecolatino. La cristiandad medieval desarrolla su influjo desde las poderosas ciudades que se consolidan en la Edad Media en Europa y de una nueva clase social, la burguesía, que precede a la nobleza y al clero en el sistema de clases, pero que aspirará al menos a una parcela en el ejercicio del poder que defienda y represente sus intereses colectivos. En definitiva los valores propios de cada civilización se consolidan y expanden a través de la importancia e influjo cultural de sus ciudades.

⁵ E. B. TAYLOR, *The Origins of Culture*. N. York (red. 1958), p. 1.

- b. La estrecha relación entre civilización e imperio, que propicia una particular concepción ideológica del poder mismo. La llamada civilización occidental con cinco siglos de hegemonía y enraizada en la civilización grecorromana, se expande a través del Imperio Romano y su influjo cultural. Su desarrollo, al amparo de la concepción imperial y colonial del poder a partir del siglo XV, vertebrará a los distintos imperios europeos y alimentará sus rivalidades, inicialmente ya nutridas por los conflictos religiosos entre la Europa protestante y la Europa católica, y la lucha entre ambas por el poder político. Así los imperios, español del siglo XVI, británico desde el siglo XVII, mercantil holandés del siglo XVII, alemán-prusiano del siglo XVIII, austriaco y francés napoleónico del siglo XIX, ejemplifican esta afirmación. En cuanto a la Europa Oriental, enraizada también en la civilización grecorromana, adquirirá una identidad propia y diversa de la anterior, que se inicia con la reestructuración política del Imperio con Diocleciano, reestructuración que no obstante toma como modelo el imperial sasánida persa, una identidad del paradigma imperial del poder que desarrollará unos matices culturales y civilizadores propios, asentados en el cristianismo ortodoxo por una parte (así el Imperio Bizantino, desde el siglo V hasta el siglo XV, y el Imperio Ruso del siglo XVIII) y en el islam sunita el Imperio Turco otomano, después. La civilización islámica penetrará en Europa en dos momentos históricos distintos: en la Europa meridional, fundamentalmente la Península Ibérica, arraigándose desde el siglo VIII hasta el siglo XV, cuyo máximo esplendor en Occidente lo representa el califato cordobés, y en la Europa Oriental con la hegemonía del Imperio otomano desde el siglo XV al XIX. Las culturas de origen islámico declinarán en Europa con el declive de la civilización islámica, pero permanecerán muchos de sus rasgos culturales en las sociedades que estuvieron sometidas a su influencia.
- c. El etnocentrismo, entendido como tendencia a interpretar o evaluar otras culturas desde la superioridad de la propia, se expresa como actitud de superioridad ética y cultural y la podemos constatar especialmente en las civilizaciones política y militarmente dominantes a lo largo de la historia. Babilonia, Asiria, Persia, Egipto, Grecia o Roma, han sido durante su etapa hegemónica vitalmente etnocentristas. Esta actitud de superioridad cultural es también extensible a las culturas religiosas como el judaísmo, el cristianismo y el islam como creencias religiosas que se consideran las únicas y exclusivas depositarias en plenitud de la fe verdadera y de los valores espirituales más elevados, que propician eclesiocentrismos o religiocentrismos.
- d. La civilización occidental, enraizada en la cultura europea y en la religión cristiana, desarrollará a partir del siglo XVI y hasta el siglo XIX un vigoroso etnocentrismo cultural religioso, el etnocentrismo cristiano europeo. Su origen es consecuencia de actitud hegemónica de Europa que expande sus dominios tras el descubrimiento del Nuevo Mundo. El etnocentrismo como actitud de las culturas dominantes se presenta exclusivamente como

la historia del progreso, en el caso europeo aportado por la civilización que representa la cultura cristiana europea. Actitud enormemente arraigada en la civilización occidental, que deviene de una distorsión de la perspectiva histórica y que todavía alimenta con fuerza la noción de la superioridad de la civilización occidental y que se constata hoy día en el caso de los Estados Unidos, paradigma del etnocentrismo euroamericano, cuya hegemonía política, económica y militar, es indiscutible a comienzos del siglo XXI. La sociedad angloamericana es una sociedad con unos patrones culturales tomados de una cultura europea, protestante, anglosajona y colonial, desarrollados a través de un sistema político, el republicanismo constitucionalista, que sirve de soporte ideológico al americanismo; su poder se asienta en su desarrollo económico, tecnológico y en su superioridad militar. Su influjo es enorme sobre la mayoría de las sociedades y culturas, al presentarse como paradigma de la civilización (occidental) sobre la base del progreso económico, tecnológico e incluso moral a través de, por ejemplo, la defensa retórica de los derechos humanos. El ejemplo de la sociedad angloamericana nos sirve de referencia actual para examinar las consecuencias de una civilización dominante sobre el resto de las culturas con las que entra en contacto. Su hegemonía cultural tiende a determinar a la postre una necesidad de imitación y conduce a la absorción de la cultura dominante o hegemónica por las demás culturas sometidas a su influencia. Y así las culturas tienden, con frecuencia, a imitar el modelo dominante, pero a la vez generan un rechazo que puede conducir a posiciones antiimperialistas radicales para preservar la identidad cultural propia. El etnocentrismo cultural vigente en la actualidad parte, a mi juicio, de una concepción ingenua, o si se quiere superficial, asociada al colonialismo de origen europeo del que las sociedades de los albores del siglo XXI no se han librado aún, pues permanece a través del intervencionismo, del expansionismo y del llamado neocolonialismo, sobre todo el estadounidense. El neocolonialismo estadounidense ha estado presente en la historia de la nación desde finales del siglo XVIII, y su propia expansión territorial durante el primer siglo de su existencia, a partir de las 13 iniciales colonias atlánticas, es un ejemplo claro de esta afirmación.

- e. La sucesión de civilizaciones a lo largo de la historia. Como afirmó Arnold J. Toynbee, y expuso extensamente Oswald Spengler, la historia no es sino un proceso de ascensión y declinar de sucesivas civilizaciones. Desde esta perspectiva podemos enumerar al menos veinticinco grandes civilizaciones en el mundo en distintos momentos de la historia, que colapsaron en su declive como civilización ante otras culturas emergentes y expansionistas con mayor superioridad militar. De ellas, en Europa se han desarrollado fundamentalmente dos: la civilización grecorromana primero, que se inicia con la Grecia clásica cuyo influjo declina a partir del siglo V, con la caída del Imperio Romano de Occidente ante las invasiones germanas; y más tarde la civilización occidental, iniciada con la cristiandad medieval auspiciada por el papado y

el Sacro Imperio romano-germánico y consolidada a través de los grandes imperios europeos de los siglos XVI a XIX tras la división religiosa de la cristiandad con el protestantismo. La etapa actual ciertamente está bajo el influjo angloamericano, y es indudable en los albores del siglo XXI la hegemonía política, económica y militar de los Estados Unidos.

Junto a la noción de “civilizaciones” en plural, desde el último tercio del siglo XX la expresión “civilización” en singular cobra nuevamente protagonismo, pero desde un ángulo distinto a la del siglo XVIII, no como preeminencia de una cultura sobre otra, en una sucesión sin fin, sino como patrimonio común de todas ellas conformando lo mejor de la herencia cultural de la humanidad en su conjunto⁶.

La civilización como patrimonio o acervo cultural de la humanidad, no sería posible sin la presencia de culturas diversas y sin la noción de la sucesión de civilizaciones. Y así las culturas interactúan entre sí y son permeables, creando dinámicas de distinta índole que van desde la imitación de modelos sociales hasta su rechazo radical. Las distintas dinámicas intersociales revelan los elementos determinantes en cada cultura: la política, la religión, la economía, la tecnología y el arte. Todos ellos contribuyen a la creación de una filosofía y una psicología colectiva sustancialmente común y propia o determinante de cada cultura, que perfilan su sistema de valores. Los sistemas de valores se asientan en ideologías y creencias concretas, que proceden de sistemas de pensamiento filosóficos, políticos y religiosos desarrollados por la civilización en singular. Sin embargo, no podemos concluir esta valoración sin mencionar la crítica con mayor repercusión en las Ciencias Sociales, sobre esta última y tal vez utópica noción de civilización en singular, que necesariamente hemos de considerar en nuestro análisis.

En 1996 Samuel P. Huntington desde la Ciencia Política nos invita a una reflexión crítica y advierte de que el choque entre las civilizaciones, *clash of civilizations*, dominará la política global del siglo XXI. En esta obra tan controvertida, como a menudo distorsionada y utilizada para la defensa de tesis de confrontación entre la civilización occidental y otras, Huntington afirma con escepticismo que: “la idea de civilización en singular se repite en el argumento de que hay una única civilización universal”. “Este argumento —afirma— no puede mantenerse, pero es útil para explorar si las civilizaciones son hoy día más civilizadas”⁷. Crítica la idea de una civilización universal enunciada por V. S. Naipaul⁸, tesis que cuenta con una emergente aceptación en el mundo euroamericano. En ella se desarrolla la concepción de una cultura universal en

⁶ En este sentido puede verse el sugerente desarrollo del tema en su vertiente jurídica realizado por J. M. PÉREZ-PRENDES, “Civilización y culturas en la historia jurídica. Las violencias parasitarias de un talante racio-natural”. En la obra col. *La violencia y los enfrentamientos de las culturas*. Madrid, 2004, pp. 23-88.

⁷ S. P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, N. York, 1996, p. 41. Su primer artículo al respecto es “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, 72 (1993), pp. 22-49.

⁸ V. S. NAIPAUL, “Our Universal Civilization”. The 1990 Wriston Lecture, The Manhattan Institute. *New York Review of Books*, 30 octubre, 1990, pp. 20 y ss.

la humanidad ante el incremento de valores culturales, creencias e instituciones comunes en todo el mundo.

Huntington⁹ rechaza esta concepción a través de cuatro posibles significados que enumero y sintetizo del siguiente modo: 1) los seres humanos siempre han compartido unos valores básicos que distinguen el bien del mal y unas instituciones, como la familia, que son básicas, y explican ciertos patrones de conducta, pero —a su juicio— ni son nuevos ni son relevantes, y la tesis universalista deviene de una confusión semántica al restringir la noción de civilización a un nivel global y las culturas como subcivilizaciones ocultando la enorme diversidad cultural, de pueblos, religiones y sus tradiciones históricas; 2) el término “civilización universal” o global no puede referirse a lo que las sociedades civilizadas tienen en común como la cultura urbana, el arte o la literatura, válido para el siglo XVIII en el sentido de una gradual expansión a través de la historia de la humanidad de valores civilizadores y que resulta en la actualidad insuficiente como tal; 3) la expresión “civilización universal” se puede referir a los valores y doctrinas que se mantienen por personas de la civilización occidental o de otras civilizaciones. Este grupo de personas responde a lo que Huntington denomina el Grupo Davos, esto es el conjunto de intelectuales, economistas, empresarios, banqueros, juristas, y representantes gubernamentales que se reúnen anualmente en Davos, Suiza en el *World Economic Forum*, y que comparten los valores de la llamada civilización occidental como individualismo, economía de mercado y democracia política. La importancia del Grupo Davos radica, a juicio de Huntington, en el enorme poder y control a través de su liderazgo que ejercen sobre todas las instituciones internacionales, gobiernos y recursos económicos y políticos; 4) la idea de que la civilización universal resulta de la creación del avance y desarrollo de la civilización occidental basada en patrones de consumo y cultura pop que, según Huntington, no es consistente y demuestra una enorme arrogancia en Occidente que pretende “occidentalizar” a las demás culturas mediante los medios de comunicación televisuales y su globalización, que propagan el consumismo y el “*american way of life*” a través de la industria cinematográfica estadounidense. En última instancia esta situación refleja un elemento de crispación entre las culturas como consecuencia de la americanización cultural: el antioccidentalismo y en especial el antiamericanismo presente incluso en Europa, que percibe en los EEUU su potencial neoimperial.

Por último la manifestación más reciente del poder de la llamada civilización occidental es el desarrollo de los sistemas de comunicación global, que repercuten directamente en una noción de civilización global basada en la tecnología de las nuevas comunicaciones, pero que nuevamente nos conduce a un concepto de civilización universal que sólo pone de manifiesto la hegemonía de Occidente y en especial de Estados Unidos.

Es aquí donde radica el riesgo del narcisismo de Occidente, que se presenta como la civilización universal, más aún, como la civilización superior. Una actitud

⁹ S. P. HUNTINGTON, cit. pp. 56-59.

que puede, sin duda, dinamizar las ideologías de confrontación, al identificar el choque de las civilizaciones como una guerra entre civilización y barbarie a partir de la tesis expuesta por Huntington sobre el riesgo de la confrontación entre civilizaciones. De este modo al reinterpretarse sus tesis en un contexto diverso al que Huntington formula, se apela a argumentos de retórica política que sin duda tienen componentes ideológicos y emocionales tan peligrosos como perversos, pues conducen desde la manipulación a crispaciones bipolares, al emplear por ejemplo términos con un fuerte componente político-religioso de índole histórico-cultural, como cruzada y guerra santa¹⁰.

Apelando al principio de progreso, de la evolución social y a los logros de la civilización, podemos preguntarnos: ¿son las culturas, las civilizaciones actuales y en especial la civilización occidental como civilización dominante, mejores que las anteriores en el tiempo? ¿Hay menos conflictos, menos violencia, menos crueldad entre los seres humanos que en tiempos pasados? El progreso, el bienestar económico y social, un mayor acceso a la cultura, ¿comportan sociedades mejores? ¿Podemos constatar, en consecuencia, un progreso moral o ético? ¿Hay una protección efectiva de los derechos de las personas derivados de su dignidad humana o tan sólo es una declaración de intenciones que se utiliza políticamente por aquéllos que desean acceder, conservar el poder o incluso justificar el abuso de su ejercicio? ¿En qué ha contribuido la civilización, entendida como patrimonio de la humanidad a crear una sociedad mejor, una coexistencia más armoniosa? Por último, no podemos olvidar en nuestra reflexión que la sociedad del bienestar ocupa una esfera reducida en el espacio y en el tiempo, vinculada a la civilización occidental principalmente, o a las culturas occidentalizadas, cuyo desarrollo económico y tecnológico en las últimas décadas guarda una distancia abismal con el mundo de la pobreza, el llamado Tercer Mundo, que son las tres cuartas partes restantes del mismo, y que divide el mundo, como afirma Huntington, en dos: Occidente y los Otros (*The West and the Rest*).

Preguntas que invitan a la reflexión y nos llevan directamente hacia los elementos determinantes de las culturas y las civilizaciones. Tradicionalmente a lo largo de la historia de las culturas constatamos dos elementos claves en su consolidación: la lengua y la religión. La religión como base de su sistema de valores y la lengua como vehículo de transmisión de la cultura asentada en esos valores. Y así ya en la Grecia clásica, la religión y la lengua son los elementos primeros de identidad de la cultura griega, y en ello se distinguían los griegos de los egipcios o de los persas, como ya afirmó Herodoto en su *Crónica sobre las Guerras Persas*. Sin embargo, ambos elementos, lengua y religión, son dinámicos, están vivos y se transforman penetrados por un sincretismo lingüístico y religioso, según el caso, que permite al lenguaje, como vía de comunicación, desplazarse culturalmente. Como indica Spengler¹¹ las familias lingüísticas son gramaticales, no tienen un

¹⁰ En este sentido resulta muy sugerente la reflexión realizada por G. CORM, *La cuestión religiosa en el siglo XXI*. Madrid, 2007. Especialmente las pp. 210-223.

¹¹ O. SPENGLER, cit. pp. 228-231.

vocabulario exclusivo, pues a menudo las palabras no tienen patria, ni tampoco pertenecen, únicamente, a una cierta cultura. Los ejemplos son múltiples, así muchas palabras griegas son de origen semítico; la fonética árabe se ha conservado en numerosos términos matemáticos, químicos y de astronomía occidentales, y su grafía ha penetrado por ejemplo en la lengua persa, el farsi; los toponímicos alemanes suelen ser celtas; la lengua franca de los normandos ha influenciado enormemente al idioma inglés, como el árabe al castellano.

Precisamente es la escritura la que crea la historia de los pueblos, y la que vincula la lengua a una cultura concreta, en lúcidas palabras de Spengler, “la escritura es el primer síntoma de la vocación histórica”¹². La lengua hablada y las palabras comunes a varias culturas adquieren su identidad al ser escritas en las escrituras propias de un pueblo. A su vez, la escritura ha surgido vinculada a las castas sacerdotales de las grandes culturas de la Antigüedad, a las que les era accesible el privilegio de la educación. Y así la lengua escrita y la religión componen un elemento unitario cultural y civilizador trascendental. Los libros sagrados, como los de Avesta, los Gathas, o la Biblia hebrea, otorgarán un enorme impulso civilizador y, a la vez, una base cultural estática que permite la expansión de las culturas religiosas. El arameo, la lengua hablada en todo el Oriente Medio durante la hegemonía babilónica y persa entre los siglos V y III AC, y posteriormente el griego, otorgarán las primeras señas culturales de identidad al cristianismo, que arraigará en las urbes helenizadas de las costas orientales del Mediterráneo, frente a judaísmo rabínico escrito en hebreo, que era un idioma culto pero no hablado en la época de Jesús.

Los primeros textos escritos cristianos, las epístolas de S. Pablo, serán redactados en griego, y posteriormente los cuatro evangelios canónicos (escritos probablemente después de mediados del siglo I por autores desconocidos educados en la cultura y lengua griegas, aunque atribuidos a los apóstoles o discípulos próximos), así como los restantes 23 libros y epístolas que componen el Nuevo Testamento —reconocidos por el canon que recogerá inicialmente Atanasio, obispo de Alejandría, en su carta escrita en el año 367— serán igualmente redactados en griego, al igual que la mayoría del medio centenar de textos (entre evangelios, epístolas y hechos de los apóstoles) que conocemos hoy día que fueron excluidos o ignorados por el canon neotestamentario¹³. La hegemonía lingüística del griego en los primeros siglos de la era cristiana cerrará la etapa cultural aramea de las primeras tradiciones orales del cristianismo primitivo.

El griego fue la lengua escrita de las primeras comunidades cristianas en la que se recogieron los primeros textos cristianos, desde la inicial transmisión oral

¹² *Ibid.* p. 236.

¹³ Para una actualización rigurosa y asequible a no especialistas sobre los estudios bíblicos del Nuevo Testamento *vid.* las obras de dos reconocidos investigadores: L. M. WHITE, *From Jesus to Christianity. How Four Generations of Visionaries & Storytellers Created the New Testament and Christian Faith*. N. York, 2004; B. D. ERHMAN, *Lost Christianities. Battles for Scriptures and Faith We Never Knew*. Oxford Univ. Press, 2003; y *Lost Scriptures. Books that Did Not Make It into the New Testament*. Oxford Univ. Press, 2003.

de los pasajes relatados en ellos en arameo, y el griego también, encauzará a la cultura bizantina. El latín, empleado por los pensadores y misioneros cristianos de Occidente desde finales siglo IV, será determinante en la cultura católica romana a partir de la traducción del griego al latín de la Biblia, texto conocido como *Vulgata*, por S. Jerónimo (340-420), nacido en los Balcanes y educado primero en Roma y después en Constantinopla, cuando el cristianismo accede al estatus de religión oficial del Imperio Romano. Ambas lenguas serán claves en el desarrollo de las dos culturas cristianas medievales. La primera será la base de la cultura de la Europa Oriental con la grafía griega, la segunda cimentará la cultura occidental desde la grafía latina. Los monjes cristianos contribuirán sustancialmente al desarrollo lingüístico de Europa, recordemos a los hermanos griegos Cirilo y Metodio quienes traducen y redactan los textos cristianos al eslavo, una lengua hablada cuya grafía inventan adaptándola al griego, y el arriano Ulfilas que redacta la Biblia en godo, desde la grafía latina, creando por primera vez unos, la lengua escrita eslava y el otro, la alemana. El islam expandirá el uso del árabe, y penetrará culturalmente en todas las lenguas donde se asienta la civilización musulmana. Por ejemplo su grafía será absorbida por el persa escrito, el farsí, que abandona la escritura cuneiforme recibida de la cultura sumeria.

En la civilización y en la cultura, en las civilizaciones y en las culturas, podemos apreciar el papel sustancial de la religión, de las religiones; en palabras del historiador Fernand Braudel, “la religión es su rasgo más poderoso”¹⁴. Y así constatamos que el elemento determinante de las civilizaciones suele ser sobre todo la religión, tal es el caso de las grandes civilizaciones que primariamente tienden a ser identificadas por la religión que profesan. Así, por ejemplo, el mazdeísmo, y en especial el zoroastrismo, en la civilización persa; las deidades y cultos religiosos propios de las civilizaciones egipcia, persa y griega que la civilización romana en su etapa pagana sincretizará en el panteón grecorromano; el cristianismo en la civilización medieval y europea; o el islam en la civilización árabe. Más aún, históricamente, la diversidad de creencias religiosas y la intolerancia generada respecto a las creencias ajenas han sido, y son aún, causa determinante en muchos de los principales conflictos y guerras en el mundo. En las sociedades birreligiosas o multirreligiosas, en las que la hegemonía de una de las culturas religiosas sobre otra u otras, desde pautas de intolerancia, opresión y dominio político-económico, han arrastrado habitualmente a conflictos armados a lo largo de la historia, en los que una y otra vez se instrumentaliza políticamente a la religión, sobre todo cuando ésta se estructura institucionalizándose al amparo del poder político. Europa y los europeos han mostrado una y otra vez en el devenir de los siglos la dimensión más contradictoria del cristianismo en las guerras religiosas que se prolongarán durante siglos.

Los ejemplos históricos son constantes, así en la Edad Media las cruzadas contra las herejías de cátaros y albigenses en la Francia meridional, y contra el

¹⁴ F. BRAUDEL, cit. p. 22.

islam, en la Península Ibérica y en Palestina en el Reino Latino de Jerusalén; en la Edad Moderna, las guerras religiosas que ha habido entre papistas y antipapistas por una parte, y entre la Santa Liga y el expansivo poder otomano por otra. En el siglo XX todavía perduran en Europa algunas de las secuelas de tales confrontaciones históricas, como en Irlanda del Norte entre protestantes y católicos, unionistas y separacionistas, o el más reciente conflicto multiétnico y multirreligioso yugoslavo, ambos ya resueltos políticamente, tras el derramamiento de mucha sangre. En los albores del siglo XXI la amenaza del terrorismo radicalizado que se sirve del islam para justificar la injustificable violencia que produce, ha facilitado la retórica política del terror. El resultado es una combinación de elementos emocionales, políticos y religiosos de fácil ignición, que ha canalizado de nuevo la confrontación islam-occidente cristiano, y la apelación a la vieja dialéctica cruzada-jihad, aún no superada, vuelve a hacerse presente. Una dinámica político-religiosa que genera una creciente tensión social de consecuencias potencialmente devastadoras, si se expanden los conflictos armados abiertos en Oriente Medio.

La noción de cultura religiosa, por la que la religión penetra en la raíz misma de las civilizaciones, ha sido un elemento determinante en las culturas y civilizaciones al impregnar a las sociedades y consolidar un particular sistema de valores. Sistema que, cuando entra crisis y se deteriora, la sociedad misma acusa sus efectos demandando un nuevo paradigma sociorreligioso. Y a menudo constatamos que la renovación religiosa se ha impuesto como necesidad para la supervivencia misma de una particular cultura o civilización.

Las civilizaciones y culturas de mayor influencia en la actualidad todavía están arraigadas en un sistema de creencias religiosas, en una religión propia como cultura religiosa que las identifica, ocupando un espacio geográfico propio, o cuando menos hegemónico. Así el cristianismo, en Europa y América; el islamismo, en África y Asia Occidental y Central; el hinduismo en Asia Oriental y el budismo en Extremo Oriente. Los matices culturales absorbidos en su expansión han incrementado frecuentemente las tensiones internas en el seno de las comunidades religiosas y en ocasiones las luchas por el poder político y religioso han conducido al desarrollo de culturas religiosas particularistas que apreciamos con toda nitidez en el cristianismo y en el islam y también en el judaísmo.

El cristianismo se escinde en Europa en tres grandes culturas religiosas que se circunscriben sustancialmente a tres áreas geográficas: la ortodoxa en la Europa Oriental, la católica en la Europa meridional, y la protestante en la Europa del Norte. A su vez el catolicismo se expandirá con la colonización hispano-portuguesa hacia Iberoamérica, y el protestantismo hacia América del Norte.

El islam, ya desde sus inicios en la lucha por el liderazgo musulmán, se divide en diversas fracciones de las que destacan sobre todo y el shiísmo y el sunismo. El sunismo, mucho más numeroso, extenderá su influencia sobre todo a lo largo del norte de África, y sus costas occidental y oriental, Anatolia, la parte más occidental de Oriente Medio, la Península Arábiga, y parte del

Sudeste asiático. El shiísmo, arraigará sobre todo en la Meseta irania, en Mesopotamia, en parte de Turquía y en comunidades más o menos numerosas en todo Oriente Medio.

El judaísmo, vinculado bíblicamente a Palestina, ha vivido, no obstante, en la diáspora la mayor parte de su historia. En el Egipto faraónico, en Mesopotamia bajo los imperios asirio y babilónico, primero, y persa después, y en el orbe del Imperio Romano tras la destrucción de Jerusalén en el año 70. Desde entonces, e incluso con anterioridad, ha habido comunidades judías en África, Asia y Europa, y mucho más tarde la emigración judía, sobre todo en el siglo XX, alcanzará América y Australia. Esta situación ha propiciado que las comunidades judías hayan asimilado elementos culturales provenientes de los lugares donde se han asentado. En Europa, durante la Edad Media, se desarrollarán dos culturas judías, la sefardí en el sur y la asquenazí en el norte, que aún perviven y se distinguen en el bagaje cultural judío incluso lingüísticamente, el ladino y el *yidish*.

Las grandes tradiciones religiosas ofrecen en los albores del siglo XXI, al menos nominalmente, la siguiente estadística en número de creyentes en el mundo¹⁵ desde la base de una población mundial estimada a comienzos del siglo XXI de 6.128.512.000 personas:

	1900	1980	2001	Nº Total
Cristianismo	26,9%	30,0%	32,9%	2.019.052.000
Católicos			17,4%	1.067.053.000
Protestantes			5,6%	345.855.000
Ortodoxos	7,5%	2,8%	3,5%	216.314.000
Anglicanos			1,3%	80.644.000
Islam	12,4%	16,5%	19,7%	1.207.148.000
Sunitas			17%	1.001.933.000
Shiítas			2,7%	205.215.000
Hinduismo	12,5%	13,3%	13,4%	819.689.000
Budismo	7,6%	6,3%	5,9%	361.985.000
Confucianismo			0,1%	6.313.000
Judaísmo			0,2%	14.484.000

¹⁵ Cfr. para el año 2001 Britannica. *Book of Year 2002*, 2003, p. 302 que recoge los datos de D. B. BARRET y T. M. JOHNSON, *World Christian Encyclopedia* 2nd. Ed. Oxford, 2001. Para los años 1900 y 1980 la edición de 1982.

Otras tradiciones religiosas como (las religiones tradicionales chinas, taoísmo, baha'is, jansenismo, zoroastrismo, sintoísmo, skihs, espiritismo, y otras) suman un 12%. Y los nuevos movimientos religiosos pueden alcanzar un 1,7 %.

Finalmente los no creyentes ofrecen los datos siguientes:

	1900	1980	2001	Nº Total
Agnosticismo	0,2%	16,4%	12,6%	771.345.000
Ateísmo	0,0%	4,55%	2,5%	150. 252.000

Teniendo presentes estos datos estadísticos, podemos destacar, al menos, las siguientes premisas a tener en cuenta en los albores del tercer milenio:

1. La importancia de la presencia de comunidades religiosas en las culturas y civilizaciones a las que confieren, como hemos dicho, buena parte de su identidad y siguen siendo un elemento determinante en los conflictos sociopolíticos y socioculturales en tanto en cuanto la religión puede ser instrumentalizada políticamente. La sociedad no parece renunciar a sus creencias religiosas vinculadas a sus tradiciones culturales. En la llamada posmodernidad (término entendido como concepto heurístico dentro de la cultura de Occidente), aunque la sociedad se mueve en parámetros indudablemente secularistas, o si se prefiere en el secularismo como paradigma cultural de Occidente, las tradiciones religiosas siguen conservando una enorme fuerza existencial, a la vez que surgen nuevos modelos religiosos comunitarios. A pesar de los diagnósticos de Fuerebach, Nietzsche o Marx, que pronosticaban la muerte de la religión a finales de la modernidad, ésta no ha tenido lugar y en cambio parece que la religión aún puede desempeñar un papel importante en las culturas y civilizaciones de la posmodernidad¹⁶.
2. El desarrollo del secularismo político a partir de las ideologías racionalistas y la doctrina de la separación Iglesia-Estado, típica del modelo de gobierno republicano desarrollado desde el siglo XVIII, ha expandido sustancialmente sus horizontes. A su vez, sin duda, el secularismo político ha facilitado en países tradicionalmente confesionales el amplio arraigo del agnosticismo vinculado a la noción de persona no-practicante del culto dominante o tradicionalmente oficial, aunque no haya renunciado a la pertenencia nominal al mismo, e incluso no rechace la religión como forma social en su comunidad cultural. Sirva como ejemplo para identificar a este amplio grupo, el catolicismo, llamémosle social, existente en los países de hegemonía católica, que correspondería a los católicos nominales que tan sólo asisten a bodas, bautizos, comuniones y funerales como actos sociales y no culturales.

¹⁶ En este sentido resulta de gran interés y muy sugerentes dos obras de H. KÜNG, *Does God Exist?* Capítulo C, (trad. inglesa, N. York, 1978); y *Theology for the Third Millenium. An Ecumenical View* (trad. inglesa, N. York, 1988, pp. 1-13).

3. El papel que, en ocasiones, ha desempeñado la identidad nacional como religión civil o como religión política, al aglutinar determinados patriotismos sirviéndose para ello de elementos dogmáticos y culturales, tradicionalmente de índole religiosa, pero que se adaptan analógicamente para reforzar la lealtad a un modelo cívico o a un modelo político que rige en un particular Estado. El nazismo, el ateísmo científico y el americanismo han sido en ocasiones etiquetados como religión política o como religión civil, según los casos.
4. El enorme crecimiento en la última década de comunidades cristiano-ortodoxas y musulmanas, en los países de la antigua Unión Soviética, que abandonan el ateísmo impuesto por el sistema político, revelando la recuperación de las tradiciones religiosas propias: la ortodoxia cristiana en la Europa Oriental, y del islam en Asia Central.
5. La expansión de los nuevos movimientos religiosos desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, sobre todo en las décadas más recientes. Expansión que por una parte, incrementa la diversidad religiosa de la sociedad occidental, pero por otra es causa de crecientes tensiones entre la cultura religiosa tradicional y el temor, fundado o no, a la potencial peligrosidad de algunos de estos nuevos grupos religiosos. Tensiones a las que se suma la preocupación por la pérdida de fieles que son atraídos por el mensaje de estos nuevos movimientos religiosos. Movimientos religiosos que, a su vez, se suelen mover con soltura en técnicas de mercadotecnia espiritual y de intensa propaganda y proselitismo religiosos.
6. Los cambios migratorios Sur-Norte y Este-Oeste en el mundo actual, debidos a causas económicas, políticas y religiosas, han modificado radicalmente la composición etnodemográfica de la sociedad, especialmente en Europa y en EEUU, que debe compartir su tradicional espacio religioso-cultural con una creciente multiculturalidad, creándose un mosaico religioso-cultural enormemente diverso, y que constituye desde esa misma diversidad un auténtico reto para la convivencia social del futuro inmediato.

3. Claves interdisciplinarias de nuestro análisis: Religión, ideología, poder y derecho en la comunidad

a) La religión: Definiciones y contenido. La religión como objeto de estudio: La cultura religiosa y sus manifestaciones

La sociedad, como conjunto de personas y pueblos, constituye la base de las culturas a través de la cooperación recíproca avalada por la condición humana de seres sociables. En la sociedad, en las sociedades, lo que es común, lo que es afín entre las personas y pueblos, es lo que da origen a la noción de comunidad, o comunidades que se identifican con creencias e ideas que requieren para su desarrollo de la relación entre el individuo y la comunidad. El ser humano en su doble vertiente, individual y colectiva, asimila y transmite la lengua, las creencias religiosas, el pensamiento, las ideologías, el arte, que se arraigan la comunidad a la que pertenece, a través de ideas, mitos, símbolos, tradiciones... que conforman la cultura de los pueblos y el legado que otorgan la propia identidad comunitaria.

La religión, como demanda espiritual en el ser humano, tiende a manifestarse colectivamente organizándose socialmente y convirtiéndose en un instrumento muy poderoso en el seno de las culturas. En su manifestación colectiva, la religión genera comunidades de fe sobre una creencia compartida, y su fuerza puede llegar a ser el elemento determinante de las culturas y de las civilizaciones. Es en la elaboración de un sistema de creencias donde adquieren forma la fe y el dogma religioso desde la autoridad de sus líderes espirituales, dogma que suele ser exigido como credo en las comunidades a través del ejercicio del poder espiritual o incluso político. Dos elementos suelen identificar a la religión en la comunidad: la fe, sostenida con frecuencia por un dogma construido teológicamente, y el culto, que sirve además para estrechar los vínculos entre los miembros de esa comunidad entre sí, y entre éstos y su deidad.

Las religiones teístas, a las que pertenecen las tres religiones monoteístas que han producido mayor impacto entre los pueblos que habitan o han habitado el continente europeo, son las religiones abrahámicas: judaísmo, cristianismo e islam. Su fuerza intrínseca se arraiga en una revelación divina a la que se accede a través de los profetas enviados por la divinidad que canaliza un dogma y una fe colectiva, y cuya última finalidad es la propia salvación.

La historia europea nos muestra que el cristianismo ha sido aceptado masivamente y utilizado desde el ejercicio del poder como instrumento político de

cohesión social y de legitimidad del poder mismo, el judaísmo ha sido aislado, sojuzgado y perseguido para erradicar sus comunidades, mientras que el islam ha sido combatido. Las razones de ello y sus consecuencias las examinaremos a lo largo de esta obra, pues nos permitirán conocer mejor el legado cultural europeo y los desafíos que tiene ante sí la nueva Europa.

En líneas generales las grandes tradiciones religiosas monoteístas del mundo establecen un dogma propio asentado en la fe, y ajeno en su esencia al raciocinio humano. De este modo, el dogma es fundamento de las religiones de tradición judeo-cristiana-musulmana y se caracteriza por no ser cuestionable. Es la piedra angular sobre la que se asienta la religión misma. La fe en una revelación divina que asegura la salvación humana, va más allá de cualquier raciocinio posible.

Comparativamente judaísmo, cristianismo e islam comparten en la tradición religiosa judeo-cristiana-musulmana una serie de elementos sustanciales, que componen un eje común de creencias, y son básicamente las siguientes: 1) el monoteísmo asentado en el modelo patriarcal abrahámico, el dios de Abraham, como creencia en un dios creador del universo, y autoridad suprema; 2) la vinculación del ser humano a ese Dios como sus criaturas; 3) la existencia del alma en cada ser humano; 4) la necesidad de su salvación eterna; 4) el cauce para alcanzarla a través de los enviados de Dios, sus profetas, cuyo mensaje se recoge en sus textos sagrados y expresa la voluntad divina. Así el Talmud, y la Torah, para la fe judía; la Biblia y los Evangelios para la fe cristiana; y el Corán y la Sharí-ah, para la fe islámica. Todos ellos incorporan la esencia, la doctrina y la ley moral de sus creencias religiosas. Mediante dichos textos y desde la fe de su revelación divina arraigan los siguientes principios: 1) el principio de autoridad; 2) el principio de poder como capacidad de modificar la conducta del ser humano; 3) el principio de obediencia del ser humano a la voluntad divina, manifestada en sus libros sagrados que se consideran inspirados por Dios mismo, obediencia que puede ser exigida a través de los enviados, o de los representantes de la divinidad; 4) los principios del bien y del mal, el primero reside en Dios y el segundo le es ajeno; 5) y sus consecuencias serán el premio o el castigo al obtener la salvación o el castigo eternos, y con ello el Paraíso o el Infierno; 6) y finalmente el principio de certeza como religión verdadera frente a las demás, que en todo caso no son portadoras del mensaje divino en plenitud.

La religión manifiesta el aspecto espiritual de la cultura en el que se enraíza su vertiente más sagrada desde la fe, por ello carece de la limitación que deviene por la exigencia de la razón, de la racionalidad propia del mundo de las ideas. Pero, ¿en qué consiste la fe? ¿Podemos dar una definición genérica de fe aplicable a cualquier religión, sin apelar a una teología religiosa concreta?

Llama la atención que la primera definición de “fe” que nos ofrece el Diccionario de la Real Academia de Lengua Española no es genérica, sino que se ciñe estrictamente a su definición desde el dogma católico, y es la siguiente: “la primera de las tres virtudes teologales; luz y conocimiento sobrenatural que

sin ver se cree lo que Dios dice y la Iglesia propone”; pero no se indica que la definición corresponde estricta y exclusivamente a la fe que propugna y en la que basa su dogma la Iglesia católica, ni siquiera se presenta como acepción de “fe católica”. Por lo que fe y religión la vinculan nuestros académicos de la lengua a la religión católica en primer lugar, aunque sin determinar explícitamente a qué “Iglesia” se refiere. Es obvio que el catolicismo como creencia está en el substrato de esta actitud, probablemente inconsciente, de nuestros académicos, que revela una realidad en España, el catolicismo multiseular impregna la sociedad misma hasta niveles no conscientes de identificación con su credo y su teología. Algo semejante sucede en todas las culturas en las que ha arraigado una u otra cultura religiosa, conformando la civilización misma, en las que el lenguaje, como medio de comunicación social, está penetrado de sus creencias religiosas y dogmas de fe, y en consecuencia, puede ofrecer ideas, ideologías, embebidas de nociones teológicas propias de la religión dominante conformando una cultura determinada.

Efectivamente, la religión desempeña un papel sustancial en la sociedad y por ello hemos de acotar en lo posible su definición. ¿Qué es la religión? ¿Existe una única o común definición, o incluso algún elemento común a cualquier religión? ¿Cuál es su esencia? ¿Es aplicable indistintamente a las vertientes individual y colectiva? Todas ellas son cuestiones que hemos de afrontar inevitablemente para poder detectar la penetración, evolución y consecuencias, especialmente jurídicas, de los elementos religiosos en la sociedad. En el ámbito de la Sociología, uno de los más destacados sociólogos alemanes del siglo XX, Niklas Luhmann¹, se formula la siguiente pregunta básica: ¿en qué reconocemos que determinados fenómenos sociales son efectivamente religiosos? A su juicio, para dar con la respuesta no ayudan ni la solución “ontológica”, para quien ni existe la cuestión, ni la respuesta “analítica”, ya que para ésta sólo los juicios pueden ser verdaderos, no los conceptos, lo que podría conducir a la arbitrariedad metodológica. Las respuestas más concretas —entiende Luhmann— son o bien de índole sociológica, como la aportada por Émile Durkheim, para quien la religión es un hecho moral, o bien de carácter fenomenológico, como la elaborada por Rudolf Otto, que elige una vía de acceso conceptual que no se deja relativizar mediante condicionamientos sociales, en el que el análisis de lo sagrado resulta esencial.

Si nos atenemos a una primera definición que aporta el Diccionario de la Real Academia Española, la religión es un término de origen latino relativo al “conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto”, una segunda acepción cuyo punto de partida indudable es el monoteísmo religioso sostiene que religión es la “virtud que nos mueve a dar a Dios el culto

¹ Recogida en su obra póstuma *La religión de la sociedad*. Traducida recientemente al castellano por L. Elizaicín, y editada en Madrid, 2007, pp. 9-15.

debido”. Una tercera acepción la define como “profesión y observancia de la doctrina religiosa”, y una cuarta afirma que es una “obligación de conciencia, cumplimiento de un deber”. Sin embargo, podemos constatar la existencia de religiones en el mundo, cuyos rasgos no coinciden con ninguna de las acepciones dadas, especialmente en los casos cuyo eje no viene determinado por la creencia en una o varias divinidades, como así se ha puesto de relieve por los estudiosos de la religión y de sus manifestaciones².

La Sociología de la Religión contempla a las religiones como formas o hechos sociales para así poder describirla al margen de la religión misma. Pero como bien se cuestiona Luhmann³ ¿puede existir una descripción científica de la religión, cuando la religión reclama el derecho de construir formas mediante restricciones y exclusiones? Y a partir de ahí, la pregunta sería ¿cómo se distingue la religión a sí misma?

Comprender y analizar el elemento religioso en la sociedad, resultará de enorme importancia para a su vez examinarlo a la luz de las diversas ciencias y sus metodologías propias, permitiéndonos acceder a sus distintas dimensiones sociales. Así, desde la Filosofía, la Teología, la Ética, la Sociología, la Antropología, la Psicología, la Ciencia Política, la Economía e incluso el Derecho, hay una constante preocupación por abordar las consecuencias que la religión tiene sobre las personas y sobre la sociedad misma, ofreciéndonos distintas, aunque complementarias, dimensiones de la religión como fenómeno social, económico, político y jurídico.

Ciertamente la preocupación por el estudio de las religiones se desarrolla con el impulso científico del siglo XIX, aunque con anterioridad ya se habían ocupado de ello algunos de los pensadores más relevantes a lo largo de la historia, especialmente en la cultura europea. En la politeísta Grecia clásica, encontramos intentos de sistematización en la *Theogonía* de Hesíodo, en el siglo IX AC, sobre la genealogía de los dioses griegos; Tales, en el siglo V AC, y Heráclito en el siglo VI AC, aportarán desde los albores de la Filosofía especulativa un primer elemento racional; Protágoras será expulsado de Atenas por su escepticismo hacia los dioses, cuestionando su existencia; la primera crítica a la mitología tradicional la elaborará en esa época el reformador religioso Jenófanes, preocupado ya por una concepción religiosa monoteísta, que será reelaborada en el siglo IV AC por Platón. Aristóteles, retomará la idea de único creador, Demiurge; los estoicos formularán un monoteísmo naturalista. Casi todos los conceptos religiosos griegos se asimilaron por Roma, y se incrementaron con cultos a deidades importadas de los confines del Imperio que alcanzaron una enorme popularidad social como el

² En este sentido existe una amplísima bibliografía relativa a analizar y sistematizar las religiones del mundo, elaboradas por destacados cultivadores de estudios sobre religiones, como ejemplos recientes: N. SMART, *The World's Religions*. Cambridge University Press, 1989 (2ª ed. 1998); y la obra colectiva *Sourcebook of the World's Religions*. Ed. J. Beversluis, N. York, 2000.

³ N. LUHMANN, cit. p. 15.

mitraísmo persa que coincidirá con los albores del cristianismo. La oficialización de cristianismo en el año 380 impulsará el estudio de la teología cristiana, desde los padres de la Iglesia a la escolástica tomista, donde la revelación y la razón se aunarán en un esfuerzo por comprender la primera mediante la segunda. La Teología, pero sobre todo la Filosofía islámica, tendrá un enorme impacto en los pensadores cristianos y judíos medievales, al acceder antes a las fuentes clásicas principalmente platónicas y aristotélicas, y servir de cauce de su transmisión y reelaboración cultural del legado clásico. El protestantismo supondrá el mayor reto teológico del humanismo cristiano, reto que se prolongará durante cinco siglos y cuya última etapa se desarrolla tras la I Guerra Mundial con la neortodoxia de Karl Barth, al distinguir entre revelación y religión. Una distinción que tendrá una enorme influencia en los teólogos protestantes del siglo XX. Sin la menor duda, la Teología católica y protestante han tenido una influencia determinante en el desarrollo de la cultura europea y occidental.

Desde el siglo XIX la religión, las religiones, serán objeto de interés por los distintos saberes, sobre todo por el impulso de nuevas metodologías científicas. Así los estudios históricos, arqueológicos, sociológicos, antropológicos y filológicos al respecto, cobrarán un enorme interés por el descubrimiento y publicación de textos religiosos, tanto los de origen precristiano europeo, celtas, escandinavos o germanos, como los ajenos a culturas occidentales europeas, como los textos egipcios, mesopotámicos, budistas, sintoístas, mazdeístas, etc. Todos ellos consolidarán una nueva hermenéutica sobre las religiones y su papel en las distintas culturas: antropólogos, como E. B. Taylor o R. Marett; sociólogos como A. Comte, H. Spencer o E. Durkheim, incluso marxistas como el propio Lenin, o Kautsky que desarrollaron interpretaciones sociológicas sobre la religión desde la teoría de la lucha de clases, y la necesidad de la superación de la religión. Precisamente desde la Sociología surge el interés por realizar estudios comparados sobre religiones, es aquí dónde Max Weber ejercerá una enorme influencia, especialmente su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en su ya clásica *Sociología de la Religión*. Peter Berger, a mediados del siglo XX, toma y reelabora elementos contenidos en los autores precedentes en su obra *The Sacred Canopy* para fundamentar su “ateísmo metodológico” y Niklas Luhmann, elabora su teoría de la religión que concibe como sistema de comunicación autónomo en la sociedad a partir de la distinción entre immanencia y trascendencia, teoría que dejó inacabada a su muerte, en 1998.

Junto a la Sociología, la Fenomenología, desde el estudio fenomenológico de la historia de las religiones, aporta una enorme contribución al estudio de la religión como fenómeno en la historia y la sociedad, creándose en Europa y Estados Unidos desde el último tercio del siglo XIX distintas cátedras, asociaciones y centros dedicados a la historia de las religiones, y a la fenomenología religiosa, destacando figuras como Max Müller, Rudolph Otto, Friederich Heiler o Lucien Levy-Bruhl. El método fenomenológico cobrará especial preeminencia en Estados Unidos de la mano del historiador alemán Joachim Wach

fundador de la reconocida Escuela de Chicago, cuya contribución se centra en tres aspectos de la religión: el teórico, relativo a ideas e imágenes mentales, el práctico o de conducta, y el institucional o social. La Filosofía ha aportado un enorme bagaje al estudio de la religión desde la metodología kantiana primero y hegeliana después. Hegel formulará en sus *Conferencias sobre Filosofía de la Religión*, en 1832, una interpretación de la historia del cristianismo enormemente influyente en las generaciones de filósofos de la religión posteriores, presentado a Jesús como tesis, al apóstol Pablo como antítesis, y al cristianismo primitivo como síntesis; a la escolástica como nueva tesis y al protestantismo como nueva antítesis. Interpretación que suscitará la crítica sagaz de Kierkegaard, desde un existencialismo cristiano que propiciará las formulaciones fenomenológico-existencialistas agnósticas de Heidegger, o las existencialistas ateístas de Sartre.

En el ámbito religioso, como ya he indicado, las esferas individual y colectiva de la persona comportan dimensiones diversas e interdependientes. La primera vinculada a las creencias, las experiencias y las emociones personales en una doble dimensión, receptora y transmisora. Esta primera esfera personal se encuentra en el origen de las principales religiones del mundo, asentadas en el principio de la revelación divina o de la iluminación, cuyo eje es la figura del profeta, “elegido” o “iluminado”, que recibe y transmite la revelación divina. Pero hay una segunda dimensión personal referida individualmente a cada receptor del mensaje divino y sus experiencias y emociones al respecto y que conduce a la experiencia mística que siempre es personal e intransferible. La segunda esfera está vinculada a la transmisión del mensaje sagrado o divino en el seno de una comunidad.

Precisamente es en la comunidad en dónde la religión se expresa socialmente y en la que tiende a institucionalizarse, y es sobre ella sobre la que se asienta la noción de cultura religiosa. Una noción que abarca diversas vertientes sociales: 1) la ritual y cultural que se nutre de las tradiciones religiosas y la historia de cada religión; 2) la narrativa y mítica, que crea toda una simbología; 3) la doctrinal, dogmática y filosófica, que consolida el liderazgo religioso; 4) la ética o moral, que establece su sistema de valores; y 5) la jurídica o legal, que articula los derechos, los deberes y las relaciones interpersonales de sus miembros entre sí y con la comunidad.

Estas tres últimas vertientes colectivas de la religión nos resultan de especial interés en nuestro estudio. La primera nos conduce al mundo de las ideas, a la ideología, la segunda al mundo de los valores, a la ética, y la tercera al mundo de la convivencia y sus reglas, al derecho. Todas ellas penetradas y moldeadas por la religión, pero no sólo por ella, pues es en su intersección donde confluyen, además, la política y el poder. Articular y vertebrar de modo coherente y equilibrado a la vez estos elementos (individuo, comunidad, religión, ideología, política, poder y derecho) en la sociedad europea es imprescindible para determinar, desde el legado cultural europeo, cómo afrontar el reto de la construcción de su unidad desde la diversidad, y por tanto de su viabilidad.

b) La ideología y su dimensión religiosa. Relaciones con la autoridad y el poder

Junto a la noción de religión emerge, efectivamente, la noción de ideología, y ambas se nos presentan como aparentemente contrapuestas, puesto que, si la primera se vincula a las creencias sobre lo sagrado y trascendente, en la que el elemento racional no es determinante, la segunda se vincula al mundo de las ideas desde el raciocinio como elemento sustancial. Sin embargo, con frecuencia, la religión converge con la ideología. Por ello, debemos ahondar un poco más en la noción de ideología, de sus orígenes terminológicos, evolución y posibles significados, para sí examinar las posibles analogías y diferencias, convergencias y divergencias, entre religión e ideología.

La ideología según el Diccionario de la Real Academia, proviene de los vocablos griegos *idea* y *logia*. Sus principales acepciones son dos: 1) doctrina filosófica centrada en el estudio del origen de las ideas; y 2) conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político.

Es esta segunda acepción es la que nos interesa, puesto que las culturas, las sociedades y las comunidades en su interacción propician la manifestación de tendencias propias de la naturaleza humana, que conforman el ego individual y colectivo como mecanismos de defensa ante la inseguridad, la fragilidad y el instinto de supervivencia del ser humano. En ellos se basa la necesidad del liderazgo y los principios de autoridad y poder. Pero es aquí donde hallamos la necesidad de dominar y someter al otro, de ejercitar el poder y la autoridad en la comunidad. Y es aquí también donde se manifiesta la necesidad de liberarse de ese sometimiento cuando alcanza cotas de opresión, mediante el ejercicio de la libertad, individual y colectiva, que buscará cauces para poder manifestarse. El mundo de las ideas requiere del individuo y de la comunidad para su desarrollo. Es precisamente la interacción individuo-comunidad la que nutre a las ideologías.

La capacidad creadora del ser humano permite organizar la sociedad, estableciendo unos elementos racionales y determinados de convivencia. Unos elementos que requieren de la ideología, del poder y del derecho para ser llevados a cabo. Pero junto a ellos, el ser humano busca respuestas a las grandes incógnitas de su existencia y que van más allá de su raciocinio, y que ni la ideología, ni el poder, ni el derecho, como tales pueden dar una respuesta satisfactoria. Es ahí donde surge la religión como necesidad primaria que dé respuesta a esas incógnitas, y donde las creencias religiosas y las ideologías políticas y filosóficas se diferencian.

Las ideologías se caracterizan por su cuestionabilidad y son enormemente dinámicas, determinando la evolución de la sociedad ante la crisis de las ideologías precedentes. Por eso, en un cierto momento histórico dejan de tener validez para la sociedad en general, o para un grupo social concreto. En cambio, las creencias religiosas demandan la fe cuya esencia se caracteriza por ser

radicalmente incuestionable, y por ello son menos permeables a la evolución social. Y así, mientras las ideologías dinamizan a la sociedad, las religiones tienden a estatificarla mediante el sistema de creencias al que se aferran. Sin embargo, es aquí donde hallamos la raíz misma interacción entre ideologías y creencias, pues ambas se influyen recíprocamente, de modo que las ideologías suelen estar penetradas de los valores que aportan las creencias religiosas, lo que refuerza su autoridad, y las creencias requieren de las ideologías para conformar una determinada tradición religiosa. Las religiones fusionan en su interior las creencias, que son su raíz, y las ideologías, que las nutren⁴. Y desde esta dinámica el poder y el derecho interactúan.

El término ideología, *idéology*, probablemente aparece por primera vez en la Francia revolucionaria del XVIII, introducido por el pensador liberal e ilustrado A. L. C. Destutt de Tracy, utilizado como sinónimo de “ciencia de las ideas”, adaptándolo probablemente de Francis Bacon, John Locke y Étienne Bonnot de Condillac. Sin embargo, a lo largo del siglo XIX, el término fue modificando su significado, alternando un sentido laudatorio en algunos momentos y un sentido descalificado en otros, no sólo en Francia durante la etapa napoleónica, sino también en el resto de la Europa Occidental.

La ideología, tal y como se concibe hoy en día, requiere de varios elementos:

1. Comporta una teoría explicatoria sobre la experiencia humana y el mundo exterior.
2. Implica un programa social y político genérico.
3. Requiere de personas que lo apoyen y lo defiendan con lealtad.
4. Y otorga un especial liderazgo a la clase intelectual, a los pensadores, orientado hacia comunidades más amplias.

A lo largo del siglo XIX y sobre todo en el siglo XX, a medida que el pensamiento secular ganaba espacio y se imponía al religioso, las ideologías cobran fuerza e identidad añadiendo un particular morfema al lexema, *-ismo*:

- a. Para referirse a corrientes de pensamiento filosófico (cartesianismo, empirismo, iusnaturalismo, positivismo, kantianismo, hegelianismo, marxismo, existencialismo, etc.).
- b. Para referirse a corrientes de pensamiento sociopolítico (fascismo, nazismo, comunismo, maoísmo, socialismo, capitalismo, nacionalismo constitucionalismo, etc.).
- c. Para referirse también a corrientes de pensamiento religioso (cristianismo, catolicismo, protestantismo, calvinismo, puritanismo, islamismo, judaísmo, budismo, etc.). Y en este sentido podemos identificar a las religiones como corrientes doctrinales, que vinculan al individuo a una comunidad religiosa.

⁴ Sobre esta cuestión resulta muy sugerente J. E. WOOD, Jr., “Religion and National Identity in Historical Perspective”. *Nacionalismo en Europa. Nacionalismo en Galicia, La religión como elemento impulsor de la ideología nacionalista*. (coord. Gloria M. Morán) La Coruña, 1998, pp. 13-21.

La confluencia entre religión e ideología es evidente, y los elementos que componen la noción de ideología filosófica, social y política, también pueden ser aplicables a las ideologías religiosas. Es necesario, por tanto, ser consciente en nuestro análisis de las afinidades y divergencias entre religión e ideología, que con frecuencia se presentan como dos universos diferentes, o dos planos distintos de la consciencia, el espiritual y el racional; y, sin embargo, sus afinidades ponen de relieve en muchos casos, no sólo la estrecha relación entre ideología y religión, sino también sus contradicciones internas.

Los movimientos religiosos, ciertamente, suelen comportar ideologías elaboradas con elementos filosóficos y sociopolíticos, y casi todas las renovaciones y reformas religiosas lo ponen de manifiesto desde el cristianismo primitivo a las reformas protestantes, así como las propias reformas en el seno de la Iglesia católica. En ocasiones, las ideologías radicales, integristas o fundamentalistas, pueden llevar a actitudes religiosas extremas. Así, el puritanismo utópico que podemos percibir con nitidez en diversos movimientos cristianos como el del monje Savonarola en la Florencia renacentista o el calvinismo protestante en Ginebra, Escocia o la colonia de Massachusetts. A su vez, las ideologías seculares no son completamente ajenas a la religión que, con frecuencia, se ve penetrada por ellas. Un ejemplo es el republicanismo estadounidense, paradigma del modelo republicano secular, que erigió un muro de separación entre la Iglesia y el Estado, en el que su base ética ha recibido un legado cristiano protestante indiscutible, que subyace en su sistema de valores cívicos. Otro ejemplo que nos sirve de contraste es el marxismo, que llegó a ser formulado como ideología sustitutiva de la religión, que sin embargo tendrá una enorme influencia en la Teología católica de la liberación desde el último tercio del siglo XX. Un último ejemplo muy arraigado desde el siglo XIX, en parte como respuesta a la imposición colonial europea, son los nacionalismos religiosos en el mundo islámico, cada vez más enfrentados a los nacionalismos laicos, cuyo ejemplo paradigmático es la República Islámica de Irán, así como el nacionalismo judío, sionismo, origen del Estado de Israel. En definitiva, son múltiples los ejemplos de la interacción entre ideología y religión, y dicha interacción es especialmente visible cuando el poder, como fenómeno social, está presente de algún modo e instrumentaliza a la religión institucionalizándola en el seno del poder mismo y de su ejercicio.

Y así, junto a las nociones de religión e ideología en la sociedad, la noción del poder se hace presente como facultad de regir al decidir sobre lo que conviene a la comunidad. Pero, ¿cuál es el origen del poder? ¿De dónde proviene? Ambas han sido cuestiones determinantes a lo largo de los siglos pues permiten justificar su legitimidad social y plantean un auténtico reto ideológico, desde las concepciones teológicas del poder a las concepciones racionalistas y secularistas.

Para buscar respuestas viables y sólidas en nuestra reflexión debemos afrontar el análisis del proceso de consolidación y desarrollo del poder político y religioso y su transformación en los diversos paradigmas que ofrece la historia europea

a lo largo de sus diversas circunstancias, muchas de ellas inesperadas, y otras razonablemente predecibles.

Conviene tener presente que, si observamos con atención el proceso del desarrollo ideológico de Occidente, advertiremos que independientemente de confrontaciones concretas en un momento u otro de la historia europea, no hay una ruptura ideológica rígida que cierra o abre etapas distintas de la historia del pensamiento, sino un continuo proceso de transformación, interacción y redefinición de los paradigmas ideológicos relativos a la autoridad y al poder en el liderazgo de la comunidad mediante el ejercicio del poder, que se produce cuando las nuevas doctrinas políticas y religiosas se abren paso y triunfan en la comunidad canalizando los nuevos paradigmas del poder. Teniendo esto presente, he dividido mi investigación en dos etapas, que no corresponden a periodos estrictamente cronológicos, sino que emergen paulatinamente y se diferencian sobre todo por la diversa interacción entre religión e ideología mediatizadas por el ejercicio del poder y el derecho. Por ello, he optado por elaborar esta obra en dos volúmenes que corresponden a estas dos etapas:

- La primera, presidida por una ideología unitaria del poder político-religioso típica de la antigüedad clásica que permite consolidar el paradigma imperial en Europa, cuyo legado a su vez da lugar el desarrollo del paradigma imperial cristiano a partir de la era constantiniana, que se consolida bajo el modelo bizantino de poder.
- La segunda, emerge cuando el paradigma imperial cristiano se desestabiliza por el desarrollo en Occidente de modelos de poder alternativos, fruto de los cambios culturales y sociales provocados por las invasiones germánicas, que aspiran a sustituir al paradigma imperial. Y que a la postre provocarán la ruptura de la unidad político-religiosa y la emergencia de nuevas corrientes de pensamiento, tanto político como religioso, que permitirán el desarrollo de distintos paradigmas que aspiran a remplazar al modelo imperial. Así, por ejemplo, se desarrolla en la Iglesia institucionalizada por el poder imperial la doctrina del poder espiritual, poder que se identifica con el papado romano desde la tesis petrina y canalizará el llamado hierocratismo pontificio. Es entonces cuando el papado aspira a someter al Imperio. Sin embargo, su crisis como modelo de poder conducirá a la reforma protestante y a las consecuencias políticas y religiosas que produce. En el ámbito político, el modelo monárquico sentará las bases del absolutismo político desde el modelo confesional, y a él se confrontará a partir del siglo XVII modelo republicano que se presenta a partir de entonces como antagonico. La dialéctica entre monarquía y república conducirá en Europa a un siglo XIX políticamente inestable en el que se abrirá paso el paradigma constitucional aconfesional que triunfa plenamente a lo largo del siglo XX.

En las grandes civilizaciones de la Antigüedad, religión y política constituían una unidad cultural que identificaba a la comunidad político-religiosa, lo que permitió la consolidación del paradigma imperial como modelo en el

ejercicio del poder. Etapa que exploraremos al revisar el legado cultural que recibe Europa desde sus lejanos orígenes arraigados en las grandes civilizaciones antiguas, aunque la cultura occidental se tiende a estereotipar tan sólo desde el legado griego, sin indagar como se conformó ese legado. La herencia sobre todo mesopotámica, sirio-palestina y egipcia cimentarán, a su vez, la primera gran civilización en Europa, la civilización grecolatina, alimentada y retroalimentada desde su Oriente, que se consolida y expande en dos identidades europeas distintas desde el cristianismo, una permeada por la helenidad bizantina y la otra por la latinidad germanizada, cuyo Derecho en la esfera pública se construye directamente desde del paradigma imperial del poder. El paulatino ocaso del Imperio Bizantino alumbrará el nacimiento de un nuevo imperio en Occidente, el Sacro Imperio, en el que emerge un modelo eclesial de poder, el papado romano, que se llegará a mostrar antagónico con el imperial, cuando ambos aspiren a someterse uno a otro, y en los que latinidad y germanidad cobrarán una nueva identidad.

Junto a la helenidad y a la bizantinidad, a la latinidad y a la germanidad culturales, mediatizadas por una concepción ideológica diversa del cristianismo, sobrevivirá y se desarrollará en Europa una identidad religiosa inicialmente antagónica al cristianismo, que será principalmente segregada cuando no perseguida sobre todo en el occidente europeo, el judaísmo. Esa segregación cultural y comunitaria no impedirá a las comunidades judías alcanzar un enorme esplendor cultural y económico en la Europa medieval. Por el último, pagarán el injusto precio de la persecución y el destierro, cuando el poder político demande la unidad religiosa de la comunidad política, con el apoyo de la Iglesia católica institucionalizada por ese propio poder a partir del siglo VI.

A su vez, desde el siglo VII se producirá una radical renovación religiosa que procede una vez más de Oriente y alcanzará el Occidente europeo penetrando en la Europa meridional. El islam, considerado inicialmente por el catolicismo romano como una herejía del cristianismo, se expandirá con un mayor ímpetu y rapidez que el propio cristianismo y servirá para definir las dos identidades religiosas que coexisten el sur de Europa a partir del siglo VII: la cristiana y la musulmana. Cristiandad e islamidad representarán en la Edad Media durante la era de las cruzadas, el antagonismo religioso y político por excelencia. Un antagonismo que en el siglo XVI y a lo largo de la Edad Moderna, tendrá nuevos protagonistas, las guerras religiosas europeas entre papistas y antipapistas por una parte y la confrontación entre la Santa Liga y el poder turco otomano, por otra. El origen de estos antagonismos y su desarrollo sin duda suscitan numerosos interrogantes a los investigadores contemporáneos que resultan ineludibles en esta reflexión.

El legado cristiano, judío y musulmán se funde, en un momento u otro de la historia europea, en una convivencia enfrentada o segregada. Es en este legado en el que hemos de indagar las raíces y los elementos de dicha confrontación y segregación a partir de los diversos puntos de vista ideológico-religiosos que presidieron el pensamiento cristiano, judío y musulmán de la Edad Media.

Una vez rota la concepción unitaria imperial del poder por las invasiones germánicas primero, y por la expansión del islam después, analizaremos cómo los poderes político y religioso intentarán establecer su hegemonía en las comunidades de la Europa feudal, a menudo desde la confrontación y siempre mediante una progresiva concentración de poder cuya formulación teológica aspira a seguir vinculándolo al poder y su origen a la divinidad, en un intento de rehabilitar una y otra vez el paradigma imperial cristiano. Ésta será la etapa de la lucha por el poder entre dos símbolos de autoridad: el papado y el imperio primero, y el papado y las monarquías europeas después. Papas, emperadores y monarcas se servirán de la ideología, la religión y el derecho para consolidar, expandir y confrontar dicho poder. El papa de Roma, una vez que se consolida en Occidente como cabeza de la Iglesia, utilizará una y otra vez el argumento de la superioridad del poder espiritual frente al temporal para someter a los gobernantes políticos, lo que paulatinamente resquebrajará su autoridad y prestigio especialmente durante la etapa aviñonense, que auspiciará la gran crisis del papado de los siglos posteriores y la reforma protestante, con la que se quebrará definitivamente la unidad religiosa de Occidente, mientras Europa Oriental se aferra al modelo imperial desde el constantinismo político como ideología del poder monista político-religioso.

Es en esta etapa medieval cuando se produce un desarrollo sustancial de las bases de la tradición política y jurídica occidental⁵, a pesar de ser básicamente ignorada por el constitucionalismo contemporáneo. Etapa en la que los canonistas medievales, sobre todo los de los reinos exentos del Sacro Imperio, y los legistas de las cortes imperiales y reales europeas afrontan el reto de la división de la soberanía en su análisis del poder pontificio y del poder imperial, y entre éste y el poder de los monarcas y príncipes europeos. Es en el seno de la Iglesia católica donde los teólogos y los canonistas de los siglos XII y XV exploran doctrinalmente la división de poderes, la delimitación de los mismos y la teoría de la representación, durante las luchas entre el papado y el Imperio, entre éste y los reinos, y entre el papado y el concilio durante las crisis de bicefalia y tricefalia pontificias, cuando cobra fuerza la corriente conciliar.

El despertar intelectual del humanismo cívico renacentista, agotado ya el paradigma medieval, permitirá una renovación ideológica sustancial en los ámbitos político y religioso que el derecho dará forma en las comunidades políticas y religiosas de la Edad Moderna. La supremacía del poder político secular frente al clerical, desde las críticas al poder pontificio procedentes de las ideologías humanistas, queda patente tras la crisis del papado en el siglo XV y sienta las bases del Estado moderno y de su soberanía.

A partir de finales de la Edad Media surgirá con fuerza el humanismo cívico renacentista en las florecientes urbes europeas, que ofrecen un caldo de cultivo

⁵ En este sentido es valiosa la contribución de B. TIERNEY, *Church Law and Constitutional Thought in Middle Ages*. (Recopilación de artículos) Reimpr. London, 1979, cuyas tesis examinaremos en el segundo volumen de esta obra.

intelectual idóneo para que se desarrollen con intensidad diversos paradigmas políticos y religiosos cristianos que rompen el monopolio imperial y pontificio del poder en la cristiandad. Es una etapa sobre la que resulta ineludible reflexionar, pues es a partir de entonces cuando el Occidente europeo cobra un progresivo protagonismo cultural desde las corrientes humanistas que permiten explorar modelos políticos y religiosos de poder diversos a los ofrecidos por el modelo imperial, por el monárquico y por el pontificio. Estos modelos especulativos elaborados por los intelectuales de los siglos XIV a XVI explorarán el poder y su ejercicio, y sobre ellos se asentarán los nuevos paradigmas en el ejercicio del poder que emergen con el humanismo cívico primero y con las revoluciones burguesas a partir del siglo XVII después: el parlamentarismo, la representación política y el consenso social.

Y, así desde el siglo XIV, cobrarán fuerza ideológica los modelos republicanos o mancomunitarios burgueses. Primero emergen las económicamente poderosas ciudades-estado italianas, como Florencia, Génova o Venecia, sometidas a las oligarquías locales, después se desarrolla un modelo novedoso, el modelo confederal suizo, que surge en su lucha contra los Habsburgo y su modelo imperial europeo.

El impulso doctrinal del modelo republicano, frente al modelo monárquico de gobierno recibirá la contribución sustancial del jurista francés Jean Bodin (1530-1596) que será perseguido por la Inquisición por su posición a favor de los calvinistas franceses, los hugonotes. Como consecuencia del protestantismo, el modelo republicano se revitalizará en Europa, especialmente desde las corrientes calvinistas, que desarrollarán la noción de república religiosa, desde dos doctrinas medievales que se redefinen en las comunidades político-religiosas: la representación político-religiosa y el consentimiento en la comunidad. Sin duda, la exploración de este concepto de república religiosa plantea numerosas interrogantes.

Sin embargo, las consecuencias políticas de las guerras religiosas en Europa, polarizada entre catolicismo y protestantismo, papismo y antipapismo, mediatizarán el desarrollo del modelo absolutista monárquico en Europa instaurando el paradigma de Estado confesional a partir del siglo XVI, que intenta rehabilitar el modelo político constantiniano. El paradigma del Estado confesional a su vez provocará una crisis ante las revoluciones burguesas que cobran fuerza en el continente europeo, canalizadas por las ideologías ilustradas del siglo XVIII.

Los filósofos políticos del fin del Renacimiento europeo como Hobbes (1588-1679) y Montesquieu (1689-1755), entre los más leídos y citados por la doctrina posterior, construirán las bases del pensamiento político del siglo XVIII revitalizando el modelo monárquico desde dos concepciones contrapuestas: la absolutista presidida por un gobierno centralizado y la constitucional asentada en la división de poderes. Aunque ambos pensadores establecerán la necesidad del Derecho como instrumento que dote de estructura organizativa al Estado y que no sólo lo libere del poder religioso, sino además que sea capaz de evitar

su injerencia. Es a partir de entonces cuando las corrientes del pensamiento ilustrado desvincularán formalmente el poder político del religioso, sobre todo con la revitalización de las ideologías republicanas como vía de superación de la confesionalidad estatal tutelada por el modelo monárquico.

El modelo monárquico europeo hasta fines del siglo XVII, se identifica en parte con el modelo de Estado hobbesiano, aunque seguirá justificando la legitimidad del ejercicio del poder real desde la concepción del origen divino del poder, una concepción sobre la que intentaré rastrear sus orígenes más remotos. Por ello, en nuestro análisis exploraremos la concepción doctrinal hobbesiana y cómo revitaliza la doctrina sobre el origen divino del poder. Recordemos que en ella la divinidad es quien otorga el poder al monarca que —según esta concepción teológica del poder— “es rey por la gracia de Dios”, y por ello su pueblo le debe obediencia, ya desde este planteamiento multisecular la soberanía procede de Dios que es quien la otorga al monarca. El monarca, en consecuencia, se situará en una posición hegemónica no sólo en el ámbito político, sino también en el ámbito religioso, lo que permitirá desde la Edad Moderna en Europa el desarrollo de los modelos de Estado confesional e Iglesia nacional, en los que el rey protege y controla a la vez a la religión oficial, que reproducen en parte el modelo político-religioso constantiniano.

El modelo político-religioso confesional permitirá un espacio muy reducido a la tolerancia religiosa de las comunidades religiosas minoritarias arraigadas culturalmente, los judíos, así como de las comunidades cristianas que no comulgan con el credo oficial del Estado, y que se acomodan a las normas jurídicas establecidas por los poderes públicos y asentadas en una política de segregación y discriminación de las minorías religiosas ajenas al credo oficial. Es aquí donde revisaremos las bases del paradigma confesional y si éste reproduce en parte el modelo político-religioso del Imperio Romano cristiano tanto constantiniano como carolingio.

El Derecho, que en su vertiente pública se desarrolla como instrumento para articular el ejercicio del poder, seguirá directamente afectado hasta el siglo XVIII, durante la etapa del absolutismo real, por la teoría de la Filosofía escolástica del origen divino del poder. Y así, en la etapa de la centralización y concentración del poder, el Derecho sirvió de instrumento a los monarcas europeos para ejercer y consolidar su absoluto poder sobre sus súbditos. Sin embargo, a lo largo del siglo XVII se inicia un cambio de formulación al emerger nuevamente la ideología consensual del poder en el seno de la comunidad política, lo que permitirá iniciar la etapa de la desconcentración y descentralización jurídica del poder. Este cambio se percibe con toda nitidez y, antes que en ningún otro reino europeo, en Inglaterra.

El firme desarrollo político-jurídico de la teoría consensual del poder en Inglaterra, cuyas bases medievales se afianzan desde la Carta Magna a comienzos del siglo XIII, dará un impulso decisivo al parlamentarismo europeo del siglo XVIII

y a la teoría de libertad de conciencia, como consecuencia de la emergencia del puritanismo y de la confrontación religiosa principalmente entre católicos, anglicanos y puritanos. Ambas teorías o ideologías modificarán radicalmente la concepción absolutista del poder real y la concepción de la confesionalidad del Estado. Como consecuencia, el derecho como instrumento al servicio de tales concepciones ideológicas, sufrirá una transformación radical derivada de la necesidad de convivencia religiosa y de las primeras ideologías que demandan y formulan doctrinalmente el ascenso de este nuevo paradigma asentado en la representación política desde el consenso social y la libertad religiosa. La República holandesa en Europa y la colonia inglesa de Rhode Island se convertirán en los primeros ejemplos, que darán refugio a los disidentes religiosos.

Rhode Island se fundará desde el liderazgo político-religioso del teólogo inglés Roger Williams (1603-1648). Williams junto a un núcleo de una docena de disidentes religiosos del puritanismo teocrático de la colonia de Massachusetts se vinculan a un primitivo credo bautista y reclaman la libertad religiosa y de conciencia, y la separación entre comunidad política y religiosa, que Williams formula en la réplica elaborada al líder puritano de Massachusetts titulada *The Bounty Tenent of Persecution for Cause of Conscience*⁶. Rhode Island debe su origen a este movimiento religioso disidente que se instala en un terreno adquirido por Williams en 1636 gracias a su buena relación con Canonicus, el jefe indio de la comunidad Narragansett. La defensa de la libertad religiosa y de conciencia cobra un impulso sustancial de la mano de Williams y de la influencia que recibe sobre todo de las doctrinas de John Smyth (1570-1612) y Thomas Helwys (1550-1616) así como del puritanismo cromwelliano.

Los Países Bajos, liberados tras la guerra de independencia del yugo imperial de los Habsburgo durante la etapa del Imperio Español, instauran el modelo republicano asentado en la tolerancia religiosa tras el Tratado de Wesfalia en 1648. Un modelo político cuya edad de oro se mantendrá hasta comienzos del siglo XVIII, y será el punto de encuentro que acoja a la intelectualidad europea que busca un espacio geográfico de paz y de mayor libertad de pensamiento.

Es en el periodo cromwelliano cuando el debate doctrinal incorporará sólidas críticas al modelo dinástico hereditario, y cuando comienzan a arraigarse las ideas republicanas en Inglaterra, sobre todo tras el establecimiento de la mancomunidad política en 1649. El temor al absolutismo en Inglaterra permitirá analizar doctrinalmente la posibilidad de la soberanía popular, una constitución escrita, la separación y limitación de poderes y el bicameralismo. En el siglo XVII el triunfo del parlamentarismo en Inglaterra permitirá la instauración de la mancomunidad (*commonweallth*) bajo el protectorado vitalicio de Oliver Cromwell, que dará paso a la restauración monárquica en 1660, con los hijos del ajusticiado Carlos I de la dinastía católica de los Estuardo, y monarcas

⁶ Vid. G. MORÁN, *La protección jurídica de la libertad religiosa en USA*. Univ. Santiago Compostela, 1989, pp. 15-19.

también de Escocia. Carlos II, que asciende al trono inglés en 1660, mantuvo unas difíciles relaciones con el Parlamento inglés hasta 1685; será sucedido en esa fecha por su hermano Jaime II, el último monarca católico de Inglaterra. Precisamente su política procatólica en contra la Iglesia anglicana, propiciará la llamada Revolución gloriosa de 1688 y el exilio del monarca a Francia. El Parlamento inglés asumirá el pleno control entre 1688 y 1689, y tomará la decisión consensual de otorgar la corona inglesa al matrimonio compuesto por María, hija del monarca depuesto, y Guillermo III de Orange, sobrino del mismo y de religión protestante. De este modo, la monarquía constitucional bajo el control del Parlamento queda establecida, y los poderes jurídico y político del Parlamento inglés se fortalecen definitivamente.

El modelo de Estado republicano será elaborado teóricamente por John Locke (1632-1704) desde la corriente filosófica empirista cuya concepción del poder es opuesta a la hobbesiana. El joven Locke, proveniente de una familia puritana, luchará con los parlamentaristas en la guerra civil y su experiencia mediatizará su filosofía política. En su obra *Two Treatises of Government* justifica el derecho de rebelión ante un gobernante abusivo, argumenta con solidez la teoría consensual del gobierno y defiende los derechos naturales principales: la vida, la libertad y la propiedad. Durante la restauración monárquica será acusado de conspiración contra el rey por lo que se exilia en el continente y viajará a Francia y a Holanda, donde escribe su *Carta sobre la Tolerancia*. Tras la revolución de 1688 regresará a Inglaterra y desde entonces su obra tendrá una influencia decisiva en las colonias inglesas americanas. También servirá de referencia sustancial en la lucha revolucionaria el pensamiento del francés Montesquieu (1689-1755) que defenderá la separación de poderes y teorizará sobre la eliminación de los tres estamentos o clases sociales tradicionales en el modelo monárquico europeo de herencia germano-católica: la nobleza, el clero y el pueblo llano.

La teoría consensual sobre el ejercicio del poder, tras el notable impulso de la filosofía lockiana, será desarrollada con rigor racionalista por J. J. Rousseau (1712-1778) en su tesis *Du Contrat Social*, su influencia ideológica será decisiva en los siglos posteriores.

Las ideas de Locke, Montesquieu y Rousseau tendrán una fuerza capital en las revoluciones francesa y anticoloniales americanas de finales del siglo XVIII y buena parte del siglo XIX.

La tipología clásica divide el poder político en tres categorías identificables que tienden a sucederse cíclicamente a lo largo de la historia de la humanidad: monarquía, aristocracia y democracia. Las tres manifestarán una y otra vez sus grandes males: tiranía, oligarquía y anarquía. Por ello la doctrina de la división de los poderes de legislar, de gobernar y de juzgar desde una concepción mixta de los tres modelos clásicos, se presenta en el pensamiento constitucionalista moderno a partir del siglo XVIII como la solución teórica más equilibrada. La soberanía se arraiga así en el pueblo, en la comunidad, pero su ejercicio debe ser

acotado aplicándose para ello la teoría la representación política, que se había impuesto progresivamente en las cortes medievales europeas con el desarrollo urbano y de la burguesía y su incorporación al gobierno local. Del desarrollo de la teoría de la representación participó intensamente la Iglesia católica en el siglo XV, ante la crisis papal, en la que el movimiento conciliarista del Renacimiento intentó sin éxito el triunfo del paradigma conciliar eclesial.

El desarrollo de la noción de libertad religiosa romperá el monopolio religioso del poder en Occidente, que había estado desde el Imperio Romano cristiano en manos de la autoridad imperial, de la pontificia y de la real. En el proceso de su consolidación social se procurará segregar a la religión del poder político. En esta nueva etapa, el poder político aspira a desvincularse de la religión restringiéndola lo más posible al ámbito privado de los ciudadanos, en la que comunidad política y religiosa tienden a disociarse formalmente. El Estado, así concebido, se formula ideológicamente como superación de las ideologías precedentes que se apoyaban, tanto en el monopolio real sobre el poder político, como en el religioso desde la concepción divina del poder.

Las colonias inglesas en América del Norte ofrecerán el caldo de cultivo idóneo para el desarrollo de las ideologías: consensual republicanista, constitucionalista y anticonfesionalista, desde el marco ideológico que ofrece el movimiento intelectual de la Ilustración y las corrientes liberales que fluyen del mismo. Ideas que serán puestas en práctica por las antiguas trece colonias británicas en América del Norte juntamente con la noción de federalismo que dotará de unidad nacional a los trece recién nacidos Estados de la Unión bajo una constitución republicana federal, auspiciando el modelo político constitucional. Un modelo por el que todos los ciudadanos sin distinción quedan sometidos a la ley constitucional, la ley suprema del Estado. Parlamento, Congreso o Asamblea y ley constitucional se muestran como los rasgos distintivos del sistema constitucionalista. En las trece ex-colonias triunfa el modelo republicano que además introduce un cambio sustancial fruto del desarrollo del legado de Roger Williams: la doctrina de la separación entre el poder político y el poder de las organizaciones religiosas, que dejarán de tener un papel institucional desde la prohibición al Congreso de elaborar legislación alguna que permita la introducción del modelo confesional religioso en la nueva nación.

En Europa se explorará inicialmente el modelo constitucional monárquico, consolidado ya en Inglaterra, en dos primeros ejemplos fallidos: Polonia y Francia. El constitucionalismo monárquico de finales del siglo XVIII, tanto en Polonia como en Francia, será muy breve. Al igual que el posterior ejemplo español del siglo XIX que será sustancialmente inestable. Sin embargo, el impulso y la estabilidad del constitucionalismo monárquico inglés, desde la revolución de 1688, estimularán la consolidación en Europa del modelo monárquico constitucional tanto en Holanda y Bélgica, como en los países escandinavos, a pesar de los ya mencionados fracasos en Polonia y Francia.

En Holanda y Bélgica, aglutinados como los Países Bajos, introducen el modelo monárquico constitucional en 1815 con la dinastía de Orange, aunque Bélgica se independiza en 1831 bajo la presión de la población, que era católica en casi su totalidad y que no aceptaba a un rey protestante. En consecuencia, la Constitución belga de 1831 establecerá el modelo monárquico bajo la dinastía alemana católica de Saxe-Goburgo-Gotha, con Leopoldo I. En Dinamarca, el parlamentarismo arraiga durante el reinado de Federico VIII (1843-1912) y el modelo constitucional se establece en 1915, bajo el reinado de su hijo Christian X (1912-1947). Suecia elegirá a un general de Napoleón, Jean Baptiste Jules Berdardotte, regente de 1792 a 1800, y como rey de Suecia en 1818 toma el nombre de Carlos XIV, su dinastía rige desde entonces como monarquía constitucional. Noruega estuvo primero unida a Dinamarca hasta 1814, y después a Suecia hasta 1905 bajo la Constitución de 1814 por la que Noruega conserva su propio Parlamento y su Constitución, que se mantiene tras su independencia de Suecia. Noruega opta también por la monarquía constitucional, ofreciendo la corona al príncipe Carlos de Dinamarca, hermano de Christian X, que la acepta tras el plebiscito popular que ratifica la elección siendo coronado en 1906 con el nombre de Haakon VII.

En todas ellas, salvo en Bélgica, se establecerá el modelo de Iglesia nacional, vinculado a la confesión protestante de Augsburgo, mientras en Inglaterra se mantendrá la confesionalidad oficial anglicana. En Suecia la Iglesia luterana se regula por la Constitución de 1571 completada por los textos del sínodo luterano de Upsala de 1593, que unificó la Iglesia sueca, y declaró a la Iglesia nacional sueca, como la Iglesia oficial. En Finlandia la Iglesia luterana se rige por la Ley eclesiástica de 1686, y su condición de Iglesia oficial se ha reconocido desde entonces en todas sus constituciones. En Finlandia hay una importante minoría ortodoxa que conservó su derecho a las prácticas ortodoxas desde 1658. En Dinamarca y Noruega también se reconoció a la Iglesia luterana como la iglesia oficial por decreto real. Así el Decreto Real de 1665 estableció el compromiso real de reconocer sólo a la Iglesia nacional noruega (luterana), que será confirmado en 1705 por Christian V, y completado con el Edicto de 1741 para prevenir la herejía. Desde 1736 será obligatorio para los ciudadanos la celebración del bautismo, la confirmación, el matrimonio y las exequias fúnebres en el seno de la Iglesia nacional luterana. No obstante, la progresiva consolidación de la legislación que reconoce la libertad religiosa ha ido canalizando las reformas religiosas en los países europeos en los que arraigó el modelo de Iglesia nacional.

La monarquía constitucional más reciente establecida en Europa es la española, y mientras la mayoría de los Estados europeos se decantan a lo largo del siglo XX por el modelo republicano, España instaaura la monarquía constitucional tras la promulgación de la Constitución de 1978, bajo la dinastía borbónica de Juan Carlos I, que ya había sido elegido sucesor en la jefatura del Estado del general Franco, accediendo a la misma en 1975. La Constitución de 1978 rompe con la larga tradición que mantenía la confesionalidad católica del Estado español,

y opta por un modelo aconfesional en la que el elemento sociológico y cultural católico sigue aún presente, y por ello la Iglesia católica recibe un trato preferente por parte de la legislación española frente a otras confesiones religiosas, que se arraigan y desarrollan al amparo de la nueva legislación aconfesional.

Antes de seguir adelante detengámonos brevemente en esta exploración inicial en los casos polaco y francés, que nos ofrecerán una visión más amplia del paradigma monárquico constitucional y el modelo político democrático en Europa en el contexto de la ideología y su dimensión religiosa a finales ya del siglo XVIII.

Polonia, a lo largo del siglo XVII, había sobrevivido con dificultades como monarquía electoral, controlada por los príncipes electores sometidos a la dinastía católica de los Habsburgo. Pero la emergencia de los imperios ruso, prusiano y austriaco debilitarán su poder político y se iniciará entre ellos la política de la partición común de Polonia, en 1773. Casi dos décadas después se aprueba la primera constitución democrática en Europa: la Constitución polaca de 3 de mayo de 1791. Una constitución que establece la soberanía popular, el parlamento bicameral y la monarquía constitucional hereditaria. Estará un año en vigor, pues la presión prusiana y rusa a favor de la Confederación de Targówek forzará a restaurar los privilegios de la nobleza polaca y lituana.

Francia, tradicionalmente monárquica desde la era de Hugo Capeto (946-996), consolida su poder en Europa bajo la dinastía católica borbónica (1589-1792) durante más de dos siglos en los que, progresivamente, se acomoda al modelo absolutista de poder los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, el triunfo de la Revolución francesa, cuyo primer paso jurídico había sido la Declaración del Hombre y del Ciudadano de 1789, introducirá inicialmente un débil y peculiar modelo monárquico constitucional con la Constitución francesa del 14 de julio de 1791. Una Constitución que será elaborada y aprobada por la Asamblea Nacional, y que Luis XVI se verá obligado a ratificar. Pero esta ratificación forzosa no impedirá su posterior destronamiento en agosto de 1792, lo que permitirá el triunfo inmediato del modelo republicano, que abre una etapa de inestabilidad, de luchas políticas, de baños de sangre y de dictaduras caudillistas. Así la Primera República, fruto de la Revolución tan sólo durará siete años (1792-1799), la Constitución de 1800 permitirá a Napoleón Bonaparte crear un imperio hasta 1814, tras el que se restaura la monarquía borbónica, hasta el triunfo de la Segunda República, que dura menos que la Primera, tan sólo cuatro años (1848-1952), retornándose al modelo imperial entre 1852 y 1870, un modelo imperial bajo Napoleón III que transita del modelo autoritario al liberal, para sucumbir nuevamente al modelo republicano. La Tercera República (1875-1940) es con la que el modelo republicano francés adquirirá más estabilidad a lo largo de 65 años, y tras el paréntesis de la ocupación alemana en la II Guerra mundial, la Cuarta República inicia su andadura en 1945 hasta 1958.

La Revolución francesa, sin embargo, tendrá unas consecuencias ideológicas, tanto en el ámbito político, como en el religioso, transcendentales en la Europa del siglo XIX al expandir las ideologías defensoras del modelo constitucionalista,

un modelo que segrega progresivamente el poder político del religioso a lo largo de su consolidación en el siglo XIX. En este proceso, las constituciones confesionales serán sustituidas progresivamente por las seculares, cuando arraiga en Europa el secularismo, como ideología política que desvincula el poder político y su ejercicio de la religión institucionalizada, que propició la concepción de la religión oficial de un Estado.

Conviene no olvidar que la ideología secular, se afianza en Europa en épocas recientes a medida que el elemento religioso pierde progresivamente validez comunitaria en el ámbito de la sociedad política.

El secularismo es un término acuñado por el británico George Jacob Holyoake en su obra *English Secularism* publicada en 1895, que impulsará una nueva corriente de pensamiento, el humanismo secular, crítico con las doctrinas eclesiásticas y el poder religioso institucionalizado. La aparición del término secularismo es, pues, posterior a la instauración republicana del modelo de Estado no confesional, esto es, ajeno al reconocimiento de una Iglesia nacional u oficial, pero su significado se adaptará plenamente a modelo republicano constitucionista basado en la separación del Estado de la ideología religiosa confesional, en la que ya había penetrado en el primer tercio del siglo XIX la noción de secularización, vinculada a la expropiación forzosa estatal de los bienes eclesiásticos. Y así el secularismo resultará en la terminología contemporánea la antítesis del confesionalismo, a ello volveré a referirme más adelante en el siguiente apartado.

El paradigma constitucional secular se reafirmó en Europa a lo largo de los siglos XIX y XX haciéndose incluso terminológicamente compatible con modelos de poder teóricamente incompatibles, tanto imperiales como totalitarios. Así, se acomodará al modelo político napoleónico, del primer y segundo imperio franceses, o el confederal alemán del segundo y tercer imperios germanos, bajo el liderazgo prusiano primero, o bajo la ideología nazi después, cuando el Art. 48 de la Constitución del Weimar facilite el poder absoluto a la dictadura de Hitler. También el paradigma constitucional secular, aunque hostil a la religión, será el modelo político empleado en las llamadas dictaduras del proletariado, bajo las ideologías marxista y ateísta, que auspiciarán el desarrollo de la Unión Soviética y de su tutela ideológica sobre los países de la Europa Oriental sometidos al Pacto de Varsovia, desde el modelo constitucional y republicano comunista. La reciente aparición en el escenario político constitucional del modelo republicano constitucional islámico representa el nuevo reto ideológico que afronta el paradigma constitucional secular desarrollado en Occidente.

c) El poder político y religioso y el sistema de clases sociales

El poder, y su lucha por adquirirlo, consolidarlo e incrementarlo como aspiración del ser humano, al margen de su motivación política, religiosa o económica, ha sido un factor determinante en la construcción de las comunidades políticas,

así como de las religiosas, en todas las culturas y civilizaciones. Un factor social que abarca desde su ejercicio a su justificación, desde su análisis teórico a su fenomenología en la *praxis*. Un factor social estrechamente vinculado al sistema de clases sociales.

El poder, además, desde la Antigüedad emerge y se transmite gracias al sistema de clases, al liderazgo político o religioso, y al apoyo que éste recibe fundamentalmente de las dos clases sociales minoritarias y hegemónicas presentes a lo largo de la historia, y que perpetuarán dos elementos con frecuencia complementarios en el ejercicio del poder: el oligárquico y el dinástico⁷. Dichas clases sociales minoritarias son: la nobleza, que determina el ejercicio del poder político por la clase o casta superior; y la clase sacerdotal, como jerarquía que ejerce el poder religioso y legitima el ejercicio del poder político. Ambas clases sociales se manifiestan desde el origen de la humanidad, llegando a constituir la base de los imperios, que llegaron más que ningún otro modelo de poder a ser capaces de fusionar ideológicamente el elemento religioso y el político a través de la religión del Estado.

La aristocracia, como clase social superior que da cauce al ejercicio oligárquico del poder, dominará en la *polis* griega, especialmente en el modelo espartano, pero incluso en su modelo democrático más perfecto, el ateniense, su democracia estará siempre limitada por una ciudadanía restringida en personas y derechos, y el ejercicio del poder siempre requerirá del apoyo de la aristocracia. También la oligarquía está en la base de la Roma republicana, y tanto en la etapa republicana como en la imperial regirá la clase dominante, la senatorial o patricia, a la que se incorporará la de los caballeros, *equites*, la clase ecuestre de origen militar, cuyos miembros desempeñarán primero tareas militares y burocráticas, para finalmente acceder al Senado, y ya al final de la era de los Antoninos, en el siglo II de la era cristiana, la clase ecuestre se había fusionado con la clase de los patricios o senatorial conformando la nobleza romana. Con el Principado triunfa el modelo dinástico y se imponen inicialmente las dinastías de las grandes familias patricias, como la dinastía Julia-Claudia. Incluso buena parte de los emperadores militares inicialmente proclamados emperadores por sus tropas, cederán a la “tentación de la sangre” e intentarán asegurar a sus descendientes el trono imperial eludiendo la adopción del gobernante más capaz.

Las tribus germanas en Europa Occidental crearán su propia nobleza desde el sistema feudal y sus normas de lealtad, el liderazgo militar y la conquista. Bajo estas reglas sociales lucharán, pactarán tratados y matrimonios para poder gobernar sus feudos, reinos e imperios en Europa desde el principio dinástico. Es así como se consolidó progresivamente a partir del siglo V la nobleza feudal, que estratificaba las clases más poderosas en alta nobleza y baja nobleza, vinculados entre sí por el acto de homenaje, el juramento de fidelidad al señor, que creaba una cadena de vasallaje entre el rey y sus súbditos, sus vasallos, en la que el poder circulaba en un sentido vertical, y con estrictos derechos y deberes recíprocos.

⁷ Al respecto *vid.* el punto de vista de O. SPENGLER, cit. vol. II, pp. 279, 518, 547, 580, 581 y 599.

El ejercicio del poder en el seno de la Iglesia católica romana en la Edad Media funcionará de modo similar, es decir bajo las reglas del feudalismo. Los obispos y abades estarán vinculados también por el vasallaje al rey, de quien reciben a su vez bienes y privilegios. La jerarquía eclesiástica se estratificará en múltiples oficios canónicos, cuya principal diferencia será de tipo económico derivada del correspondiente beneficio eclesiástico anejo a cada oficio, y con la correspondiente categoría social que de ello se derivaba. El papado, una vez establecida la primacía espiritual y a su supremacía jurisdiccional canónica en Occidente, intentará en algunas ocasiones el acceso al poder pontificio, previa designación de su antecesor, pero todas ellas fracasarán, y triunfará finalmente el principio oligárquico. Primero, entre los siglos V y X, será la oligarquía de la aristocracia romana la que se disputará la elección papal, a menudo mediatizada por la intervención del ejército y las luchas entre fracciones rivales. Después del siglo XI la elección papal será llevada a cabo por la oligarquía cardenalicia, los príncipes de la Iglesia, en muchos casos vinculados a la nobleza, romana y germana de la sociedad feudal primero y de la alta sociedad renacentista europea después. Como tendremos ocasión de analizar en este primer volumen, el propio papado romano actuará bajo las reglas del feudalismo político, pues hasta el siglo IX será vasallo del emperador romano-bizantino, quien a través del Exarca de Rávena confirmaba las elecciones papales. A partir del siglo VIII las circunstancias políticas, como tendremos ocasión de analizar, facilitarán que el papa pacte una nueva alianza político-religiosa con el rey de los francos y la dinastía pipínido-carolingia. Una alianza político-religiosa renovada en el siglo X con el emergente Imperio romano-germánico, el Sacro Imperio, bajo la dinastía otona, lo que permitirá al papado de los siglos XI, XII y XIII transformarse en una institución de poder político y religioso que aspira a su superioridad absoluta frente al poder imperial y real. De este modo, el papado consolidará su poder político y espiritual en Occidente, pero a la vez se establece con el emperador de Occidente una creciente confrontación por el liderazgo de la cristiandad. Simultáneamente el papado procurará, además, mantener el vasallaje espiritual de los monarcas europeos, involucrándose en sus luchas dinásticas por el poder, bien como árbitro, o bien como parte interesada para imponer a su candidato a un trono europeo, o incluso excomulgando a un monarca o a un emperador díscolo, que además comportaba liberar a sus súbditos de la libertad a su rey o a su emperador. Mecanismos de instrumentalización de la religión que servirán para reafirmar su posición de supremacía político-religiosa, pero que como veremos producirán un irreversible desgaste del poder político-religioso pontificio, que se percibe ya en el siglo XIV, a partir del papado aviñonense.

Las luchas sociales están presentes en todas las civilizaciones, como aspiración de las clases socialmente inferiores a alcanzar y ejercitar el poder. El enriquecimiento económico es el cauce más habitual para subir en la escala social, el poder económico sin duda facilita el acceso al poder político, como también lo facilita el poder militar, desde la conquista y el botín. Y así al liderazgo en el ejercicio del poder también aspirará una tercera clase, la generada en la vida urbana,

la burguesía, que surge en los burgos, en las urbes, entre comerciantes y artesanos especializados. Aunque centraré mi atención en su etapa más conocida, la burguesía comercial y posfeudal europea, por las consecuencias que de ello se derivan para la historia europea, conviene no olvidar su presencia en todas las grandes civilizaciones de la Antigüedad, cuya historia no siempre podemos conocer y valorar adecuadamente. Su importancia es indudable, no sólo por sus demandas de derechos y del ejercicio del poder, sino además por su tendencia a crear a su vez su propia nobleza, la alta burguesía, que no siempre es asimilada o aceptada por la aristocracia local. Su papel será esencial en la sociedad medieval europea y en su lucha por ser representados en sus intereses en las grandes cortes reales. Las cartas de privilegios reales o imperiales y los pactos comerciales de los burgos les permitirán crear los primeros gobiernos locales gozando de una notable autonomía y ejercitando el poder local que estará en manos de esta “nobleza mercantil”. Las ciudades de la Liga hanseática, los cantones suizos urbanos, las ciudades italianas como Génova, Florencia, Milán o Venecia florecerán en manos de esta nueva clase política desde una base económica y mercantil que consolidará así su creciente poder social y político, dónde el modelo político representativo republicano dinamizará su acceso al poder.

Por último, en el fondo del sistema social, encontramos una cuarta clase social que rara vez hasta el siglo XVIII traspasa los umbrales de la Historiografía, y que identificamos con diversos términos, modalidades y grupos sociales a lo largo de la historia y que el Derecho tradicionalmente distinguía por su condición de libertad o esclavitud, hasta la abolición jurídica de esta última que subsiste en algunos casos hasta el siglo XIX: los plebeyos, los esclavos, los siervos, el campesinado, la plebe, el pueblo llano, las masas, los trabajadores, el proletariado.

En Roma, tras dos siglos de lucha social entre patricios y plebeyos, estos últimos lograrán que se les reconozcan sus propias instituciones políticas y su propio derecho aprobado en plebiscito, segregado de la clase patricia o senatorial, y, finalmente, la plebe se transforma en *populus romanus*. Aun así, la ciudadanía será restringida, aunque se amplíe progresivamente al ensancharse las fronteras del Imperio. Los esclavos estarán al final de la escala social, pero ni la conocida rebelión de Espartaco entre los años 73-71 AC, ni las anteriores rebeliones en Sicilia en el siglo II AC y posteriores en Bizancio ya en la era cristiana, mejoraron su situación, aunque el cristianismo facilitará inicialmente su liberación mediante la *manumissio in ecclesia*. Tan sólo la manumisión ejercitada por sus señores podía convertirlos en *libertos*, y a partir de ahí ascender lentamente en la escala social romana, pues la relación entre patrón y liberto llegaba a mantenerse hasta más de tres generaciones. Por otra parte entre la propia ciudadanía romana se establecen dos categorías sociales: los *honestiores* u honorables y los *humiliores* que determinarán por ejemplo las diversas aplicaciones de las penas por delitos similares. Así, mientras los primeros, los honorables, rara vez sufrían la pena capital, y la pena máxima solía ser el exilio o la confiscación de los bienes, los segundos, los humildes, podían ser castigados con las penas más cruentas al

carecer de propiedades, llegándoseles a aplicar penas como la crucifixión, la muerte en la arena del circo, o la esclavitud. A su vez, la economía romana estaba firmemente apuntalada en la esclavitud, que era muy numerosa, e incluso las manumisiones se restringirán en época de Octavio Augusto para no perjudicar la economía del Imperio.

El feudalismo medieval contribuirá enormemente al establecimiento rígido de un sistema de clases en la sociedad europea, que mantenía una distancia abismal entre el señor y el siervo. La Europa medieval se muestra sólidamente asentada en un inflexible sistema de clases. En el último escalafón se encontraban los siervos de la gleba, que trabajaban la tierra de sus señores, quienes tenían un casi absoluto poder sobre ellos. La situación del campesinado se agravará con la pandemia de la peste negra de mediados del siglo XIV, tras la que estallarán rebeliones campesinas en varias partes del continente europeo. En Francia, la rebelión conocida como la *Jacquerie* en 1358 fue muy sangrienta, en la que los caballeros masacraron a miles de campesinos rebeldes. En Inglaterra la principal rebelión campesina será liderada por Wat Tyler en 1381 que será disuelta, tras el asesinato de Tyler. En la Península Ibérica, la consolidación de una sociedad interclasista como las hermandades, desestabilizará el poder feudal en varias ocasiones cuando pasen a la lucha abierta contra el poder señorial de la nobleza y del clero. Así las luchas “banderizas” en tierras vascas se prolongarán durante un siglo, del XIV al XV. Y la Corona de Castilla verá amenazada su estabilidad por las guerras “irmandiñas” que estallaron en Galicia a mediados del siglo XV.

Las aspiraciones al poder de las clases populares en Occidente no serán ideológicamente satisfechas hasta que se produzcan los cambios ideológicos del siglo XVIII a partir de las revoluciones francesa y estadounidense. En ambas revoluciones calará emocionalmente un discurso idealista que despertará un nuevo paradigma social interclasista. Un nuevo paradigma social que consolidará el liderazgo y el poder político de la burguesía y de la nueva élite económica, pero en el que sólo muy posteriormente los derechos de las clases sociales más desfavorecidas se abrirán cauce. Resulta especialmente representativo en este sentido el caso estadounidense en que la hegemonía del poder está en manos principalmente de la alta burguesía, que ocupará el lugar social de la aristocracia, y la esclavitud se mantiene en los Estados del Sur casi un siglo más. En ambos casos, tanto en el modelo republicano francés como en el estadounidense, se impone un modelo político que se presenta teóricamente como antagónico al monárquico, con una clara separación de poderes, mientras su componente democrático resulta restringido al no formularse entonces desde el principio del sufragio universal.

El modelo republicano constitucional estadounidense se ha mantenido durante más de doscientos años continuadamente, en parte fruto de unas circunstancias favorables y de unos representantes políticos dispuestos a la negociación y al compromiso político. Sin embargo, las libertades y derechos proclamados en su Declaración de Independencia y en su Constitución, no se harán plenamente

realidad hasta el último tercio del siglo XX, ya que hasta entonces sólo una parte de la sociedad estadounidense accedió a los mismos.

La Revolución americana dará como fruto una nueva nación que rompe con el modelo monárquico vinculado al poder religioso, triunfando el modelo jurídico de separación Iglesia-Estado desde la ideología secularista del poder, mientras mantiene y reformula el modelo parlamentario colonial de herencia inglesa bajo la forma republicanista. Observemos, no obstante, que los términos “democracia” y “democrático” no están presentes en el proceso constitucional estadounidense. “Nosotros el Pueblo”, *We the People*, como sujeto que otorga la Declaración de Derechos estadounidense, reclama la soberanía política para sí, y reclama el republicanismo representativo, no la democracia plena, pues el sufragio no era universal, sino minoritario y el poder político se mantendrá en manos de los grandes terratenientes y de la burguesía angloamericana de origen colonial y protestante. En los orígenes de los EEUU el énfasis recae en el republicanismo y la representatividad, no en la democracia. La cultura democrática, a pesar de estar en la base misma de la ideología republicana y liberal del siglo XVIII se desarrollará paulatinamente a medida que se expande la noción de “Nosotros el Pueblo” con la conquista del sufragio universal bien entrado en siglo XX.

La Declaración de Independencia de la corona británica firmada el 4 de julio de 1776, será elaborada sustancialmente por el rico terrateniente virginiano Thomas Jefferson, a quien se le atribuye la elocuente y emocionalmente sugestiva redacción del texto que se inicia con estas poderosas palabras: “Todos los hombres son creados iguales, y están dotados de ciertos derechos inalienables entre los que se incluyen la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”. Pero las declaraciones retóricas grandilocuentes y los hechos seguirán manteniendo una distancia abismal. La realidad social era otra. Él mismo y buena parte de los delegados del Congreso Continental, incluido George Washington —el que será primer Presidente de la República de los EEUU— tenían un extenso número de esclavos, a los que no liberaron tras tan comprometida declaración. Posteriormente, el texto de Constitución estadounidense a la que se incorpora el *Bill of Rights*, los derechos de los ciudadanos, en 1791, se inicia solemnemente con este preámbulo: “Nosotros el Pueblo de los EEUU, para conformar una Unión más perfecta, establecer Justicia, asegurar la Tranquilidad doméstica, dotar de una defensa común, promover el Bienestar general y asegurar las bendiciones de la Libertad para nosotros y nuestros descendientes, ordenamos y establecemos esta Constitución”. En ambos textos, se mantiene un discurso y una retórica simbólicamente interclasista aunque decididamente demagógica, que halaga a las clases populares haciéndolas instrumento de la alta burguesía colonial inglesa, que es la que ejerce el poder político, una democracia cuya concepción se restringía para un cierto grupo social elitista. Discurso que servirá de base ideológica al americanismo como ideología del poder, pero a la vez permitirá el cambio sustancial operado hacia una democracia más amplia. El derecho de ciudadanía y derechos políticos derivados serán derechos limitados a los ciudadanos varones

libres, y hasta después de 1865 no se iniciará proceso de desarrollo de los derechos ciudadanos plenos en un largo camino de más de un siglo. Las razones de estas limitaciones de derechos y desigualdades políticas serán varias:

1. El inicial debate sobre reparto del poder político vía electoral entre los Estados del Norte, más poblados, y los del Sur, en los que los grandes terratenientes eran pocos y el número de esclavos era muy elevado, 550.000 esclavos, conducirá al llamado “Compromiso de las 3/5 partes” (*The Three-Fifths Compromise*), por el que en los Estados del Sur se computaba como población a los esclavos en una proporción de cinco esclavos, sin derecho a voto, por tres ciudadanos libres, lo que permitía una numerosa representación de los terratenientes esclavistas, lo que a su vez hacía peligrar el equilibrio de votos, y con ello el reparto de poder, entre el Norte y el Sur, para lo cual se diseñó la estrategia del voto presidencial indirecto a través de los electores compromisarios, quienes componen el Colegio electoral pero que no representan a una población numéricamente idéntica, por lo que los votos populares y los electorales no coinciden en las elecciones presidenciales. Este desequilibrio entre número de votos recibidos por unos u otros compromisarios se mantendrá hasta la actualidad y es lo que ha permitido, por ejemplo, a George W. Bush ganar su primer mandato presidencial en las elecciones del 2000 al obtener 271 votos electorales a pesar de haber conseguido numéricamente 333.000 votos populares menos que su oponente de entonces, Al Gore, quien sólo alcanzó 266 votos electorales⁸.
2. La esclavitud se mantiene durante un siglo más en la mitad de los Estados de la Unión, tras los Compromisos de 1820 y 1850 que se alcanzan por Congreso de los EEUU reconociendo a los Estados del Sur, la mitad de los integrantes de la Unión, el derecho a mantener la esclavitud. También esta situación discriminatoria recibirá el apoyo explícito del Tribunal Supremo en la decisión judicial del caso Dred Scott de 1857, por el que el esclavo Dred Scott del Estado Missouri cuando su amo se traslada con sus esclavos a Illinois, un Estado no esclavista, reclama al Tribunal Supremo su derecho a la libertad. La sentencia resulta muy reveladora al afirmar categóricamente que el esclavo carece de derecho de acción judicial por ser considerado propiedad y no ser sujeto de derechos. La legislación de los Estados del Sur llegará a penalizar la enseñanza y la educación, prohibiéndose explícitamente enseñar a la población negra y mulata a leer y escribir. Tan sólo tras la Guerra Civil se dará fin a la esclavitud en la república de los EEUU con la XIII Enmienda a la Constitución ratificada en 1865, pero se mantendrá una rígida segregación racial otro siglo más, hasta que el caso *Brown v. Board of Education*, en 1954, en la que el Tribunal Supremo reconoce finalmente que la segregación en la educación pública viola la Constitución estadounidense. El movimiento social a partir de 1956, liderado por Martin Luther King, pastor bautista, logra,

⁸ Los datos electorales de las elecciones presidenciales pueden verse estadísticamente en *Dave Leip's Atlas of U.S. Presidential Elections*. <http://uselections.org/USPRESIDENT>, consultado en 2006.

tras numerosas crispaciones sociales, el pleno reconocimiento de los derechos civiles de la población negra estadounidense. La legislación segregacionista denominada *Jim Crow laws* sobrevivió en algunos Estados del Sur hasta los años sesenta.

3. La población india será masacrada y desposeída una y otra vez de los territorios que se les adjudican en la expansión colonial estadounidense desde el 1700 hasta mediados del siglo XIX, confinándolos contra su propia voluntad en los lugares más pobres en recursos, las “reservas”, y aplastando con violencia cualquier insurrección en demanda de sus derechos. Especialmente vejatoria fue la *Indian Removal Act* de 1830 de dramáticas consecuencias para la población india.
4. La segregación y discriminación de las comunidades negra e india alcanzarán hasta mediados del siglo XX, a quienes se les unirán en el último escalafón social las olas de nuevos inmigrantes, como las procedentes de China en el último tercio del siglo XIX que, en condiciones próximas a la esclavitud, construirán las primeras vías ferroviarias que enlazaron la costa del Pacífico con la del Atlántico.
5. Hasta bien entrado el siglo XX las mujeres estadounidenses carecerán del derecho al ejercicio del voto en las elecciones presidenciales, y sus derechos hereditarios, contractuales y de propiedad eran muy restringidos. Las demandas de igualdad jurídica de las mujeres de los EEUU, que se inician a la par que el movimiento abolicionista de la esclavitud, no serán satisfechas hasta la aprobación de la Enmienda XIX a la Constitución en 1920, casi un siglo después.
6. En el siglo XX la restrictiva legislación en materia de inmigración en EEUU ha creado el desarrollo de una numerosa cuarta clase desposeída, los ilegales, que en número creciente sobreviven en la ilegalidad laboral aceptando trabajos con salarios míseros que residentes y ciudadanos rechazan; salarios con los que sobreviven y con los que además deben pagar los costosos honorarios, de varios miles de dólares, de los abogados que les tramitan, no siempre con éxito, su largo camino al derecho de residencia.

Y así, las afirmaciones contenidas en ambos textos jurídicos y piedra angular de la democracia estadounidense, necesitarán casi dos siglos para tener validez social jurídicamente plena, cuando paulatinamente se les sean reconocidos sus derechos políticos y sociales a los grupos tradicionalmente discriminados. Aun así, el poder político sigue en manos de la clase social cultural y económicamente superior y de origen europeo, predominantemente anglosajón y germano, una élite social a la que excepcionalmente se incorporan unos pocos ciudadanos de origen hispanoamericano. El liderazgo político, en el que destacan las dinastías familiares de origen europeo económicamente poderosas, como los Kennedy o los Bush, sigue requiriendo del poder económico de la alta burguesía para alcanzar el poder político. El modelo democrático republicano de los EEUU no está exento de componentes aristocráticos o elitistas. En las campañas políticas

estadounidenses se manejan cifras multimillonarias (858 millones de dólares en las elecciones al Congreso y Senado del año 2000) y el apoyo económico de las grandes compañías multinacionales durante las campañas políticas resulta indispensable para la victoria política. Las donaciones realizadas por las grandes asociaciones y poderosas empresas estadounidenses en apoyo de las campañas políticas suponen un alto porcentaje de la financiación electoral. Estas cantidades multimillonarias denominadas *soft money* permiten a la élite económica y política estadounidense emplear cuanto dinero deseen en campañas electorales, y bordear los límites de la ley de financiación de los partidos de 1971, en vigor, a través de los PAC, comités de acción política, que alcanzan en la actualidad el número de 4.700. La dinámica entre alta política y altas finanzas es clave para el triunfo electoral y para la consecución de sus respectivos objetivos. Ciertamente el modelo democrático estadounidense sigue aún diseñado para preservar el poder político y económico en manos de dicha élite social que principalmente es de origen europeo, protestante, católico y judío. Hasta la fecha todos los presidentes de los EEUU han sido varones blancos de origen protestante anglosajón, salvo Kennedy, que era católico de origen irlandés y de la alta burguesía bostoniana.

A su vez, el elemento religioso no ha desaparecido de una sociedad de origen protestante que canaliza la ideología secularista de la Ilustración, en donde la masonería tendrá un poderoso efecto aglutinador, y el modelo de separación Iglesia-Estado determina las relaciones entre el poder político y el religioso. Ciertamente, el bagaje judeocristiano sigue simbólicamente presente en la vida social y política estadounidense cuyas monedas y billetes se acuñan con la divisa "*In God We Trust*" ("Confiamos en Dios"). La inauguración de cada mandato presidencial comporta el juramento de la Constitución según la fórmula determinada en el Art. II, sec. 1 de la Constitución norteamericana, a la que el primer presidente de los EEUU, el general George Washington, añadió al final del juramento un gesto de enorme valor simbólico: la apertura de la Biblia sobre cuyas páginas colocó su mano declarando "*so help me God*" (con la ayuda de Dios) que, desde entonces, forma parte de la tradición inaugural de las presidencias. El primer Congreso de los EEUU votó a favor de la celebración de la oración al inicio de cada legislatura del Congreso. En 1952 el Congreso aprobará vía estatuto federal la declaración del Día Nacional de la Oración, y en 1988 el presidente Ronald Reagan firmará la ley federal por la que se proclama el día nacional de la oración, *National Day of Prayer*, que jurídicamente se viene justificando como un "un ajuste razonable" (*reasonable governmental accomodation*) al texto de la Primera Enmienda que reconoce el principio de separación Iglesia-Estado a través de la llamada *Establishment Clause*. Desde la era Reagan, la coordinación de los actos del *National Day of Prayer* la realiza una organización privada, la NDP Task Force, vinculada a los grupos evangelicalistas, que han cobrado un enorme vigor en la era de George W. Bush. Grupos religiosos que, en los últimos años, potencian enormemente la vinculación entre cristianismo y patriotismo y participan cada vez más activamente en la vida política estadounidense. A lo largo

de estos primeros años del siglo XXI, las organizaciones religiosas cristianas, especialmente evangelicistas, mediatizan cada vez más a la opinión pública de la extensa “clase media americana”.

Las últimas elecciones presidenciales estadounidenses que le darán el segundo mandato presidencial a George W. Bush, son un buen ejemplo de esta afirmación, cuya victoria se debe en buena parte al apoyo de las organizaciones religiosas cristianas económicamente poderosas y muy conservadoras, principalmente al evagelicanismo, también llamado neoevangelismo, que es el movimiento ideológico protestante de mayor expansión en los EEUU desde finales del siglo XX. El evangelicalismo es un movimiento que aglutina un gran número de organizaciones religiosas protestantes, entre las que destacan las lideradas por Billy Graham, que patrocina las *evangelistic crusade associations*, que ejercen una poderosa influencia en el partido republicano. Frecuentemente, los medios de comunicación vienen vinculando personalmente a George W. Bush al evangelicalismo y a los grupos religiosos de Graham. El creciente activismo político religioso y neoconservador de estos grupos es el más notable de entre todas las organizaciones religiosas en Estados Unidos en el que se ha dado en llamar “el efecto evangelicalista”, ya que nunca como antes en la historia política estadounidense se ha enlazado tan estrechamente política con religión⁹, que como hemos dicho tiende a vincular desde la retórica política y religiosa el patriotismo y el cristianismo, enfatizando el cristianismo de los padres fundadores de la nación, cuyos valores culturales consideran que deben seguir siendo cristianos.

A su vez, el poder judicial del Tribunal Supremo tras las dos últimas nominaciones por el presidente Bush, confirmadas por el Congreso a finales del 2005

⁹ En este sentido resulta muy clarificador el artículo del prof. emérito J. HART, “Forum: The Evangelical effect” de 17 de abril de 2005. En www.post-gazette.com/pg/pp/05107/489080.stm, consultado en 2007. Conviene recordar que el término “Evangélico” tiene varias acepciones que no debemos confundir y que los movimientos protestantes que así se autodenominan han evolucionado históricamente. El evangelismo es el término inicialmente aplicado a las Iglesias luteranas en la reforma religiosa del siglo XVI. En el siglo XVII se identificará con los movimientos que rechazan la comunión y con el movimiento puritano. En el siglo XVIII en los Estados Unidos el término se aplicará al movimiento religioso de carácter pietista que reaccionará contra el pensamiento de la Ilustración y contra el “deísmo” enfatizando el valor de la Biblia como única fuente de la revelación divina y en su contenido profético. El rasgo determinante de este movimiento será la conversión, renaciendo como cristianos. Los movimientos evangélicos americanos del siglo XIX participarán políticamente de la corriente abolicionista de la esclavitud y del fortalecimiento de diversas obras sociales. A mediados del siglo XX se produce el desarrollo del neoevangelismo o evangelicanismo, cuya corriente será la que tenga mayor influencia en el protestantismo estadounidense desde entonces, con una extraordinaria actividad misionera y propagandística a través de los medios de comunicación. En ella, el ministerio pastoral de la mujer cobra un protagonismo desconocido en el cristianismo, tanto católico como protestante. Sus posiciones antiabortistas, contra las uniones homosexuales y contra las investigaciones con células-madre, han afianzado su activismo político de la última década, siendo en la actualidad el grupo religioso más extenso y políticamente más activo en los EEUU cuya expansión supera a cualquier otro grupo religioso. Vid. al respecto 2004 *American Religious Landscape Report. The Pew Forum on Religion in American Life*. En <http://pewforum.org/publications/survey/green-full.pdf>, consultado en 2007.

Sobre el evangelismo y evangelicanismo en los EEUU sin duda la obra más rigurosa es la del profesor de historia religiosa americana de la Universidad de Columbia R. H. BALMER, *Blessed Assurance: A History of Evangelism in America*. Boston, 1999.

y comienzos de 2006 respectivamente, han dado como resultado la presencia mayoritaria de magistrados católicos¹⁰ por primera vez en la historia del Tribunal Supremo estadounidense, lo que ha replanteado una vez más entre los especialistas, la cuestión relativa a la neutralidad judicial en materia religiosa y a la posibilidad de que las decisiones judiciales de los magistrados tal vez no puedan substraerse plenamente de los valores religiosos en los que han sido educados.

En Francia el modelo republicano inicial se formula desde la hostilidad a la Iglesia católica principalmente y a la vinculación entre ésta y la monarquía absolutista. Por ello el modelo republicano francés está impregnado desde la base misma del laicismo, que durante tiempo arrastró además un componente anticlerical. A su vez, la noción de democracia será más amplia que la estadounidense, pero sustancialmente más inestable que ésta hasta el último tercio del siglo XIX. La revolución iniciada en 1789 dará como fruto la Constitución de 1791 firmada por el monarca Luis XVI, pero en 1792 tras el destronamiento del rey se organiza la Primera República que finaliza tras siete años de sangrienta supervivencia, en 1799. En 1793 se inicia “la era del terror” bajo la dictadura del partido jacobino encabezada por Maximilien Robespierre, que restringirá progresiva y radicalmente los derechos de los ciudadanos y guillotinará al monarca acusado de traición al que seguirá al cadalso buena parte de la aristocracia francesa. El punto álgido de la restricción de los derechos ciudadanos lo constituye la Ley del 10 de junio de 1794 por la que los jueces revolucionarios podían condenar sin la presentación de pruebas. Tras la ejecución de Robespierre en 1795 y de los sucesivos golpes de Estado de 1797 y 1798, la Francia revolucionaria camina hacia el “cesarismo” político, al incrementarse los conflictos armados con Austria primero y después con Inglaterra, Prusia, Holanda y España. El “cesarismo” se consolida con la Constitución de 1800 bajo el liderazgo militar del Napoleón Bonaparte, nombrado Primer Cónsul de Francia en 1799. Sus triunfos militares en Europa le permitirán ser proclamado emperador por el Senado y el Tribunado en 1804, decisión que es ratificada en un plebiscito mayoritario. Y así el modelo republicano francés tras diez años de costosa supervivencia da paso al modelo imperial, que gracias a las conquistas militares de Napoleón I convertirá a Francia en un Imperio más extenso que el de Carlomagno, durante el breve periodo de 1808 a 1812. Pero sus posteriores derrotas en el campo de batalla le llevarán a perder el trono imperial francés y al exilio en 1814 del que retorna brevemente al poder, al que abdicará definitivamente tras el desastre de Waterloo en 1815. Así Francia, tras una década como república y otra inmediata como imperio, retorna al modelo monárquico durante 34 años. La restauración monárquica devolverá el trono a la dinastía borbónica, Luis XVIII reinará de 1814 a 1824 con el apoyo de la burguesía, su sucesor Carlos X con el favor de la nobleza y del clero intentará reinstaurar el modelo absolutista que no triunfará, pues la burguesía no estará dispuesta ya a renunciar a sus conquistas políticas,

¹⁰ Siendo cinco magistrados católicos del total de nueve que lo componen en la actualidad: Anthony Kennedy, Clarence Thomas, Antonin Scalia, Samuel Alito y el Presidente del Tribunal, John Roberts.

por lo que las revueltas populares estallan en París en 1830. Carlos X es enviado al exilio, mientras asciende al trono francés un miembro de la rama borbónica de los Orleans, Luis Felipe, con el apoyo de la burguesía liberal. Pero legitimistas y socialistas lo harán continuo blanco de sus ataques en los medios de prensa, mientras la cuarta clase social, los trabajadores, se organizan contra la creciente revolución industrial francesa en demanda de mejoras laborales. Finalmente, estalla la revolución de 1848 y Luis Felipe abdica en favor de su sobrino, el conde de París; sin embargo, triunfará de nuevo la república en un modelo unicameral bajo las reglas del sufragio universal de los varones franceses, en el que las mujeres carecen de derecho al voto.

La Segunda República francesa inicia breve su andadura en 1848 con la elección del sobrino de Napoleón I, Luis Napoleón, como presidente, con el apoyo de la burguesía católica frente a liberales y socialistas. Sin embargo, cuatro años después se retorna al modelo imperial. Las medidas legales de 1850 restringiendo el derecho al voto electoral a los inmigrantes, el efectivo golpe de Estado al modelo republicano en 1851 con el plebiscito posterior, y la Constitución de 1852 que fortalece al poder ejecutivo al controlar al Senado y a la Asamblea Legislativa, darán como resultado la reinstauración del modelo imperial francés con el plebiscito popular a finales de 1852 por el que Luis Napoleón se convierte en el emperador Napoleón III.

El Segundo Imperio sobrevivirá casi dos décadas hasta 1870 en un progresivo desgaste militar en sus enfrentamientos con los imperios europeos y en su fallido intento de crear un imperio francófono en México. Primero, Francia luchará contra Rusia y después, incapaz de hacer frente a hegemonía del Imperio alemán de Bismark, se verá aislada y abocada a la guerra con Prusia. La deposición de Napoleón III fue fruto de los desastres militares franceses que canalizarán las reformas constitucionales recuperándose para Francia una vez más el modelo republicano que, desde la Revolución francesa, sólo había permanecido como modelo político en vigor durante 14 años, entre 1793 y 1870.

La Tercera República francesa se inicia en 1871 y se consolida con la Constitución de 1875 y durante las siguientes tres décadas se produce la principal expansión colonial francesa a la vez que los movimientos de trabajadores organizados en uniones sindicales se fortalecen políticamente desde las ideologías socialistas y comunistas, otorgando un creciente peso político a la llamada cuarta clase social que se evidencia especialmente en las elecciones generales de 1936. Tras el criticado Gobierno de Vichy del mariscal Pétain y del Gobierno provisional de Charles de Gaulle, que afronta la invasión alemana de las tropas de Hitler, Francia renunciará en las elecciones generales de 1945 a la III República. Estas serán las primeras elecciones en las que se ejerza el derecho al voto por las mujeres francesas. Las elecciones de 1945 darán como fruto la consolidación de la Cuarta República y la Constitución de 1946 con las que finalmente se estabiliza plenamente el modelo democrático republicano francés, y consolida el poder político en manos principalmente de la burguesía, que afrontará el complejo y costoso reto de la descolonización, principalmente de Argelia, a mediados del siglo XX.

En el ámbito religioso, el triunfo de los valores republicanos frente a los católicos tras la Revolución francesa se formulará por la ideología anticlericalista como el antagonismo entre la concepción republicana y monárquica que representaba la unión del trono con la fe católica. Valores republicanos, inspirados por los pensadores de la Ilustración, cuyo resultado había sido la Declaración de derechos del Hombre y del Ciudadano¹¹. Como consecuencia, la Iglesia católica se ve privada de toda capacidad organizativa con la promulgación del la *Constitution civil du clergé* en 1790 inspirada en el galicanismo y en la filosofía roussoniana. A partir de entonces se establecen “los cultos revolucionarios”: en 1793 se impone el culto a la razón, en 1794 el culto nacional al Ser Supremo, y de 1797 a 1798 diversos cultos nacionales.

Durante el periodo político bonapartista, con la pretensión de afianzar las bases del imperio, se impone un pluralismo religioso restringido, se negocian concordatariamente sus relaciones con la Iglesia católica, y se desarrolla a la vez un enorme control del Estado sobre lo religioso.

Este control por parte del Estado producirá la división ideológica de la sociedad francesa enfrentando, una vez más, los dos valores en conflicto y cuya consecuencia, una vez restaurado el modelo republicano, será el establecimiento del llamado laicismo hostil a la religión, que suprime el régimen de cultos reconocidos cuando la religión deja de ser considerada políticamente útil.

En este contexto el Estado afronta el asociacionismo en general, y el religioso en particular, como disgregador del propio Estado iniciando una política religiosa netamente antiasociativa. A partir de aquí comienza la construcción progresiva de un pacto laico que se inicia como superador de esta política antiasociativa, una vez instaurado en 1905 el libre ejercicio de los cultos primero, y la creación de las asociaciones diocesanas, tras el establecimiento de relaciones diplomáticas con la Santa Sede en 1921, después.

Un proceso difícil que afronta en el último decenio del siglo XX el reto de un pluralismo religioso más amplio, proporcionado por los llamados nuevos movimientos religiosos, especialmente el grupo del Reverendo Moon y la Cien-ciología, que no encajan en la noción tradicional de *culte religieux*, reabriendo el debate sobre las llamadas sectas religiosas¹². A su vez dicho reto, del que participan la mayoría de los Estados de la Europa Occidental, se enfrenta a la creciente presencia del islam que asciende en la actualidad a casi 4 millones de musulmanes que residen o son ciudadanos franceses y proceden sustancialmente de sus antiguas colonias norteafricanas. La integración social de estas

¹¹ Para un análisis de la libertad religiosa en el art. 10 de la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano *vid.* el sugerente estudio histórico de E. SOUTO GALVÁN, *Libertad de opinión y libertad religiosa*. UNED, 2001.

¹² Al respecto B. SOUTO GALVÁN, “La libertad religiosa en Francia: La llamada *Ley Antisectas*”. En *Cuestiones actuales de Derecho Comparado*, (obra dirigida por G. Morán). UDC, La Coruña, 2002. pp. 87-98.

extensas comunidades musulmanas en Francia no ha sido posible y su marginación social, política y económica, ha desembocado en una escalada de violencia callejera que han sufrido varias ciudades francesas en los últimos meses del año 2005. Escalada de violencia que revela la enorme disgregación social entre la sociedad francesa y la inmigración musulmana que vive masivamente aislada en los barrios más marginales y pobres de las grandes áreas metropolitanas, en donde el radicalismo ideológico-religioso afianza sus raíces, entre esta nueva clase marginada socialmente. El reto de un mayor pluralismo religioso no es nada fácil ya que se aborda desde dos referencias históricas: la laicidad del Estado que tiende a restringir el ejercicio de la libertad religiosa de los ciudadanos —por ejemplo al imponer restricciones en el uso de símbolos religiosos, destacando especialmente la cuestión del velo islámico, *hijab*— y el modelo religioso que ofrece la Iglesia católica como asociación religiosa tradicional que subyace en la sociedad burguesa francesa.

Las consecuencias en los siglos XIX y XX de la Revolución industrial en Europa conducirán al desarrollo de los movimientos y lucha del proletariado que alcanzarán su punto álgido con el triunfo político de la Revolución rusa en 1917, desde el impulso de la ideología marxista-leninista y que se presenta como la rebelión de la cuarta clase social contra el liderazgo de la nobleza primero y de la burguesía después, mediante la que será denominada dictadura del proletariado en un modelo democrático antiliberal que terminará creando una “nueva burguesía” apoyada en el aparato político del partido comunista soviético, que desde un modelo autocalificado de democrático ejerció el monopolio del poder en la Unión Soviética durante 70 años y en la Europa del Este durante medio siglo. El desgaste del modelo soviético desmembrará inesperadamente a la Unión Soviética a finales de los años noventa del siglo pasado y se producirá el colapso del modelo comunista de los países europeos vinculados al Pacto de Varsovia, dando paso a modelos políticos en la Europa Oriental que rompen con el monopolio de poder creado por los modelos totalitarios comunistas anteriores, afianzados en un secularismo hostil a la religión. Nuevos modelos que están en consonancia con el modelo cultural de Europa Occidental al que ansían imitar como modelo social, económico y político. En la nueva Europa Oriental de los albores del siglo XXI emerge una nueva burguesía que aspira al ejercicio del poder según el paradigma democrático del modelo liberal occidental.

En el ámbito religioso la creciente clase media de la Europa del Este se ve penetrada ideológicamente por corrientes religiosas que aspiran a un renacimiento religioso social, que recupere los valores religiosos tradicionales del cristianismo. Pero a la vez la notable actividad expansionista misionera protestante, especialmente evangelicalista, está creando una creciente tensión social entre las nuevas Iglesias de carácter evangelicalista y las llamadas religiones tradicionales, tanto la Iglesia católica como sobre todo las Iglesias ortodoxas, que aspiran a recuperar la posición de prestigio y poder social de la que gozaban antes de la etapa comunista, mientras que la agresiva evangelización de las económicamente

poderosas organizaciones evangelicalistas de origen estadounidense, ofrecen un modelo social y de clase enormemente atractivo para buena parte de esta nueva burguesía de la Europa oriental.

d) El papel de la religión en el ámbito de la identidad política. La instrumentalización de la religión. Nacionalismo y transnacionalismo

Religión, ideología, poder y derecho confluyen en tres corrientes sociales dinámicas que, a menudo, en su interacción se confunden y contraponen entre sí, de ahí la dificultad de su delimitación. Corrientes sociales que nos resultan imprescindibles en nuestro análisis: el nacionalismo, el internacionalismo, el supranacionalismo y el transnacionalismo. Corrientes ideológicas que vinculan el individuo a la comunidad desde postulados diversos, localistas o universalistas, etnocentristas o cosmopolitas, que han ido evolucionado al compás de los tiempos, y plantean notorias paradojas y contradicciones de las que hemos de ser conscientes en esta primera reflexión para así poder afrontar con el necesario rigor esta obra, pues son nociones determinantes en la construcción de Europa de los albores del siglo XXI.

Afrontar el nacionalismo resulta una tarea extraordinariamente compleja, tanto en su definición como en la sistematización de los elementos que lo componen, precisamente por su dinamicidad histórica según el calificativo que lo acompañe así étnico, religioso o político estrictamente. Habitualmente en los debates del siglo XX el nacionalismo se refiere a la expresión política de una comunidad con una identidad cultural propia, étnica, lingüística, religiosa, que aspira a su autodeterminación, y reconocimiento como Estado. Pero ésta es la formulación del nacionalismo que arranca del movimiento cultural del romanticismo alemán del siglo XIX, y surge como rechazo a la fuerza motriz expansionista e integradora de los grandes imperios dinásticos europeos y al colonialismo europeo, que se ejercieron hasta casi finales del siglo XX. Sin embargo, el nacionalismo como corriente ideológica tiene unas raíces que nos remontan al Humanismo e incluso al pensamiento medieval.

El internacionalismo, a su vez, se suele asociar con el movimiento transnacional y supranacional que tiene lugar como resultado de los dos conflictos mundiales del siglo XX. El resultado de dicho movimiento tras la I Guerra Mundial tendrá un éxito breve con la creación y pronta desaparición de la Liga de las Naciones, que servirá de experiencia para un proyecto de mayores y más estables resultados, la Organización de las Naciones Unidas, por el impulso de los países vencedores de la II Guerra Mundial y el establecimiento de su orden internacional entre sus Estados miembros a través de unas normas supranacionales a las que, en principio, se someten. Pero también sus raíces ideológicas se remontan mucho más atrás.

Nacionalismo, internacionalismo, supranacionalismo y transnacionalismo como corrientes ideológicas han abierto un debate en las Ciencias Sociales y Jurídicas, sobre todo desde mediados del siglo XX, que está lejos de concluir, y que nos permite reflexionar inicialmente sobre algunas de las cuestiones más controvertidas dentro de marco de la comunidad, el individuo, el poder y el derecho.

Para dicha reflexión proponemos ciertas premisas:

1. La base del nacionalismo radica en la interacción del individuo y la comunidad, y comporta en los individuos un estado mental de identificación con una comunidad que trasciende de un ego individual a un ego colectivo. Un ego colectivo que le ayude a completar su visión de sí mismo más allá de su individualidad, le dé un sentido y un sentimiento de pertenencia y de identidad en el seno de una comunidad concreta.
2. El nacionalismo como corriente de pensamiento sociopolítico, o incluso religioso, recibe su nombre y es objeto de un particular análisis en el siglo XIX al profundizarse en su análisis por las Ciencias Sociales.
3. Habitualmente se determina el origen del nacionalismo en la cultura europea, con la consolidación de la hegemonía del pensamiento secular frente al religioso, que arranca de la Edad Moderna con el desarrollo de las nacionalidades europeas, o incluso antes, en el propio pensamiento medieval, y se desarrolla ideológicamente con los pensadores y estadistas de la Ilustración, lo que nos lleva directamente a la noción de nacionalismo político.
4. El movimiento cultural nacionalista alemán del siglo XIX nos presenta otra vertiente del nacionalismo que conduce al etnonacionalismo que debemos tener muy presente en el siglo XX por su emergencia tras el colonialismo y con frecuencia como rechazo cultural a la llamada civilización occidental desde la vinculación del nacionalismo al elemento religioso.
5. El nacionalismo en su desarrollo a lo largo de la historia de la humanidad nunca ha sido ajeno al elemento religioso, el llamado nacionalismo religioso, que la sociedad de los albores del siglo XXI afronta con incertidumbre por la violencia e intolerancia que lo alimenta.
6. Internacionalismo, supranacionalismo y transnacionalismo son también actitudes del individuo ante la comunidad más allá de los constreñidos límites, geográficos, políticos, lingüísticos, sociales y culturales de su comunidad más inmediata, ya sea local o nacional. Como hemos dicho el internacionalismo tal y como se formula tras la II Guerra Mundial comporta un principio de igualdad y de reciprocidad interestatal y el empleo de ciertas vías políticas y jurídicas de comunicación en el marco público interestatal. Pero el internacionalismo como actitud vital universal del ser humano tiene una proyección más allá de ámbito interestatal.

Revisemos estas premisas y su interacción desde una necesaria perspectiva histórica en sus dos vertientes principales, la religiosa y la política.

A pesar del habitual consenso que sostiene que el nacionalismo es fruto de la Ilustración y del nacimiento del Estado Moderno, sus raíces son mucho más

remotas¹³, y se vinculan directamente al elemento religioso, como tendremos ocasión de explorar en la primera parte de esta obra. En la Antigüedad la identidad como pueblo estaba mediatizada por su identidad religiosa. La comunidad políticorreligiosa constituía un todo que se unía y confundía hasta la aparición de los grandes imperios expansionistas. El pueblo israelita, y su poderosa historia transmitida por las tres grandes religiones abrahámicas (el judaísmo, el cristianismo y el islam) ejemplifica tal identificación. Es en el pueblo israelita de la Antigüedad precristiana, donde el individuo se identifica con su comunidad desde un monoteísmo teocéntrico, donde individuo, comunidad, lengua y religión se funden en la identidad judía que pervivirá durante siglos sin base territorial alguna. Esta identidad esencialmente religiosa, será preservada en su diáspora europea, tras la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 por Tito bajo el Imperio Romano, en dos tradiciones rabínicas europeas, la francogermana del norte, la asquenazí, y la meridional hispana, la sefardí. El antijudaísmo, que emerge en Europa en la era tardorromana, llegará a ser extraordinariamente violento en muchos momentos de la historia europea, especialmente cuando el antijudaísmo se justifica como antisemitismo en la ideología nazi, a partir de la aberrante construcción ideológica que distingue entre razas superiores e inferiores, pero cuyas raíces arrancan del etnocentrismo y de la superioridad de la raza blanca presente en las ideologías coloniales europeas y estadounidenses de finales del siglo XIX¹⁴, desde el impulso del darwinianismo y de las leyes en el ámbito de la Biología que desarrolló Mendel.

La masiva exterminación de la población judía europea durante la fase final y más destructiva del nazismo, no hará sino reforzar su identidad comunitaria

¹³ En este sentido me remito a un clásico en el estudio del nacionalismo H. KOHN, *Nationalism: Its Meaning and History*. Princeton, NJ, 1955, p. 16.

¹⁴ Sirva como ejemplo la presentación de una obra de Historia General elaborada por el prestigioso Prof. W. O. SWINTON (1833-1892) que cuenta con 46 obras catalogadas en la Biblioteca del Congreso de los EEUU, y obtuvo la medalla de oro para libros de texto de la exposición de París de 1878, por la obra *New Word Analysis* disponible en el proyecto Gutenberg en <http://gwydir.demon.co.uk/PG/Swinton/swinton.htm>, consultado en 2007.

En la primera obra de Swinton titulada *Outlines of General History*, N. York, 1880, y reeditada en varias ocasiones, expone que la principal rama de la familia humana es la raza caucásica, la raza blanca, a la que según Swinton pertenecen los pueblos de las grandes civilizaciones de la Antigüedad: egipcios, asirios, babilonios, hebreos, fenicios, persas, griegos y romanos. Y, a su vez, la raza caucásica es dividida por los especialistas —indica— entre tres grandes grupos: arios, semitas y hamitas, una división lingüística —afirma— que representa tres distintas civilizaciones. Siguiendo sus palabras textuales afirma que la historia del mundo civilizado es la historia de las razas aria, semita y hamita, pero —declara— que la raza a la que nosotros pertenecemos, la raza aria, siempre ha tenido el papel del liderazgo en el drama del progreso del mundo (“*the race to which we belong, the Aryan, has always played the leading part in the great drama of the world's progress*”). Mientras afirma, además, que los semitas no han tenido un papel relevante en la historia como el de los arios, ni han tenido un gran desarrollo intelectual, político, científico, artístico literario, lo que constituye la gloria de las naciones arias, así como insiste en que la presente civilización se conecta mediante una línea directa y sin rupturas con Roma (“*the Semites do not make nearly so important or so conspicuous a figure in history as do the Aryans. They have never been greatly progressive (...) If we trace back the present civilization of the advance nations of the world, —our own civilization, and that of England, Germany, France, Italy, etc.— we shall find that much of it is connected by direct and unbroken line with Roman*”).

que ya había recibido un enorme impulso a consecuencia de los movimientos nacionalistas del siglo XIX que propugnaban un Estado para cada pueblo con una identidad propia. El efecto de pequeño artículo *Der Judenstaat* del periodista húngaro de origen judío Theodor Herzl desembocará en el sionismo, el movimiento que tras la II Guerra Mundial y a través de la ONU canalizará la creación del Estado de Israel en Palestina, que a su vez dio origen a uno de los más largos conflictos del siglo XX que enfrenta el nacionalismo judío del Estado de Israel frente al nacionalismo árabe del pueblo palestino, que fue masivamente desplazado, y cuyos miembros sobreviven en campos de refugiados en situaciones muy difíciles, cuando no extremas.

El modelo comunitario que desarrolla el pueblo judío, sometido a la segregación cultural multiseccular, logra preservar su identidad religiosa y cultural y canaliza su nacionalismo a través del sionismo, con el resultado de la creación del Estado de Israel en 1948 en Palestina, tras casi dos milenios de diáspora, y con ello accede al elemento territorial dentro de la concepción de Estado-Nación, pero presidida por la identidad judía que primará en cuestiones sustanciales, como por ejemplo en la llamada política de retorno de los judíos a Israel, asentada en su historia religiosa vinculada al Israel bíblico.

El cristianismo y el islam, en cambio, ofrecen una comprensión universalista transnacional del individuo y la comunidad. A través de su expansión han sido, sin duda, los movimientos religiosos con mayor capacidad internacionalista, que rompe con la identidad entre pueblo y religión, ofreciendo una base religiosa sólida en la que se aglutinan etnias, pueblos y culturas diversas bajo un sistema de valores común, asentado en concepciones religiosas concretas. La Iglesia católica ha desarrollado esa fuerza universalista sin perder su carácter unitario desde la fortaleza de un poder centralizado, el papado, institucionalizado a través de una estructura jerárquica rígida, y una fe sometida a un dogma que ha luchado contra la disidencia, extirpando la herejía y persiguiéndola al amparo de los poderes políticos.

La Iglesia católica, en su esfera universal, constituye un ejemplo de estructura jurídico-religiosa supranacional en la historia europea, que ciertamente ha condicionado tanto la evolución del cristianismo, como la evolución de Europa. Así, su capacidad para convocar a sus representantes, la jerarquía religiosa fundamentalmente, en las comunidades de todo el orbe a través de su actividad conciliar, se evidencia ya desde los primeros siglos del cristianismo y especialmente tras el primer Concilio Ecuménico celebrado en Nicea en el año 325. Aunque en muchas ocasiones los concilios han sido instrumento del ejercicio del poder político, bien en manos del emperador —cuya tradición se inicia en el Concilio de Nicea I, convocado y presidido por el emperador Constantino como *Pontifex Maximus*, hasta el Concilio de Nicea II en el año 787— bien en manos del papa, durante la hegemonía del poder papal, el hierocratismo pontificio de los siglos XI al XIII. Esta actividad conciliar en manos del papado ha asentado la ideología católica como actitud ante la sociedad, y el dogma católico como vía de cohesión interna

entre sus fieles a partir de la fe. Y así se ha reforzado la noción de la doble dimensión del individuo: religiosa, como fiel de una organización religiosa, y política, como súbdito de un particular Estado.

A su vez, y en un contexto diverso, las órdenes y congregaciones religiosas, especialmente a partir de la Edad Media, aportan un elemento más de reflexión sobre las comunidades religiosas supranacionales y transnacionales al amparo de la Iglesia católica desde su concepción institucional.

Las órdenes religiosas ofrecen un modelo peculiar de interacción entre el individuo, la comunidad religiosa y las comunidades políticas, y han desarrollado un papel esencial en el seno de la Iglesia católica y su interacción con la sociedad. Un papel cultural, reformador y depurador de la propia Iglesia como las órdenes benedictina, cluniacense, franciscana y agustina. Un papel defensor de la ortodoxia católica y represor de la herejía incluso, como la orden dominica cuyos miembros han estado con frecuencia al frente de los Tribunales de la Inquisición. Un papel misionero y civilizador en las Américas, como las órdenes franciscana y jesuita. Un papel al servicio o en contra del poder político, como los jesuitas expulsados de España y sus colonias en el siglo XVIII. Pero sobre todo un papel doctrinal esencial tanto en la contribución intelectual del catolicismo a la sociedad, como en el desarrollo del protestantismo. Así, Agustín de Hipona (354-430), inspirador de la orden agustina y también de la primera formulación doctrinal sobre el poder político y religioso del dualismo cristiano; el dominico Tomás de Aquino (1225-1274) quintaesencia del pensamiento escolástico medieval; el agustino Erasmo de Rotterdam (1466-1536), primer gran humanista europeo; o los jesuitas Francisco de Vitoria (1480-1546) y Francisco Suárez (1548-1617) primeros impulsores del Derecho internacional. O incluso un papel crítico con el paradigma eclesial pontificio, como el benedictino Guillermo de Ockam (1288-1348), o el agustino Martín Lutero (1483-1546), que canalizará la quiebra político-religiosa de la cristiandad medieval a través de la Reforma protestante.

El siglo XX, especialmente desde la II Guerra Mundial y ante la necesidad de sustituir imposición por diálogo, ha revelado dos retos sustancialmente ignorados por filósofos, teólogos y líderes religiosos en los siglos anteriores: 1) el reto ecuménico del diálogo interreligioso a dos niveles complementarios, cristianos entre sí y cristianos y no cristianos; y 2) el reto científico de hallar un cauce de diálogo entre dos disciplinas, la teológica y la fenomenológica, que o bien se ignoran recíprocamente, o bien conviven desde la hostilidad.

Respecto al desafío ecuménico con anterioridad al siglo XX, hay un precedente que debe ser mencionado, el Parlamento Mundial de las Religiones, que constituye la primera piedra en la construcción del diálogo interreligioso a partir de las sesiones del 11 al 18 de septiembre de 1893 en Chicago, con motivo de la Exposición internacional que conmemoró el IV Centenario del Descubrimiento de América. En sus sesiones se afrontará por primera vez un diálogo entre las culturas religiosas de Oriente y Occidente desde el respeto y reconocimiento recíprocos. Diálogos que, sobre todo desde el último decenio del siglo XX,

superarán los históricos debates teológicos entre cristianos y musulmanes en la Edad Media, y los habidos entre católicos y protestantes en la Edad Moderna, auspiciados por los poderes públicos, políticos y religiosos, cuya finalidad era la de convencer al contrincante de su error con argumentos teológicos más o menos sofisticados; en definitiva, una batalla retórica desde la que ambos oradores formulaban sus tesis desde la convicción de estar en posesión de la absoluta y única verdad religiosa, y no como un diálogo desde el respeto y la humildad que busca el entendimiento recíproco desde creencias distintas.

Ciertamente este primer encuentro de Chicago tuvo enormes deficiencias, al ser predominantemente clerical, en el que ni el islam ni el catolicismo romano estuvieron suficientemente representados, y muchos protestantes conservadores rechazaron el proyecto mismo. Sin embargo, abrió las puertas de Occidente a las culturas religiosas de mayor tradición histórica como el hinduismo y el budismo, y a los estudios comparados de la religión. Aunque el Parlamento no tuvo continuidad en posteriores sesiones hasta 1993, la cultura del diálogo interreligioso iniciaba su andadura. Su legado ha sido revitalizado a lo largo del siglo XX¹⁵ y especialmente tras la Declaración hacia una Ética Global elaborada por el teólogo católico Hans Küng a petición del Consejo para un Parlamento de las Religiones, que fue presentada en las sesiones del Centenario del Parlamento de las Religiones del Mundo en Chicago del 5 de agosto al 28 de septiembre de 1993¹⁶, cuya finalidad será un punto de partida común para una ética religiosa global, que subyace implícita en las tradiciones religiosas desde la Antigüedad. En las últimas décadas el diálogo interreligioso ha incrementado su actividad, multiplicándose centros de estudio, asociaciones interreligiosas y reuniones entre especialistas de distintos campos del saber¹⁷. Así, con motivo de la celebración del citado Centenario, se creó en 1998 el Consejo para el Parlamento de las Religiones del Mundo (CPWR) que ha continuado desde entonces sus actividades, entre las que destacan las sesiones de Ciudad del Cabo en diciembre de 1999. Desde esta nueva perspectiva, esto es, la búsqueda y desarrollo de una ética común, el estudio comparado de las diversas tradiciones religiosas adquiere una nueva y sustancial dimensión basada en el diálogo que identifique y compatibilice la unidad y la diversidad religiosas.

Como he indicado, la cultura del diálogo interreligioso en el seno de la sociedad surge muy recientemente a finales del siglo XX, sin embargo en la Antigüedad la tradición judeocristiana desarrolló la práctica de las asambleas religiosas,

¹⁵ Para un estudio más detenido *vid.* J. M. KITAGAWA, *The 1893 World's Parliament of Religions and Its Legacy*. University of Chicago, 1983.

¹⁶ Dicho texto está disponible en www.weltethos.org en alemán e inglés.

Un sugerente análisis sobre dicha declaración es el realizado por la profesora de Estudios religiosos de la Universidad de California J. O'CONNOR, "Does a Global Village Warrant a Global Ethic?", *Common Era* (Ed. S. Scholl) Ashland, 1995, pp. 99-113.

¹⁷ Para una lista de las organizaciones más representativas *vid.* J. BEVERSLUIS, "The Interfaith-movement. Who Are in the Interfaith Organisations and What Do They Do", *Sourcebook of World Religions*, cit. pp. 146-165.

posiblemente bajo la influencia del helenismo cultural, así en el seno de las comunidades cristianas primitivas se consolidó la tradición de las reuniones periódicas entre sus líderes y representantes. Es entonces donde se inicia la tradición de los concilios ecuménicos de la cristiandad. Pero a partir del siglo IV, los concilios no serán propiamente un foro de diálogo, sino de controversias teológicas radicalizadas, en las que media y participa el poder imperial romano cuya actuación será determinante desde el primero los concilios ecuménicos, el Concilio de Nicea en el 325 presidido por el emperador Constantino como *Pontifex Maximus*. El segundo será presidido por el emperador Teodosio en Constantinopla en el 381 y en él se declarará al cristianismo como religión oficial de Imperio, una práctica que se mantendrá hasta el siglo IX. Desde el colapso del Imperio Romano de Occidente y tras los subsiguientes cismas cristianos de Oriente y Occidente, consecuencia directa de la falta de diálogo, los concilios ecuménicos, transformados en Occidente desde el siglo XIII en concilios papales, reafirmarán el poder y hegemonía pontificia en la Iglesia católica. Los concilios ecuménicos se preocuparán a partir de entonces no sólo de definir los dogmas católicos, extirpar herejías y depurar la disciplina del clero, sino también de consolidar el poder jerárquico, centralizado e institucional en la Iglesia católica. El último de ellos, el Concilio Vaticano II celebrado entre 1963 y 1965 abrirá un cauce desconocido en la Iglesia católica, tanto en su etapa imperial como en su etapa pontificia, a través de la Declaración *Dignitatis Humanae* sobre el reconocimiento de la libertad religiosa y la Declaración *Nostra Aetate*, sobre las religiones del mundo, el diálogo interreligioso y el ecumenismo en su sentido más amplio. Cauce que, sin embargo, no parece haber alcanzado objetivos concretos, más allá de una cierta fluidez en la comunicación interreligiosa en términos, digamos, diplomáticos, tal vez por el escaso grado de compromiso que conlleva.

El término ecuménico inicialmente utilizado en los primeros siglos del cristianismo para referirse a la Iglesia más allá de las asambleas locales, caerá en desuso entre los siglos XVI y XIX en el cristianismo de Occidente, salvo para referirse a los concilios pontificios de la Iglesia católica romana, hasta que en el siglo XX emerge desde el protestantismo como sujeto y no como adjetivo. El ecumenismo entonces adquiere su sentido contemporáneo como aspiración a la unidad eclesial¹⁸. En 1910, tras la Conferencia de Grupos Misioneros, celebrada en Escocia, el término ecumenismo se revitaliza desde la necesidad de la unidad misionera del cristianismo. En 1948 en Ámsterdam se funda el Consejo Mundial de las Iglesias (WCC) compuesto inicialmente de 146 iglesias protestantes, anglicanas y ortodoxas, que ha incrementado en la actualidad su número hasta unas 400 iglesias y grupos religiosos, que participan de la aspiración ecumenista.

El desarrollo del ecumenismo católico ha sido posterior, ya que el argumento básico de éste se centra en la idea de que tal reunificación ecuménica de

¹⁸ Para una bibliografía detallada *vid.* R.Mc. BROWN "Ecumenical Movement", *The Encyclopedia of Religion*, vol. V, N. York, London, 1987, pp. 26 y s.

las iglesias cristianas es sólo posible cuando las “iglesias separadas” retornen a seno de la Iglesia católica, desde una formulación ideológicamente eclesio-centrista católica. El catolicismo romano, sin embargo, ha abierto las puertas a la posibilidad de una convivencia tanto con el WCC como con las iglesias cristianas y con las grandes religiones no cristianas iniciando un diálogo interreligioso que permite atisbar un cambio fundamental del eclesiocentrismo católico de carácter excluyente al cristocentrismo de carácter incluyente¹⁹, aunque todavía no ha traspasado los límites meramente formales y de declaración de intenciones, expresadas en varias alocuciones del fallecido Juan Pablo II, canalizadas por dos organismos curiales: el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso (PCDI), así redenominada desde 1988 la antigua Secretaría para los No Cristianos; y el Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (PCPUC), éste último incluye, además, a la Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo²⁰.

Respecto al segundo reto mencionado, sobre cómo hallar un cauce de diálogo entre dos saberes en principio contrapuestos, el teológico y el fenomenológico, conviene tener en cuenta no sólo el desarrollo de la cultura del diálogo que conduce en ámbitos científicos a una fructífera interdisciplinarietà, sino también conviene no olvidar que ambas vías comparten una finalidad común, la búsqueda de la esencia de la religión, aunque desde metodologías diversas. Así, mientras el método teológico tiende a la justificación de una religión particular construyendo argumentos desde la fe, el método fenomenológico tiende a la descripción y sistematización de todas ellas desde una neutralidad científica formal. Metodologías distintas que, sin embargo, pueden hallar una base común a través precisamente de la interdisciplinarietà y el diálogo científico²¹ sobre la esencia de la religión, el encuentro con lo sagrado, con lo trascendente, y a partir de ahí los elementos religiosos que mediatizan la esencia de la religión: sus símbolos y dogmas, sus actos y cultos, sus tradiciones e ideologías, su organización comunitaria y, finalmente, sus implicaciones sociales.

La vertiente política de la identidad cultural de un pueblo, la advertimos con claridad en la Grecia clásica, donde el individuo se identifica con una comunidad política y cultural, que desde el legado de Platón y Aristóteles tiende a ser idealizada, la *polis*. Desde esta construcción revisada doctrinalmente en el Renacimiento humanista, se desarrolla sustancialmente el modelo unificado

¹⁹ En este sentido *vid.* P. F. KNITTER, “Dialogue Among World Religions”, *Common Era*, cit. especialmente, pp. 6-9.

²⁰ Para ver el organigrama completo de su estructura y sus actividades, así como de la Fundación *Nostra Aetate* y su actualización www.vatican.va/roman_curia.

²¹ En este sentido resultan muy sugerentes las siguientes obras cronológicamente citadas: J. MACQUARRIE, *Twentieth Century Religious Thought*, 1963; R. J. Z. WERBLOWSKY, *Beyond Tradition and Modernity: Changing Religions in a Changing World*. London, 1976; J. MILTON YINGER, *The Scientific Study of Religion*, 1979; *Christianity and World religions. Paths to Dialogue*. Ed. H. Küng, 1983 (versión inglesa, N. York, 1993); *World Religions and Global Ethics*. Ed. S. Cromwell Crawford. N. York, 1991; W. CAPP, *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis, 1995.

de Estado-Nación moderno, consciente de la diversidad cultural legada por las invasiones germanas y del modelo de sociedad feudal.

Las comunidades políticas en Europa se desarrollan en la Edad Moderna desde la configuración del Estado-Nación y la soberanía nacional, que asienta sus raíces en el pensamiento medieval tras la crisis del Sacro Imperio y del papado. El Estado-Nación se construye desde la necesidad de afrontar la diversidad de la sociedad feudal en la que la figura del monarca adquiere progresiva preeminencia, y es desde ahí desde donde arraiga la noción del reino a través de tres conceptos: territorio, identidad cultural y dentro de ella la religiosa, y ejercicio del poder²². Mediante estos tres conceptos se reforzará ideológicamente la idea de lealtad que, posteriormente, se identificará con el patriotismo. Así la nacionalidad conformará la idea de unidad que está en la génesis misma de la concepción imperial del poder: Dios, Rey, Patria y Religión como fuerzas motrices de la unidad nacional, por encima de cualquier otra diversidad cultural o social.

En Europa la consolidación político-territorial del Estado-Nación es un largo proceso que se prolonga hasta el siglo XX, en el que el modelo de Estado ha ido modificándose. Las guerras religiosas cristianas entre papistas y antipapistas, católicos y protestantes que la convulsionaron entre el odio y la violencia desde los siglos XVI al XVII fortalecerán las distintas monarquías europeas. Sin embargo, las nuevas ideologías republicanas e independentistas del siglo XVIII otorgarán una nueva identidad política a la Nación/Patria, desde la cultura de las libertades públicas y el republicanismo como forma de gobierno. Las colonias de toda América aspirarán a la independencia y a su identidad nacional por este cauce, que paradójicamente como ideología aspira a la universalización mediante su expansión, alcanzando a toda Hispanoamérica en su proceso independentista, desde los ejemplos francés y estadounidense. En ellas podemos encontrar la confluencia del nacionalismo con el internacionalismo universalista en los ideales republicanos constitucionalistas.

El expansionismo de los Estados Unidos permitirá en un tiempo muy breve en su historia ampliar sus fronteras desde el Atlántico al Pacífico mediante tratados y ventas territoriales como Louisiana, Alaska y Florida, o de ocupación de los territorios indios. A partir de ahí se consolida un ideal nacionalista que no permitirá la segregación de los Estados del Sur y llevará a EEUU a la Guerra Civil a mediados del siglo XIX, para preservar su unidad territorial como nación.

La América hispana no hallará el cauce de diálogo y consenso necesario para alcanzar una unidad panamericana y los Estados de América Central y del Sur se gestarán a partir de las divisiones de los virreinos españoles y luchas interestatales por ampliar y consolidar sus fronteras. El modelo constitucionalista republicano

²² Sobre esta cuestión resulta de enorme interés J. A. SOUTO, "Nación y soberanía en la doctrina medieval", *Nacionalismo en Europa. Nacionalismo en Galicia. La religión como elemento impulsor de la ideología nacionalista*. Simposio coordinado por G. M. Morán organizado en la UDC, Pazo de Mariñán, 4-6 septiembre, 1997 (publicado en Colección Cursos, Congresos y Simposios UDC, 1998, cit. pp. 23-55).

se orientará al presidencialismo, y al cesarismo, o caudillismo, desequilibrando la división de poderes. Como consecuencia será un modelo de Estado que no ha podido afrontar la dialéctica entre conservadurismo y liberalismo y cuyo resultado será su extrema inestabilidad hasta finales del siglo XX.

La fuerza política expansiva del universalismo, que ha impulsado la noción de imperio y ha vinculado culturalmente a varios pueblos desde la hegemonía del militarmente más poderoso, ha sido un elemento sustancial de interacción en los grandes imperios civilizadores de todos los tiempos. Desde el Imperio Egipcio, el Babilónico, el Asirio o el Persa por citar algunos ejemplos. Éste último abarcaba desde Asia septentrional hasta Grecia, instaurará un modelo de convivencia que tendremos ocasión de revisar, en donde la identidad cultural de las comunidades a él sometidas se preservaba a través de las satrapías. Los Imperios Romano y Bizantino se estructuraban a través de sus provincias, y el Imperio Mongol a través de sus iljanatos, y los califatos islámicos mediante sus emiratos y sultanatos. Todos los grandes imperios, incluso los imperios coloniales europeos de los últimos quinientos años, han aglutinado en su seno la coexistencia de pueblos diversos, de identidades religiosas culturales distintas, que ha facilitado el desarrollo de corrientes culturales universalistas de distinta índole.

En el siglo XIX cinco imperios de repartían Europa y el mundo: el Imperio de los Habsburgo, el Imperio Francés napoleónico, el Imperio Ruso y el Imperio Otomano, mientras el Imperio Inglés consolidaba su hegemonía colonial vía marítima, al declinar el Imperio marítimo Holandés.

El Imperio de los Habsburgo herederos del Sacro Imperio romano-germánico había sido fundado en el siglo X y el título como emperadores del mismo lo mantendrán los Habsburgo hasta 1806 al que renunciarán durante las guerras napoleónicas. Un imperio que abarcaba una enorme diversidad de pueblos con culturas propias: alemanes, húngaros, checos, polacos, eslovacos, serbios, eslovenos, croatas, italianos y montenegrinos. Alemania cobrará identidad nacional como imperio a través del Imperio Prusiano. El Imperio Ruso expandirá sus dominios hasta los confines de Asia aglutinando a un número amplísimo de etnias y comunidades. Finalmente, el Imperio Turco otomano que se expandió a partir del siglo XV hasta buena parte de Europa Oriental, desde Hungría a Grecia y será políticamente corporativista dividido en comunidades étnicas, culturales o religiosas. De todos ellos se desprende un principio expansionista de universalismo o transnacionalismo que hallamos en la base ideológica de la concepción unitaria del imperio como centro de poder.

Tras el colapso de los imperios y el progresivo deterioro del colonialismo como fuerza motriz de éstos en el siglo XIX, el nacionalismo como identidad cultural aspirará a superar los límites con frecuencia artificiales entre los Estados-Nación impuestos por alianzas y tratados, conquistas y secesiones. Por ello, el nacionalismo se convertirá en el cauce ideológico para afrontar la diversidad desde el ideal de la autodeterminación y como contrapeso a los unitarismos propios del poder centralista en cualquiera de sus manifestaciones, pero especialmente desde las

concepciones imperial y colonial. Así los movimientos políticos nacionalistas independentistas surgirán en las colonias de América, África y Asia, y en la propia Europa apelando a una identidad propia, ya sea étnica, lingüística, histórica, política o religiosa, como resortes para deslegitimar el poder institucionalizado centralizador.

Los nacionalismos desarrollarán en el siglo XX perfiles culturales diferentes según la evolución de elementos socio-políticos y religiosos, y del modelo de liderazgo en el ejercicio del poder²³. Así el nacionalismo alemán surgido como un movimiento ideológico y cultural del romanticismo literario del siglo XIX, servirá de estímulo e inspiración a los emergentes nacionalismos europeos de finales del siglo XIX. Será en Alemania principalmente, tras la I Guerra Mundial donde la ideología nacionalista adquirirá unos perfiles progresivamente más radicales bajo el movimiento del nacional-socialismo, cuando triunfe bajo el liderazgo totalitario de Hitler. Una situación que canalizará el ascenso de la ideología del nazismo al ejercicio del poder en Alemania, desde una ideología que parte del etnonacionalismo supresor de la libertad y de los derechos de las minorías, imponiendo la unidad nacional desde la hegemonía del pueblo ario que, apelando a su pretendida superioridad, aspira a someter al resto de los pueblos europeos, llegando al genocidio de etnias minoritarias, como judíos y gitanos.

Conviene, sin duda, incorporar a nuestra reflexión sobre la cultura y la ideología de la imposición, algunos elementos de valoración que nos permitan diseccionar las raíces de los movimientos fascistas del siglo XX, inexistentes en la historia de la humanidad hasta entonces. Las claves empleadas en este análisis inicial, la ideología, el poder y el derecho en la comunidad, nos permitirán explorar en esta introducción la formulación que elabora el fenómeno social fascista, especialmente el nazismo, como religión política nacional. Sin duda nos ayudará particularmente en esta disección una de las obras más recientes que mejor ha analizado el fascismo desde la Ciencias Sociales, *Anatomía del fascismo*, del prof. emérito de la Universidad de Columbia, Robert O. Paxton²⁴.

El fascismo como ideología de masas se enraíza en unas circunstancias sociales, políticas y económicas que se agravan progresivamente desde finales del siglo XIX, tanto en Europa como en Estados Unidos, en un momento en el que las corrientes ideológicas más poderosas del siglo XIX, conservadurismo, liberalismo y socialismo, estaban cuando menos desvitalizadas. Tras la Guerra Civil estadounidense un grupo de oficiales confederados se organizarán como una estructura de poder paralela a la estatal para imponer un orden social que defendiese en los Estados del Sur a la minoría blanca y su posición social

²³ Destacan como análisis tan sugerentes como novedosos: W. PFAFF, *The Wrath of Nations. Civilization and the Furies of Nationalism*. N. York, 1993; la obra colectiva *Culture Wars. Opposing Viewpoints*. San Diego, 1999; A. W. MARX, *Faith in Nation. Exclusionary Origins of Nationalism*. Oxford University Press, 2003.

²⁴ *The Anatomy of Fascism* (2004). Versión castellana traducida por J. M. Álvarez Flórez. Barcelona, 2005. Especialmente pp. 25-346. Contiene, además, una bibliografía muy completa.

hegemónica, incluso mediante el empleo sistemático del terror y la violencia; y a la vez intentarán frenar el acceso a la integración social y política de la población negra. Éste el origen del Ku Klux Klan en el último tercio del siglo XIX, que en los años veinte desarrollará un antisemitismo feroz que impregnará a la sociedad estadounidense de los años treinta²⁵. Hacia 1880 emergen en Europa ciertos movimientos populistas, emocionalmente crispados como consecuencia de la crisis económica, en los que también se revitaliza el antijudaísmo en Francia, tras el caso Dreyfus²⁶, así como en Austria y en Rusia. Es a partir de entonces cuando se dan las condiciones idóneas para la expansión social de ideologías fascistas ante la crisis del capitalismo, tras el colapso de la bolsa neoyorkina, el desgaste del modelo político liberal y la exaltación del nacionalismo etnocentrista, como vía de superación de esa crisis social, política y económica.

El desarrollo del fascismo como ideología del poder se enraizará, además, en otros elementos principales, entre los que destaco tres: 1) el derecho a imponerse a razas consideradas inferiores, una idea arraigada desde las concepciones coloniales, asentadas en la superioridad de la civilización colonizadora sobre la colonizada, e influida por la moda darwinianista; 2) la aspiración a una purificación o depuración que vincula raza a nación, cultura y civilización; y 3) la subordinación absoluta del individuo a la comunidad nacional²⁷, que se plasma especialmente en los ámbitos político y jurídico.

A su vez, la base intelectual creada por algunos pensadores europeos de finales del XIX y comienzos del XX, proporcionará el espacio político y social necesario para el desarrollo de las ideologías fascistas a partir de sus críticas y propuestas a los desvitalizados paradigmas existentes²⁸. Así el escocés, inicialmente calvinista, Thomas Carlyle (1750-1881) en la Inglaterra victoriana propuso una dictadura del bienestar social militarizada. George Sorel (1847-1922) fue partidario de un gran movimiento sindicalista único, cuyas teorías tendrán influencia en Francia y sobre todo en Italia. En Alemania, Friedrich Nietzsche (1844-1900), desvinculado del luteranismo, buscó las razones de la decadencia de Occidente, al igual que después haría Oswald Spengler (1880-1936), y los católicos Martín Heidegger (1889-1976) o Carl Schmitt (1888-1985). Éstos tres últimos llegaron incluso a aceptar la solución que parecía ofrecer el modelo fascista, pues se afiliaron al partido nazi en sus inicios. El espacio abierto con sus brillantes críticas a los modelos políticos y jurídicos existentes tenderá a llenarse, posteriormente, con la radicalización de las soluciones aportadas por los ideólogos fascistas, que fueron puestas en práctica por la élite en el poder, especialmente bajo el nazismo.

La unidad y la dirección serán el eje que facilite el “cesarismo”, presentado a las masas como un liderazgo político-militar heroico que canaliza el componente

²⁵ *Ibid.* pp. 62 y 236. Para información bibliográfica al respecto p. 309 nota 88 al Cap. 1.

²⁶ Un oficial francés de origen judío acusado de espiar a favor de Alemania en 1896, cuyas pruebas resultaron ser falsas que se justificaron como una “falsificación patriótica”, *ibid.* pp. 60-61 y 92 y s.

²⁷ Véanse estos aspectos y otros en *ibid.* pp. 25 y ss, 46 y 49 y 167.

²⁸ *Ibid.* pp. 44-48 y la exhaustiva bibliografía al respecto. En las citas 24 a 40 al Cap. 1.

totalitario de las ideologías fascistas. Un cesarismo de élite que creará y desarrollará, desde la infraestructura de los partidos políticos, estructuras paralelas y diversas de poder a las establecidas por los modelos democráticos liberales que permitirán la sustitución del modelo liberal por el fascista, cuando alcancen el poder²⁹. De este modo, accederán al control del derecho que así se convierte en instrumento de quien ejercita el poder y cuya fuente proviene de la concepción cesarista, por la que el líder en el poder es el único legislador de la comunidad. Una situación de la que se beneficiarán especialmente los tecnócratas y burócratas oportunistas y que facilitará la consolidación del modelo fascista en la sociedad.

La vinculación del líder a la comunidad nacional, especialmente en el nazismo como expresión extrema de las ideologías fascistas, se alcanza en el fascismo desde la concepción de “religión política” que permitirá la unión mística de ésta con el líder³⁰, quien desde su mesianismo político se ofrece para redimir a la comunidad de la crisis en la que se encuentra. Su propuesta ideológica se afianza en un nacionalismo exacerbado, que canaliza el recurso a la propaganda para manipular emocionalmente de la comunidad. A su vez tal modelo de liderazgo recurrirá, además, al empleo de la violencia y del terror³¹ institucionalizado contra los que han sido identificados como enemigos de la nación y de su ideología.

De este modo, la religión política, que es una antigua expresión de la época de la Revolución francesa³², cobra sustancial protagonismo en la comunidad nacional cuando se filtra por un etnonacionalismo radicalizado, en la que sus miembros pertenecen a una raza superior o a un pueblo elegido con derecho legítimo a la dominación de pueblos y territorios de razas inferiores. Una comunidad nacional que proclama y defiende su misión en el mundo, a la vez que demoniza a sus enemigos³³ a los que llega a presentar perversamente como la encarnación del mal. A partir de aquí, la religión política toma de las concepciones religiosas tradicionales cristianas su estructura esencial y, en algunos casos, sirviéndose de la religión mayoritaria y dominante en la comunidad para ello, lo que facilitará su profunda penetración y arraigo en la cultura popular. En consecuencia, las ideologías fascistas apelan a elementos simbólicos, proféticos y culturales, asimilados desde estructuras religiosas consolidadas, para enfervorizar a sus “creyentes” a partir de una ideología política que se expresa mesiánicamente como verdad revelada. Y, en consecuencia, se emplean los recursos que se consideren necesarios para la persecución y erradicación de la disidencia del dogma político oficial³⁴.

La ideología fascista no es ni mucho menos una ideología superada, pues hunde sus raíces en la cíclica periodicidad del modelo tiránico de poder, que

²⁹ *Ibid.* p. 103.

³⁰ *Ibid.* p. 26.

³¹ En este sentido *vid.* especialmente pp. 22 y s., 187, 193 y 300.

³² Cfr. *ibid.* p. 249.

³³ Cfr. *ibid.* p. 239.

³⁴ Al respecto *ibid.* p. 249. En especial *vid.* las citas bibliográficas 50 a 53 del Cap. 7.

emerge en las comunidades, cuando se dan ciertas condiciones y circunstancias para ello que permitan consolidar modelos políticos cesaristas o caudillistas con sus propias señas de identidad. En Europa las corrientes fascistas se han revitalizado minoritariamente desde el neofascismo —que puede ser muy violento como los grupos de cabezas rapadas presentes ya en los años 70 en Inglaterra y que se han extendido a buena parte de Europa—, y la hostilidad a la creciente inmigración cuyo perfil cultural y religioso ha cambiado sustancialmente, con un notable crecimiento de la inmigración musulmana. La presencia de los grupos neofascistas y de derecha radical en el ámbito político se constata en Francia, Alemania, Austria, Rusia, Holanda o Bélgica³⁵.

El ejemplo europeo más extremo y sangriento, lo representa el conflicto de los Balcanes de finales del siglo XX en el que emerge la noción de “limpieza ética” que canalizará el genocidio más reciente en la historia europea. Un ejemplo que nos permite constatar inicialmente la supervivencia y la transformación de resortes ideológicos fascistas y etnonacionalistas en Europa. Tampoco podemos ignorar en nuestra reflexión inicial el desarrollo de modelos religiosos que responden a perfiles fascistas, en los que la propia religión dominante se convierte en el instrumento del poder desde la asimilación de las estructuras políticas de origen democrático al servicio de una determinada concepción religiosa que emplea mecanismos similares o afines a los descritos.

Otra manifestación totalitaria en la Europa del siglo XX, distinta al fascismo tanto por motivaciones ideológicas, presupuestos y cauces empleados, fue el modelo de comunismo marxista tutelado por la antigua Unión Soviética, se ha originado al confluir el nacionalismo e el internacionalismo simultáneamente. Recordemos ambas vertientes.

La Primera Internacional se creó en Londres en 1864 por delegados ingleses, franceses, alemanes, italianos, suizos y polacos, pero colapsó en 1871 tras el fracaso de la Comuna de París. La Segunda Internacional se funda en París en 1889 en el centenario de la Revolución francesa, pero perdió fuerza por el nacionalismo alemán que condujo a la I Guerra Mundial. La Tercera Internacional creó en 1919 el Partido comunista soviético. El triunfo de Lenin y la hegemonía comunista soviética tras la caída del Imperio Ruso dotó al comunismo de una fuerza política extraordinaria de expansión tras la II Guerra Mundial a través del Pacto de Varsovia, y sirvió como resorte para inflamar los nacionalismos de Europa, Asia, África y América. A su vez, paradójicamente, el poder comunista soviético se ejerció hasta su colapso en 1989 desde el etnocentrismo eslavoruso sobre las Repúblicas Socialistas Soviéticas, fomentando un nacionalismo soviético ciertamente peculiar y contradictorio, que la sociedad de la Europa Oriental aún no ha superado, pues muchos consideran traicionado su “orgullo nacional” con la desaparición de la URSS. Y a su vez, la desaparición de la Unión Soviética y su vacío ideológico ha dado origen a activos etnonacionalismos vinculados

³⁵ Vid. en este sentido los ejemplos presentados por R. O. PAXTON, cit. pp. 203-240.

estrechamente a las diversas culturas religiosas. Así la ortodoxia cristiana revitalizada desde finales del siglo XX, recupera una posición de poder en las sociedades rusa, ucraniana, rumana o búlgara. Y el islam se ha fortalecido como corriente ideológico-religiosa en las antiguas repúblicas soviéticas asiáticas.

Dos modelos de nacionalismo, a menudo estrechamente vinculados entre sí, plantean en el siglo XX uno de los mayores retos al paradigma del Estado-Nación: el nacionalismo étnico y el nacionalismo religioso y sus formas mixtas³⁶.

El etnonacionalismo o nacionalismo étnico es una de las principales fuerzas de desestabilización político-social en la actualidad, y causa de los principales conflictos armados en todo el mundo, con frecuencia alimentados por el nacionalismo religioso, cristiano, judío, musulmán, o hinduista, como ejemplos más sobresalientes.

Los conflictos derivados del etnonacionalismo religioso, o cuando menos, penetrados de elementos vinculados a la identidad religiosa, han sido una constante causa en la colisión de las culturas a lo largo del siglo XX provocando enormes cantidades de refugiados político-religiosos, y siguen sin hallar vías de solución satisfactorias.

Recordemos los principales conflictos habidos desde la I Guerra Mundial y no resueltos plenamente en los que media, como fuerza impulsora, el nacionalismo religioso:

1. Entre turcos musulmanes y armenios cristianos en 1916, y el genocidio provocado por los primeros contra los segundos.
2. Entre kurdos musulmanes y cristianos en 1933.
3. Entre musulmanes e hindúes de 1947 a 1949 que dará lugar a la división de la India con una identidad dominante hindú y Pakistán cuya identidad es musulmana, y desde entonces los conflictos entre musulmanes e hindúes siguen emergiendo con enorme violencia hasta la actualidad, especialmente entre musulmanes y el gobierno de la India desde 1990, y entre cristianos e hindúes desde 1998.
4. Entre budistas tibetanos y el gobierno chino desde 1950.
5. Entre judíos y árabes en Palestina desde 1948. Una confrontación que sigue siendo el conflicto internacional que domina el panorama informativo actual.
6. Entre musulmanes shiítas fundamentalistas contra el gobierno del *shah* de Irán en 1979 y su consecuencia para el mundo musulmán respecto al equilibrio político internacional al instaurar un régimen político islámico, utilizando para ello el modelo democrático republicano de poder, en el que se instrumentaliza a la religión para construir un modelo político-religioso contrapuesto al secular o laico.

³⁶ Sobre el nacionalismo religioso *vid.* el análisis crítico especialmente revelador de M. JUERGENS-MEYER, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Oxford, 1993. En esta obra compara los distintos modelos religiosos revolucionarios de Oriente Medio: Irán, Egipto y el Movimiento independentista Palestino en el Estado judío de Israel mediante la *Intifada*; en Asia examina los nacionalismos Hindú, Sikh y de Sri Lanka; así como los antiguos Estados marxistas.

7. Las tensiones y la violencia entre kurdos y sunitas en Irak y en Turquía, especialmente entre el gobierno laico turco y los independentistas kurdos desde 1984; al igual que en Siria entre el gobierno y los sunitas desde 1982; y en Líbano entre musulmanes; shiítas; sunitas; y cristianos maronitas de 1982 a 1990, que aún está latente.
8. Los crecientes conflictos en las antiguas repúblicas socialistas soviéticas del Cáucaso y Asia entre los comunistas y los musulmanes desde 1992; especialmente entre chechenos y el gobierno ruso desde 1994, y los cristianos armenios y musulmanes en Azerbaiyán desde 1990.
9. Los conflictos multiseculares entre shiítas y sunitas que siguen emergiendo una y otra vez desde sus orígenes, lo se refleja en la crisis cada vez más grave de Irak tras la ocupación militar por ejércitos británico y estadounidense, que cuenta con una presencia muy reducida de ejércitos de otros países.

Efectivamente los conflictos político-religiosos en Irak y Palestina monopolizan, por sus dimensiones e implicaciones en la comunidad internacional, los informativos de los medios de comunicación, que tienden a minimizar otros muchos de índole religiosa y etnonacionalista que siguen en efervescencia en la primera década del siglo XXI.

En Europa los repartos territoriales de imperios en los siglos XVIII y XIX inflamarán los nacionalismos, que cobrarán nueva fuerza como ya he mencionado tras el colapso de la Unión Soviética y del Pacto de Varsovia. A su vez, los más recientes conflictos nacionalistas penetrados por elementos religiosos en Europa, aún están frescos en nuestra memoria inmediata.

El primero ha sido el largo conflicto armado en Irlanda del Norte entre católicos y protestantes, independentistas y unionistas, desde 1922 y especialmente radicalizado desde 1969 hasta fines del siglo XX, aunque parece finalmente ya resuelto en el año 2007, el legado político más elogiado de Tony Blair al dejar su cargo como Primer Ministro británico. Un conflicto que ha puesto de manifiesto en sus diversas lecturas —la nacionalista, en la que el catolicismo representa la identidad nacional-cultural frente al protestantismo británico como cultura impuesta y ajena, o la marxista entre católicos oprimidos y protestantes opresores— la simbiosis entre identidad nacional y religión³⁷.

El segundo afronta en Europa el nacionalismo etnorreligioso, que no es ni mucho menos una cuestión resuelta. Así, la dificultad de convivencia entre las comunidades cristianas y musulmanas de los Balcanes con la ruptura de la unidad yugoslava y sus consecuencias bélicas hasta 1995, ha dado como resultado la división en diversos Estados nacionales atendiendo primordialmente a su identidad religiosa, ya sea católica como Croacia, ortodoxa como Serbia o musulmana como Bosnia.

En otras ocasiones los nacionalismos se revitalizan en la esfera estrictamente política, como en España, en la que se desvinculan plenamente del elemento

³⁷ Cfr. el sugerente trabajo de J. J. AMORÓS, “Nacionalismo europeo: la intolerancia y las guerras religiosas”, *Nacionalismo en Europa. Nacionalismo en Galicia*, cit. pp. 83-100, especialmente p. 93.

religioso, en parte por el desgaste de la ideología nacional-catolicista implantada durante el franquismo. En España, la transición política, al instaurarse la monarquía con el Rey Juan Carlos I, ofrecerá un espacio de libertad para la emergencia y revitalización de los nacionalismos político-culturales consolidados como tales en el siglo XIX. En él, catalanes, vascos y gallegos, con lengua y cultura propias desde este espacio de libertad darán cauce a la identidad de las llamadas comunidades históricas. Un espacio político que se abrirá a través del pacto constitucional, que canaliza la creación jurídica de 17 comunidades autónomas dentro del territorio español, entre las que se insertan las llamadas comunidades históricas. Una situación consensuada que, sin embargo, no ha resuelto plenamente la cuestión nacionalista. El nacionalismo vasco sigue sin hallar un cauce de diálogo y consenso que sea capaz de superar la radicalización de ciertos grupos militarizados que emplean la violencia indiscriminada y el terrorismo, el miedo y la constante amenaza a la libertad de expresión, para desestabilizar el consenso alcanzado e imponer su modelo político nacional. El nacionalismo catalán busca por vía de la negociación un espacio mayor de independencia y de desvinculación de los poderes centrales de España como nación. Y el efervescente nacionalismo gallego sigue aún sin hallar un liderazgo sustantivo que aúne sus intereses, aunque no renuncia a un proceso de mayor segregación de la unidad de España como nación. Una situación que parece generar una creciente crispación social en la que emerge aún minoritariamente el republicanismo como modelo político al que ciertas corrientes políticas no parecen haber renunciado, en una sociedad cuyo proceso de secularización cultural ha sido especialmente rápido en los últimos veinte años, y el modelo monárquico constitucional tiene aún una historia muy breve.

Una pregunta que ofrece una difícil respuesta en el ámbito del nacionalismo religioso: ¿Por qué las confrontaciones religiosas son violentas cuando los credos religiosos de las grandes tradiciones religiosas proclaman unos principios éticos contrarios a la violencia? No podemos afrontar una respuesta coherente sin al menos tener en cuenta que los rituales de sacrificio están enraizados en la propia fe religiosa, el martirio y su simbología están presentes, lo que constatamos especialmente en el cristianismo e islam.

La conjunción del credo religioso y del liderazgo puede fanatizar las ideologías con extraordinaria facilidad y así llegar a desembocar en una enorme violencia³⁸. Los ejemplos se multiplican a lo largo de la historia de la humanidad. Tal vez el más representativo en la historia europea es el multisecular antijudaísmo alimentado en buena parte por la doctrina de la Iglesia católica que durante muchos siglos ha acusado directamente al pueblo judío de la crucifixión y muerte de Cristo, del deicidio. Un ejemplo más reciente lo vemos en Oriente Medio en el que el grupo Hezbollah utiliza la noción de martirio en el islam inflamando el nacionalismo religioso de los jóvenes musulmanes, que se

³⁸ Vid. R. O. PAXTON, cit. especialmente pp. 153-202.

inmolan convirtiéndose en bombas humanas que causan con su muerte otras muchas muertes de inocentes, arrogándose el derecho a matar inmolando su propia vida. Nos deja aún más perplejos comprobar que el cauce por el que se inflama una violencia religiosa tan extrema ha sido en ocasiones el clerical y el liderazgo religioso, ya sean católicos, protestantes o musulmanes, tal y como la historia revela, lo que pone de manifiesto la estrecha conexión que puede llegar a existir entre autoridad, liderazgo religioso y violencia, y de la que tenemos que ser conscientes en nuestra reflexión. ¿Es imposible la convivencia entre grupos y credos religiosos diversos? ¿Soluciona la coexistencia la segregación religiosa, tal y como ya se hizo en Europa tras la Paz de Wesfalia bajo el viejo principio *cuius regio eius religio*? La historia europea ha demostrado que no.

La segregación étnica, religiosa e ideológica nunca ha prosperado como vía de convivencia entre pueblos, culturas y comunidades diversas, antes bien ha sido la causa primordial de la discriminación jurídica, y de conflictos latentes. Ni en la Europa medieval, que segregó a las minorías de las comunidades judías en Europa, ni tampoco la segregación racial en EEUU o Sudáfrica y Oriente Medio durante buena parte del siglo XX, ni el muro que dividió Berlín políticamente desde la II Guerra Mundial hasta 1989. Como tampoco el modelo de segregación más reciente propiciado por el gobierno israelí, cuya última manifestación es la construcción del muro que separa Israel de los territorios palestinos, que no hace sino agravar el conflicto palestino-israelí.

Los Estados de todo el mundo han consolidado sus fronteras como resultado artificial de guerras, conquistas, invasiones, tratados, matrimonios dinásticos, ventas o renunciaciones territoriales. A partir de ahí, se apela a un sentido nacionalista determinado, étnico, religioso, histórico o cultural, en el que operan dos fuerzas centrífugas y contrapuestas: el nacionalismo que pretende aglutinar a la sociedad de ese Estado dotándolo de una unidad patria, y el nacionalismo que se alza en comunidades insertas en ese Estado que demanda una identidad cultural diversa del resto del Estado, y puede llegar a reclamar aspiraciones como Estado-Nación. El mecanismo psicológico en los individuos es posiblemente el mismo, la primaria necesidad de una identificación con la comunidad, como necesidad de un ego colectivo más o menos extenso, ya sea político, religioso, o ambos.

En el marco estatal, es el propio Estado el que potencia un ideal nacionalista-patriótico, que es en opinión de algunos intrínsecamente absurdo³⁹, pero que es capaz de dotar a los ciudadanos de una identidad nacional estimulada desde todas las esferas, sobre todo cuanto no hay una homogeneidad étnica o religiosa. El caso estadounidense es el más paradigmático del siglo XX, pero sustancialmente todos los Estados potencian una identidad nacional entre sus ciudadanos desde el orgullo patrio como elemento de identificación, puede llegar a superar hasta a la identidad comunitaria religiosa. Las guerras del siglo XX son un ejemplo indiscutible de esta afirmación, en las que cristianos han combatido

³⁹ W. PFAFF, *The Warth of Nations*, cit. p. 17.

contra cristianos y musulmanes contra musulmanes, bajo banderas de naciones en guerra entre sí.

El nacionalismo patrio está aún extraordinariamente vivo y sigue siendo poderoso, lo que se refleja en todas las esferas, incluso, hasta en el deporte. Los Juegos Olímpicos nos sirven como ejemplo ilustrativo. En ellos percibimos la doble necesidad humana de solidaridad universal y pertenencia, de cosmopolitismo e identidad nacional. Un foro que periódicamente exalta los valores de la convivencia en la diversidad, de la universalidad de ciertos valores comunes, mientras a la vez sirve para aglutinar las identidades nacionales cuando los deportistas representan a su país desfilando bajo la bandera nacional, en donde las rivalidades deportivo-patrióticas se aprecian al computarse con fervor el número de medallas olímpicas obtenidas por cada país, y despertando emociones patrióticas al sonar el himno nacional e izar las banderas de los victoriosos.

Ciertamente, los nacionalismos políticos o religiosos se muestran especialmente capaces de despertar las mayores emociones humanas, convirtiéndose en ocasiones en instrumentos especialmente poderosos de control y manipulación de las masas.

Páginas atrás he explorado cómo la religión se consolida socialmente mediante sus distintas dimensiones, que contribuyen al arraigo de las comunidades religiosas como grupos de poder, al vincular a sus miembros mediante unos elementos comunes: 1) ritual y cultural; 2) narrativo y mítico; 3) doctrinal, dogmático y filosófico; 4) ético o moral; 5) jurídico o legal. Ejemplos paradigmáticos pueden ser la Iglesia católica en el cristianismo y el islam. Pues bien, en un proceso similar el Estado-Nación consolida su ideología, el nacionalismo patrio, entre sus ciudadanos mediante el desarrollo de semejantes dimensiones, que se ponen especialmente de relieve en el modelo de Estado parlamentario actual:

1. La ritual y cultural que comporta un lenguaje y unos símbolos comunes, un himno, una bandera, fechas que conmemoran los eventos más destacados de la memoria política común, como el día de la Independencia nacional, el de la promulgación de la Constitución, el día de las Fuerzas Armadas...
2. La narrativa y mítica que fomenta los logros de la historia política de la nación, sus luchas, sus héroes, sus líderes políticos o militares.
3. La doctrinal, dogmática y filosófica que se asienta en su filosofía y doctrina política, en el sistema de gobierno del Estado.
4. La ética y los valores políticos y sociales plasmados en su Constitución, como aspiraciones abstractas y a veces de difícil, sino imposible, concreción: la justicia, la libertad, la igualdad, el bien común, han movido pasiones, luchas y generado revoluciones.
5. Un derecho conformado y supeditado a dicha Constitución que se formula como ley fundamental de ese Estado, a la que el resto de la legislación debe someterse

Unas dimensiones que se refuerzan y reafirman desde el poder político, como en el caso de las naciones, o desde el poder religioso, como en el caso de

las religiones organizadas, tanto más cuando no hay otros vínculos culturales comunes. Es el caso típico de las organizaciones religiosas en fases de mayor expansión misionera, así como el de países conformados desde la inmigración, como el caso de los EEUU, e incluso ideologías omnicomprendivas que se presentan como sustitutas de la religión como el caso del marxismo que, para algunos autores, entra en la categoría equiparable a la religión desde su formulación del ateísmo científico.

El nacionalismo-republicanismo del siglo XVIII, como lucha contra el absolutismo monárquico, ha desarrollado unos ideales propios que resultan especialmente sobresalientes a la vez que peculiares en el “americanismo” o nacionalismo estadounidense, ante la necesidad de una identidad propia capaz de cohesionar su creciente diversidad cultural presente en un país hecho a sí mismo desde la inmigración, que es cada vez más plural culturalmente. Un modelo que tiende a ser identificado como constitutivo de la religión civil estadounidense. Exploremos algunas de sus características.

El patriotismo estadounidense se reafirma diariamente en las escuelas estadounidenses con el llamado compromiso de lealtad, *Pledge of Alliance*, que es recitado cada mañana por los alumnos estadounidenses antes de comenzar sus clases y representa la quintaesencia de tal vinculación: “Una nación, indivisible, bajo Dios, con justicia y libertad para todos” (*One Nation, indivisible, under God, with Justice and Freedom for all*).

El nacionalismo estadounidense se ha llegado incluso a apropiarse lingüísticamente del término genérico “América” que identifica al continente del Nuevo Mundo para identificarlo tan sólo con los Estados Unidos. Un nacionalismo que constituyó la fuerza vital que alentó la consolidación de los EEUU como república federal, y presenta unas particularidades propias debidas a los valores de una sociedad de origen anglosajón y protestante, que todavía subsisten, a pesar de la enorme diversidad cultural gracias a las distintas olas migratorias procedentes de todo el mundo. Sus elementos de cohesión son claramente los siguientes: su concepción política de la democracia popular; su republicanismo que reverencia a su Constitución y a los padres de la misma hasta la veneración; y el carácter sacro de su bandera, como principal expresión simbólica de su identidad y que se despliega en cualquiera de las comunidades sociales o religiosas estadounidenses, desde las iglesias católicas a las sinagogas judías.

El nacionalismo estadounidense⁴⁰ se había debilitado en las últimas dos décadas, por una parte, por una inmigración asiática y africana culturalmente ajena a los valores de la cultura europea que heredó de sus primeras olas de inmigrantes hasta el segundo tercio del siglo XX; y, por otra, por el incremento de las dobles ciudadanía de los nuevos inmigrantes que debilitan el vínculo patriótico a un único país. Pero tras los ataques terroristas del 11 de septiembre

⁴⁰ Vid. especialmente el Cap. 7 *American Nationalism*, de la obra cit. de W. PFAFF, pp. 161-195, con una sugerente aproximación al tema y una cuidada bibliografía.

del 2001 en Nueva York y Washington DC se ha reforzado sustancialmente el patriotismo estadounidense, lo que se constató de inmediato con la multiplicación de la exhibición de la bandera americana, en cualquier objeto y lugar. Sin duda, a finales del 2001 la bandera americana se convirtió en el objeto más comprado y exhibido, que reconectará al pueblo estadounidense con su símbolo nacional y secular más sagrado.

La revitalización del patriotismo ha dado el empuje necesario a la política exterior del nuevo orden iniciada en el 2000, desde la supremacía militar y la presunta legitimidad del derecho al ataque preventivo sin pruebas concluyentes impulsado por el gobierno de G. W. Bush, al margen del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, y la noción de guerra asimétrica amparándose en una peculiar coalición internacional de países cuyos gobiernos estaban ansiosos de tener un mayor papel internacional al lado del superpoder estadounidense. El resultado de tal empresa ha sido ciertamente asimétrico en bajas de al menos un soldado estadounidense por mil civiles iraquíes.

Así, la opción del país con mayor poder militar del planeta desde la retórica presidencial de impulsar la democracia en el mundo, no opta por asumir un papel que permita reafirmar un orden internacional cosmopolita sino que opta por aplicar raseros distintos a modelos autoritarios similares en función de las ventajas que de ello se deriven, un pragmatismo que no permite la regeneración del orden internacional, sino que tiende a suplantarlo desde la concepción imperial del poder mismo.

Un paradigma de poder que progresivamente asumen los EEUU que en la última década tiende a suplantar el marco jurídico creado en la comunidad internacional a través de la ONU. Un mesianismo político no exento de una peligrosa hipocresía política y de un etnocentrismo cultural que, además, contribuye a alimentar la creciente militancia islamista, desde la ideología de la confrontación y la violencia. El papel de liderazgo ideológico de la civilización occidental y sus valores, al que aspira EEUU ante la comunidad internacional, se manifiesta tanto en el ámbito del poder legislativo, como del ejecutivo. Dos son los ejemplos más representativos:

1. En 1977 se inicia la práctica desde el Departamento de Estado de los informes anuales por países sobre los derechos humanos *Country Reports on Human Rights Practices*. Y, desde 1998, lo asume con especial énfasis en materia de libertad religiosa con la aprobación por el Congreso de la *International Religious Freedom Act*⁴¹ de ese año, durante la etapa presidencial de Bill Clinton. En esta ley federal vigente, los Estados Unidos se comprometen a condenar las violaciones de los derechos en materia de libertad religiosa y a asistir a los gobiernos de otros países en la promoción de este derecho. Para ello, crea en el Título I del texto la figura de *Ambassador at Large*, embajador

⁴¹ Vid. el texto completo en www.uscifr.gov/about/autorizinglegislation.html, consultado en 2006.

plenipotenciario en el ámbito de la libertad religiosa. También se especifica en el Título I que las actividades del Departamento de Estado relativas a la supervisión de la libertad religiosa se realizarán a través de sus embajadas, cuyo personal diplomático deberá elaborar un informe anual sobre la libertad religiosa por países. En el Título II establece y regula las actividades de la *Commission on International Religious Freedom*, una comisión parlamentaria del Congreso estadounidense que supervisa la situación de la libertad religiosa y de conciencia fuera de los EEUU y asesora en esta materia al Presidente de Estados Unidos y al Departamento de Estado. El Título IV de esta ley recoge las acciones presidenciales, sanciones políticas y económicas, que pueden ser tomadas por el Presidente de los EEUU ante las violaciones del derecho de libertad religiosa por otros países. El informe anual denominado *International Religious Freedom Report* es publicado por el *Bureau of Democracy, Human Rights and Labor*, del Departamento de Estado de EEUU⁴². El primero de ellos se inicia en el año 2000, y en todos ellos su interés se dirige principalmente a los países con los que media una mayor distancia política y cuya situación supervisan las instituciones de los Estados Unidos por decisión unilateral como parte de su política exterior. Aunque también los informes de los años 2002, 2003 y 2004 incluyen a Francia con acusaciones de antijudaísmo social y actividades gubernamentales antisectas religiosas, fundamentalmente de origen estadounidense como la Cienciología.

2. Posteriormente el *Bureau of Democracy, Human Rights and Labor*, del Departamento de Estado inicia en el año 2002 los *US Records*, relativos a la situación de la democracia en los países del mundo desde la afirmación de ser la primera nación defensora de la democracia. Así, el gobierno de los EEUU bajo la presidencia de George W. Bush asume el papel del liderazgo y la defensa de la democracia y los derechos humanos desde la convicción, no exenta de un notorio triunfalismo paternalista, de que cuando los historiadores contemporáneos “escriban sobre la política exterior estadounidense, identificarán el crecimiento de la democracia —de 30 países en 1974 a 117 hoy— como uno de los mayores legados de los Estados Unidos”⁴³.

Sin embargo, el gran reto ideológico de los EEUU y de su paradigma político y religioso, tanto desde el concepto idealista como desde el elitista-pragmatista⁴⁴ es, ante todo, el de ser capaz de definirse a sí mismo tras los cambios políticos y sociales del último tercio del siglo XX, sin recurrir al mesianismo político; éste es el reto que desata una mayor confrontación y reduce drásticamente el diálogo intercultural.

⁴² www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005, consultado en 2006.

⁴³ Esta afirmación se recoge junto a toda una amplia información y archivos al respecto en el portal internauta del Departamento de Estado de los EEUU, www.state.gov/g/drl/democ, consultado en 2007.

⁴⁴ En su aplicación al Derecho resulta especialmente clarificadora la obra de R. A. POSNER, *Law, Pragmatism, and Democracy*, cit. especialmente pp. 130-157.

Unos retos y desafíos a los que Europa no es ajena plenamente, y entre los que destacan a mi juicio:

1. Los cambios migratorios de la sociedad estadounidense son sustanciales en cuanto al incremento de su ciudadanía de origen hispano-americano sobre todo, así como asiática y africana, cuyo pluralismo cultural produce la fragmentación del americanismo⁴⁵ nacional y patriótico, asentado en la herencia cultural europea y la transformación de la religión civil que deviene como consecuencia. Y aunque los movimientos evangelicalistas se esfuerzan por restaurar la religión civil americana desde el protestantismo militante de los *born again* (renacidos) en el cristianismo, sin embargo, la asimilación del americanismo ideológico no se produce en estas nuevas olas inmigratorias, sobre todo en las asiáticas y africanas, pues su bagaje cultural no es europeo ni primordialmente cristiano, lo que dificulta sin duda su asimilación e integración, que tradicionalmente se ejerce desde la escuela pública, comprometida en una intensa educación cívica americanista.
2. Los cambios político-ideológicos tras el colapso del bloque comunista dejaron a los EEUU sin un enemigo identificado para poder definirse a sí mismo ideológicamente. Como afirma Huntington la búsqueda ideológica de ese enemigo a quien demonizar terminó el 11 de septiembre de 2001, tras el atentado del Trade World Center, con Osama ben Laden, y así la brecha cultural entre el cristianismo angloprotestante americano y el islam militante facilitó la conexión⁴⁶. Desde entonces EEUU a través de la política presidencial se define ideológicamente a comienzos del siglo XXI frente al islam militante como su antagonista, y la “guerra fría contra el comunismo” ha sido sustituida por la difusa “guerra contra el terrorismo islámico”.

Por este cauce EEUU se erige en árbitro del nuevo orden mundial⁴⁷, marginando a la comunidad internacional legítimamente establecida desde el liderazgo de los victoriosos de la II Guerra Mundial, tomando decisiones de invasión y ocupación territorial militar cuando el gobierno estadounidense considera unilateralmente amenazados sus intereses nacionales, dentro o fuera de su territorio, al aplicar la estrategia retórica de las guerras preventivas.

Esta nueva era de terrorismo internacional, sobredimensionada por los medios de comunicación, que sin duda contribuyen a potenciar el miedo y el estado de terror, ha inflamado los nacionalismos religiosos. La carta del miedo está siendo utilizada tanto por los terroristas como por algunos políticos occidentales, ávidos de exaltar nacionalismos religiosos o políticos según los casos. Buen ejemplo de ello son las desafortunadas intervenciones tanto del

⁴⁵ Vid. en este sentido, S. P. HUNTINGTON, *Who Are We? The Challenges of America's National Identity*, N. York, 2004, pp. 178-256.

⁴⁶ *Ibid.* p. 263.

⁴⁷ De gran interés y con una enorme carga crítica son estas obras: J. NEWHOUSE, *Imperial America. The Bush Assault on the World Order*, N. York, 2003, y R. J. LIFTON, *Super Power Syndrome. America's Apocalyptic Confrontation with the World*, N. York, 2003.

Presidente norteamericano George W. Bush refiriéndose a la “cruzada contra el terrorismo” como la entonces asesora presidencial y actual Secretaria de Estado, Condolezza Rice, quien durante el interrogatorio al que fue sometida en marzo del 2004, por la Comisión (*Commission Hearings*) sobre los atentados del 11 de septiembre 2001, afirmó tajantemente que tales atentados fueron cometidos “contra el mundo civilizado” (*sic*). Ambas afirmaciones retóricas forman parte de un determinado discurso ideológico que alimenta la confrontación y no el diálogo, revelando una enorme torpeza política por la prepotencia y falta de sensibilidad cultural cuyas consecuencias sin duda son las de incrementar la violencia intercultural e interreligiosa.

En recientes palabras de Jürgen Habermas el americanismo en esta etapa muestra una retórica presidencial que recurre a la intimidación y endoctrinamiento sistemáticos⁴⁸. Posiblemente la doctrina de John Rawls sirva de argumento a la política exterior estadounidense desde 2000 y de las llamadas guerras asimétricas, en tanto en cuando, el ya fallecido Rawls así como Charles Walzer mantienen una desconfianza en la justicia internacional, y la obra *The Law of Peoples*, Rawls acepta la posibilidad de las guerras justas contra Estados ilegales, relajando el principio de justicia al dejarlo en manos de los Estados individuales⁴⁹.

Europa no ha mostrado en esta cuestión un frente unido, sino que la política estadounidense ha conseguido dividir Europa en la cuestión de la Guerra de Irak, una Europa menos unida que intenta recomponer su unidad tras haber sufrido, además, el revés de los referendos negativos en Francia y Holanda sobre la Constitución de la Unión Europea, que han abierto una crisis en el proceso constitucional europeo que los europesimistas ya venían profetizando.

La creciente inmigración musulmana plantea un auténtico reto cultural para una Europa, heredera de una historia de confrontaciones religiosas, en donde el modelo democrático secular se ha impuesto tras enormes tensiones no plenamente superadas que han comportado también una creciente secularización social, en la que la sociedad europea occidental tiende a marginar de su vida el elemento religioso, que cada vez ocupa un espacio cultural menor.

Europa, desde la sensibilidad que aporta un bagaje de confrontación religiosa, afronta con dificultad la emigración islámica fundamentalmente magrebí de los últimos decenios. Es en este horizonte multicultural y multirreligioso donde se perciben los desafíos de una cultura de diálogo, de consenso y de pactos, que requiere de los límites que el Derecho puede y debe proporcionar en el marco de un Estado de Derecho, de *Rule of Law* en el contexto jurídico anglosajón.

El internacionalismo y el supranacionalismo, como corrientes transnacionales, surgen a partir de la necesidad entre los Estados-Nación de afrontar el reto de la convivencia, haciéndose imprescindible la elaboración de pactos y normas

⁴⁸ *America and the World. Conversation with Jürgen Habermas (cuestionario elaborado por E. Mendieta)*, en www.logosjournal.com/habermas_america.htm, consultado en 2007.

⁴⁹ *Ibid.*

internacionales que regulen las actividades entre los Estados-Nación, y creando posteriormente organismos supraestatales que sean capaces de buscar soluciones negociadas a los conflictos interestatales, sean económicos, políticos o sociales.

Una necesidad histórica de convivencia y diálogo entre los Estados que hallará en el Derecho un cauce natural, y que dio lugar a la consolidación de las bases del Derecho internacional, desde la formulación teórica de los filósofos del Derecho natural de los siglos XVII y XVIII, especialmente del holandés Hugo Grocio en su obra *De iure belli ad pacis* publicada en 1625, Samuel Pufendorff (1632-1694) y de las contribuciones de Cornelius van Bynkershoek (1673-1743), Christian von Wolf (1679-1754), Emerich de Vattel (1714-1767) y Georg Friederich von Martens (1756-1821), que desarrollarán el principio de soberanía nacional e igualdad legal entre los Estados según la formulación inicial del Tratado de Westfalia en 1648. En el siglo XIX y tras las guerras napoleónicas, que impidieron alcanzar el ideal universalista imperial francés de Napoleón, el Congreso de Viena celebrado de 1814 a 1815 intentará establecer un orden internacional mediante la restauración de las viejas pautas diplomáticas y de principios estandarizados de legalidad internacional consolidando las tradicionales prácticas internacionalistas, pautas que marcarán el inicio de la larga hegemonía legal del positivismo jurídico. A su vez, el arbitraje como cauce en la resolución de disputas comenzará su andadura en 1794 con el Tratado en Jay entre Estados Unidos y Gran Bretaña, especialmente impulsado en la famosa reclamación de Alabama en 1872 entre estos últimos países. El arbitraje consolidará su eficacia como instrumento internacional con la creación del Tribunal permanente de Arbitraje de la Haya en 1899, cuya Segunda Conferencia en 1907 expandirá sus reglas operativas.

El Derecho internacional recibirá un impulso extraordinario en el siglo XX. La imposible Liga de las Naciones y el viable Tribunal internacional de Justicia serán el primer intento de crear una comunidad internacional desde los poderes de los Estados tras la I Guerra Mundial, pero no será hasta el fin de la II Guerra Mundial, cuando la comunidad internacional y su orden jurídico, como medio de convivencia interestatal, se consoliden a través de la creación de la Organización de las Naciones Unidas, y podamos hablar propiamente del internacionalismo como corriente ideológica arraigada entre las comunidades políticas, a partir del impulso de los Estados victoriosos de la contienda. Sus contribuciones más destacadas son y han sido convenios y tratados pluriestatales, el reconocimiento de los derechos humanos junto a sus actividades de pacificación y de negociación. Su gran dificultad sigue siendo la exigibilidad en el cumplimiento y acatamiento de sus resoluciones, al carecer a menudo de la suficiente coercibilidad. La contribución más novedosa de la ONU ha sido su actividad en la pacificación de conflictos en el mundo a través de sus Cascos Azules, símbolo de un nuevo sistema de seguridad internacional, y ayuda humanitaria, que ofrece un perfil del ejército más mediador y solidario.

A la sombra de la ONU han proliferado multitud de organizaciones pan-internacionalistas como cauce para facilitar las interrelaciones económicas políticas y militares entre naciones, en un esfuerzo por reequilibrar los poderes hegemónicos en la comunidad internacional. Este modelo interestatal ha dado pie a la creación de multitud de organizaciones supranacionales privadas que constituyen lo que globalmente se denomina el Tercer Sector, las ONGs dedicadas a tareas de ayuda y cooperación internacionales, que han impulsado notablemente un nuevo concepto de cooperación individuo-comunidad desde el altruismo individual.

A su vez las organizaciones interestatales e internacionales, especialmente la Organización de las Naciones Unidas, y las organizaciones supranacionales europeas, han asumido un papel progresivo en la implantación de la democracia y los derechos humanos a través de su actividad en el seno de la comunidad internacional y supranacional.

También bajo una ideología supranacionalista eminentemente utilitarista han surgido diversas organizaciones. Tal vez la primera de ellas ha sido la *Commonwealth of Nations*, arraigada en los residuos del colonialismo británico, que aglutina a más de 52 Estados actualmente, que formaron parte del Imperio colonial británico del siglo XIX.

Bajo la misma ideología inicial y como su ejemplo más relevante se creó la Comunidad Económica Europea transformada tras el Tratado de Maastrich en la Unión Europea que afronta un doble reto buscando el equilibrio entre la unidad y la diversidad, ante la necesidad de una inicial unión económica que fortaleciera y beneficiara a sus Estados miembros y que camina hacia una integración política de Europa, una Europa Oriental y Occidental que sin duda rebasa las expectativas de su principal impulsor Jean Monnet. Un complejo proceso que vive en estos momentos su etapa más pesimista. A su vez, el elemento religioso se muestra una vez más determinante, la identificación de Europa con el cristianismo provee de un “claro criterio de admisión para los nuevos miembros de la Unión”⁵⁰. Caso que es especialmente revelador en la negativa de la incorporación de Turquía, y pone de manifiesto la frase “Europa acaba dónde lo hace el cristianismo”. Transformándose para muchos en una nueva forma de nacionalismo europeo: el europeísmo, que de algún modo sirva como contrapeso ideológico en el ámbito internacional al americanismo.

El impulso universalista, transnacional e internacional se encuentra también en el origen de la llamada era de la globalización, permitiendo una mayor conexión entre individuos, comunidades, organizaciones privadas y públicas, sociales, económicas y políticas. Los antecedentes de la globalización nos llevan a la interculturalidad que ya emerge lo largo de la historia debida a migraciones, rutas comerciales o exploraciones y conquistas, e incluso como consecuencia del proselitismo religioso, desde la actividad misionera cristiana a la expansión del islam. Impulso que cobra una extraordinaria vitalidad desde

⁵⁰ S. HUNTINGTON, últ. o. cit. p. 161.

el siglo XIX a consecuencia del desarrollo tecnológico, y que en el siglo XXI el mundo de las comunicaciones abre la puerta a una interacción desconocida por su amplitud, versatilidad y agilidad, permitiendo el desarrollo de las empresas multinacionales capaces de transformar radicalmente el panorama económico mundial; la reducción de restricciones comerciales; las organizaciones internacionales políticas y económicas; y, en fin, el acceso a la información y a la tecnología desde cualquier lugar del planeta.

El debate sobre la globalización ha puesto de manifiesto sus ventajas e inconvenientes que no podemos ignorar en nuestro análisis sobre Europa. No sólo por las consecuencias interdisciplinarias que comporta en nuestra sociedad, sino también porque la globalización cultural, introduce un elemento sustancial a explorar: la idea de una comunidad, unos valores, una economía y un derecho para todos desde un universalismo/cosmopolitismo que no puede ignorar la realidad del individualismo/localismo en esa misma sociedad, en definitiva la dialéctica entre culturas particulares y cultura universal, entre la diversidad y la unidad como componentes de la identidad cultural europea.

4. Un punto de partida necesario: El paradigma político-jurídico contemporáneo y sus desafíos ideológicos

El paradigma político-jurídico contemporáneo es el resultado del desarrollo de la teoría del Estado moderno, en la que dominan de tres tipos fundamentales de poder, tal y como Max Weber sistematizó en los albores del siglo XX: el poder político, el poder económico y el poder ideológico. Este último incorpora las ideologías tanto políticas como religiosas. Y los dos últimos sirven para consolidar o desestabilizar, según los casos, al primero. De este modo, la legitimidad del poder político requiere de la identificación de la comunidad con el poder mismo, es entonces cuando el derecho interviene para garantizar que dicho poder exprese la identidad colectiva de la comunidad, por lo que en cualquier comunidad política, cuando el poder no responde a las necesidades de esa comunidad, se produce una crisis de legitimidad del mismo¹.

Idealismo y realismo, o pragmatismo, como componentes sustanciales de las ideologías, servirán para modelar el modelo socio-político contemporáneo en Occidente, el paradigma democrático, que se expandirá progresivamente impulsado desde tres ideologías sustanciales que interactúan entre sí. Ideologías que se han configurado en momentos diversos de la historia: el republicanismo, el secularismo y el liberalismo. Ideologías dinámicas que evolucionarán y se transformarán sobre todo en los siglos XIX y XX, incorporando o modificando en parte sus argumentos para poder ser sostenidos como elementos viables del paradigma democrático contemporáneo.

El republicanismo, al que ya me he referido en sus ejemplos más representativos, el francés y el estadounidense, concebido desde parámetros diversos que emergen con la Ilustración, es alimentado ya en Europa desde fines de la Edad Media en el seno de las ciudades-estado italianas y centroeuropeas, como resultado de la compleja interacción entre papado e Imperio. Bajo las nuevas bases ideológicas que otorga al republicanismo la experiencia constitucionalista estadounidense y tras el impulso en Europa de la Revolución francesa, el republicanismo se transforma en la ideología más sólida y que ha alcanzado mayor expansión en la práctica entre los regímenes políticos contemporáneos. Su contenido sustancial procede tanto de su carácter intrínseco electoral y parlamentarista, opuesto a la monarquía hereditaria y dinástica, como de la validez del paradigma constitucionalista en sí mismo, por el que una ley superior y fundamental enmarca el sistema político y jurídico del Estado. Será precisamente el

¹ Vid. A. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis. Bases para la reconstrucción de la filosofía política*. Pamplona, 1999, pp. 395 y s.

paradigma constitucionalista parlamentarista el que dote al modelo monárquico de los elementos jurídicos necesarios para su transformación, al hacerlo compatible con la ideología democrática. Y así, la institución monárquica se acomodará en el marco político constitucional como un elemento de estabilidad política. Es mediante este desarrollo de la concepción de la monarquía cuando ésta se hace compatible con dos valores intrínsecos al republicanismo: el parlamentarismo y la democracia. En la Europa de comienzos del siglo XXI se mantienen cinco ejemplos de monarquías parlamentarias: Gran Bretaña, Dinamarca, Suecia, Noruega y España. Y es a partir de este cambio ideológico sustancial de la concepción del poder monárquico, cuando republicanismo y monarquismo pierden sus perfiles ideológicos antagónicos.

El secularismo, como ideología que se desarrolla en el siglo XX, impulsará una nueva corriente de pensamiento, el humanismo secular, crítico con las doctrinas eclesiásticas y el poder religioso institucionalizado. La aparición del término secularismo, muy a finales del siglo XIX, es pues posterior a la instauración republicana del modelo de Estado aconfesional, esto es, ajeno al reconocimiento de una Iglesia nacional u oficial. No obstante, el secularismo humanista encajará plenamente en el modelo republicano constitucionalista basado en la separación del Estado, frente a la ideología que sustenta el modelo político confesional. Y así el secularismo se presenta como la antítesis del confesionalismo. A su vez recordemos que el término secularización² había ya sido empleado a lo largo del siglo XIX como equivalente al de expropiación de bienes eclesiásticos, específicamente de la Iglesia católica en los países confesionales católicos, como en el caso español. Una secularización diseñada por el poder político para socavar el poder económico de la Iglesia católica en la sociedad y reducir su papel en la misma, por lo que secularización se identifica desde entonces con laicización.

El modelo de separación Iglesia-Estado se establece primeramente en los EEUU, incorporado a la Primera Enmienda a la Constitución en 1791, donde se mantiene operativo a través de las reglas del *common law* y cuya interpretación está en manos del poder judicial, de los tribunales³. En Francia la inestabilidad política no permite su incorporación jurídica estable al modelo republicano francés hasta 1905. La separación Iglesia-Estado gala se nutrió, durante un largo proceso que se remonta a las guerras religiosas de la Edad Moderna, de la ideología galicanista en materia de relaciones Iglesia-Estado y del impulso ideológico del mismo de la I República. A lo largo del siglo XIX se inicia en Francia el proceso de transformación de una sociedad con un bagaje histórico confesional católico hacia una sociedad secular. El Derecho francés de la era napoleónica, que tendrá una enorme influencia como modelo codificador en el Derecho de otros Estados europeos, otorga un progresivo control al Estado en el ámbito del

² Para un análisis sociológico *vid.* N. LUHMANN, Cap. 8.

³ Para una visión de conjunto G. MORÁN, *La protección jurídica de la libertad religiosa en USA*. Univ. Santiago Compostela, 1989.

Derecho privado, al restringir la esfera del derecho de la Iglesia católica, del Derecho canónico, y al reconocer un pluralismo religioso hasta entonces limitado a las confesiones tradicionales. La separación Iglesia-Estado en Francia toma su perfil propio bajo el término laicidad, *laïcité*⁴, que tiene inicialmente un carácter anticlerical y antiasociativo, pero que se modificará paulatinamente mediante lo que parte de la doctrina gala identifica como los distintos umbrales del laicismo, en los que progresivamente se reduce su impronta anticlerical. Esta transformación del laicismo francés se evidencia, sobre todo, a partir la instauración de la IV República, al fin de la II Guerra Mundial.

Precisamente tras la II Guerra Mundial la ideología secularista arraiga en Europa desplazando progresivamente los modelos confesionales tradicionales, de iglesia nacional o de pluralismo religioso restringido, a medida que el elemento religioso declina en la esfera social y pública. Es a partir de este proceso, cuando la ideología secularista se vincula al paradigma democrático, consolidándose la noción de Estado secular⁵.

El liberalismo es un término ambiguo, de perfiles difusos a causa de su continua transformación ideológica que se lleva a cabo por las diversas corrientes de pensamiento filosófico, político y económico desde el siglo XVIII. El liberalismo asienta sus raíces en el pensamiento de los humanistas europeos de los siglos XIV al XVII.

El humanismo renacentista había aunado razón y ética en su búsqueda de las fuentes del saber clásico, y surgió a comienzos del siglo XV como la superación del modelo aristotélico-tomista del escolasticismo medieval. La vertiente social del humanismo renacentista buscará la promoción de la individualidad y la dignidad de la persona, y su vertiente política recuperará la filosofía platónica y buscará en el incipiente republicanismo oligárquico de las ciudades medievales italianas y centroeuropeas las bases de un nuevo paradigma político. Es en la élite política y cultural de la República de Florencia donde se halla la cuna del Humanismo cívico renacentista, que emerge bajo la influencia su canciller Corluccio Salutati (1331-1406) defensor a ultranza del republicanismo florentino, y se afianza con la filosofía de Leonardo Bruni (1374-1444) que también llegó a ser canciller de Florencia. Bruni ofrece el perfil del humanista culto por excelencia pues es considerado por los especialistas el primer gran historiador moderno. Él es quien utiliza por primera vez el término *studia humanitatis* y divide la historia en tres partes diferenciadas: Antigüedad, Edad Media (aunque este término ya había sido utilizado por Flavio Biondo) y Edad Moderna. Sin embargo, la dinastía Medici se hará con el poder en la ciudad, hasta entonces en manos de la oligarquía local, al manipular a su favor las instituciones republicanas florentinas. También los propios Medici quintaesenciarán el humanismo cultural y artístico renacentista, sobre todo en la figura de Lorenzo, “el Magnífico” (1449-1492),

⁴ Vid. M. BARBIER, *La laïcité*. Paris, 1995.

⁵ Para un análisis detenido vid. B. WILSON, *Religion in a Secular Society*. London, 1969.

cuyo tutor será Marsilio Ficino (1433-1499) uno de los filósofos humanistas más reconocidos de su época, quien exploró la síntesis entre platonismo y cristianismo. Ficino fue, a su vez, maestro de Pico della Mirandola (1463-1494), que fue probablemente el mayor representante del Humanismo del siglo XV y autor de la declaración más influyente dedicada al discurso sobre la dignidad humana. Junto a ellos destacarán los clérigos humanistas de la corte pontificia, como el historiador Flavio Biondo (1392-1436) y Lorenzo Valla (1406-1457), cuyo trabajo filológico le lleva a descubrir notables falsificaciones documentales, como la donación constantiniana. En la vertiente cristiana del Humanismo destacarán teóricos católicos como los ingleses Thomas More (1478-1535), lord canciller de Enrique VII, y John Fisher (1469-1535), obispo de Rochester, ambos condenados al cadalso por traición real. Sin duda, el mayor representante del Humanismo católico será el holandés Erasmo de Rotterdam (1466-1536), aunque también destacarán antipapistas notables, como Stefano Inffessura (1435-1500), y luteranos como el alemán Philipp Melanchton (1497-1560), ideólogo de la confesión de Augsburgo y líder del luteranismo a la muerte de Lutero.

El pensamiento del Humanismo renacentista representa en Europa el despertar de un modo de concebir la comunidad y el individuo, diversa del modelo medieval, y aportará la base primordial a las corrientes filosóficas elaboradas por la élite intelectual posterior, sin embargo no resuelve el conflicto entre razón y autoridad. Un conflicto que se manifestó con nitidez en la esfera política con los ajusticiamientos de Fisher y More, y en la esfera del catolicismo en el caso de Galileo Galilei (1564-1642).

A la sombra del Humanismo renacentista es desde donde emerge el liberalismo como preocupación de los derechos y libertades del individuo en la comunidad, desde el bagaje cultural del pensamiento ilustrado de los siglos XVII, XVIII y primer tercio del XIX, que toma forma durante la consolidación de los imperios inglés, francés, prusiano, austro-húngaro y ruso.

Esta primera corriente liberalista se produce a partir del siglo XVII al desarrollar la teoría liberal clásica por la que el Estado debe ofrecer un mayor espacio a las libertades públicas individuales en el ámbito socio-político y económico. Un modelo de Estado liberal que se contrapone así al modelo absolutista e intervencionista. Esta corriente tiene su punto de partida en la era cromwelliana en Inglaterra y está representada por un extenso número de filósofos, juristas, economistas y estadistas ilustrados europeos, principalmente anglosajones, herederos de la tradición cultural renacentista. Una tradición liberal que se inicia con Thomas Hobbes (1588-1679), y prosigue con John Locke (1632-1704), John Trenchard (1662-1723), Thomas Gordon (169?-1750), David Hume (1711-1776) Samuel Adams (1722-1803), Adam Smith (1723-1790), William Blackstone (1723-1780), Edmund Burke (1729-1797), Jeremy Bentham (1748-1832), David Ricardo (1772-1823) y John Stuart Mill (1773-1836) entre los más destacados. J. S. Mill suele considerarse el último liberal de la era clásica.

Las obras de unos y otros influenciarán, interactuarán e impulsarán a los representantes del liberalismo francés de los siglos XVIII a mediados del XIX: Montesquieu (1689-1755), Quesnay (1694-1774), Voltaire (1694-1778), Rousseau (1712-1778), Diderot (1713-1784), Sieyès (1748-1836), la abolicionista Anne Louise G. De Staël (1766-1817) y Alexis de Tocqueville (1805-1859), que analizará como nadie lo que había hecho hasta entonces la democracia en EEUU, y su obra se convertirá en un clásico de la materia.

Unos y otros a su vez enriquecerán el liberalismo estadounidense que cuajará tras la revolución independentista en el modelo político republicano, constitucional y federal de los EEUU, y en su desarrollo posterior a través de las subsiguientes enmiendas a la Constitución federal. El liberalismo estadounidense estará representado por los estadistas y pensadores provenientes de la burguesía y la élite ilustrada, como Benjamin Franklin (1706-1790), John Priestley (1733-1804), Patrick Henry (1736-1799), Thomas Paine (1737-1809), Thomas Jefferson (1743-1826), James Madison (1751-1836), Alexander Hamilton (1755-1804), W. L. Garrison (1805-1879) y Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Este último ferviente defensor de la democracia, que todavía era restrictiva no sólo por su carácter representativo sino, además, por no reconocerse el sufragio universal.

A pesar de sus perfiles humanos, intelectuales y doctrinales diversos, y en algunos casos de sus contradicciones personales, como el caso de Jefferson⁶, prenderán en Europa y América la antorcha de la libertad política, social y económica del siglo XIX. Una antorcha no obstante restringida inicialmente a una nueva élite burguesa cultivada intelectualmente que, en parte, reemplaza a la vieja aristocracia nobiliaria por una nueva aristocracia intelectual, sentando las bases de la meritocracia, pero que hace posible la convivencia ideológica entre meritocracia y república especialmente a través de la teoría del consentimiento popular, o del contrato social. De este modo, el poder en manos de la burguesía intelectual matiza restrictivamente la tesis de la soberanía popular y limita los excesos o vicios posibles de las ideologías democráticas radicales.

Las doctrinas de la Ilustración liberal inglesa, francesa y angloamericana serán ampliamente difundidas en Europa y América gracias a la creciente hegemonía lingüística del inglés y del francés, al amparo de su influencia cultural en Europa y América, que permitirán un continuo intercambio de ideas y una mayor fluidez intelectual, cuando ya los vestigios del latín, lengua culta hasta la Edad Moderna, se diluyen y deja de ser la lengua intelectual de la cultura europea por excelencia. La Ilustración se difundirá en la España del siglo XIX,

⁶ Tercer Presidente de los EEUU y defensor a ultranza de la dignidad e inalienabilidad de los derechos a la vida y a la libertad, y padre de las libertades públicas estadounidenses, llegará a proponer sin éxito en 1769 primero la abolición de la esclavitud y después la prohibición de la importación de esclavos en Virginia. Sin embargo, él mismo tendrá inicialmente media docena de esclavos que hereda a la muerte de su padre, pero que incrementará tras su matrimonio, llegando a tener hasta varios centenares, que no manumitirá. Un número de esclavos que doblaba en número al que tenía en sus tierras de Mount Vernon, George Washington, primer Presidente de los EEUU.

destacando figuras como Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), aristócrata vinculado al círculo de la dinastía borbónica. En la América colonial española los ejemplos estadounidense y francés serán determinantes en estadistas como Francisco Miranda, Simón Bolívar, San Martín y Benito Juárez, promotores y fundadores de las nuevas naciones independientes de la corona española. El constitucionalismo español del siglo XIX enfrentará a liberales y conservadores una y otra vez, sin que se logre consensuar un modelo político, monárquico o republicano, plenamente estable. Aunque el primero lo será más que el segundo, que apenas conseguirá sobrevivir unos meses a lo largo de todo ese siglo.

El liberalismo, como corriente doctrinal representante de las ideologías republicanas, y el conservadurismo, como corriente defensora del absolutismo monárquico y de la confesionalidad católica, enmarcarán la principal controversia ideológica en los ámbitos socio-políticos y económicos del siglo XIX, tanto en la Europa de tradición católica como en la América poscolonial hispana.

El racionalismo y las nuevas ideologías que emergen al amparo del liberalismo, producen un nuevo giro copernicano en la concepción filosófica del modelo político del Estado. El marco filosófico sustancial de este cambio lo ofrece la obra magna de Immanuel Kant *Crítica de la razón pura* (especialmente tras la revisión de en 2ª ed. de 1787) que servirá de puente entre el pensamiento racionalista y el empirista, e influirá decisivamente en todas las corrientes de pensamiento posteriores al enmarcar los debates entre las diversas escuelas ideológicas de las Ciencias Sociales, Económicas y Jurídicas hasta la actualidad. Corrientes que en Alemania serán brillantes y fecundas, sucediéndose y superponiéndose cíclicamente, nutridas desde el idealismo o desde el realismo en sus múltiples expresiones y versiones racionalistas, empiristas, pragmatistas o positivistas. Las ideologías impulsadas por el idealismo se contrapondrán a las motivadas por el realismo una y otra vez desde entonces. Idealismo, entendido como un deber ser, y realismo o pragmatismo, entendido como un poder ser. Ambos han sido dos de las fuerzas motrices más destacadas en las ideologías desde la Antigüedad.

En el siglo XIX frente al realismo de la filosofía kantiana, la filosofía de Georg Hegel irrumpirá con fuerza impulsando el idealismo y su distinción entre identidad y diferencia, entre contradicción y negación. Y a su vez el hegelianismo será confrontado por el existencialismo de Kirkegaard y la fenomenología de Heidegger, para quien la verdad siempre es subjetiva. La confrontación ideológica entre kantianismo y hegelianismo serán determinantes en la emergencia del idealismo filosófico alemán, al que se opondrá el idealismo dialéctico de los existencialistas, los marxistas y los historicistas, e influirá decisivamente en el idealismo británico del siglo XX, para superar la crisis, la desvitalización, del empirismo y del utilitarismo. Pero una vez más la crítica al idealismo dará cauce al desarrollo de la filosofía analítica por una parte y al positivismo por otra.

Idealismo y realismo se confrontan una y otra vez desde el hegelianismo. La fuerza intrínseca del pensamiento hegeliano tomará dos direcciones: una hacia

el conservadurismo y la ortodoxia protestante, otra hacia una interpretación revolucionaria que parte del ateísmo marxista. Ambas renovarán el liberalismo e influirán directamente en el modelo político del Estado y del Derecho, éste último como el instrumento técnico indispensable en la construcción del Estado.

Desde la noción de liberalismo del siglo XIX, que era antagónica al absolutismo monárquico y al catolicismo conservadurista, el liberalismo en el siglo XX se formula desde el antagonismo con el totalitarismo, a través de la influencia tanto en Europa como en EEUU del *Círculo de Viena*, que en los años veinte formuló la primera crítica a la emergencia de nacional socialismo en Alemania. Es a partir de ahí desde donde el pragmatismo liberal neopositivista dará forma a la democracia liberal que se contrapondrá al totalitarismo soviético, diversificándose a mediados del siglo XX en varias ideologías liberales: el liberalismo social, o socialismo liberal (de la nueva izquierda neomarxista); la social democracia (desde ideales de la ideología socialista); y la democracia cristiana, que aspira a superar con el catolicismo la antítesis del pensamiento liberal y la ideología pontificia del siglo XIX.

El liberalismo contemporáneo ofrece varias vertientes, y algunas de ellas no son ya incompatibles como antaño, por lo que el término tiende a resultar equívoco y cada vez más ambiguo. Así, por ejemplo, se supera el antagonismo ideológico entre liberalismo económico y conservadurismo político desde el neoconservadurismo de la era Thacher-Reagan.

Por otra parte, el liberalismo europeo y el estadounidense ofrecen rasgos bien diferentes, en tanto en cuanto, para muchos especialistas el primero se aproxima a la noción de Estado kantiano y el segundo a la del Estado hobbesiano. Otras vertientes contemporáneas destacadas del liberalismo son: el liberalismo jurídico, quintaesencia del pragmatismo estadounidense, defendido convincentemente por Richard Posner; el neoliberalismo económico en defensa del mercado libre del principio del *laissez faire* que expande las reglas operativas de la globalización económica, liberando los mercados del control estatal, un neoliberalismo económico que no es incompatible ya con el neoconservadurismo político; el liberalismo político o neoliberalismo estadounidense enunciado por J. Rawls, contrastado y rebatido por las doctrinas llamadas comunitaristas a finales del siglo XX.

El Estado moderno desde finales del siglo XIX y, sobre todo, a lo largo del siglo XX, además del impulso que recibe de las ideologías republicana, secula-rista y liberalista, se articulará ideológicamente desde dos postulados principales de enorme influencia: el positivismo y el marxismo. El primero tendrá unas consecuencias de enorme trascendencia en las Ciencias Sociales y Jurídicas; el último, desarrolló una de las ideologías más poderosas y con mayor influencia en las Ciencias Económicas y Sociales.

Dos debates se muestran hegemónicos desde el siglo XIX en la búsqueda de paradigmas ideológicos filosófico-político-jurídicos: positivismo frente a

historicismo y conservadurismo frente liberalismo. El primero surge entre los pensadores alemanes y austriacos y las escuelas de pensamiento historicismo y positivista que crean, que enfrenta el empirismo lógico a la teoría dialéctica. Enfrentamiento que intentó ser reconciliado a comienzos del siglo XX por Max Weber para quien, por una parte, los hechos histórico-sociales requieren establecer una relación causa-efecto que permita evaluar nuestra interpretación, y por otra, nos advertirá también, de los peligros de las ideologías, y la falsa conciencia que presentan. Pero su defensa de la concepción del modelo imperial alemán y de la necesidad de un liderazgo carismático, en cierto sentido próximo a la inicial concepción de Spengler en los años veinte, propiciará la construcción política de su discípulo Carl Schmitt⁷ sobre el análisis del autoritarismo e indirectamente facilitará la incorporación de las teorías de Weber a la propaganda jurídica nazista. Schmitt a diferencia de Spengler —que abandona su apoyo a Hitler y critica abiertamente al nacional socialismo por lo que será condenado al ostracismo a mediados de los años treinta— será, según sus detractores, miembro del partido nazi hasta el fin de la guerra como el propio Heidegger.

En el siglo XX las corrientes positivistas, herederas de la tradición filosófica alemana del XVIII y XIX, serán desarrolladas principalmente por la élite intelectual germana. Una generación de pensadores que a partir de los años veinte dará origen a las principales escuelas de pensamiento jurídico, político y social posteriores. Su influencia será determinante en las construcciones doctrinales socio-políticas contemporáneas.

El positivismo rígido, desde la premisa de que sólo el conocimiento científico es válido, y todo lo que no es verificable no es conocimiento, dejará fuera del ámbito científico a la Teología, a la Filosofía Moral y a la Teoría política especulativa.

El llamado Círculo de Viena de finales de los años veinte, desde su crítica al nazismo que se hallaba en esos momentos en el proceso de afianzamiento político, sentará las bases del positivismo lógico o neopositivismo en la esfera de la teoría política. Bajo su influencia, Karl Popper desarrollará posteriormente la tesis por la que una teoría no puede ser científica si no puede admitir la posibilidad de ser falsa, sentando a su vez las bases de la distinción entre ciencia e ideología.

En el ámbito jurídico se consolida desde el siglo XVIII el principio de la obediencia a la ley positiva, y la influencia del positivismo será decisiva en la construcción del derecho del siglo XX.

En la tradición jurídica continental desde la base kantiana, será determinante la obra del pensador austriaco Hans Kelsen, publicada en 1934, que tendrá una influencia trascendental al formular una definición universal del Derecho. Kelsen, como jurista, excava en los cimientos del derecho, como un sociólogo o un

⁷ La obra de Schmitt, especialmente su teoría sobre la guerra y su imposible desvinculación de la política y del ser humano, ha cobrado nuevo interés en la era presidencial de G. W. Bush, sobre todo en el ámbito de la Ciencia Política en su análisis de la retórica de la guerra contra el terrorismo.

antropólogo excavan en los cimientos de la sociedad y de su historia. Pero ¿es posible hallar una definición universal de la ley, al margen de elemento cultural? La respuesta de Kelsen está en el sistema normativo en sí mismo, y así la validez de una norma depende de su procedencia de otra norma superior, o básica, que debe ser aceptada como tal. Su teoría será primero criticada por Carl Schmitt, y después por Friedrich von Hayek. Ambas se centrarán en la inhabilidad de diferenciar las normas básicas estables de las inestables. Hayek aunará pragmatismo y dogmatismo que dará forma inicial a la ideología del socialismo liberal.

En la tradición jurídica del *common law*, el positivismo jurídico hallará su cauce de convivencia con el pragmatismo en las reglas de *rule of law*, desde la flexibilidad de la función judicial como creadora del derecho. Entre los representantes del positivismo anglosajón destacan Hebert L. A. Hart y Austin. En los EEUU desde el último tercio del XIX el pragmatismo jurídico modelará la función judicial, e influirá decisivamente en la vida política, buscando un cauce realista, pragmático, al idealismo del modelo político democrático⁸.

En definitiva, las corrientes ideológicas a partir del siglo XVIII facilitarán al derecho, en su vertiente pública, cumplir una función distintiva y esencial: la de articular el ejercicio del poder acotando sus límites desde la definición ideológica que asuma el Estado moderno. Conviene en este punto tener presente la reflexión que, el entonces cardenal Ratzinger, se hacía en 1999 desde su formación teológica y filosófica sobre el papel del derecho en la teoría del consenso. Teoría que sostiene desde la formulación positivista que la fuente del derecho es el consenso. Así —exponía Ratzinger— que “no es la verdad la que crea el consenso, sino que es el consenso el que crea no tanto la verdad cuanto los ordenamientos comunes. La mayoría determina qué es lo que debe valer (estar vigente) como verdadero y como justo. Y eso significa que el derecho queda expuesto al juego de las mayorías y depende de la conciencia de los poderes de la sociedad del momento”⁹.

Durante el siglo XIX y primer tercio del siglo XX, Europa, bajo la influencia de las ideologías que se nutren de las corrientes de pensamiento iniciadas con la Ilustración, hará suyo progresivamente el paradigma constitucionalista democrático-secular, por el que todo sistema de gobierno ha de acomodarse a dos principios ideológicos indiscutibles desde la vigencia de una norma jurídica superior o fundamental: el principio secularista y el principio democrático, articulados dentro del paradigma constitucionalista, en el que opera el consenso político.

La corriente ideológica secularista arrastrará en Europa a un proceso de transformación paulatina de los Estados que mantenían una estrecha relación con la religión dominante, como religión oficial del Estado, desde el modelo de Estado confesional. La ideología secularista se ha ido reafirmando desde la

⁸ Vid. especialmente R. A. POSNER, *Law, Pragmatism, and Democracy*. Harvard, 2003, pp. 57-96.

⁹ Texto traducido por el Prof. Manuel Jiménez Redondo para un curso de doctorado dedicado al “Discurso filosófico de la modernidad”, impartido en la Universidad de Valencia en 2004, en webmaster@avizora.com.

Ilustración impulsada por los modelos políticos republicanos francés y estadounidense. Dos modelos que, aunque con matices bien distintos, parten de una idea similar: la de que la religión, formulada desde el derecho fundamental de la libertad religiosa, tiene un área de acción distinta de la del Estado, cuyo poder político y legitimidad son ajenos a la religión.

Es desde la ideología secularista desde la que se desarrollan los modelos de relaciones Iglesia-Estado contemporáneos europeos¹⁰, que reciben una mayor o menor influencia de los dos modelos secularistas de mayor tradición histórica: el estadounidense y el francés.

El paradigma estadounidense de separación Iglesia-Estado, se fragua en una sociedad étnica y culturalmente homogénea, cristiana, protestante, de origen europeo, primordialmente anglosajón, que aspira al equilibrio entre el derecho de libertad religiosa y la aconfesionalidad estatal, desde la teórica neutralidad religiosa del Estado como aspiración ideológica y que el Derecho debe preservar. Paradigma en el que se enfatiza la vertiente individual del derecho de libertad religiosa como consecuencia del modelo jurídico anglosajón del *common law*, del modelo político liberal y del pluralismo de las organizaciones o iglesias protestantes, que se multiplican especialmente en los siglos XIX y XX¹¹. Pero no nos olvidemos que es un paradigma originalmente diseñado por los padres de la Constitución americana, todos ellos protestantes, y cuya cultura religiosa estaba profundamente mediaticada por sus convicciones religiosas. En la actualidad tras la masiva inmigración europea de finales del siglo XIX y primera mitad del XX, la sociedad estadounidense sigue siendo mayoritariamente cristiana, protestante y católica. El teísmo cristiano sigue presente en el ámbito político y en sus manifestaciones simbólicas, revitalizado por el renacimiento evangelicalista que se evidencia en las últimas décadas del siglo XX. Esta situación política y religiosa en EEUU confirma el fuerte arraigo de la llamada “religión civil estadounidense” que Samuel Huntington¹² sistematiza en cuatro elementos dominantes: a) la base religiosa del sistema de gobierno estadounidense; b) la convicción de que el pueblo estadounidense es el “Pueblo elegido”, “el nuevo Israel”; c) la presencia de símbolos religiosos en la retórica política y social, en los rituales y ceremonias públicos; y d) las

¹⁰ En el ámbito europeo *vid.* al respecto G. MORÁN, “El asociacionismo religioso en Europa en el umbral del tercer milenio. Bases para su revisión doctrinal a la luz de la macrocomparación jurídica”. *Cuestiones actuales de Derecho comparado*, UDC, 2003, pp. 11-46.

¹¹ Los primeros colonos puritanos de origen calvinista darán origen a los presbiterianos, unitarios, metodistas, bautistas y congregacionalistas, dentro de éstos surgirán los cuáqueros. De los anglicanos surgirán los episcopalianos. En el siglo XIX aparecerán nuevos grupos destacando: los mormones, los adventistas del Séptimo Día, y los Testigos de Jehová. Y a comienzos del siglo XX, los Pentecostales. Los grupos evangelicalistas, como ya hemos indicado, son lo de mayor expansión a finales del siglo XX. Estos grupos surgidos en los siglos XIX y XX en Estados Unidos realizarán un proselitismo muy activo en Europa e Hispanoamérica que, con frecuencia y sobre todo en el siglo XX, entrará en conflicto con los intereses de las Iglesias tradicionales asentadas históricamente en modelos de relaciones Iglesia-Estado confesionales y de Iglesia estatal u oficial.

¹² S. HUNTINGTON, *Who Are We? The Challenges of America's National Identity*. cit. pp. 3 y especialmente 103-105.

ceremonias estrictamente civiles adquieren un aura religiosa o sacra, simbólica. La propia bandera americana tiene un estatus de símbolo sacro. En definitiva, el modelo republicano estadounidense nunca se enfrentó, sino todo lo contrario, con las corrientes religiosas protestantes. Republicanismo y protestantismo estadounidense comparten valores y objetivos, y han canalizado el secularismo en EEUU. Ambos están enraizados en el modelo político secular estadounidense.

El paradigma laico francés se consolida a comienzos del siglo XX y tiende a imponer un laicismo estricto en el que el Estado se erige en el defensor ideológico de dicho laicismo que aspira al delicado equilibrio entre la laicidad estatal y libertad religiosa, desde la firmeza jurídica del primero. Lo que no es nada fácil de articular desde un doble bagaje cultural que, por una parte, diferencia a grupos religiosos tradicionales de los que no lo son; y por otra, se asienta en una formulación del laicismo basado en una política restrictiva del asociacionismo religioso, y por tanto, del derecho mismo de libertad religiosa. El patriotismo republicano francés no tiene vinculación alguna con la religiosidad del pueblo ni con las asociaciones religiosas más arraigadas, como la Iglesia católica, precisamente porque la doctrina pontificia condenó durante el siglo XIX el liberalismo como consecuencia de la confrontación ideológica del papado defensor, entonces, del modelo monárquico frente al modelo republicano. Por ello, el republicanismo galo mantendrá esa confrontación hasta el primer tercio del siglo XX. Y por eso mismo su republicanismo se asienta con firmeza en un laicismo estatal que sea capaz de controlar el elemento religioso en la sociedad cuando éste intente acortar distancias con el modelo secular estatal.

La corriente ideológica secularista producirá una directa influencia en la sociedad contemporánea, que ya ha sido examinada con rigor por sociólogos más notables de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX como Max Weber y Émile Durkheim, y recientemente por Owen Chadwick y David Martin¹³. La ideología secularista en Europa ha canalizado en la modernidad un proceso por el que paulatinamente desde el siglo XVIII declina la influencia de la autoridad religiosa en la sociedad a medida que se afianza el modelo político democrático, y con ello, el elemento religioso pierde influencia progresiva en la sociedad, al menos en su aspecto comunitario, la fe deja de identificarse exclusivamente con un particular dogma y el culto pierde su carácter de obligación social. En Estados Unidos, en cambio, el proceso es diverso, en tanto en cuanto la estrecha relación entre cristianismo protestante y republicanismo está en la base misma de su identidad nacional, y nunca el protestantismo y el republicanismo han estado en conflicto entre sí.

Desde la referencia de ambos paradigmas, estadounidense y francés, en las relaciones Iglesia-Estado, la consagración de los derechos y libertades ciudadanas, en especial la libertad de pensamiento, y la incidencia del secularismo en la sociedad,

¹³ Vid. especialmente O. CHADWICK, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge, Univ. Press, 1975; D. MARTIN, *A General Theory of secularization*. N. York, 1978 y su reciente revisión *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Ashgate, 2005.

las nuevas democracias europeas desde finales del siglo XX han encauzado un modelo distinto, un modelo pacticio, que facilite el proceso de transición de modelos polarizados, confesionales o ateístas, a modelos democráticos que otorguen un reconocimiento pleno al derecho de libertad religiosa. Este modelo, denominado de cooperación o pacticio, presenta tres perfiles que lo identifican y que matizan ciertas diferencias estructurales en los diversos sistemas jurídicos europeos:

1. Es un modelo de relaciones Iglesia-Estado desarrollado inicialmente en Alemania y fruto de su bagaje histórico de confrontación católico-protestante, desde la base de establecer acuerdos o pactos entre el Estado y las organizaciones religiosas tradicionales, por el que se le da un enorme protagonismo a la vertiente asociativa del derecho de libertad religiosa, esto es, a las organizaciones religiosas, frente a la vertiente individual. Y así son relaciones institucionalizadas o que aspiran a la institucionalización entre confesión y Estado.
2. Es un modelo pragmático al que convergen, por el cauce que ofrece la comparación jurídica, Estados que provienen de dos concepciones ideológicas contrapuestas y polarizadas, ambas ajenas a la neutralidad religiosa del Estado: la primera, desde la noción de religión oficial o estatal; y la segunda, desde la formulación ateísta del Estado. Concepciones que han sido superadas teóricamente en el modelo de Estado secular, independientemente de los términos que lo identifiquen o describan como “secular”, “laico” o “aconfesional”, que no resultan jurídicamente diferentes entre sí, al ser empleados sinónimamente.
3. Es un modelo que, a través de sus mecanismos jurídicos, tiende a facilitar la transición político-religiosa, bien del ateísmo oficial bien de la confesionalidad oficial, al paradigma constitucionalista occidental del Estado secular que reconoce el pluralismo religioso. Un paradigma que se formula desde el reconocimiento de la libertad religiosa e ideológica y debe servir jurídicamente para garantizar la neutralidad religiosa del Estado. Y así, el Derecho será el que, ateniéndose a las diversas tradiciones legales y político-jurídicas, deba afrontar en la actualidad una tarea de enorme dificultad: dar cauce a la convivencia social aplicando el principio de neutralidad estatal en materia religiosa en una sociedad en la que el pluralismo religioso y la diversidad cultural, fruto sobre todo de la inmigración, es cada día mayor, pero el peso de la tradición religiosa dominante dificulta el reconocimiento real de ese pluralismo y sobre todo del derecho de igualdad y no discriminación de los ciudadanos en materia religiosa.

A su vez desde las interpretaciones kantianas y hegelianas sobre la formulación del poder político y de la función del derecho en la esfera pública surgirán dos corrientes que inspiren el modelo de Estado occidental contemporáneo que aspiran a dar repuesta a las necesidades individuales y colectivas en la comunidad según una doble opción propugnada por:

- La corriente liberalista, desde el influjo de la propia ideología liberalista, cuya piedra angular será el énfasis en las libertades individuales y la neutralidad

ideológica del Estado, que ha sido canalizada sobre todo por el sistema jurídico del *common law*, al que se adecua perfectamente desde la función judicial como creadora del derecho.

- La corriente intervencionista y social, desde la noción del estado del bienestar, cuya pretensión principal es evitar los desequilibrios sociales, canalizada especialmente en los Estados vinculados al sistema jurídico continental basado en la legislación escrita como fuente principal del derecho.

El pensador francés de mediados del siglo XIX Alexis de Tocqueville (1805-1859) ha sido quien mejor enunció en su tiempo las bases de la democracia liberal. Tocqueville sostenía que una mayor intervención del Estado comporta una menor libertad e igualdad individual y colectiva. Pero, a la vez, advertía sobre cuál era el momento de mayor peligro en el modelo democrático: cuando se afronta una reforma sustancial del modelo mismo¹⁴.

Ciertamente las corrientes liberalista e intervencionista del Estado no pueden ignorar el reto de la neutralidad ideológico-religiosa del Estado secular:

1. En el modelo liberal, la libertad ideológica, laica o religiosa, pone a prueba la neutralidad del Estado, que a su vez está presionada por una cultura dominante, religiosa o laica según los casos, que: o bien impone como válidos criterios propios que no son neutrales; o bien ignora los derechos de las minorías desde una discriminación culturalmente asentada.
2. El modelo social de bienestar está dominado por el intervencionismo estatal como mecanismo corrector de los desequilibrios sociales. Dicho intervencionismo puede conducir a una burocratización que dificulta enormemente la vida de sus ciudadanos, y ralentiza la garantía y adecuada protección de sus derechos, a la vez que interviene directamente en el control y regulación de las actividades religiosas. Es precisamente en el ejercicio de ese control en el que reside la dificultad principal de la neutralidad ideológica del Estado social.

Las claves interpretativas, religión, ideología, poder, y derecho en la comunidad política convergen en el siglo XX en el paradigma democrático-secular, como el paradigma político-jurídico contemporáneo, cuya evolución ideológica irá afrontando diversos retos. Perfilemos, al menos, su encuadre sustancial.

La democracia es una noción sustancialmente elusiva que tiende a ser utilizada retóricamente desde casi cualquier ideología posterior al siglo XVIII. Su noción más minimalista se apoya en su carácter como técnica, método o sistema de gobierno. Un método que en la *praxis* da cabida al elitismo y al populismo, que puede aplicarse vía directa o vía representativa, tanto bajo el modelo republicano como bajo el monárquico, una vez que éste se transforma en una institución que acepta las reglas del parlamentarismo político.

¹⁴ A. de TOCQUEVILLE, *Democracy in America*. Un clásico de la Ciencia Política en EEUU, es una obra que ha sido editada muchas veces especialmente a partir de la ed. de Cambridge de 1863. Ed. manejada, Chicago, 1990.

La democracia ha sido reformulada como paradigma una y otra vez por las ideologías de los siglos XIX y XX. Y así la democracia como método de gobierno se muestra extraordinariamente flexible en la *praxis*. Si bien su inicial formulación teórica e ideal, como un deber ser, es unidireccional de abajo-arriba, es decir, la sociedad elige al gobierno y éste le sirve gobernando, no se sirve de la sociedad para gobernar.

La democracia se rige desde ciertas reglas básicas asentadas a partir de las nociones de ciudadanía y de territorialidad:

- a. El equilibrio entre libertades y bien común, entre los derechos y los deberes de los ciudadanos individuales y colectivos.
- b. Un sistema común, representativo o directo, en la toma de decisiones para la comunidad, desde la regla de la división equilibrada del poder que se controla entre sí (*check and balance*).

Para garantizar que la democracia opere correctamente el propio sistema establece mecanismos de control. De su correcto enunciado y funcionamiento depende su pureza ideológica. Pero es un funcionamiento complejo en el que intervienen múltiples elementos que tienden a alejar a la democracia contemporánea de su perfil idealista para dotarla de eficacia y estabilidad en el ejercicio del poder, desde un perfil más pragmático. La conjunción entre democracia ideal y real ha permitido al modelo democrático como forma de gobierno consolidarse en los albores del siglo XXI no sólo como paradigma político de gobierno sino, además, como paradigma cultural: la cultura democrática.

Ideológicamente la democracia comporta al menos dos significados que tienden a contraponerse o conjugarse por sus respectivos defensores y detractores y que polarizan el paradigma democrático:

1. La idealista, la teórica, que parte de una ciudadanía responsable y comprometida políticamente, que se nutre de la reflexión filosófica que aspira a la justicia igualitaria, a la participación política plena, a la protección de las minorías culturales y a la revitalización de ciertos valores morales que sirven para depurar la democracia. Una democracia epistemológica como la visionó el filósofo y psicólogo estadounidense John Dewey a comienzos del siglo XX desde un pragmatismo que no renuncia al idealismo, o como la enuncian los defensores de la democracia deliberativa contemporánea como Habermas, Adorno o Nino.
2. La realista, desde un pragmatismo elitista y competitivo, poco sensible a la justicia distributiva, en la que la moralidad llega incluso a plegarse a la eficacia. Pragmatismo que para muchos es la quintaesencia de la democracia estadounidense, y en ello probablemente reside su estabilidad. Es la democracia descrita por Alexis de Tocqueville en el siglo XIX, expuesta por el historiador económico y sociólogo alemán Joseph Schumpeter y defendida por Richard Posner a comienzos del siglo XXI. A la que, además, se ha incorporado un tercer significado que se acomoda a las reglas de la economía de mercado, de

la oferta, la demanda, y del consumo, expuesto por Anthony Downs primero y Richard Posner después¹⁵.

Si se observa el desarrollo de la democracia en Europa desde el siglo XIX podemos constatar sus crisis y su fácil desestabilización, que parecen avalar la tesis a favor de la polaridad, la periodicidad y la sucesión de los modelos políticos en la historia política de la humanidad. Tesis que ya fue puesta de manifiesto con una gran agudeza crítica, no exenta de sarcasmo y en buena parte profética para la Alemania de los años treinta, por Oswald Spengler en su obra *La decadencia de Occidente* escrita en 1914 y publicada entre 1918 y 1919, que constituirá entonces un auténtico *bestseller* dentro y fuera de Alemania. Spengler, desde un pesimismo que se verá confirmado pocas décadas después con la II Guerra Mundial, exponía con detenimiento los grandes males que aquejan a las democracias parlamentarias. Su análisis constituye un imprescindible punto de partida para la comprensión de la polaridad y la periodicidad históricas. Muchas de las premisas de su crítica no han perdido vigor. Las que sintetizo a continuación nos sirven de reflexión inicial sobre el modelo político-jurídico occidental contemporáneo:

1. La identificación entre democracia, como triunfo político de la burguesía, y plutocracia, en donde la cultura monetaria urbana se ha adueñado de los países, y ni siquiera los movimientos proletarios se han liberado del interés por el dinero, el dinero rige en la sociedad occidental, y ya en la Inglaterra de comienzos del siglo XVIII se afirmaba que la Bolsa y el precio del voto tenían una indudable relación¹⁶.
2. El poder de los medios de comunicación, por el que la prensa sirve a quien la posee, y no siempre informa a la opinión pública, sino que “crea” la opinión pública¹⁷.
3. Todas las Constituciones —afirma un Spengler contundente— contienen pura teoría, que tiende a ignorar o refutar el mundo de los hechos¹⁸. Para ello, baste recordar las constituciones estadounidense y las constituciones republicanas francesas, a las que nos hemos referido en este contexto, cuyas idealistas declaraciones de derechos necesitarán de casi dos siglos para ser plenamente implantadas en las sociedades para las que fueron enunciadas.
4. El parlamentarismo como resultado de la revolución burguesa está en plena decadencia en el primer tercio del siglo XX a juicio de Spengler, pues, y éste sí es un aún argumento vigente a comienzos del siglo XXI: “la lucha electoral moderna es una guerra civil llevada con las armas de los votos y todos los recursos excitantes de las palabras y la prensa; (...una) forma calculada para

¹⁵ Vid. J. A. SCHUMPTETER, *Capitalism, Socialism and Democracy* (London, 1942) ed. manejada London, Boston, 1987; A. DOWNS, *An Economic Theory of Democracy*. N. York, 1957; R. POSNER, *Problematics of Moral and Legal Theory*. Harvard Univ. Press, 1999.

¹⁶ Cfr. O. SPENGLER, cit. vol. II, pp. 619-622.

¹⁷ *Ibid.* p. 623.

¹⁸ *Ibid.* p. 639.

perdurar y que pertenece exclusivamente a la cultura occidental (...) revela la voluntad de ordenar el futuro según los principios burgueses del presente”¹⁹. Y así “el parlamentarismo de comienzos del siglo XX se acerca a grandes pasos al papel que él mismo dejó a la realeza. Se convierte en un espectáculo impresionante para la masa de los fieles, mientras que el centro de gravitación de la gran política, habiendo pasado jurídicamente de la corona a la representación popular, pasa ahora efectivamente de ésta a los círculos privados y a la voluntad de determinadas personas” e intereses y así las democracias se vienen convirtiendo vistas desde la perspectiva histórica en el tránsito de un cesarismo político, a otro²⁰. Ciertamente la historia democrática europea de los siglos XIX y XX así lo confirma.

Para Spengler en épocas como la del siglo XX sólo “hay dos clases de idealismo como en la época de los Gracos, y ambas clases fatales: el reaccionario y el democrático. El primero cree en la reversibilidad de la historia. El segundo, es un fin de la historia”²¹.

Reflexionemos sobre las afirmaciones y la crítica de Spengler.

Desde el primer tercio del siglo XX el cesarismo —utilizando la terminología spengleriana— como corriente política antiliberal y autoritarista, se afianzará en Europa en sus modalidades ideológicas: fascista, nazista, autoritarista y comunista-totalitarista. Éste ha sido el reto mayor que ha afrontado el modelo democrático occidental durante la mayor parte del siglo XX. La victoria aliada, tras la II Guerra mundial, barrerá el cesarismo fascista y nazista, lo que permitirá restaurar el modelo democrático occidental en parte de los países que fueron sometidos al modelo político nacional-socialista hitleriano o al fascista italiano. Mientras el resto de Europa siguió durante buena parte del siglo XX bajo distintas variantes del cesarismo político. En la Europa meridional, Portugal, España y Grecia, permanecerán hasta mediados de los años setenta gobernados por regímenes autoritarios. El fin de la II Guerra mundial consolidará, además, a la Unión Soviética como un modelo político cesarista desde la ideología marxista-comunista, basado en una teórica dictadura del proletariado, que creará su propia élite política proveniente exclusivamente de las filas del único partido político, el comunista, que accede al poder en exclusiva. Un modelo secular contrapuesto al propuesto por el liberalismo del siglo XX, pues restringe los derechos y libertades de sus ciudadanos que están, además, sometidos a un intenso endoctrinamiento retroalimentado por vía de la propaganda, desde un modelo ideológico claramente totalitario. Su influencia sobre los países del Este europeo será determinante en sus respectivos modelos políticos, que se acomodan a la tutela ideológica y político-económica soviética. Surge así la era de la llamada “Guerra Fría” caracterizada por un constante antagonismo ideológico entre el

¹⁹ *Ibid.* pp. 641-642.

²⁰ *Ibid.* cita textual p. 643 sobre el cesarismo político pp. 643-674.

²¹ *Ibid.* p. 681.

Occidente democrático y el comunismo prosoviético, cuyos principales escenarios de confrontación serán Asia, África e Hispanoamérica.

A finales del siglo XX el marxismo político entrará en crisis ante el colapso del modelo soviético, si bien doctrinalmente ya había revelado sus fisuras antes incluso de la II Guerra mundial. Fisuras que ya habían sido puestas de manifiesto durante la primera fase de la Escuela de Frankfurt a partir de 1930. Una escuela intelectual que, bajo la influencia del pensamiento de Max Weber y de Sigmund Freud, explora los límites del positivismo, del materialismo y de la fenomenología. La Escuela de Frankfurt, encabezada por Max Horkheimer, Theodor Adorno y Herber Marcuse, elaborará la crítica de la ideología burguesa que acepta la explotación laboral y abogará por una sociedad sin clases. Son estos intelectuales los que sientan con más brillantez las bases de un nuevo paradigma: la teoría social neomarxista. Así, desde mediados del siglo XX, su crítica al capitalismo se redirige primordialmente hacia la civilización occidental. Theodor Adorno revisará con brillantez las tesis de Spengler, alertando de los riesgos de la cultura industrial, una cultura que aliena al individuo creándole falsas necesidades y una creciente pasividad social y política. Es a partir de aquí desde donde Habermas elabora su teoría de la acción comunicativa. En los años 60 su amistoso debate con Gadamer servirá para analizar la posibilidad de trascender historia y cultura para hallar una posición objetiva desde donde criticar los diversos modelos político-sociales.

A su vez la confrontación ideológica con el modelo soviético llevará al desarrollo del liberalismo antitotalitarista de F. von Hayek y Milton Friedman, que parten de la relación intrínseca entre las restricciones económicas y las restricciones políticas de los ciudadanos en el modelo político intervencionista.

La Escuela de Frankfurt producirá una influencia decisiva en la llamada nueva izquierda que, desencantada del modelo soviético, buscará infructuosamente en Europa un cauce a través del eurocomunismo. La nueva izquierda inglesa desde el influjo de E. P. Thompson realizará una revisión profunda del comunismo desde la crítica a la hipocresía del modelo soviético, que tendrá una influencia profunda en la *London School of Economics* en los años 60 y 70 del siglo XX. La llamada nueva izquierda estadounidense, representada sobre todo por brillante filólogo de origen judío Noam Chomsky²², así como el escritor Gore Vidal entre otros, se mostrará contraria a la política exterior estadounidense especialmente a partir del conflicto de Vietnam y de las posteriores intervenciones militares

²² Para una visión de conjunto sobre el pensamiento político de N. CHOMSKY, *The Chomsky Reader*. Ed. James Peck. N. York, 1987. También del mismo autor para conocer en detalle su crítica al modelo estadounidense de política exterior: *American Power and the New Mandarines*. N. York, 1969; *Culture of Terrorism*. Boston, 1988; *Deterring Democracy. With a New Afterword*. N. York, 1992; obra col. de N. CHOMSKY, E. SAID, R. CLARK, *Acts of Agression: Policing Rogue States*. N. York, London, 1999; *Chomsky on Democracy and Education*. N. York, 2003; *Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance*. N. York, 2004; *Failed States: the Abuse of Power and the Assault on Democracy*. N. York, 2006.

Al respecto sobre las tesis de G. VIDAL, *Imperial America. Reflections on United States of Amnesia*. N. York, 2004.

estadounidenses incluida la actual ocupación de Irak, criticando especialmente el apoyo incondicional al Estado de Israel y a su política expansionista segregacionista en relación con el pueblo palestino. Sus argumentos reflejan un agresivo y directo pensamiento crítico al modelo político-económico liberal y expansionista de los EEUU y a los riesgos de la implantación de un paradigma imperialista estadounidense, especialmente bajo el liderazgo de los *neoon*, la nueva clase política neoconservadora estadounidense que es hegemónica en el partido republicano estadounidense desde la era Reagan. Un debate que se abre en los años sesenta y se intensifica durante el segundo mandato presidencial de G. W. Bush al iniciarse un nuevo ciclo político formulado desde la exclusiva hegemonía política y militar de EEUU, que conduce a un escenario imperialista dominado por el liderazgo mundial “del mundo libre” al que aspira y defiende la retórica neoconservadora estadounidense, instrumentalizando políticamente para ello a la religión, en concreto, al evagelicalismo.

A su vez desde mediados del siglo XX se imponen diversas revisiones doctrinales tanto el modelo liberal como el modelo social ya que para muchos especialistas son modelos en crisis, puesto que su *praxis* revela sus puntos débiles como paradigmas políticos que necesitan o ser sustituidos o ser reformados. Así, los pensadores del último tercio del siglo XX ofrecen diversas reformulaciones entre las que destacan: el neoliberalismo, el comunitarismo y la doctrina de la sociedad civil o sociocivilismo.

Es al calor de estas revisiones doctrinales cuando se reaviva el viejo debate entre liberalismo y conservadurismo, que sigue presente en la cultura europea y estadounidense. Un debate en que los conceptos de libertad, neutralidad estatal, individuo y comunidad, se revisan y perderán sus contornos tradicionales con nuevas definiciones, que a menudo ocultan más que revelan.

El mayor debate intelectual entre los pensadores occidentales de finales del siglo XX trasladará su marco geográfico de Alemania a los EEUU, y ello no es casual, sino que tiene una vinculación directa con la emigración y el exilio impuesto o voluntario por las circunstancias de la Alemania totalitaria primero y derrotada después.

Los mejores pensadores germanos se trasladan a universidades estadounidenses a partir de la era nazi, en donde algunos de ellos permanecen hasta su muerte. Los ejemplos de este exilio intelectual son numerosos. Así alemanes de origen judío como Horkheimer, Marcuse, Adorno, Hannah Arendt, discípula de Heidegger, y Leo Strauss. Éste último elaborará un análisis donde critica los vicios de la democracia y su obra auspiciará en EEUU una corriente doctrinal, el straussismo, tan controvertida como influyente en el pensamiento político estadounidense de los neoconservadores. También emigrarán a los Estados Unidos algunos de los mejores intelectuales y juristas austriacos también de origen judío, como Kelsen que será profesor de Ciencia Política de la Universidad de California, en el campus de Berkeley, desde 1945 hasta 1973.

En Inglaterra se exilian dos destacados pensadores austriacos de origen judío Karl Popper, que impartirá su docencia en la *London School of Economics* y Ludwig Wittgenstein, en Cambridge. Pocos permanecen en la Alemania posbélica, los pronazis Heidegger y Schmitt y el antinazi Gadamer, aunque éste abandona muy pronto Alemania oriental, instalándose en la occidental. Y es sobre todo en EEUU donde el debate intelectual prosigue desde entonces con enorme vigor.

En el último tercio del siglo XX en la Filosofía Política se abrirá una confrontación doctrinal tras la reformulación del liberalismo por John Rawls en su *Theory of Justice*²³ desde el principio de la igualdad de derechos y la revitalización de la teoría del contrato social. Frente a su teoría, reforzada por las tesis del liberalismo igualitario de Ronald Dworkin²⁴, una nueva corriente de pensamiento político emerge, el comunitarismo. Los pensadores comunitaristas ofrecen una alternativa al liberalismo desde la noción de comunidad y el sentido de pertenencia a la misma. Así Joseph Raz²⁵, discípulo de Kelsen, se centra en la moralidad y el derecho, atacando el concepto de derechos basados en la moralidad, y Michael Sandel²⁶ junto a Charles Taylor²⁷ critican el concepto rawlsiano de justicia, desde la relectura de Aristóteles y Hegel, a los que Rawls responde con su teoría del liberalismo político²⁸. A su vez Amy Gutmann²⁹ se suma a la propuesta comunitarista desde la justificación del Estado liberal como instrumento político al servicio de una unión de comunidades, en las que la multiculturalidad emerge con vitalidad propia, propiciando la emergencia de las tesis multiculturalistas.

El debate ideológico liberalismo-comunitarismo se ha enriquecido sobre todo por la contribución del pensador alemán Jürgen Habermas con su obra magna *Theorie des Kommunikativen Handelns* y su defensa de los derechos culturales afirmando que “un multiculturalismo bien entendido no es una calle de dirección única que conduzca a la propia afirmación cultural de grupos con identidades diversas (...) por el contrario, requiere la integración de los ciudadanos en el marco de una cultura política compartida”³⁰. A este debate se suma la doctrina sociocivilista, que se presenta como una tercera alternativa frente a liberalismo político y comunitarismo, en la que se busca un equilibrio entre la esfera privada y la pública mediante un orden social que respete la autonomía individual, pues desde esta óptica, el hombre, dotado de derechos naturales inalienables, ha de ser

²³ En detalle *vid. A Theory of Justice*. Cambridge, 1971.

²⁴ Sustancialmente desarrollada en *Taking Rights Seriously*. Cambridge, 1977.

²⁵ En *The Morality of Freedom*. Cambridge, 1982.

²⁶ *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, 1982.

²⁷ *Philosophical Papers. Philosophy and Human Sciences* (Vol. 2). Cambridge, 1985.

²⁸ *Political Liberalism*. N. York, 1993.

²⁹ “Comunitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*. 1985, pp. 321 y s.

³⁰ J. HABERMAS, “De la tolerancia religiosa a los derechos culturales”, *Claves de razón práctica* nº 129, p. 12.

liberado de toda comunidad primordial que tiende a hacerse con el monopolio comunitario de la persona y excluirlo de otras comunidades³¹.

A partir del último tercio del siglo XX el modelo liberal democrático constitucionalista, especialmente el republicano, se impone progresivamente tras las polarizaciones ideológicas anteriores, como modelo hegemónico lo que se evidencia indudablemente a finales del siglo XX. En 1989 Francis Fukuyama en su artículo *The End of History*³² defendía el paradigma por el que la moderna democracia liberal debe ser universalmente aceptada como única forma de gobierno legítimo. Y ciertamente el paradigma democrático occidental, parece que ha triunfado políticamente en su implantación, no sólo en Europa, sino en todo el mundo a comienzos del siglo XXI. Un paradigma político que se ha instaurado formalmente en la mayoría de los países del mundo, con mayor o menor eficacia, con mayores o menores desequilibrios en la práctica. Países que progresivamente se acomodan a los *standards* democráticos legislativos e institucionales, aunque un repaso a la aplicación real de tales *standards* constatará que los ciudadanos de al menos más de la mitad de las naciones del mundo tienen limitados los derechos y libertades fundamentales que componen el llamado “credo democrático occidental” del modelo secular: libertad ideológica, incluida la religiosa, igualdad ante la ley y derechos políticos derivados de la ciudadanía.

¿Pero es un triunfo auténtico o es una revitalización que de nuevo llevará a otras formas de cesarismo en una dinámica histórica entre periódicas polaridades? ¿Asistimos en la actualidad a una nueva era en la que EEUU impone un escenario imperialista, como notables pensadores sostienen? ¿Los Estados Unidos son ya un imperio en los albores del siglo XXI? ¿La respuesta afirmativa depende de su establecimiento como poder político y militar hegemónico, que llega a tomar decisiones unilaterales en la comunidad internacional institucionalizada en la ONU al margen de ésta, como la ocupación militar del Irak? ¿Qué consecuencias comporta? Más aún, ¿qué lecciones nos ofrece la historia en la emergencia de los imperios y de su proceso de consolidación?

El paradigma democrático secular occidental no está exento ni de desequilibrios, ni de crisis, ni de erosiones. La historia del constitucionalismo europeo de los siglos XIX y XX, confirma que no siempre supo sortear con éxito sus múltiples crisis, al no hallar el justo equilibrio entre idealismo, realismo y radicalismo. A su vez la historia de los dos siglos del constitucionalismo americano muestra, indudablemente, una mayor estabilidad que en buena parte se debe al pragmatismo utilitarista como cauce para sortear dichas crisis mediante compromisos políticos negociados por la élite en el poder. Y sin embargo, el modelo democrático americano revela también sus vicios y corruptelas como sistema político.

³¹ Sobre el sociocivilismo *vid.* las obras col. *Civil Society, Theory, History, Comparison*. (Ed. J. A. Hall) Cambridge, 1995; *Toward a Global Civil Society*. (Ed. M. Walzer) Providence, 1995.

³² *National Interest*, nº 16 (1989), pp. 3-18.

El idealismo democrático que impulsa a las reformas políticas, aspira a solventar problemas y conflictos en una sociedad que, sin embargo, pronto se desilusiona al no ver satisfechas sus aspiraciones de justicia, igualdad y bienestar, o se siente atacada en su modelo sociocultural, produciendo dos posibles efectos: o bien una radicalización ideológica, o bien una desilusión del electorado. La primera ocasiona nuevas rebeliones, y eventualmente puede conducir a pronunciamientos militares y golpes de Estado; la segunda conduce al desgaste mismo del modelo democrático. Éste último efecto se percibe ya desde las primeras décadas de su implantación. Desgaste que se manifiesta en el progresivo desinterés del electorado, que se siente paulatinamente ajeno al discurso político y a la clase política en cuya representación ya no confía, al constatar, con frecuencia, que la élite en el poder se sirve del mismo para perpetuarse en su ejercicio mediante promesas electorales sucesivas frecuentemente insatisfechas, que aspiran a captar al electorado desde una oratoria retórica y utópica que pueda inflamar ilusiones de justicia e igualdad. En los últimos años el ejemplo de la Europa Oriental revela que la aplicación del modelo democrático occidental durante más de una década, se muestra como un modelo democrático que parece desvitalizarse, y carece de *ethos*³³. Un modelo que ha servido para consolidar una cultura de corrupción y de impunidad política, sobre todo entre las élites en el poder, parte de las cuales ya se habían instalado en él durante la era comunista. Cultura de corrupción que crece también en el modelo democrático occidental al amparo del pragmatismo por conquistar o mantenerse en la élite que tiene en sus manos el poder, y así el modelo democrático tiende a convertirse en un modelo plutocrático, o gobernado con las reglas de la plutocracia. La crisis del modelo democrático occidental y su validez como paradigma político universal han sido puestas de manifiesto a lo largo del siglo XX por destacados especialistas³⁴.

El paradigma democrático como modelo en el ejercicio del poder, sin duda ha evolucionado notablemente desde la ideología revolucionaria francesa y americana, y ha ido corrigiéndose y regenerándose sustancialmente a través del pragmatismo liberal. Sin embargo, también se advierte su desgaste como modelo político cuya *praxis* revela, como ya he indicado, sus puntos débiles y sus contradicciones incluso en las democracias más arraigadas. Simultáneamente, el paradigma democrático mantiene su perenne atractivo como idea, como ideología a la que se aspira en plenitud, que una y otra vez cautiva los sueños políticos de las clases sociales y de las comunidades más desfavorecidas,

³³ Vid. P. TYCHTL, "Ten Years After: Democracy in Crisis". *Central Europe Review*, vol 1, n. 14 (1999), en www.ce-review.org, consultado en 2007.

³⁴ Vid. especialmente un clásico de la Ciencia Política H. LASKI, *Democracy in Crisis*, Univ. N- Carolina, 1933; seguido por obras como: CROZIER, HUNTINGTON y WATANUKI, *The Crisis of Democracy*. N. York, 1975; P. GREEN, *Retrieving Democracy: In Search of Civic Equality*. Totowa, NJ, 1985; R. A. DAHL, *Democracy and its Critics*. Yale Univ. Press, 1989.

Para un análisis actualizado de la democracia en Europa vid. la obra colectiva *Direct Democracy in Europe*. N. Carolina, 2004.

que aspiran a un modelo político que conlleve sobre todo el acceso a una mayor libertad, una ausencia de discriminaciones y el acceso a la riqueza económica del sistema económico-social occidental. De este modo la democracia idealista y la democracia pragmatista revelan la tensión entre ideas y hechos, entre utopía y realidad, entre valores y conductas. ¿Hasta qué punto el triunfo de la democracia pragmática occidental, a través del pragmatismo político y jurídico que se aleja y pierde contacto con el idealismo, puede erosionar y dañar irreversiblemente al paradigma democrático idealista como aspiración del individuo en su comunidad?

Algunas respuestas nos las ofrece, por ejemplo, la sugerente reflexión del joven filósofo político y jurista estadounidense Michael C. Williams³⁵, que en el año 2000 realiza un profundo análisis del sistema constitucional estadounidense donde revisa los riesgos del microfederalismo y del “dialecticalismo”, y elabora la sugerente tesis de la democracia armónica.

Ciertamente se impone la exploración de nuevas formas políticas desde la tradición democrática y las ideologías racionalistas y humanistas, tras el fracaso del comunismo y la subsiguiente desvitalización ideológica del socialismo, que han potenciado el triunfo del neoliberalismo democrático. Un triunfo que ha facilitado la consolidación de la globalización económica, por la que la producción se ha internacionalizado a través de las grandes compañías multinacionales, o mejor dicho, transnacionales, cuyo flujo financiero se concentra en la tríada de los más poderosos: Estados Unidos, Unión Europea y Japón. Pero la globalización concebida como imperio no es el menor de los riesgos³⁶.

Destacados pensadores desde la Sociología, la Ciencia Política, la Economía, la Filosofía Política y el Derecho observan en las últimas décadas cómo en el modelo democrático occidental el debate parlamentario tiende a convertirse en un debate por el poder político en sí mismo y no en el ejercicio político de representación del pueblo. Las críticas más sólidas en la *praxis* democrática se ciernen sobre el partidismo político y la representación política, elementos claves de los regímenes democráticos actuales. Así, recordemos seguidamente las cuestiones más relevantes no resueltas suficientemente por el modelo político democrático contemporáneo:

1. El recurso político de la votación parlamentaria en caso de mayoría suele restringir el elemento deliberador y de diálogo sustancial al sistema parlamentario, y así la mayoría impone sus propuestas a la minoría, sin debate, imponiéndose el “mayoritarismo”.

³⁵ *America on Trial: The Theoretical of American Government. The Theoretical Injustice of American Government.* Coral Springs, Fl, 2003. La primera publicación data del año 2000 con el título original *The Kangaroo Court: A New Political Theory Based Upon the Innovation of the Harmonic Constitution.* Una obra escrita en la clave novelada desde el drama de Sófocles, Antígona, en el que realiza un *tour-de-force* de la filosofía política estadounidense a partir de su modelo legal judicialista.

³⁶ Desde el punto de partida de las teorías de J. GRAY, *False Dawn: The Desilusions of Global Capitalism.* London, 1998. Y M. HARDT y A. NEGRI, *Empire.* Harvard Univ. Press, 2001.

2. La llamada partitocracia que llega a suplantar a la representación popular cuando el parlamento está completamente sometido a los partidos políticos. Y con ello la desmesurada vinculación de los parlamentarios a sus partidos y a las reglas de férrea obediencia interna al mismo, que están al servicio de los intereses de los partidos y no de los de sus votantes.
3. Los conflictos entre las clases sociales, principalmente los generados por la inmigración, aún no resueltos, así como los derivados de la representación parlamentaria, una representación política que suele responder a la ideología de partido pero que no afronta directamente los problemas intersociales, aunque sí se sirva de ellos para la obtención de votos en las elecciones.
4. El nacionalismo político o religioso como ideología del poder y su capacidad de disgregación social cuando se vincula a la violencia y al radicalismo intransigente.
5. Y en fin, el peso político de las fuerzas económicas que con frecuencia desequilibran el complejo universo parlamentario del poder político.

Incluso los países con mayor tradición constitucional democrática muestran cíclicamente signos de desgaste y erosión derivados de las cuestiones no resueltas por el sistema democrático, que se reflejan en la desilusión del electorado que, como hemos dicho, reduce su participación electoral e incrementa su desinterés por las cuestiones políticas al no sentirse suficiente o correctamente representado.

Las estadísticas electorales nos permiten iniciar la exploración de esta cuestión, que ejemplifica las claves metodológicas empleadas en nuestro análisis en el caso de una democracia tan consolidada y venerable como la de los EEUU, que se suele presentar por su estabilidad política bicentenaria como el paradigma occidental de la democracia constitucionalista secular.

Las fluctuaciones estadísticas en la participación del electorado estadounidense en las elecciones presidenciales³⁷ revelan una primera aproximación. Entre 1820 y 2004 la participación en las elecciones presidenciales muestra una inicial mayor o menor desconfianza no sólo en los candidatos sino en el sistema mismo. Así las elecciones de 1820 reflejan el punto más bajo de participación electoral, poco más del 25%, que es cuando se inicia el debate por la esclavitud, un debate que dividirá políticamente a los EEUU hasta 1865, y será una de las primordiales causas de la segregación política proclamada unilateralmente por los estados esclavistas, segregación política que generará la Guerra Civil. Entre 1840 y 1900 es el periodo de un mayor compromiso electoral de los ciudadanos estadounidenses, que llega a alcanzar hacia un 80% durante la reconstrucción de la unidad nacional entre el Norte y el Sur, y que da cauce al nacimiento del movimiento de los derechos civiles. De nuevo desciende la participación electoral en menos de un 50% en las elecciones entre 1920 y 1930, que coincide con el fin de la lucha por el voto femenino y el colapso económico de la Bolsa neoyorkina. Entre 1950 y 1960 sube la participación de los ciudadanos ligeramente por encima

³⁷ Datos recogidos por R. A. POSNER, *Law, Pragmatism, and Democracy*. Harvard, 2003, p. 152.

del 60% coincidiendo con el activismo político antisegregacionista y la lucha por los derechos políticos, y desciende nuevamente en torno a 50% desde los años setenta coincidiendo con el fin de la Guerra del Vietnam y el *impeachment* presidencial a Richard Nixon por su vinculación el llamado “caso *Watergate*”. El último cuarto de siglo muestra una participación electoral de poco más del 50%, lo que revela un desinterés de la mitad de los ciudadanos estadounidense por la periódica batalla entre los partidos republicano y demócrata por alcanzar la presidencia.

Las estadísticas de las elecciones presidenciales del 2004 en los Estados Unidos³⁸ confirman este dato:

- N° total de ciudadanos con derecho al voto (mayores de edad) = 217.767.000.
- N° de votantes que se registraron para ejercer su derecho electoral = 167.802.660.
- N° total de votos emitidos = 122.293.548.

Estadísticas que muestran que, al menos 50 millones de ciudadanos estadounidenses no quisieron o no pudieron ejercer su derecho electoral, y más de 45 millones no acudieron a las urnas el día de las elecciones presidenciales del 2004, a pesar de haberse registrado para ello. Con el resultado de un número aproximado de 95 millones de ciudadanos que no ejercieron su derecho al voto de un total de casi 218 millones de electores, es decir un casi un 44%, en la considerada nación paradigma de la democracia occidental.

El desinterés electoral no es ajeno al hecho generalizado de que la ciudadanía no se siente representada por una élite política consolidada en el poder desde el bipartidismo político. A su vez en las últimas elecciones presidenciales del 2000 y del 2004 se han comprobado graves irregularidades tanto en el proceso de registro electoral como en los mecanismos de recuento de los votos, que han despertado aún mayores críticas al modelo democrático electoral estadounidense.

Una situación por la que, desde el último tercio del siglo XX, en EEUU gobierna el partido que obtiene poco más de la mitad de esos votos, es decir un 25% o menos del total de votantes con derecho a ejercerlo por su condición de ciudadanos. ¿Es éste un síntoma de poca salud democrática? Si así es, la democracia americana ha gozado de una longeva poca salud. ¿O tal vez debemos centrarnos, no en el elemento electoral que puede conducirnos a posiciones demagógicas, sino en los mecanismos de control democrático como defiende Richard Posner³⁹? Tal vez la respuesta esté vinculada a la conjunción dos elementos: la regeneración ideológica y el pragmatismo del compromiso político, que se conjugan para corregir sus desequilibrios en cuestiones como la abolición de la esclavitud, o el voto femenino.

³⁸ Vid. con más amplitud en <http://eselections.org/PRESIDENT> el atlas electoral elaborado por Dave Leip, consultado en 2006.

³⁹ R. POSNER, cit. p. 164-212. También su crítica a la democracia deliberativa en *The Problematics of Moral and Legal Theory*, 1999.

La larga y estable experiencia democrática americana muestra que la capacidad de regeneración ideológica deviene de la conjunción de dos elementos:

1. El éxito de las ideologías que abran una vía para corregir los desequilibrios, a través del un liderazgo político que las haga suyas, dándoles impulso y sentido de dirección, pero sin aspirar a un espacio mayor de poder que el concedido constitucionalmente bajo las reglas de la división del poder.
2. El éxito del pragmatismo, que permite tanto la negociación como el compromiso político que lleva a efecto tal regeneración. Ésta es la base que, desde un marco constitucional establecido, ha permitido sobrevivir al modelo democrático estadounidense, pues de lo contrario el cesarismo ocuparía inevitablemente su lugar. Un cesarismo que, posiblemente, los ideólogos neoconservadores han intentado estructurar en torno al liderazgo de George W. Bush desde los ataques terroristas del 2001, que tras el fracaso militar y político en Irak se ha desvitalizado plenamente.

Pero, ¿cuáles han sido las ideologías regeneradoras de la democracia estadounidense? Un estudio atento de su historia revela, paradójicamente, que no ha sido el secularismo, sino el elemento religioso protestante el que ha actuado como principal revitalizador ideológico en la sociedad estadounidense. Ciertamente la ideología religiosa y los valores que demanda nunca deben ser subestimados en el ámbito político, pues la historia muestra una y otra vez su cíclica emergencia y las vías por las que se instrumentaliza.

Efectivamente, en la historia del constitucionalismo estadounidense el elemento religioso se muestra especialmente destacado en las principales crisis y subsiguientes regeneraciones ideológicas, como evidencian los cuatro grandes resurgimientos religiosos del protestantismo, *Great Awakenings*, que suelen ser identificados por los historiadores con el impulso ideológico que producirá las principales reformas políticas y sociales en EEUU. Desde 1730-1740 el impulso evangélico del protestantismo fue ya entonces el que sentará la base del nacionalismo y patriotismo estadounidense desde las reglas de la separación entre organizaciones religiosas y gobierno político⁴⁰. El segundo gran despertar se produce nuevamente desde el evangelismo entre 1820 y 1830 y dará lugar a la gran expansión de bautistas y metodistas e influirá en el nacimiento de los mormones. El evangelismo de esta etapa canalizará los primeros movimientos abolicionistas de la esclavitud. El tercero se inicia a partir de 1890 que reacciona ante las consecuencias de la revolución industrial y los monopolios, la actividad sindical emerge en América entonces a la búsqueda de una sociedad laboralmente más justa. El cuarto despertar protestante evangélico coincide con la lucha por los derechos civiles entre 1950 y 1960 y toma conciencia de la brecha entre los valores que la sociedad estadounidense proclama y la realidad de los mismos, vinculándose así al movimiento antisegregacionista y de derechos civiles desde el liderazgo del pastor bautista Martin Luther King.

⁴⁰ Vid en este sentido S. P. HUNTINGTON, *Who We Are?* cit. pp. 76 y ss.

Desde mediados de 1970 el protestantismo evangelista se involucra en la moralidad y la política, y los líderes evangélicos jugarán un papel sustancial en los dos procesos de *impeachment* presidenciales, de Nixon y de Clinton acusados de falta de ética y de mentir a pueblo americano. Posteriormente el triunfo electoral, sobre todo en su segundo mandato, de George W. Bush es resultado directo, en buena parte, de la militancia política del neoevangelicalismo. Sin embargo, este último despertar evangélico no se orienta sólo a corregir y revitalizar el republicanismo democrático y sus valores constitucionales, sino que aspira al liderazgo moral de los EEUU en la comunidad internacional, de ahí que sus consecuencias no sean estrictamente domésticas.

La era presidencial de Bush está marcada por este nuevo despertar religioso evangelista, que ha contribuido sustancialmente a su ascenso al poder presidencial, y a la ola de neoconservadurismo respecto a los valores culturales de la religión civil estadounidense. Sus consecuencias se evidencian en la doctrina presidencial de lo que se ha dado en llamar coloquialmente “bushismo”, iniciada tras los atentados del 11 septiembre de 2001 y la declaración presidencial de guerra al terrorismo islamista desde dos acciones políticas domésticas principales y enormemente controvertidas: a) la creación de la infraestructura de seguridad interior *Homeland Security*; b) y la entrada en vigor de la *Patriot Act*, que han recortado los derechos y libertades públicas de los ciudadanos a favor de una discutida prevención de nuevos ataques terroristas, desde una retórica ideológica, que no excluye ni elemento religioso ni el miedo apelando a diversos resortes emocionales. Una retórica presidencial triunfalista por la que los Estados Unidos se erigen como defensores de la civilización occidental y sus valores.

La confluencia de las claves interpretativas empleadas en nuestra reflexión nos permiten explorar los grandes retos que las comunidades políticas y religiosas afrontan en el inicio del nuevo milenio, que en buena parte son consecuencia del creciente protagonismo político y económico de los EEUU desde mediados del siglo XX, no sólo al ocupar parte de los espacios económicos dejados por el colonialismo europeo, especialmente en Oriente Medio, sino también por un progresivo mesianismo político que asume desde la era de la Guerra Fría en la confrontación ideológica entre el capitalismo liberal y el socialismo comunista, y sus respectivos valores como sociedades.

El modelo político liberal y secular occidental se verá indudablemente reforzado tras el colapso de la ideología comunista, la desmembración de la Unión Soviética y la disolución del Pacto de Varsovia. Esta situación ha creado las condiciones necesarias para que, desde el bagaje ideológico de los EEUU, éste intensifique el progresivo mesianismo político como defensor de la democracia en el mundo y de la salvaguarda de los derechos humanos. Un papel que, sin embargo, no está exento de una enorme manipulación ideológica que erosiona el papel, avalado desde hace más de medio siglo, de la Organización de Naciones Unidas y que genera un intenso debate en la opinión pública, tanto estadounidense como internacional, del que participan los mejores pensadores de nuestro

tiempo. Un debate en definitiva sobre el papel de los EEUU en la comunidad internacional y de los cambios ideológicos neoconservadores más recientes que se reflejan en su política internacional y doméstica. Un tema especialmente delicado es la negativa a abolir la pena de muerte en buena parte de los Estados de EEUU, y según las estadísticas aportadas por Amnistía Internacional, 7 países desde 1990 han ejecutado a prisioneros que cometieron sus delitos siendo menores de edad: República Democrática del Congo, Irán, Nigeria, Pakistán, Arabia Saudita, Yemen y Estados Unidos⁴¹.

Estas reflexiones invitan a continuar nuestra exploración introductoria sobre la interacción entre religión, ideología, derecho y el ejercicio del poder, pues el ser humano no renunciará en el futuro, como no lo hizo en el pasado, a transformar las formas políticas o crear otras nuevas que aspiren a satisfacer las necesidades del tiempo en que vive.

En su conjunto el modelo democrático occidental a pesar de ser el modelo que más se ha expandido y consolidado políticamente al fin del segundo milenio, se ve erosionado en los albores del siglo XXI, sobre todo por tres razones comunes:

1. El ejercicio del poder no ha dejado de estar en manos de las élites políticas estrechamente vinculadas al poder económico, que facilita la plutocracia y genera la desconfianza popular en la llamada “clase política” que utiliza la soberanía popular y el sistema electoral para perpetuarse en el ejercicio del poder⁴².
2. El fortalecimiento del modelo económico capitalista debido al proceso globalizador y al inusitado crecimiento de las grandes corporaciones multinacionales que tienden a controlar cada vez más al poder político, y ha creado una nueva élite social transnacional, a las que se les atribuyen buena parte de las estrategias político-económicas que favorezcan su mayor expansión. Numerosos políticos han sido antes o después de su actividad política consejeros de las grandes compañías transnacionales.
3. La ilusión de seguridad que otorga el modelo democrático secular se ha visto rota por el impacto del terrorismo ejercido por grupos ideológicos que utilizan el extremismo religioso desde la militancia islamista para dar cauce a la violencia y el terror contra la llamada civilización occidental, al sentirse atacados por ella.

Esta última razón apuntada se presenta como la que crea mayor desasosiego y temor, no sólo en la comunidad internacional actual. El miedo a los ataques terroristas y al empleo de armas de destrucción masiva se convierte, en consecuencia, en una importante arma política, no sólo por quienes los ejecutan, sino también por el grado de manipulación política que puede permitir a los gobernantes que apelan al miedo al terrorismo, potenciando el terror al terrorismo mismo.

⁴¹ Cfr. J. STANTON y W. MADSEN, *Democracy in Crisis: “What is to be Done?”*, 12 junio 2002 en www.counterpunch.org/madsen0612.html, consultado en 2007.

⁴² Ya perfectamente delineado a mediados del siglo XX por C. MILLS, *The Power Elite*. Oxford, 1956.

La interpretación de la ideología contemporánea sobre la que se asienta el llamado islamismo radical y violento requiere un análisis histórico detenido, que debe iniciarse en la interacción histórica entre el mundo musulmán y el Occidente cristiano desde el siglo VII y las causas del énfasis en la confrontación cultural cristianismo-islam que se manifiesta desde entonces, y cíclicamente parece revitalizarse. ¿Es real tal confrontación? Si contestásemos a ello hace tres o cuatro décadas, cuando el nacionalismo laico en el mundo árabe musulmán propiciado por las élites educadas en Europa era pujante en los nuevos estados árabes, probablemente la respuesta sería negativa, si la contestásemos ahora, desde las referencias del islamismo radical, la respuesta sería afirmativa. Sin duda se impone un análisis más detenido.

Un análisis que no puede ignorar o minimizar el papel que ha jugado la política exterior estadounidense que desde el fin de la II Guerra mundial aspira a reemplazar al poder colonial franco-británico en Oriente Medio tras la desmembración del Imperio Turco otomano y su reparto entre los victoriosos en la I Guerra Mundial. Los Estados Unidos y la Unión Soviética convirtieron a Oriente Medio, como a Hispanoamérica, en el escenario principal de su confrontación ideológica durante la Guerra Fría. La política exterior estadounidense ha potenciado durante esta etapa de confrontación ideológica con el bloque chino-soviético, especialmente desde el fin de la Guerra del Vietnam, los llamados “conflictos de baja intensidad”, en apoyo de los movimientos políticos anticomunistas en los que el asesoramiento militar estadounidense ha facilitado e impulsado diversas actividades terroristas bajo el paraguas de la CIA. Por ejemplo apoyando inicialmente en los años ochenta el régimen de Sadam Hussein, para erradicar la influencia soviética en Irak primero y desestabilizar la revolución islámica iraní después, y a la guerrilla islámica afgana contra la invasión soviética, que facilitó la posterior consolidación del régimen talibán. Criaturas políticas amparadas inicialmente por la política exterior estadounidense que no puede eludir su directa responsabilidad política, militar y económica, en su desarrollo, y que años después removerán del poder desde la demonización ideológica por el peligro que representan para Occidente. Sin duda se impone una revisión detenida de las causas profundas del llamado terrorismo islámico desde el legado de la Guerra Fría⁴³.

A su vez, el legado ideológico-cultural colonial europeo ha dejado su visión de la civilización islámica en el llamado orientalismo⁴⁴, que se asienta en los estereotipos culturales occidentales sobre la civilización islámica que emergen entre los pensadores medievales y se consolidan durante la etapa colonial europea.

⁴³ Es este sentido resulta extraordinariamente reveladora la obra del profesor de la Universidad de Columbia M. MAMDANI, *Good Muslim, Bad Muslim: America, The Cold War and the Roots of Terror*. N. York, 2005. También G. CORM, *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, ya cit. especialmente pp. 185-256.

⁴⁴ Resultan de obligada lectura las tesis desarrolladas al respecto por E. W. SAID, *Orientalism*, N. York, 1978; *Culture and Imperialism*. N. York, 1993 y su obra póstuma *Humanism and Democratic Criticism*. Univ. Columbia, 2004.

Una visión estereotipada que nutre la retórica de la confrontación entre Occidente y la barbarie. La confrontación entre el Occidente cristiano y el islam se ha estereotipado culturalmente desde la era de las cruzadas primero, y su confrontación con el Imperio otomano, después, lo que ha dejado una indeleble huella cultural. Sin duda, como afirmó el notable y crítico profesor de la Universidad de Columbia, Edward W. Said, fallecido en el año 2003, Europa ha construido parte de su identidad desde el orientalismo, lo que la ha permitido identificarse culturalmente a sí misma. La obra de Said, sin duda, arroja nueva luz a un escenario demasiado estereotipado desde el etnocentrismo cultural occidental colonial y postcolonial.

En los países de tradición musulmana la aplicación de la *Shari-ah*, la ley coránica, como legislación exclusiva o compartiendo su espacio jurídico con modelos occidentales se extiende a más de 50 entidades y países, de los que procede sustancialmente la inmigración musulmana europea. Inmigración que ha repercutido directamente en el Derecho europeo cuya convivencia debe ser articulada al demandar una flexibilidad que garantice los derechos de la comunidad musulmana y sus miembros dentro de la estructura democrática y el respeto a los derechos fundamentales.

En este doble contexto es donde los conflictos, antinomias y ambigüedades jurídicas se ponen de manifiesto. Pero además, la heterogeneidad social, económica y política del mundo islámico añade un factor más de complejidad. El derecho positivo continental europeo se caracteriza por su exigibilidad una vez promulgado, el “derecho musulmán” es una expresión occidentalizada ajena a la ley islámica que suele identificarse con el conjunto normativo surgido de la *Shari-ah* y de la *Feigh*, y que ha servido de cauce para codificar el derecho musulmán bajo la influencia colonial de la Europa continental. He aquí el primero de los debates abiertos el del pluralismo jurídico, algo a lo que ha sido siempre ajeno el mundo islámico, y comporta el debate relativo a la cuestión de, si ha de modernizarse el Derecho musulmán y cómo.

La islamización o reislamización desde el fundamentalismo es un fenómeno propiamente poscolonial que se desarrolla sobre todo a partir de los años ochenta como vía alternativa al nacionalismo occidentalista al constatar su falta de éxito en sus logros, que se analiza por los autores fundamentalistas desde una actitud del fracaso de un modelo nacionalista de Estado importado de Occidente. Desde esta perspectiva se concibe el islam como la alternativa que otorgaría el consenso a la unidad cultural musulmana, superador del trasnochado concepto del nacionalismo musulmán de mediados del siglo XX.

La *Shari-ah* en las tesis fundamentalistas se concibe como la vía superadora de la corrupción de las élites dirigentes de los Estados asentados en el nacionalismo musulmán, impregnado del laicismo y socialismo occidentales. En todo caso la propia crisis del nacionalismo musulmán cede posiciones y realiza concesiones al integrismo fundamentalista islámico, o islamismo, para no desestabilizar más la maltrecha sociedad islámica que sigue sin encontrar una vía clara para

consolidar su identidad cultural, lo que ha sucedido en Egipto en donde las leyes más recientes están cada vez más inspiradas en la *Shari-ab*, y en Turquía donde también se radicaliza el debate político laicismo-islamismo.

El diálogo islam-Occidente se ha desarrollado desde la pauta del encuentro y el desencuentro sometido a las tensiones que genera la desculturización islámica por la penetración de la sociedad occidental y la falta de identidad cultural islámica, que no encuentra su lugar ni en los nacionalismos poscoloniales que la han desvirtuado, ni en los fundamentalismos radicales que pretenden apropiarse de tal identidad, una identidad que en todo caso no es única y estática sino múltiple y dinámica. Por otra parte, en Occidente, las comunidades musulmanas tienen cada vez más una mayor presencia social y una mayor participación en la vida política ciudadana.

En todo caso no podemos olvidar que el empleo político-ideológico del antagonismo cultural siempre ha sido sumamente peligroso, por las consecuencias que puede desatar. La dialéctica entre occidentalismo y orientalismo son el ejemplo más reciente de ello en la historia de la humanidad. Por una parte se acrecienta el miedo a ser atacado desde el bagaje cultural etnocentrista occidental, que ve atacada su pretendida superioridad cultural y moral; y por otra, se inflama la percepción de una agresión continuada del colonialismo y neocolonialismo occidental a la cultura islámica especialmente en Oriente Medio. Y ambas percepciones contribuyen a la peligrosa revitalización de la ideología de la confrontación entre cristianismo e islam, por la que Occidente ve en el islam a su antagonista, incapaz de asimilar sus “superiores” valores culturales, y éste ve al Occidente cristiano como su enemigo al que debe combatir para sobrevivir como cultura religiosa, contra quien tiene el deber moral de resistirse y defenderse desde cualquier estrategia posible.

Sin la menor duda, el paradigma democrático secular afronta nuevos retos: ¿Es compatible democracia y militancia religiosa en la esfera política? Si así es, ¿bajo qué reglas? ¿Es legítima la democracia que renuncia o excluye al modelo político secular? ¿O tan sólo es democracia la que es estrictamente secular? ¿Cómo se puede medir el grado de secularidad de un sistema político? ¿Quién tiene la autoridad para ello? ¿La decisión unilateral de un determinado gobierno? A partir de sus respuestas surgen nuevas preguntas ¿cómo se pueden aplicar con éxito los principios de la democracia parlamentaria al ejercicio del poder político cuando se reactivan las corrientes religiosas radicales? ¿Cómo se pueden sortear los retos de inestabilidad en la práctica y de desequilibrios en la división interna de poderes, en los que la tendencia al caudillismo o cesarismo político se ha producido cíclicamente en la historia fruto de la convergencia ideológica entre autoritarismo, liderazgo de las masas y determinadas circunstancias políticas, religiosas o económicas?

Durante tres siglos, a partir del Tratado de Wesfalia, la ideología secularista se abrirá cauce progresivamente como la ideología hegemónica, modelando las

llamadas relaciones Iglesia-Estado en Europa Occidental, frente a la ideología confesional católica y protestante.

El secularismo como ideología típicamente occidental es fruto del movimiento de la Ilustración euro-americana, y cíclicamente se enfrenta a un poderoso reto: el renacimiento religioso, fundamentalista o no. Desde finales del siglo XX, cuando el modelo de Estado democrático secular se muestra más hegemónico en los Estados contemporáneos, surgen dos importantes renovaciones religiosas de importantes consecuencias: la expansiva actividad proselitista del evangelicnismo protestante, de los renacidos (*born again*) al cristianismo, que como ya hemos apuntado, en EEUU se encauza hacia la militancia política neoconservadora; y la expansión de un islam militante, que demanda su derecho al poder e incluso a establecer un modelo político de Estado religioso islámico frente al Estado secular. Ambas corrientes religiosas, penetran especialmente tras el vacío político-religioso abierto con el declive de la ideología comunista en Europa y del nacionalismo secular islámico en Oriente Medio.

Y así, aplicando el método hegeliano al paradigma del Estado secular este se presentaría como tesis que se confronta con la antítesis que ofrece el Estado religioso islámico, bajo el peso de las ideologías religiosas que persuaden de la militancia político-religiosa, pero la síntesis parece imposible. El modelo de Estado islamista es el resultado de la desilusión a que condujeron los nacionalismos secularistas en Oriente Medio, en Turquía, Egipto, Irán o en Irak. Un modelo que presenta a los valores religiosos como valores superiores, que aspiran a la justicia y a los ideales sociales que el pragmatismo democrático occidental a menudo sacrifica por otros intereses. De este modo emerge por vía democrática el modelo político islamista como modelo antagónico al modelo democrático secular occidental, desde la radical defensa de los derechos que entiendo le son arrebatados o son vulnerados por el neocolonialismo estadounidense, a través de su política exterior especialmente en Oriente Medio. Su ideología religiosa combativa atrae a un electorado que no ve satisfechas sus aspiraciones políticas y económicas, y con ello alcanza en ocasiones el poder político, estabilizándose en el poder desde la construcción de un modelo democrático radicalmente distinto al secular, cuyo ejemplo más notable lo constituye en la actualidad la República Islámica de Irán.

Para la comprensión y el análisis de esa crispación Occidente-Islam se impone una revisión histórica profunda que sea capaz de conectarnos con su bagaje cultural e histórico, que no esté mediatizado por un orientalismo de herencia colonial, que sin duda distorsiona su perfil, al verlo tan sólo desde el punto de vista etnocentrista occidental.

Decía Jürgen Habermas un mes después del ataque terrorista del 11 septiembre del 2001 que “la tensión entre sociedad secular y religión ha vuelto a estallar de una forma muy distinta”, y manifestaba que “quien quiera evitar una guerra entre culturas habrá de hacer memoria de la dialéctica del propio proceso de secularización, una dialéctica que está todavía lejos de concluirse. La ‘guerra

contra el terrorismo' no es guerra alguna, y en el terrorismo se manifiesta también el choque fatal y mudo de mundos que han de poder desarrollar un lenguaje común allende el mudo poder de los terroristas y los misiles". Por ello reclamaba la necesidad de clarificar qué significa secularización en nuestras sociedades postseculares y insistía en que "una secularización que no destruya, que no sea destructiva, habrá de efectuarse en el modo de la traducción. Y esto es lo que Occidente, es decir, ese Occidente que es hoy un poder secularizador de alcance mundial, puede aprender de su propia historia"⁴⁵.

En este contexto no quisiera ignorar el debate que tuvo lugar en la Academia católica de Baviera el 19 de enero de 2004 entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, hoy ya el papa Benedicto XVI, sobre "Las bases morales prepolíticas del Estado liberal", en el que el primero proponía "entender la secularización cultural y social como un doble proceso que obliga tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las doctrinas religiosas a reflexionar sobre sus respectivos límites. Y en lo que respecta a las sociedades postseculares se plantea, finalmente, la cuestión de cuáles son las actitudes cognitivas y las expectativas normativas que un Estado liberal puede suponer y exigir tanto a sus ciudadanos creyentes como no creyentes en su trato mutuo". A su juicio "una cultura política liberal puede esperar incluso de los ciudadanos secularizados que arrimen el hombro a los esfuerzos de traducir del lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible aquellas aportaciones (del lenguaje religioso) que puedan resultar relevantes"⁴⁶. A su vez el entonces cardenal Ratzinger enfatizaba que "concretamente es tarea de la política el poner el poder bajo la medida del derecho y establecer así el orden de un empleo del poder que tenga sentido y sea aceptable. Lo que ha de prevalecer no es el derecho del más fuerte sino la fuerza del Derecho". Pero se cuestionaba cómo surge el derecho para poder ser vehículo de la justicia. Por ello afirmaba que le parecía que "la interculturalidad era una dimensión imprescindible de la discusión en torno a los fundamentos del ser humano, una discusión que hoy ni puede efectuarse de forma enteramente interna al cristianismo, ni tampoco puede desarrollarse sólo dentro de las tradiciones de la razón occidental moderna". Por ello insistía en que, tanto la fe cristiana como la cultura secular occidental son los grandes componentes de la cultura occidental, y "para ambos grandes componentes de la cultura occidental es importante ponerse a escuchar a esas otras culturas, es decir, a entablar una verdadera correlacionalidad con esas otras culturas"⁴⁷.

El paradigma constitucional secular contemporáneo comporta no pocos retos ideológicos. Para afrontarlos es necesario, a mi juicio, como ya apunté en la presentación de esta obra, una revisión que nos permita comprender desde un horizonte lo más amplio, y lo menos estereotipado posible, el significado de

⁴⁵ En su discurso "Fe y Saber", trad. Manuel Jiménez Redondo. Disponible en webmaster@avizora.com.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

la cultura del diálogo en las comunidades políticas y religiosas, a partir de una reflexión sobre la historia de las civilizaciones y las culturas, y sus claves interdisciplinarias. Una reflexión que nos ayude a desvelar las preguntas y las posibles respuestas a estos desafíos desde un mejor conocimiento del legado cultural que recibe Europa, sobre la que construirá una civilización con señas de identidad distintivas fruto de su historia.

Un devenir histórico al que nos podemos remontar 4350 años atrás en un mismo lugar. Hoy se llama Irak, entonces era Sumeria, y hoy como hace milenios es invadido una vez más. Tal vez la justificación ideológica, válida o no, sigue siendo la misma, atacar para no ser atacado, dominar para pacificar, expandir para acceder a la riqueza, asimilar para integrar o unificar, pero siempre desde la reglas de la guerra que impone el poder militar del más fuerte. La ideología del poder repite sus argumentos una y otra vez. La cultura del diálogo, del consenso, de la traducción del lenguaje, de la correlación, sigue aguardando, mientras tal vez se conforma un nuevo paradigma imperial. Imponer o consensuar he ahí el dilema entre enfrentamiento y diálogo cultural. La historia nos ofrece ejemplos de ambos y es desde la experiencia que nos brinda, desde donde podemos iniciar nuestra reflexión histórica.

P A R T E I

COMUNIDAD POLÍTICA Y RELIGIOSA EN LA ANTIGÜEDAD: LAS CULTURAS PRECRISTIANAS Y LOS ORÍGENES DE LA CULTURA EUROPEA

Contenido

Situación espacio-temporal: Cronología básica comparada de la Antigüedad y sus dificultades

1. Los elementos culturales comunitarios de las primeras grandes civilizaciones. Su absorción y asimilación por otras culturas posteriores de la Antigüedad
2. La hegemonía cultural mesopotámica, egipcia y persa y sus consecuencias en el pueblo hebreo. De la monolatría al monoteísmo religioso
3. Las culturas paganas de Europa
4. Grecia: la noción de polis como ciudad-estado y sus consecuencias políticas. De la cultura griega al helenismo cultural. La religión de los griegos y las causas de su evolución
5. Roma: Su aportación política y jurídica. De la República al Imperio. La religión en Roma. Latinidad *versus* helenidad. El Derecho romano como substrato del Derecho europeo
6. El judaísmo: Del helenismo a la dominación romana. El origen de la teocracia monoteísta como modelo político-religioso
7. Las raíces del cristianismo. Emergencia e influencia de las religiones místicas



Situación espacio-temporal: Cronología básica comparada de la Antigüedad y sus dificultades

La Antigüedad ofrece un caudal inconmensurable de conocimiento a cerca de los orígenes y desarrollo de las comunidades políticas y religiosas, así como de los elementos sustanciales que constituyen sus primeros substratos culturales y civilizadores. Un legado acrecentado con nuevos descubrimientos, revisado una y otra vez por los historiadores y arqueólogos contemporáneos, ya que las fuentes de conocimiento de la Antigüedad no son de fácil acceso y muchas veces se hallan fragmentadas, interpoladas y con frecuencia entremezcladas con documentos espurios. Por otra parte, las interpretaciones consolidadas por leyendas y tradiciones motivadas por ideologías dominantes en un momento u otro de la historia, hacen aún más complejo el proceso de revisión y depuración de las mismas. Los restos arqueológicos, los textos, las inscripciones, los documentos, la tradición oral y los mitos, nos permiten reconstruir la historia de la Antigüedad, o al menos parte de ella, y poder comprender un poco más el legado recibido de la Antigüedad que nos vincula a unas culturas sustanciales en la conformación cultural de Europa. Especialmente el legado cultural mesopotámico y egipcio es el que tendemos a ignorar por considerarlo tan lejano como ajeno a las raíces de la cultura europea que, desde finales de la Edad Media y sobre todo desde el Renacimiento, se afianza en la ideología por la que la cultura europea recibe su primer impulso civilizador de la Grecia clásica; una ideología estereotipada que sirve para asentar una primera identidad cultural europea. Sin embargo, ¿cuáles son las fuentes culturales que ha recibido y transmitido la cultura clásica y de dónde provienen?, ¿cuál es y de dónde procede el legado que recibe la cultura griega y transmite a Europa?

Ciertamente reconstruir la historia es contarla de nuevo, puesto que los acontecimientos del pasado se interpretan una y otra vez en distintos momentos de la historia y a la luz de elementos diversos. ¿Qué pasó en un cierto momento del pasado?, ¿quién lo interpretó?, ¿cómo se interpretó?, ¿para quién y para qué se interpretó?, ¿cómo comprendían su historia los antiguos?, ¿cómo la comprendemos nosotros? Situarnos en el tiempo y en el espacio históricos nos permite afrontar estas cuestiones con la suficiente perspectiva para identificar las claves interpretativas más destacadas en las culturas y civilizaciones para así poder acceder a las bases culturales de Europa arraigadas en su historia, cuyas raíces se hunden en las culturas de Oriente. Una historia civilizadora que no comienza con las culturas griega y romana y el helenismo como vía civilizadora, sino que sus raíces civilizadoras se remontan más atrás en el tiempo y el espacio, aunque el bagaje grecolatino haya servido para unas primeras señas de identificación

cultural, las cuales la cultura europea no sólo ha hecho propias sino que las ha estereotipado como exclusivas de Europa, como límite con cualquier otro bagaje más oriental, y así Grecia se nos ha mostrado como el límite europeo con Oriente.

Como punto de partida que nos facilite la situación espacio-temporal conviene tener presente la cronología básica y más consensuada en la actualidad entre los expertos. Una cronología que nos permite identificar mejor las etapas de la evolución de las civilizaciones precristianas de Oriente Medio, cuna de la cultura occidental. Este inicial objetivo me ha revelado la extraordinaria complejidad y polémica entre los especialistas, sobre todo egiptólogos y asiriólogos, a la hora de establecer criterios cronológicos homogéneos¹.

Dos cronologías sobresalen en la polémica, la mesopotámica y la egipcia.

En la mesopotámica, la cronología del primer milenio antes de Cristo es la que ofrece menos dificultades desde la cronología tradicional astronómica del calendario luni-solar y las listas de epónimos (nombre referido inicialmente a una persona, real o mítica, de quien se derivan comunidades posteriores) de reyes y gobernantes. Sin embargo, en el segundo milenio y milenios anteriores la cronología es relativa, basada en conjeturas convencionales que no permiten una absoluta fiabilidad. Listas como la famosa de los reyes sumerios no tienen, con rigor, validez cronológica alguna.

En la cronología egipcia, en cambio, domina una fuente única, la *Aegiptiaca*, del sacerdote egipcio Manetho de la era ptolomea (unos 300 años AC²), que comienza con la fábula o leyenda de Menes y concluye con Nectanebo II (360-343 AC)³. Los egiptólogos han seguido invariablemente la cronología de Manetho completándola con hallazgos arqueológicos, como los de la era de Ramsés II, y así han dividido la Antigüedad egipcia en tres grandes etapas dinásticas, tres periodos interdinásticos, y una etapa final que concluye con la dinastía de los ptolomeos. Sin embargo, la composición original de Manetho redactada en griego no sobrevivió, salvo la recogida parcialmente por Flavius Josephus, historiador judío del siglo I, y Eusebius, del siglo IV, aunque éste último sólo accedió a fuentes de segunda mano vía Julius Africanus⁴.

La cronología de la Biblia hebrea es también relativa, y se basa en conjeturas que recrean la historia del Antiguo Reino de Israel en el primer milenio AC, salvo puntuales datos contrastados con otras fuentes, como por ejemplo la caída de Samaria en el 722, o la destrucción del primer templo de Jerusalén por Nabucodonosor en el 597. Mayor dificultad ofrece aún el segundo milenio AC recogido

¹ En este sentido *vid.* F. H. CRYER, "Chronology: Issues and Problems". *Civilizations of the Ancient Near East (CANE)*. N. York, 1995, vol II, 5, pp. 651-664.

² Para facilitar la línea divisoria entre etapas anteriores y posteriores a la era cristiana he adoptado convencionalmente las siglas AC para "antes de Cristo" y DC para "después de Cristo".

³ *Ibid.* p. 659.

⁴ L. L. GRABBE, "Are Historians of Ancient Palestine Fellow Creatures —or Different Animals?", *Can a History of Israel Be Written?*. *Journal for the Study of the Old Testament*. Series 245 (1997), pp. 23 y s.

en los primeros cinco libros de la Biblia, el llamado Pentateuco del Antiguo Testamento y que constituye la *Torah* judía, cuyos datos no son contrastables de ningún modo; así la historia de Abraham, el primer patriarca en esta fuente literaria, procedía de Ur en Sumeria, sin embargo hasta la fecha los arqueólogos no han podido contrastar este dato, que por otra parte es muy plausible, teniendo en cuenta la situación de los semitas entonces; aunque se ha sugerido una segunda hipótesis que lo ubica en una segunda Ur localizada en el norte de Mesopotamia en las proximidades de Haran. Otras historias precedentes, como la de Noé, ciertamente constan en fuentes anteriores⁵ de donde probablemente pasaron a la Biblia a través de fuentes cananeas adaptándose a ésta para dotar la pueblo de Israel de una unidad genealógica.

Teniendo en cuenta la complejidad y debate entre los expertos en cuanto a una cronología uniforme, he elaborado un cuadro de orientación relativo, a partir de los datos más recientes contrastados que incluyen las últimas aportaciones científicas al respecto, entre 1995 y 2006. Este cuadro, que contiene en ocasiones una cronología convencional, nos permite no sólo actualizar nuestros conocimientos, sino además comparar cronológicamente los eventos culturales más notables; con ello, podremos tener una perspectiva más amplia histórico-cultural en nuestro análisis y una referencia comparada que, aunque cronológicamente es a veces relativa o convencional, resulta imprescindible para situarnos en el tiempo y el espacio de la Antigüedad.

6000-3500 AC (del Neolítico a la Edad temprana del Bronce)

- Mesopotamia, Siria, Palestina y Anatolia: se desarrolla la vida agrícola desde los cauces del Tigris y del Éufrates hasta el delta del Nilo. Una vida sedentaria y agrícola que se había iniciado hacia el 10000 AC en la llamada Creciente Fértil y que se expandirá hasta Siria, Palestina y Anatolia, surgiendo las ciudades más antiguas de las que hay evidencias arqueológicas: Jericó hacia el 8000 AC y Catal Hüyük, con una población que posiblemente alcanzó el número de unas 6.000 personas entre los años 6250 y 5650 AC.
- Egipto: se inicia la vida agrícola en el valle del Nilo hacia el 5000 AC.
- Europa: comienza la vida agrícola en casi todo el continente europeo entre el 6000 y el 4000 AC. Hacia el 4500 AC se construyen ya tumbas de piedra.

3500-3000 AC (Edad temprana del Bronce)

- Mesopotamia, Siria y Palestina: en el sur de Mesopotamia se sientan las bases culturales de la primera civilización que desarrolla el modelo político, social,

⁵ En la Épica Gilgamesh, 3ª columna de la Tabla sumeria de la colección de Nippur del *British Museum's George Smith Collection*, hallada por el propio G. Smith en 1875. Después se han encontrado numerosas copias y versiones de la épica. Sin duda es el más antiguo relato épico en la historia hallado hasta la fecha por lo que se considera la primera literatura épica de la historia de la humanidad.

económico y religioso de las primeras ciudades-estado sumerias (3500 AC): Uruk, Ur, Eridu y Lagash, como más destacadas donde se inventan la rueda (3500 AC) y la escritura (3300 AC). En el norte, en Nínive, se desarrolla la cultura ninivita. En Siria y Palestina se establecen los centros urbanos de Ugarit y Ebla.

- Egipto: tiene lugar la primera etapa predinástica.
- Anatolia: se desarrolla la primera cultura troyana, en Troya 1.
- Valle del Indo: se inicia la vida agrícola.
- Europa: se construyen los primeros templos de piedra en Tarxien y Skara Brae.

3100-2350 AC

- Mesopotamia: tiene lugar el desarrollo de la civilización sumeria y primeras dinastías reales (I dinastía, 2900-2700 AC; II, 2700-2600 AC; y III, 2600-2350 AC) dentro del modelo político de ciudades-estado. Se consolida el uso de la escritura cuneiforme. El hallazgo arqueológico de las tumbas reales de Ur, muestra una cultura política afianzada en el modelo monárquico de ciudades-estado, una enorme riqueza que se refleja en estas tumbas reales y una activa vida comercial y diplomática entre unas ciudades y otras.
- Egipto: el mítico rey Menes une, según la leyenda, el Alto y Bajo Egipto. Y se inicia tras las dinastías I y II (3000-2675 AC) el llamado Imperio Antiguo que abarca las dinastías III a VIII (2675-2130 AC).
- Creta: se inician las primeras ciudades de la civilización minoica antes del 2000 AC.

2350-2000 AC

- Mesopotamia: en el sur se produce la unificación de Sumeria y Acadia y comienza el Imperio de Sargón el Grande (2334-2279 AC), con él surge el modelo político imperial en Mesopotamia. El Imperio sargónida (2350-2193 AD), que llegó a abarcar desde el Golfo Pérsico hasta la costa Sirio-Palestina en el Mediterráneo, concluye con las invasiones gutias de origen iranio desde los Montes Zagros. Poco después la civilización sumeria resurge y alcanza su máximo esplendor durante la III Dinastía de Ur (2111-2004 AC). Los reyes de Ur gobiernan Sumeria y Acadia hasta la invasión amorita hacia el 2000 AC. A su vez se consolida el primer reino elamita en Susa, en el sudeste de Mesopotamia, mientras al norte llegan los hurrianos.
- Siria y Palestina: se desarrolla la cultura cananea en las ciudades-estado bajo la influencia mesopotámica sumerio-acadia.
- Anatolia: se inicia la cultura hitita y el Antiguo Imperio Hitita se desarrolla desde el modelo monárquico de ciudades-estado (2000-1500 AC). Su poder militar, que permite su expansión territorial, cuenta ya con el empleo de carros de combate tirados por caballos.

- Egipto: se asienta el Imperio Antiguo (2675-2130 AC), desde las Dinastías III a VI, es la era de la construcción de las grandes pirámides. El Imperio Antiguo finaliza con la guerra civil que desintegra el poder político centralizado y su estructura económica y social, lo que permite la penetración de los pueblos denominados amoritas. Se produce el I Período Intermedio (2130-1980 AC) con las Dinastías IX a XI en un Egipto dividido.
- Valle del Indo: se desarrolla su primera civilización en Mohenjo-daro y Harappa; en ella se evidencian arqueológicamente los asentamientos urbanos y la construcción de grandes graneros y casas de baños públicos.
- Europa: se inicia en el noroeste la construcción de edificios circulares de piedra como Stonehenge, cuyo significado cultural es objeto de debate entre los especialistas.

2000-1500 AC (Edad Media del Bronce)

- Mesopotamia: la era de Hammurabi (1792-1750 AC) canalizará el desarrollo del primer Imperio Babilónico. Surgen al norte los reinos asirio y mitiano. Los antiguos imperios de Babilonia y Asiria concluyen con las invasiones kassitas hacia el 1600 AC.
- Siria y Palestina: esta etapa será el cénit de la cultura cananea con un enorme desarrollo y expansión mercantil. De esta etapa datan las primeras inscripciones alfabéticas.
- Valle del Indo: su civilización se expande entre el 2500 hasta el 1800 AC.
- Anatolia: los hititas crean un reino poderoso fundando como su capital la ciudad de Hattushash (1650 AC). Ésta es la era del notable rey Shuppiluliuma (1380-1340 AC).
- Grecia: hacia el 2000 AC los micenos se instalan en Grecia, floreciendo culturalmente entre 1600 y 1200 AC en pequeños reinos en el Peloponeso, entre los que destaca el de Micenas.
- Creta: del 2000 al 1450 AC, se desarrolla la cultura minoica cuya fundación legendaria se atribuye al rey Minos. Cada ciudad minoica principal posee un palacio, en el que se constata actividad religiosa y se celebran ofrendas a los dioses. Knossos será el mayor y más espectacular de estos palacios. La civilización minoica concluye abruptamente, probablemente tras algún desastre natural que facilita la entrada de los pueblos guerreros micénicos también llamados aqueos. Empleo de la escritura llamada Linear A. La invasión micénica hará declinar a la civilización minoica hacia el 1450 AC.
- Egipto: el Imperio Medio (1980-1630 AC) se inicia tras su nueva reunificación y abarcará las Dinastías XII a XVII durante unos tres siglos pero las invasiones de los pueblos hyksos dan fin al Imperio Medio, iniciándose el Segundo Período Intermedio (1630-1539/23 AC) con las Dinastías XV a XVII.

1500-1000 AC (Edad tardía del Bronce)

- Mesopotamia: en el sur se instaura la dinastía kassita (1595-1158 AC). En el norte, tras los reinos Mitanio y Hurriano, se consolida de nuevo el Imperio Asirio arrasando Babilonia en 1235 AC. A su vez Elam saqueará también Babilonia casi un siglo después, en 1158 AC. Las confrontaciones entre Babilonia y el Nuevo Imperio egipcio se solventan con tratados de paz y el establecimiento de relaciones diplomáticas constatadas documentalmente en Amarna, la capital egipcia fundada por Ajenatón (Akhenaton), el primer y único faraón monoteísta.
- Valle del Indo: la civilización de Harappa se desmorona con la llegada de los pueblos guerreros nómadas arios desde Asia Central, que invaden el valle del Indo y la meseta irania hacia el 1750 AC; pueblos que utilizan como los hititas los carros de combate con caballos. La cultura aria, del norte de Asia Central, se fusionará con las culturas del Indo dando lugar a la civilización védica, en la que el elemento religioso le otorga su singularidad desde una tradición religiosa oral de himnos.
- Persia: hacia el 1300 AC se asientan los pueblos medos y persas.
- Egipto: se instaura el Imperio Nuevo (1539-1075 AC) que abarca las dinastías XVIII-XX y alcanza en el 1450 AC su máxima expansión desde Siria y Palestina a Nubia. Ajenatón (Akhenaton) funda la nueva capital, Amarna, e instaura la religión monoteísta de Atón (1378-1352 AC). Tras su muerte se erradica el culto monoteísta a Atón y hacia 1295 se inicia el periodo ramsésida. Ramsés II en 1280 AC establece la paz con los hititas, ésta pudo ser la era de Moisés y el éxodo israelita que relatan las fuentes bíblicas. En el 1190 los llamados pueblos del mar atacan Egipto que los derrota, pero la guerra civil acabará con el Nuevo Imperio hacia el 1075 AC, iniciándose el llamado Tercer Periodo Intermedio (1075-656 AC) de las Dinastías XXI a XXV, hasta la invasión asiria en el 671 AC.
- Siria y Palestina: la mayor parte de Canaán está bajo dominio egipcio (1530-1200 AC) y posteriormente bajo el control hitita. Tras las invasiones de los pueblos del mar, los fenicios, que probablemente proceden de ellos, crean en el norte de la costa siria un imperio mercantil desde el Mediterráneo oriental hasta la Península Ibérica. Al sur hacia el 1150 AC se asientan también posiblemente vinculados a los pueblos del mar, los filisteos. Probablemente hacia el 1250 AC semitas hebreos llegan a Canaán desde Egipto. La estela del Faraón Merneptah (1212-1202 AC) menciona a “Israel”, y hacia el 1020 AC. Saúl instaura la primera monarquía israelita a la que se refieren las fuentes bíblicas.
- Anatolia: en el 1195 los llamados pueblos del mar, que posiblemente proceden de las islas griegas y del sudoeste de Anatolia, derrotan a los hititas. Se produce la caída de Troya el 1183 (una fecha convencional, ya que otros especialistas sugieren la de 1250 AC).
- Grecia: se inicia la llamada Edad Oscura (1200-750 AC) vinculada a los ataques de los pueblos del mar.

1000-500 AC (Edad del Hierro)

- Palestina: según las fuentes bíblicas David es elegido rey del Reino de Israel (1000-965 AC) le sucede su hijo Salomón (965-928 AC) constructor de su magnífico primer templo. En el año 926 AC el Reino de Israel se divide a su vez en dos: Israel, al norte, y Judea al sur. Los asirios invaden Fenicia en el 701 AC e Israel en el 722 AC. Y los babilonios hacia el 587 AC destruyen Jerusalén capital del reino de Judea. Los babilonios cautivan a la población de Judea, los “judeítas”.
- Egipto: gobiernan las dinastías XXII a XXV (945-656 AC) primero y la dinastía XXVI (664-525 AC) y comienza la etapa de invasiones. En el 671 AC Egipto es ocupado por los asirios, en el 525 AC lo toman los persas.
- Norte de África: en el 814 AC se construye Cartago, capital de un emergente imperio en el Mediterráneo.
- Mesopotamia: surgen los neoimperios Elamita, Asirio y Babilónico, el Neoimperio Asirio (744-612 AC) se consolida y expande, destacando las figuras de: Ashurnasipal II (883-859 AC) que construye la capital militar del norte, Nimrud, y Sennacherib (704-681 AC) que reedifica Nínive. Con anterioridad, Sargón II en el 720 AC deportó a parte de la población samaritana. Del 668-627 AC gobierna el Imperio Asurbanipal y los asirios destruyen Susa, capital de Elam en el 646 AC. La guerra civil estalla en Asiria, del 652 al 648 AC, y facilita la hegemonía política el Neoimperio Babilónico (612-539 AC). Del 625 al 539 AC la dinastía Caldea se afianza en sur y Nabucodonosor II llega a conquistar Jerusalén hacia el 587 AC exiliando a parte de su población en Babilonia. Nabucodonosor convertirá la capital, Babilonia, en una maravilla arquitectónica. Entre los años 612-609 AC los Medos invaden Asiria. El Imperio Babilónico se irá debilitando hasta que en el 550 AC, Ciro el Grande unirá a persas y medos e iniciará sus campañas militares en el sur mesopotámico, capturando Babilonia en el año 539 AC.
- Persia: entre el 700 y 600 AC se instauran diversos reinos persas y medos. La dinastía aqueménida se consolida con Ciro II el Grande (559-530 AC) que unifica a persas y a medos y funda el Imperio Persa que, con Darío I (522-486 AC), se expandirá hasta sus límites máximos desde el río Indo y el Mar Caspio hasta Mesopotamia, Egipto, Anatolia y parte de Grecia. Un imperio que cuenta con cinco capitales: Pasargade, Hechatana, Persépolis, Susa y Babilonia, en un modelo de corte itinerante, y ocupa culturalmente el lugar que antes había tenido el Imperio Babilónico. En el Imperio Persa Aqueménida se produce una profunda renovación de la tradicional religión mazdeísta irania por el zoroastrismo, consecuencia de la labor espiritual y profética de Zoroastro. Así el zoroastrismo se convierte en la religión de los monarcas persas y la oficial del imperio, en un contexto de tolerancia de las culturas religiosas vinculadas o sometidas al Imperio Persa, según la tradición inaugurada por Ciro.

- Valle del Indo: se desarrollan diversas formas republicanas bajo un modelo democrático hacia el siglo VI AC, no suficientemente estudiadas hasta la actualidad, en una etapa que posiblemente corresponde a la era del príncipe Sidharta, fundador del budismo.
- Grecia: prosigue la edad oscura griega, tras el colapso de la cultura micénica hasta el 750 AC. Los primeros juegos olímpicos se celebran en el 776 AC. Entre el 750 al 550 AC se expande la colonización griega, y la primera democracia se crea en Atenas hacia el 508 AC.
- Anatolia: se suceden los reinos neohititas hasta la conquista persa en el 540 AC.
- Europa: las primeras tribus celtas se asientan en el centro de Europa mientras los etruscos hacia el año 800 AC se consolidan culturalmente al norte y centro de la Península Itálica y construyen ciudades amuralladas y templos sobre sus colinas. Según la leyenda, en el 753 AC se funda Roma bajo el modelo monárquico y en el 509 AC se instaura la República. Roma absorberá a la cultura etrusca, que desaparecerá progresivamente con el florecimiento de la cultura romana.

500-a la era cristiana.

- Grecia: entre el 499 y el 479 AC tienen lugar las guerras con el Imperio Persa. Pericles lidera la *polis* de Atenas entre 461 a 429 AC. Del 431-404 AC se suceden las guerras del Peloponeso y en el 338 AC Filipo II de Macedonia unifica Grecia desde el modelo monárquico macedonio. Un modelo que progresivamente, al amparo de las ligas defensivas, sienta las bases del modelo imperial de su hijo Alejandro, en una expansión militar vertiginosa (336-323 AC) que abarcará desde las fronteras del antiguo Imperio Persa hasta Palestina, Anatolia y Egipto. Con Alejandro nace y muere el sueño imperial macedonio, pero sobrevive el helenismo que aún culturalmente Oriente y Occidente desde el legado griego y su simbiosis con las culturas donde éste penetra. Los griegos entrarán en contacto durante la expansión macedonia con los pueblos de lo que hoy día corresponde a Pakistán y Afganistán, donde los historiadores clásicos griegos identificaron ya entonces la existencia de formas democráticas y no monárquicas de gobierno. En el 146 AC Grecia se incorpora al Imperio Romano.
- Roma: en el 390 AC los celtas atacan las fronteras de Roma y en el 279 AC alcanzan Asia Menor atacando Delfos. En el 246 AC comienzan las guerras púnicas con Cartago. En el 49 AC Julio César toma el control de Roma y el 27 AC Augusto se erige *Princeps*, un modelo de poder que mina irreversiblemente el modelo republicano y se expande desde el ejercicio unipersonal del poder transformándose en un modelo real/imperial divinizado (el emperador como *dominus* y *deus*) hasta la era constantiniana-teodosiana en la que el emperador se erige en el defensor del cristianismo y recibe del dios cristiano la legitimidad para gobernar. Este modelo imperial romano pervivirá en

Occidente hasta el siglo V después de Cristo, mientras que en Oriente se transformará en el Imperio Bizantino que sobrevive casi un milenio más. Entre el 72 al 82 DC se construye el Coliseo romano y en el año 117 DC el Imperio Romano alcanza su máxima extensión geográfica que abarca desde Mesopotamia, Palestina, Anatolia, todo el norte de África, y Europa central, meridional y occidental hasta Inglaterra e Iberia. El mar Mediterráneo se convirtió en el *Mare Nostrum* romano una vez destruido definitivamente el poder cartaginés.

- Cartago: los romanos destruyen Cartago en el 146 AC, dominando progresivamente como superpotencia militar y naval en todo el Mediterráneo.
- Egipto: prosiguen las invasiones, primero sometido a Persia al que le sucede el periodo grecorromano, en el 332 AC lo conquista Alejandro Magno y pertenecerá al Imperio Macedonio hasta el 305; tras él se instaura la última dinastía, la ptolomea, una dinastía helenista fundada por uno de los generales de Alejandro, y finalmente en el año 30 se incorpora al Imperio Romano.
- Siria y Palestina: Ciro II, fundador del primer Imperio Persa, tras su conquista de Babilonia había autorizado a los judeítas cautivos en Babilonia su regreso a Judea y la construcción su segundo templo, el primero había sido destruido por los babilonios, en Jerusalén. Fue a partir de entonces cuando, principalmente desde el liderazgo religioso de Esdras, se desarrolla la identidad cultural y comunitaria propiamente judía, diversa de la israelita y de la hebrea. Siria y Palestina se incorporan al Imperio Persa hasta su conquista por Alejandro Magno, después pasarán a manos de las dinastías fundadas por sus generales: los seléucidas primero y los ptomeos más tarde; finalmente el territorio sirio-palestino será conquistado por los romanos poco antes de la era cristiana.
- Persia: Jerjes (486-465 AC) rige sobre el imperio más extenso del mundo. Tras las guerras con los griegos, los persas irán paulatinamente perdiendo su poder hasta la conquista de Persia por Alejandro Magno y la destrucción en el año 330 AC de Persépolis, su capital. Tras el efímero imperio conquistado por Alejandro, la dinastía helenista seléucida en el siglo III AC dominará sobre los territorios que habían formado parte del Imperio Persa Aqueménida, desde la meseta irania hasta Siria, Palestina y parte de Anatolia, en los que penetra el helenismo cultural. Hacia el año 250 AC un grupo de nómadas iraníes, los *parni* se asientan en la zona y uno de sus líderes, Arsaces, funda la dinastía arsácida que aspira a emular al modelo imperial aqueménida. Entre el año 70 y 57 AC el poderoso Imperio Persa Arsácida mantendrá guerras fronterizas intermitentes con Roma. Finalmente el imperio creado por la dinastía arsácida persa sucumbirá cuando emerge la dinastía del príncipe iranio Sasar, cuyos descendientes se rebelan contra los arsácidas en el año 211 DC y se hacen con el poder instaurando el Imperio Persa sasánida, que se nutre culturalmente del helenismo y del rico legado mesopotámico y sirio, mientras confronta su

poder militar y económico con el Imperio Romano hasta la era bizantina. El sasánida fue el más longevo de los imperios persas, que se mantiene durante cuatro siglos hasta el siglo VII, cuando es derrotado por el poder expansivo árabe-musulmán. Un extenso periodo en el que el mazdeísmo zoroástrico recupera su fuerza religiosa monoteísta con el apoyo de los sasánidas, mientras prosiguen a lo largo del mismo los enfrentamientos fronterizos entre persas y romanos primero, y persas y romano-bizantinos después.

- Arabia: dos culturas poderosas se destacan a lo largo de la Península Arábiga siguiendo las costas del mar Rojo, la sabatea al sur entre el 500 AC y el 100 DC y la nabatea al norte con Petra como su capital que florecerá como ruta comercial principal con Oriente entre el 100 AC y el 150 DC. A lo largo de estas rutas, numerosas comunidades judías, judeocristianas y cristianas se irán asentando progresivamente; la mayoría de sus miembros, como consecuencia de las confrontaciones teológicas y doctrinales de los primeros siglos de la era cristiana y de la creciente hegemonía del islam, se incorporan a éste a partir del siglo VII.

1. Los elementos culturales comunitarios de las primeras grandes civilizaciones. Su absorción y asimilación por otras culturas posteriores de la Antigüedad

Los arqueólogos contemporáneos afirman que las primeras civilizaciones de la Antigüedad surgieron hace más de seis mil años en las orillas de tres ríos extraordinariamente fértiles: en el valle del Indo, en la confluencia del Tigris y del Éufrates, y en la cuenca del Nilo. En la llamada Creciente Fértil del Tigris y Éufrates es donde se asentarán en el cuarto milenio antes de Cristo las ciudades sumerias, las que se consideran primeras comunidades urbanas y cuyos restos han podido rastrearse arqueológicamente para intentar reconstruir su cultura y su legado civilizador. En la cuenca del Nilo, en el tercer milenio antes de Cristo, los egipcios desarrollaron una de las civilizaciones más sólidas y duraderas en el tiempo hasta casi la era cristiana. A su vez las rutas mercantiles hacia Occidente, que cruzan desde Mesopotamia a Anatolia y Palestina hacia el Mediterráneo y hacia el sudoeste a Egipto, marcan el desarrollo de las grandes ciudades mercantiles de tránsito; con ellas se producirá un enorme intercambio cultural y una riqueza económica que desatará ambiciones de poder y conquista por los sucesivos imperios de Oriente y Occidente a lo largo de más de cinco milenios.

La historia de Mesopotamia nos ofrece el mejor ejemplo de poder, ambición y conquista inherentes a la naturaleza humana en las que las ideologías políticas y religiosas y su eventual manipulación juegan un papel sustancial al amparo de la ambición económica. La historia de Mesopotamia, la tierra entre ríos así llamada por los griegos, ha sido paradigmática en este sentido pues ejemplifica la anterior afirmación desde sus remotos y fascinantes orígenes hasta nuestros días en los que la situación y el futuro de Irak determinan la propia estabilidad y equilibrio de la comunidad internacional de los albores del siglo XXI.

Mesopotamia ha sido un continuo escenario de las luchas de poder, sumerios, acadios, babilonios, asirios, persas y griegos macedonios han erigido y destruido sucesivos imperios a lo largo de casi cuatro milenios. Durante los primeros siglos de la era cristiana, las confrontaciones serán entre los romanos y los persas. Después, en el siglo VII será conquistada por las tribus árabes islamizadas procedentes de la Península Arábiga que convertirán a Bagdad en la capital de la civilización musulmana bajo el califato abásida, desde el poderoso substrato cultural sirio-arameo, que aglutina un legado milenario sobre el que se asienta la cultura arabo-islámica que lo absorbe. De nuevo invadida en el siglo XIII, esta vez por las belicosas hordas mongolas, será posteriormente sometida al Imperio Turco

entre 1534 y 1918. A lo largo de casi cinco siglos de dominación de la dinastía otomana, Mesopotamia será la frontera más oriental del Imperio Otomano y eje de las confrontaciones entre la dinastía safaví persa, promotores del shiísmo musulmán, y la dinastía otomana, defensora del sunismo islámico.

En el siglo XX la importancia geoestratégica, política y económica de Mesopotamia seguirá haciéndola un lugar de luchas y disputas sobre todo con el fin de la hegemonía otomana, tras su derrota alineada con Alemania en la I Guerra Mundial. La alianza entre las tribus independentistas, lideradas por la dinastía hachemita, y el Imperio colonial británico permitirán la ocupación militar inglesa y la toma de Bagdad en 1917¹, pero no se podrá erradicar, sino todo lo contrario, el nacionalismo iraquí arraigado durante la era otomana.

En 1920 la Liga de Naciones establecerá el régimen de protectorado británico, cuyo modelo colonial procurará sacar un mayor beneficio al construir la línea ferroviaria con Kuwait, y así establecer una ruta comercial directa con la India, pues tanto Kuwait como la India estaban bajo el control británico. Éste será un caldo de cultivo idóneo para el crecimiento del nacionalismo iraquí que tomará dos direcciones sociales: la tribal independentista, asentada en ancestral el sistema de clanes, y la del socialismo nacionalista urbano, mediatizada por un modelo laico socialista. El hallazgo de petróleo en el subsuelo mesopotámico a finales de los años 20 incrementará la ambición por su control y contribuirá a una mayor inestabilidad política.

En 1932 Irak accede a su independencia como reino bajo la dinastía hachemita que también rige en el reino de Jordania. Ambas monarquías serán el resultado de la gran revuelta árabe contra el Imperio Otomano, y aunque pro británicas —puesto que fue Gran Bretaña quien les facilitó el acceso al trono a cambio de que sus monarcas permitiesen el control inglés de las explotaciones petrolíferas en Irak y la construcción de oleoductos hacia Occidente— posibilitarán el desarrollo del movimiento panarabista, que había emergido durante la gran revuelta árabe, mediante la creación en 1938 del Movimiento Creciente Fértil que aspiraba a la consolidación de un gran estado árabe en Mesopotamia incorporando además a Kuwait. Movimiento que no contará con el apoyo británico al perjudicar a sus intereses económicos. Esta situación desestabilizará políticamente a Irak y provocará el primero de una continua sucesión de golpes de Estado militares desde 1936 hasta 1979.

En 1941, durante la II Guerra Mundial, el ejército británico nuevamente ocupará Mesopotamia y en 1953 Gran Bretaña facilitará otra vez el acceso al trono iraquí de la dinastía hachemita, que también ocupaba el trono jordano.

¹ Dos británicos resultarán casi legendarios entonces: Gertrude Bell, cuya labor política y arqueológica fue crucial y Thomas Lawrence, conocido como Lawrence de Arabia. Ambos serán los interlocutores que aunarán los intereses tribales árabes y coloniales ingleses frente a los turcos otomanos en las primeras décadas del siglo XX, y ambos se sentirán defraudados, incluso traicionados por su propio país Gran Bretaña, debido a su posterior política lesiva contra los intereses de las neófitas naciones creadas en los acuerdos posteriores a la I Guerra Mundial.

La creación del Estado judío de Israel, la participación de Irak en la guerra contra Israel en 1948, y la emigración masiva de los judíos iraquíes a Israel, incrementarán aún más la inestabilidad política en la zona mientras crecía el poder político del partido nacionalista Ba'ah. En 1961 Kuwait accede a su independencia, sin embargo, los sucesivos gobiernos iraquíes no renuncian a sus esperanzas de anexión, mientras se suceden nuevos golpes de Estado que derrocarán a la monarquía hachemita en Irak, nacionalizarán los recursos petrolíferos y facilitarán el acceso al poder al nuevo líder del partido Ba'ah, Sadam Hussein, que se convierte el Presidente del Irak en 1979. A comienzos de los años ochenta Irak invade territorio iraní al romper el tratado fronterizo firmado con el derrocado *shah* iraní, situación que desata un largo conflicto armado de una década entre Irán e Irak. Éste último contará un claro apoyo de los EEUU confrontado políticamente con el gobierno islámico iraní desde el derrocamiento del *shah* del Irán en 1979. A comienzos de 1990 Sadam Hussein decide ocupar territorialmente Kuwait. El gobierno kuwaití mantenía una estrecha alianza económica con Occidente, especialmente con EEUU y Gran Bretaña, quienes se beneficiaban extensamente de los recursos petrolíferos kuwaitíes.

La última década del siglo XX afianzará un creciente escenario imperialista estadounidense cuando los EEUU se conviertan en la única superpotencia militar tras el desmembramiento nacionalista de la Unión Soviética. Es entonces cuando, con el apoyo de la comunidad internacional tras la resolución 678 del Consejo de Seguridad de la ONU, EEUU lidera la I Guerra del Golfo Pérsico para liberar a Kuwait de la ocupación iraquí, y asegurar con ello el abastecimiento petrolífero kuwaití para Occidente. Una operación militar en la que participan casi una treintena de países.

Una década después, en el año 2003, esta vez prescindiendo de la comunidad internacional representada por la Organización de las Naciones Unidas y su Consejo de Seguridad, los EEUU lideran y crean una artificial coalición militar junto a Gran Bretaña y una reducida presencia de varios Estados, con una participación militar casi simbólica y la aspiración a un beneficio directo de tal alianza con EEUU.

La coalición anglo-estadounidense atacará y ocupará Irak derrocando a un régimen afianzado en la tiranía y el culto a la personalidad de Sadam Hussein, que finalmente será juzgado y ahorcado a comienzos del 2007, tras un proceso y ejecución muy controvertidos. El resultado de la invasión llevará a Irak al caos. La inicial estrategia política estadounidense primero utilizará un discurso ideológico clásico, el peligro a ser atacado, argumentado desde la desconfianza que producía tal régimen para Occidente por su presunta posesión de armas de destrucción masiva y, en consecuencia, la justificación del ataque preventivo. Pero no nos olvidemos que el régimen de Sadam Hussein bajo ese mismo argumento ideológico del miedo a ser atacado, había sido apoyado y armado en parte por los EEUU en su conflicto con la República Islámica de Irán desde 1979. Después de la ocupación territorial de Irak, ante la imposibilidad del hallazgo

de tales armas, la retórica política estadounidense se torna hacia la siempre eficaz estrategia ideológica del argumento de liberación de un pueblo oprimido, que inevitablemente nos recuerda a otras “guerras de liberación” contra los tiranos de la Antigüedad instigadas y tuteladas por los imperios hegemónicos del momento, que obtendrán el beneficio directo de las mismas. Una estrategia que ya utilizó en el siglo VI AC el Imperio Persa Aqueménida, para destruir el Neoimperio Babilonio caldeo en Mesopotamia, y cinco siglos después en el siglo I AC el Imperio Romano para someter a la Palestina judía, y seis siglos después la expansión árabe-musulmana contra los imperios Persa sasánida y Bizantino, como ejemplos más representativos. Ambos argumentos ideológicos, el defensivo para prevenir un ataque y el ofensivo para liberar a un pueblo, han sido una y otra vez empleados con eficacia en las estrategias políticas de los imperios en expansión a lo largo de la historia. Una expansión cultural, política y/o religiosa, pero siempre y sobre todo económica, que ha utilizado, según las circunstancias, a las ideologías políticas, a las religiosas, o a ambas, para acceder a un mayor control económico y político.

Paradójicamente la ambición de poder, la lucha por el mismo y su expansión, constituye uno de los resortes principales en el proceso civilizador de la humanidad. De ahí que el discurso político estadounidense de hoy día se presente desde la defensa de la llamada “civilización occidental”, una civilización que se identifica con un origen europeo y con un indiscutible bagaje cristiano, afianzada en el paradigma político que surge al calor de las revoluciones estadounidense y francesa y el bagaje ideológico del movimiento de la Ilustración. Pero, ¿qué papeles han jugado en ella el modelo imperialista de poder y el modelo económico colonial? ¿De qué y cómo se ha nutrido esa civilización que se presenta como defensora de la libertad religiosa y de un modelo político representativo y democrático, que apela a un legado cultural grecorromano? ¿Es ese su principal legado? ¿Qué recibe de Oriente la civilización grecorromana?

Desde el siglo XIX, e incluso con anterioridad, la cultura y los modelos imperiales occidentales han erigido una línea divisoria artificial y estereotipada entre la cultura de Oriente y Occidente, en buena parte elaborada desde el llamado “orientalismo” por parte de la erudición académica occidental, que ha sido revisado y criticado con brillantez por el Prof. Edward Said de la Universidad de Columbia².

Efectivamente, como veremos en las páginas siguientes, la vinculación de Occidente a su Oriente Próximo es muy profunda y no se puede ni soslayar, ni subestimar. Occidente ha construido una identidad propia, y en buena parte ficticia, al asentarla de modo prioritario desde la confrontación cultural entre Oriente y Occidente. Sin embargo, tanto el bagaje helenista como el religioso son

² Resulta de lectura obligada la obra de E. SAID, *Orientalism*. 1ª ed. 1978 (ed. manejada, N. York, 2004 conmemorativa del XXV aniversario de su publicación). También ha sido traducida al castellano *Orientalismo* (presentada por Juan Goytisolo y traducida por M. L. Fuentes). Barcelona, 2003.

bagajes compartidos. El helenismo abarcó a Oriente y a Occidente, y el principal bagaje religioso de Occidente proviene de Oriente Medio: las tres grandes religiones abrahámicas, todas ellas estrechamente vinculadas entre sí. No se debe olvidar, además, que las civilizaciones mesopotámicas junto a la civilización egipcia y sus culturas religiosas tendrán una enorme influencia a su vez, sobre las tres grandes religiones monoteístas abrahámicas: judaísmo, cristianismo e islam. Oriente Medio ha sido la cuna cultural y geográfica indiscutible de esas tres grandes religiones monoteístas de la humanidad, y todas ellas en un momento u otro de su desarrollo han bebido directamente del helenismo cultural arraigado multiseccularmente desde el siglo III AC.

A su vez, los modelos sociales y políticos más antiguos que se han generado en Oriente Medio son también precedentes culturales sustanciales, tal y como los trabajos arqueológicos e historiográficos del siglo XX confirman. Un substrato cultural recibido por la civilización grecorromana que no siempre ha sido suficientemente valorado en los estudios sobre Grecia y Roma, que frecuentemente tienden a presentar a la Antigüedad clásica grecorromana aislada de su bagaje oriental.

Sin duda alguna, la interacción cultural vía comercial, diplomática, migratoria y militar, a través de las conquistas de los imperios que surgen frente a los que declinan, han dado lugar a capas de culturas y civilizaciones superpuestas que han permitido un crisol de etnias y comunidades que componen los substratos que han nutrido buena parte de la identidad europea, y por ello ésta no puede excluir su legado oriental.

Sumerios, acadios, elamitas, babilonios, asirios, gutios, hurrianos, mitanios, hititas, israelitas, judeítas, cananeos, fenicios, filisteos, egipcios, persas, griegos y romanos, alzarán culturas e imperios que convivirán y se impondrán unos a otros en una cadena civilizadora cuyo elemento primordial será la asimilación cultural como consecuencia del intercambio, sea debido a relaciones comerciales, migraciones, destierros o invasiones y conquistas militares. Una asimilación cultural que conformará el legado que reciben unos pueblos de otros, unas comunidades de otras.

Casi todos los estudios sobre Europa sean filosóficos, políticos, sociales o jurídicos, parten de la cultura grecorromana y del fenómeno cultural del helenismo para iniciar su desarrollo temático. A mi juicio las civilizaciones mesopotámicas, especialmente a partir de la primera de ellas, la sumeria, son un precedente indispensable para conocer mejor el desarrollo cultural europeo y el origen remoto de muchos de sus elementos culturales ya sean religiosos, políticos, o ambos. Por ello considero que antes de afrontar el legado geográficamente europeo, se impone una revisión del legado que recibe Europa de las grandes civilizaciones de la Antigüedad desde una aproximación interdisciplinar en la que arqueólogos, epigrafistas, antropólogos y estudiosos de las religiones comparadas nos ofrecen sus conocimientos para poder analizar desde una formación jurídica como la mía, cuáles son

los elementos culturales, inicialmente sumerios, que han sido absorbidos por las culturas europeas y, en especial, por las civilizaciones griega y romana.

El primer europeo conocido que viaja a Mesopotamia y relata sus viajes fue el rabino judío del reino de Navarra, Benjamín de Tudela, hacia el 1170, durante su visita a las comunidades judías de África y Oriente Medio³, identificando las ruinas de Nínive en las proximidades de Mosul. El interés de los europeos por las culturas mesopotámicas se desarrollará en el siglo XVIII, pero sobre todo a partir del siglo XIX, que dará lugar a estudios “orientalistas”, que —como ha indicado el Prof. Edward W. Said⁴— se enraízan en los estudios europeos de la Edad Media y su confrontación con el islam. Los estudios orientalistas son los que más han facilitado a Europa su proceso de autoidentificación cultural como civilización occidental.

Durante el siglo XIX el Imperio Turco otomano mantendrá buenas relaciones comerciales con las potencias europeas lo que permitirá la investigación arqueológica por europeos en Mesopotamia. Una investigación que dará lugar a la rivalidad arqueológica franco-británica primero, a la que se sumarán después los alemanes bajo el patrocinio del *Kaiser*. Una parte del interés arqueológico se centraba en la obtención de antigüedades para su venta a coleccionistas europeos y para su exposición en los museos, aunque sin duda también había un interés indudablemente científico que no excluía incrementar con grandes hallazgos arqueológicos los museos europeos. Ambos elementos dieron lugar a un enorme expolio, al llevar la mayoría de los hallazgos a Europa hasta mediados del siglo XX, cuando la política de los Estados de Oriente Medio comenzó a ser muy restrictiva al respecto. También es cierto y no debemos olvidar que gracias a este cauce se hallaron y preservaron obras de enorme valor cultural, que podrían haber perecido por el abandono en que se encontraban.

Las investigaciones arqueológicas realizadas sobre todo desde la primera mitad del siglo XX darán como resultado un conocimiento importante y totalmente novedoso de las sociedades y culturas mesopotámicas que permitirán por una parte, contrastar las fuentes bíblicas y, por otra, enlazar culturas al identificar elementos comunes que facilitan retroceder en el tiempo hasta sus orígenes remotos, observar su evolución y evaluar la absorción cultural de civilizaciones posteriores.

Por ello, intentaremos seguidamente rastrear, desde los rigurosos estudios de arqueólogos, epigrafistas e historiadores, las culturas mesopotámicas y su aportación a la cultura clásica griega e incluso romana, por una parte, y al judaísmo y cristianismo, por otra, sin olvidarnos que ese mismo bagaje también alimentará al islam como cultura civilizadora.

³ El relato de sus viajes en hebreo original fue traducido al inglés en 1840 y puede localizarse en www.sephardicsages.com/tudela.html, consultado en 2006.

⁴ Para un análisis más detenido *vid.* E. W. SAID, *Orientalism*, cit. pp. 31-110.

Los sumerios, considerados tras los descubrimientos del siglo XX la primera gran civilización de la historia⁵, ejercerán una enorme influencia sobre los pueblos semitas, y a su vez sobre los babilonios, los asirios, los persas, los egipcios, los griegos y los romanos. El legado cultural sumerio será absorbido, asimilado y reelaborado debido a migraciones, rutas comerciales, invasiones y conquistas. Su cultura nos es accesible desde su mayor aportación, la escritura.

Hasta finales del siglo XX los arqueólogos han localizado en sus excavaciones más de medio millón de documentos escritos en tablas de barro; los más antiguos de ellos, hallados sobre todo en Ur y Kish, datan de hace más de 5.000 años. ¿Qué nos muestran esos archivos de barro cocido? Inicialmente la aparición de la cultura urbana y con ella el modelo político-religioso unitario o monista de ciudad-estado, cuyos orígenes específicos son desconocidos, pero su aportación cultural se puede constatar, en los nuevos patrones ideológicos y organizativos de la sociedad que cristalizan con la edificación de los templos. Los templos nos ofrecen la visión cosmogónica de la Antigüedad, y su interpretación de la divinidad. Es desde esos primeros momentos cuando se vincula el poder y su ejercicio a la divinidad. Es la divinidad, desde esa concepción y cosmogonía, la que le otorga la legitimidad al poder. Un principio ideológico y conceptual que se mantiene en Occidente hasta las revoluciones burguesas del siglo XVIII a través del cristianismo, que impulsará y revitalizará a la ideología sobre la que se asentó el paradigma monárquico absolutista.

En Sumeria surge el primer prototipo de sociedad civilizada en la que, como afirma el destacado historiador sueco Gösta Ahlström, “el templo es la esencia del Estado”⁶.

Los núcleos urbanos rodeados de canales de riego fueron desarrollándose políticamente como ciudades-estado en las que el poder estaba descentralizado en ciudades políticamente independientes, aunque podían estar sometidas por vasallaje o clientelismo a otras políticamente más poderosas, e incluso unidas entre ellas por razones comerciales y defensivas surgiendo la noción política de la

⁵ Ha sido disputado con frecuencia entre arqueólogos e historiadores si la civilización egipcia ha sido anterior a la sumeria, principalmente sobre la base de un mejor y anterior conocimiento de la civilización egipcia. La civilización sumeria ha sido el gran descubrimiento arqueológico del siglo XX y como consecuencia se ha reevaluado la tradicional afirmación de que Egipto fue la primera gran civilización de la humanidad. En este sentido el mayor arqueólogo de la civilización sumeria Sir Leonard Woolley sostiene con serios argumentos historiográficos que las tumbas de la sumeria Ur son anteriores a la primera dinastía egipcia y que la influencia de la civilización sumeria no sólo será primordial en los imperios mesopotámicos posteriores, sino también su influencia cultural se dejó sentir en Anatolia, Siria, Palestina, Persia e incluso Egipto, así como en Grecia. Por su parte, Sir Max Mallowan, que fue ayudante del anterior, ha reevaluado posteriormente esta afirmación considerando que las civilizaciones Egipcia y Sumeria se desarrollaron más o menos *pari pasu*. A su vez, el asiriólogo S. N. Kramer considera que la historia comienza en Sumeria, al menos la historia escrita, ya que en Sumeria —un milenio antes de ser escrita la Biblia hebrea y las épicas griegas, la *Ilíada* y la *Odisea*— existía no sólo la gran épica de Gilgamesh, sino también una literatura madura en épicas, himnos, lamentos, fábulas y ensayos (*cfr.* S. N. KRAMER, *History Begins at Sumer*. Univ. Pennsylvania, Philadelphia, 3ª ed. rev. 1981 (1ª ed. 1956).

⁶ G. W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine*. Minneapolis, 1993, p. 117.

Ligas. Los núcleos urbanos se desarrollan por razones tanto económicas y comerciales, como defensivas. Su actividad económica primordial era el comercio, la vida religiosa constituía el eje social sobre el que se consolidaba la ciudad en la que estaba plenamente integrada y se desarrollaba en torno al templo. Cada ciudad tenía a su dios patrón o protector, y su culto propio, que desde la teología sumeria era imprescindible para la obtención del bienestar. El culto religioso se centraba en himnos de alabanza, plegarias y ofrendas de sacrificios. Mediante las relaciones comerciales entre unas y otras ciudades se desarrolló también el peregrinaje y las ofrendas a dioses patronos de otras ciudades dentro de un contexto monolátrico politeísta, esto es, desde la hegemonía de una deidad patrona frente a las demás como deidades menores.

La identidad cultural político-religiosa era principalmente una identidad urbana que devenía de la vinculación del ciudadano a su ciudad-estado, en las que paulatinamente se constató la necesidad de su defensa, amurallándolas, y creando un ejército estable compuesto inicialmente por los propios ciudadanos, para defenderse de pueblos hostiles o invasores, que aspiraban a saquearlos y someterlos.

En el tercer milenio antes de Cristo las formas políticas de gobierno descentralizado se alternarán con el centralismo monárquico y con él, el desarrollo del sistema monárquico dinástico, inicialmente vinculado a cada ciudad, que tenía su propio rey/gobernante y su divinidad protectora, desde una concepción que, aunque no excluye el politeísmo, tiende a ser monolátrica, dándose culto fundamental y prioritario al dios protector principal, a la deidad patrona de la ciudad-estado.

Dos documentos historiográficos nos ofrecen una imagen primera de Sumeria en su primera etapa: los *Himnos del Templo* y la *Lista de los Reyes Sumerios*.

Los *Himnos del Templo*, a pesar de ser una compilación posterior debida a los escribas babilonios que elaboran hacia el 1800 AC, nos muestra una colección de poemas dedicados a los santuarios y templos más importantes de Sumeria y sus ciudades, que datan de fechas muy anteriores a su compilación babilónica. Un total de 42 himnos pertenecientes a 35 ciudades diferentes que existían con anterioridad a la hegemonía acadia.

La *Lista de Reyes Sumerios* posee un valor histórico desigual e incierto respecto a su enumeración y cronología en sentido estricto. En ella se exponen, poética y mitológicamente, no sólo las dinastías sumerias, sino también su concepción del poder real, y en su primer párrafo nos explica su visión de la aparición de la monarquía: “El Gran Diluvio llegó. Después del Diluvio la monarquía descendió de los Cielos y Kish llegó a ser la residencia real”. Aunque con posterioridad la sede real se trasladó a Uruk, el título de Rey de Kish se mantuvo en parte de la etapa acadia, como símbolo de hegemonía real y vinculación al origen divino del poder⁷.

⁷ J. N. POSTGATE, *Early Mesopotamia. Society and Economy at the Dawn of History*. London, N. York, 1992, p. 29. También para la lista completa *vid.* C. L. WOODLEY, *The Sumerians*. N. York, London, 1965, pp. 21-26. Para un estudio detallado *vid.* la obra colectiva en dos vols. *Cambridge Ancient History (CAH)*, 1975; y la obra colectiva más actualizada *Civilizations of the Ancient Near East (CANE)* N. York, 1995; y para una síntesis con una completísima bibliografía *vid.* S. BERTMAN, *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*. N. York, 2003.

Así, pues, ya en los albores de la concepción monárquica del poder, éste se otorgaba desde los Cielos, era un don divino. La monarquía se concibe en las primeras sociedades urbanas sumerias como una institución diseñada por los dioses para regir la vida humana dentro de cada ciudad-estado.

El más conocido arqueólogo en Sumeria del siglo XX, que excavó intensamente en Ur durante casi una década, Leonard Woolley, halló un número importante de sellos de diversas ciudades lo que implica un grado de interrelación y cooperación entre ellas, incluso en el ámbito militar, como constató Jacobsen en 1957, creándose Ligas de ciudades con intereses económicos y políticos comunes, donde la ciudad de Nippur tuvo un papel hegemónico, así como su dios patrón Enlil, al que se vincula la creación de su monarquía. Para Jacobsen, Nippur adquirió tal preeminencia por ser la ciudad de reunión con otras ciudades de la Liga, para la elección de líderes comunes⁸ que representaban y defendían los intereses de sus propias comunidades, de sus urbes. De este modo, unas treinta ciudades-Estado con monarquías estables en cada una de ellas, que garantizaban su independencia así como sus dioses protectores propios, compartían un sentido de pertenencia común a un espacio geográfico, *kalam*, al Sur de Mesopotamia, con Nipur y su Templo a Enlil como centro simbólico de su vinculación. Un modelo inicialmente similar se desarrollará varios milenios después en el espacio geográfico heleno, entre el Peloponeso y las costas mediterráneas de Asia Menor, donde florecerá la cultura griega.

La influencia cultural de Sumeria ha sido decisiva en el desarrollo de la civilización occidental, a pesar de no haberse valorado históricamente suficiente. Por eso Woolley ha llegado a afirmar con rotundidad que “los sumerios son los que de modo más obvio y directo han contribuido a la civilización occidental, a través del pueblo hebreo. No sólo los semitas adoptaron sus historias sobre la creación del mundo y el gran diluvio (...); el judaísmo debe no poco de sus orígenes a Sumeria, incluso durante el periodo de los reyes y la cautividad, que lo puso en contacto con el culto babilónico, tomado de Sumeria, que se desarrolló parcialmente aceptándolo y parcialmente contraponiéndolo. Las leyes mosaicas se basan extensamente en los códigos sumerios, cuya base lo fue también para el gran código de Hammurabi, y así de sumerios y hebreos derivaron los ideales de la vida social y la justicia que configuraron su historia y han permanecido en el cristianismo, en teoría e incluso en la práctica, como criterio de sus costumbres y leyes. La dificultad no estriba en reconocer este hecho, sino en valorar la importancia de la deuda que el mundo moderno tiene con esta cultura que recientemente ha sido rescatada del más completo e inconsciente olvido”⁹. Una cultura rescatada del olvido en las primeras décadas del siglo XX, cuyo legado probablemente ha podido ser irreversiblemente dañado

⁸ T. H. JACOBSEN, “Early political development in Mesopotamia”, 52 (1957) *Zeitschrift für Assyriologie* (ZA), pp. 91 y ss.

⁹ C. L. WOOLLEY, cit. pp. 191 y s.

tras los acontecimientos militares de la última década del siglo XX y sobre todo de la primera del siglo XXI, tras la ocupación militar estadounidense y el saqueo del museo arqueológico bagdadí, que no fue suficientemente protegido.

La estructura social y familiar, las clases sociales y la economía urbana sumeria, sientan las bases culturales que pervivirán en culturas posteriores. Sus aportaciones literarias, artísticas y científicas son inconmensurables gracias a sus numerosas invenciones, aunque no siempre han sido suficientemente reconocidas y valoradas: desde la escritura y con ella la épica como expresión literaria, junto a los proverbios, la sátira o la poesía, e incluso la lexicografía, hasta la expresión de la inmortalidad a través del arte; desde sus destacados descubrimientos arquitectónicos y de ingeniería, a sus aportaciones médicas, matemáticas —en álgebra y geometría, muchas de cuyas fórmulas serán después atribuidas exclusivamente a los griegos, como el teorema de Pitágoras— astrológicas y astronómicas, así como tecnológicas, desde la fabricación del cristal a los metales, y hasta los perfumes o el vino y la cerveza; así como desarrollan las bases de la Cartografía, la Botánica, la Geología y la Zoología.

Sus aportaciones militares, desde el establecimiento de un ejército regular bajo el mando supremo del gobernante, al desarrollo de máquinas de guerra, armas y estrategias de combate empleadas sobre todo por los imperios babilónico y asirio, y serán utilizadas en los siglos posteriores por egipcios, persas, griegos y romanos.

Sin embargo, hay un sustancial desconocimiento de las culturas mesopotámicas y mientras la Egiptología ha ganado adeptos y su interés turístico cultural ha crecido en Europa en el siglo XX, la Mesopotamiología, la Sumerología, Asiriología y Babiloniología nos son tan extrañas como sus nombres, a pesar de las grandes aportaciones de los arqueólogos del siglo XX a favor de su revalorización cultural. Por ello y por la enorme deuda cultural, apenas reconocida y menos valorada por la civilización occidental contemporánea, he considerado necesario detenerme en la civilización sumeria más que en ninguna otra civilización antigua posterior de las que Europa es culturalmente deudora. La civilización sumeria aportará precisamente una base sustancial y común a todas ellas.

Resulta, pues, necesario que recordemos brevemente su historia, menos conocida que las de las civilizaciones posteriores, sirviéndonos de una cronología convencional actualizada. La cronología mesopotámica es un tema de debate académico no plenamente consensuado, si bien es mayoritariamente aceptada la que aquí recogemos¹⁰, complementaria a la ya expuesta al comienzo de este capítulo.

En el tercer milenio antes de Cristo se consolidan las llamadas dinastías tempranas, a las que convencionalmente se les asigna la siguiente cronología: I (2900-2350 AC), II (2700-2600 AC) y III Dinastía (2600-2350 AC). Entre el 2500 hasta el 2450 AC florecerá la dinastía de la ciudad-estado de Lagash.

¹⁰ Cfr. J. N. POSTGATE, *Early Mesopotamia. Society and Economy at the Dawn of History*. London, N. York, 1992, pp. 22 y 39; K. RHEA NEMET-NEJAT, *Daily Life in Ancient Mesopotamia*. Westport. London, 1998, pp. xviii-xxi (paginado textual de la autora).

Hacia el 2900 AC numerosos grupos de gentes con nombres semitas, identificados como amoritas, se asentaron en Kish asimilando paulatinamente la cultura sumeria. Algunos pueblos nómadas de lengua semita procedentes de la Península Arábiga y dedicados al pastoreo, migrarán en clanes tribales hacia Mesopotamia, junto con otros grupos procedentes del oeste de Sumeria. Los amoritas, del término acadio *amurru*, no parece que haya sido referido a un grupo étnico, sino geográfico¹¹, a pesar que la historiografía tradicional los identificara como etnia. Los sumerios llaman a las gentes procedentes del otro lado del Eufrates, *amurru*. Así, para los sumerios son simplemente occidentales, los amoritas son pues los que proceden del Oeste. Entre ellos se asentarán sobre todo gentes de lengua semita, de ahí la identificación entre amoritas y semitas. Es de entre estos *amurru*, de donde surge el primer imperio conocido a partir de la figura de Sargón el Grande, a quien se atribuye un origen semita, y a quien se considera el fundador de la dinastía acadia que se hará con el poder destrinando al rey sumerio de Kish. Sargón crea a su servicio un ejército estable y asalariado de más de 5.400 soldados que conquistaron las ciudades-estado, centraliza el sistema de gobierno e instaura el primer imperio mesopotámico (2350-2193 AC), cuya capital será Acad, un modelo político expansivo y multicultural, centralizado desde la hegemonía militar, política y económica amorita. Sus sucesores heredaron un imperio que sobrevivió un siglo¹², hasta la invasión de las tribus gutias desde los Montes Zagros en el límite de meseta irania. Tan sólo uno de sus sucesores, Naram-Sin, reclamará para sí la divinidad y el culto a su persona, según se avala historiográficamente, aunque el término pueda ser protocolario como reafirmación de la procedencia divina del poder real.

El modelo monárquico-dinástico desde la concepción divina del poder está presente en las primeras ciudades-estado sumerias, y junto a él se desarrollan diversas formas de representación política en el seno de las coaliciones entre las ciudades-estado. Es aquí donde hallamos ya las bases tanto de modelos confederales como de modelos de vasallaje, hasta la emergencia del modelo imperial. El modelo o paradigma imperial se caracteriza por desarrollar el principio de expansión por dos vías: la incorporación pacífica y la conquista militar por la que se unifican y someten extensos territorios bajo un único gobernante y desde la hegemonía de un pueblo que impone una estructura política y a la vez asimila y absorbe a las culturas que somete. Este fenómeno, que a menor escala da lugar a los reinos y a mayor escala los imperios, se identifica a partir del que se considera primer imperio conocido, el Imperio Acadio que surge hacia el 2350 AC, mientras en Egipto florecerá un modelo similar bajo el denominado Imperio Antiguo.

¹¹ En este sentido resulta sumamente reveladora su gran obra publicada póstumamente de G. W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine*, cit. pp. 152-156.

¹² La cronología tras Sargón recogida por D. CHARPIN, "The History of Ancient Mesopotamia: An Overview", *CANE*, II, 5, p. 808, es la siguiente: Rimush (2278-2279 AC); Manishtu Shu (2269-2255 AC); Naram-Sin (2254-2218 AC) y Shar-Kali-Sharri (2217-2193 AC).

El Imperio Acadio se extenderá desde Elam en el sur de Mesopotamia en el Golfo Pérsico hasta el Mediterráneo, y el modelo imperial acadio comportará una estructura de poder asentada en el modelo dinástico, que enfatiza su vinculación con los dioses quienes entregan el poder de gobernar; y así, el gobernante accede a un estatus de intermediario entre la divinidad y el pueblo, como sacerdote supremo, mitificándose su figura y la dinastía por él creada. La hegemonía política —cuyo gobierno se ejerce en nombre del rey/emperador por aquellos a quien elige como gobernadores de las provincias imperiales— conlleva además la hegemonía lingüística, por ello el acadio se impone al sumerio, pero a la vez el modelo imperial asimilará los elementos culturales más refinados de las culturas a las que se impone militarmente, en especial los elementos religiosos, y así Acadia tomará de Sumeria su estructura religiosa.

El declive acadio sobreviene hacia el 2200 AC cuando los gutios, una horda guerrera de arios procedente del Este y asentados en los Montes Zagros, invadan y conquisten Acad; éstos, a su vez, asimilarán plenamente la cultura sumerio-acadia, incluido su panteón de dioses.

Posteriormente, en el sur de Mesopotamia renacerá la civilización neo-sumeria en Ur con la III Dinastía de Ur iniciada con Ur-Nammu (2112-2095 AC) hace más de 4000 años¹³. Su imperio, aunque no tan extenso como el acadio, se extenderá desde el norte mesopotámico hasta Ur. En él, la asimilación cultural amorita y gutia son ya completas, aunque perviven ciertos valores de su cultura tribal y patriarcal que, a su vez, habían penetrado en la cultura sumeria inicial.

Tengo presente en este análisis la perspectiva spengleriana de la historia, no tanto de su visión de la decadencia de las culturas, y de Occidente en especial, sino de sus ciclos por los que involución y evolución, desarrollo y regresión culturales, se suceden superponiéndose y repitiéndose.

El sistema de gobierno de la III Dinastía de Ur será centralizado aunque integrado por gobernadores designados por el rey para cada antigua ciudad-estado. En esta etapa de la III Dinastía de Ur, de nuevo se constata historiográficamente la divinización del rey tan sólo en un caso, el sucesor de Ur-Nammu, Shulgi. Tras la caída de la III Dinastía de Ur, nuevos grupos de los llamados amoritas dominarán Mesopotamia, Siria y Palestina.

En el segundo milenio antes de Cristo el reino de Ur comenzará a dividirse recobrando el poder las ciudades-estado y el reino se descentralizará. Paulatinamente en el sur, tres reinos de origen sumerio-acadio, Eshnunna, Larsa y Babilonia, consolidarán su poder desde la interrelación como aliados entre sí.

Hammurabi, el sexto de su dinastía hereditaria de origen amorita, reinó en el pequeño reino de Babilonia entre 1792 al 1750 AC expandiéndolo y sentando las bases del futuro Imperio Babilonio. La influencia política y jurídica de Hammurabi será reconocida por las generaciones posteriores, por

¹³ Su cronología más consensuada es la siguiente: Ur-Nammu (2112-2095); Shulgi (2094-2049 AC); Amar-Sin (2046-2038 AC); Shu-Sin (2037-2029); e Ibbi-Sin (2028-2004). *Ibid.*

haber construido un modelo de Estado desde la herencia sumerio-acadia que combina los valores culturales y morales aportados por los pueblos nómadas emigrados a Mesopotamia desde el oeste del Éufrates. Un modelo de Estado que es multiétnico y multicultural, y que servirá de base de los modelos imperiales posteriores. Hammurabi nunca fue deificado, como tampoco, siguiendo su ejemplo, lo serán los reyes babilonios. Sin embargo Babilonia se convertirá en la capital de las dinastías babilonias posteriores y en el centro religioso más importante de Mesopotamia, y se mantendrá como tal hasta el siglo I DC. Su influencia en el judaísmo será sustancial, sobre todo durante el exilio de parte del pueblo de Judea en Babilonia, y posteriormente, tras la destrucción de Jerusalén por el Imperio Romano, florecerá una escuela rabínica hegemónica durante los primeros siglos de la era cristiana.

Hacia 1595 AC los hititas saquearán Babilonia capturando la imagen de su dios protector, Marduk, pero la dinastía kassita recuperará la imagen y el poder babilónico resurgirá bajo esta dinastía durante otros cuatro siglos. La dinastía kassita mantendrá importantes relaciones con Egipto, como consta en la amplia documentación hallada en Amarna redactada hacia el 1350 AC. Documentación que revela que los reyes kassitas y los faraones egipcios —al menos en el periodo del faraón monoteísta Ajenatón (Akhenaton)— mantenían embajadores, se negociaban matrimonios dinásticos y tenían continuos intercambios comerciales entre Babilonia y Egipto, de lo que se deriva una notable relación cultural entre ambos.

Desde mediados del segundo milenio antes de Cristo, los hurrianos, asentados en Siria y al norte de Mesopotamia, comerciaron con Asiria hasta Anatolia, o Asia Menor, y contribuyeron sustancialmente a transmitir la cultura babilónica a Canaán, Israel, Fenicia, e indirectamente, a la Grecia clásica¹⁴. Los hurrianos, que no eran semitas sino de lengua indo-irania como los gutios y posiblemente originarios de la Transcaucasia, crearon entonces poderosos reinos; sobre todo destacó el reino de Mitanni, una confederación política de ciudades-estado cuyos dioses eran dioses arios, sobre todo la ancestral deidad irania de Mitra. Los hurrianos ejercerán asimismo una importante influencia cultural en el interior de Europa hasta la región de Bohemia, y serán un sustancial cauce de penetración de las culturas mesopotámicas en Occidente. A pesar del enorme desconocimiento histórico sobre los hurrianos, sin duda fueron uno de los pueblos que ejercieron mayor influencia como transmisores culturales; así, por ejemplo, la épica de Gilgamesh llegó a los hititas a través de los hurrianos¹⁵.

En el norte de Mesopotamia, la ciudad-estado de Assur/Ashur y sus ciudades satélites en Siria y Anatolia crearon un activo comercio hasta el Mediterráneo, que se consolidó como un reino bajo Shamshi-Adad I, iniciándose la primera etapa del Imperio Asirio que, aunque sucumbe al poder de los elamitas, de nuevo reaparecerá en la escena política en el 1366 bajo Assurubalit I que inició una

¹⁴ Cfr. K. RHEA NEMET-NEJAT, cit. p. 32.

¹⁵ G. W. AHLSTRÖM, cit. pp. 207-214.

política dinástica diferente por la que es su hermano, y no su hijo, quien hereda el reino; si bien, pronto se recuperará la sucesión dinástica de padre a hijo.

En el 1158 AC el Imperio Babilónico de la dinastía kassita sucumbió, ante el poder militar asirio de Tukulti-Ninurta I, quién fundó su capital muy próxima a la vieja Ashur; sin embargo, según relatan las crónicas posteriores, su propio hijo y heredero prendió fuego al palacio real de su nueva capital con el rey en su interior.

A finales de la Edad del Bronce, tras un periodo conocido arqueológicamente como la Edad Oscura, del que apenas hay información y sólo constan numerosas migraciones desde el Mediterráneo oriental hasta Mesopotamia, tal vez vinculadas a la caída de Troya, posiblemente debida, no al poético y mitológico rapto de Helena, sino a la ambición por la posesión del bronce, que era indispensable para la fabricación de las armas de entonces.

Esta etapa es en la que se produce también el colapso de la cultura micénica¹⁶ o aquea, debida en buena parte a la llegada de los llamados pueblos del mar probablemente desde el Egeo; que hicieron sucumbir, además, a hititas, asirios y babilonios entre otros, hasta ser derrotados por los egipcios frente a sus costas.

Asiria y Babilonia declinarán culturalmente y los arameos desde Siria establecerán reinos locales a lo largo del Mediterráneo, su influencia cultural penetrará y absorberá a la vez a la civilización mesopotámica. La lengua aramea sustituirá paulatinamente a la lengua acadia que había sido *lingua franca*, y vehículo primordial de la cultura sumerio-acadia durante más de un milenio, entre el 2300 y el 1000 AC. El arameo mantendrá su hegemonía lingüística, aunque convivirá con el griego desde la influencia helenista primero y la romano-bizantina después, hasta la era islámica en la que el árabe se convertirá en la nueva *lingua franca*, si bien buena parte de la cultura islámica florece gracias al bagaje cultural anterior transmitido en arameo y en griego. El califato Omeya se asienta en el siglo VIII sobre una ciudad, Damasco, profundamente helenizada y bizantina, y así el islam cultural se enraíza en la tradición aramea siríaca¹⁷ accediendo a su extenso legado cultural, no siempre valorado suficientemente por los historiadores occidentales.

A comienzos del último milenio antes de Cristo, Asiria se recobrará como imperio alcanzando su etapa de mayor expansión política y militar, así como su mayor centralización política desde el modelo político imperial, convirtiéndose en la mayor potencia del mundo antiguo a lo largo de varios siglos hasta la conquista persa. Durante numerosas campañas militares Adad-Nirari II (911-891 AC), su hijo Tukulti-Ninurta II (890-884 AC), su nieto Assurnasirpal II (883-859 AC), y su bisnieto Shalmaneser III (858-823 AC) sometieron a los reinos independentistas

¹⁶ *Ibid.* p. 34

¹⁷ Cfr. E. GONZÁLEZ FERRÍN, *Historia General de Al Ándalus*. Ed. Almuzara, 2006, pp. 110 y 151 y obras cit. por este autor.

arameos a lo largo del Tigris y Éufrates y, según consta documentalmente entre el 881 y el 815 AC, se deportaron a Asiria 193.000 personas de las que 139.000 eran arameos. Con la expansión del Imperio Asirio, Assur, la vieja capital, pierde importancia y se funda una nueva y magnífica capital, Nimrud (Calah) al norte, poblada con los cautivos procedentes de todos los confines del imperio, que fue ampliamente excavada en el siglo XX, hasta finales de los años 60 por el antiguo colaborador de Leonard Woolley en Ur, Max Mallowan¹⁸.

La brutal política agresiva y represiva asiria tuvo como resultado el desarrollo de distintas coaliciones defensivas entre los reinos sirios vecinos, y en la etapa final de Shalmaneser III estallaron en el imperio revueltas que desembocaron en la guerra civil. A partir de entonces su hijo Shamshi-Adad V(823-811 AC) y la esposa de éste —a la que los griegos llamaron Semiramis que fue una regente poderosa a la muerte de Shamshi-Adad— reconstruyeron el imperio. Pero su progresiva debilitación resultó inevitable y el Imperio Asirio concluyó abruptamente con el asesinato de la familia real en el 746 AC.

La recuperación asiria como Neoimperio tendrá lugar de la mano del general Tiglath-Piliser III (744-727 AC) que asciende al trono con el título de Rey de Sumeria y Acadia, título que dotaba de una legitimidad ancestral, quien designó a varios eunucos como administradores del imperio, y lo sometió a una doble monarquía que se consolidó como modelo durante más de un siglo, manteniendo en uno de los tronos al rey de Babilonia; y así, si la hegemonía cultural estaba en manos babilonias, la supremacía militar lo estaba en manos asirias; la capital cultural y religiosa será Babilonia, mientras que la capital militar será Nimrud. Asiria contaba con muchos reinos vasallos, entre ellos Israel, y ampliará sus fronteras desde el Golfo Pérsico hasta la frontera egipcia.

En el siglo VIII AC una nueva invasión, los cimmericos, de origen indoeuropeo, penetra por Anatolia, y crea una enorme inestabilidad. La capital del imperio se traslada a la antigua Nínive, pero la situación se sigue deteriorando. En el siglo VII AC, israelitas, elamitas y caldeos se rebelan, y tras varios intentos asirios de conquista de Egipto, de nuevo la guerra civil se impone en Asiria ante la lucha por la independencia de Babilonia, que se recupera brevemente como Neoimperio Babilónico cuando el Imperio Asirio colapsa ante el ataque de los medos y el saqueo de Nínive por éstos, en el 614 AC.

A comienzos del siglo VI AC las relaciones entre el Neoimperio Babilonio y el creciente Imperio Medo mantienen un cierto equilibrio, lo que permite a los babilonios un nuevo intento de conquista de Egipto, en el 605 AC, y el sometimiento de Israel por Nabucodonosor II en el 586 AC, que saquea Jerusalén y deporta a Babilonia a parte de sus ciudadanos.

¹⁸ Será en Ur donde Max Mallowan, ayudante entonces de Woolley, conoce a finales de los años veinte a la que será su mujer, la popular novelista Agatha Christie, con quien realizará anualmente numerosas excavaciones en Irak y Siria a mediados de los años XX, residiendo durante largas etapas en su casa de Bagdad.

Mientras tanto, Ciro II el Grande reúne a medos y persas al este de Mesopotamia y sienta las bases del gran Imperio Persa bajo la dinastía aqueménida, que comienza a expandirse desde su capital, Pasargade. En el año 539 AC el ejército persa, con Ciro al frente, invade Babilonia, que se hallaba en plena crisis política debida a razones religiosas. Una crisis provocada por el último rey babilonio, Nabónido, cuando reemplazó el culto tradicional a Marduk por el de Sin, creando un enorme descontento entre los sacerdotes de Marduk que, primero incitarán a la revuelta y después, se aliarán con Ciro para entregarle la capital babilónica, aclamándole como libertador.

Y así, las civilizaciones mesopotámicas cederán su hegemonía cultural, política y militar; primero a la civilización persa, después al helenismo macedonio de Alejandro Magno y sus generales; posteriormente, al Imperio Romano y Romano-Bizantino, y a los Imperios Persas de las dinastías arsácida y sasánida. En esta etapa el río Tigris será la frontera cultural entre persas y romanos hasta la expansión de las tribus islamizadas procedentes de la Península Arábiga, que primero erigirán en Siria, en Damasco su primer califato y, posteriormente, Mesopotamia cobrará protagonismo desde el califato bagdadí abásida.

Ciertamente la noción de comunidad en las culturas mesopotámicas, ya desde la civilización sumeria, se construye a través de sus instituciones entre las que destacan: el templo, y su papel como el centro del poder religioso, cultural y administrativo; el gobernante, y su función en el ejercicio legítimo del poder religioso, político y jurídico; y la asamblea ciudadana, con una función política y judicial muy destacada.

La religión otorgaba la cohesión plena a la comunidad y sus instituciones en las que se integraban, perfecta y armónicamente, su panteón de dioses, su mitología, y las artes adivinatorias y mágicas siempre presentes, aceptadas y reconocidas socialmente en el mundo antiguo.

Así pues, ¿cuáles son los elementos clave de la cultura mesopotámica que incidirán en las posteriores civilizaciones y culturas próximas hasta alcanzar a la civilización occidental?

A mi juicio son tres elementos comunitarios sobre los que pivotan las relaciones políticas, religiosas y jurídicas. Elementos que no son ajenos a los que cimenterán las bases de las comunidades político-religiosas en Europa, y tal vez nos sorprenda descubrir en las culturas mesopotámicas los paralelismos y referencias culturales que habitualmente se vienen asociando sólo a las culturas griega y romana y a su legado a Europa. Veámoslos:

1. El templo, que representa la identidad religioso-política y cultural mesopotámica y es el cauce por el que se consolida su mitología y panteón de dioses; el templo es el lugar donde se desarrollan el conocimiento y los saberes. Un lugar similar al que ocuparán, muchos siglos después, los monasterios medievales europeos.
2. El gobernante, que aún en su persona el ejercicio de los poderes político y religioso, representa el poder divino en su ciudad-estado, o en su imperio

cuando con el tiempo la ideología imperial tome forma a partir de Sargón el Grande. El gobernante es el eje de la organización política, administrativa, y militar desde el que arraigará la ideología monista o unitaria del poder en el mundo antiguo. Ideología o concepción del poder, como tendencia dominante en la historia de la humanidad y de sus comunidades, que se afianzará en Europa desde el modelo imperial romano. La historia europea, desde el fin del Imperio Romano hasta la consolidación de la doctrina política de la división de poderes y la soberanía popular tras las revoluciones burguesas, pondrá de manifiesto una y otra vez el fuerte arraigo cultural de la ideología monista o unitaria como concepción del poder político-religioso, en cuanto a su origen divino y su ejercicio legítimo por el gobernante elegido por la divinidad en donde la jerarquía eclesiástica representará un papel intermediario en unos casos o testimonial en otros, una función político-religiosa primordial que será fuente de continuas tensiones entre ambas vertientes del poder, la política y la religiosa.

3. El derecho, que será el cauce que rija la convivencia ciudadana en Mesopotamia, y aunque inicialmente consuetudinario, alcanzará un notable desarrollo técnico-jurídico en sus etapas sumeria y posterior babilónica, cuando llegue a ser compilado y promulgado por los gobernantes; su pauta estructural será seguida por los modelos jurídicos posteriores, que proseguirán la evolución de un derecho común para comunidades culturalmente distintas y políticamente aunadas bajo la concepción imperial del poder.

Veámoslos con un mínimo detenimiento que nos permita tener una primera referencia cultural clara para así poder constatar la tradición cultural y el desarrollo ideológico de las instituciones mesopotámicas y su absorción y asimilación por las culturas posteriores de las que se nutrirá la cultura europea.

La identidad de la comunidad político-religiosa está representada, ante todo, por el templo ya desde su primera etapa sumeria. El templo es la casa de la divinidad, no para congregarse en ella, sino que, al igual que en los cultos egipcio, griego, romano o incluso judío, el templo representaba el hogar del dios para poder rendirle culto mediante himnos y sacrificios, y éste es un aspecto sustancial que se transmitirá a las civilizaciones posteriores. Además, en el templo se instalan los primeros centros del saber y de la enseñanza, que canalizarán la investigación científica y las bases de la pedagogía, así como la creación de las primeras bibliotecas y archivos. La primera biblioteca sistemática más famosa, según consta historiográficamente, fue la del rey Assurbanipal hacia el 700 AC, cuando ya la concentración del poder imperial redujo el papel primordial que tuvo el templo hasta el primer milenio AC. Si bien conviene tener presente que el templo de la deidad principal formaba parte tradicionalmente del complejo palaciego.

El templo ejerce una función social prioritaria, pues además de su papel religioso, científico y educativo, tiene una importante función de redistribución económica desde la práctica de las ofrendas de bienes y alimentos. Una gran

cantidad de funcionarios trabajaba en el templo: sacerdotes, adivinos, exorcistas, músicos, escribas, estudiosos, y un enorme número de sirvientes. Dos elementos se destacan en el templo: la representación del dios protector o patrón de la ciudad mediante una estatua que identifica la imagen de la deidad en la comunidad, y la posición del gobernante como Sumo Sacerdote, como intermediario entre la deidad y su comunidad. Ambos elementos están vinculados a la legitimación y ejercicio del poder en la comunidad.

El templo consolida, desde la civilización sumeria, el poder intrínseco de la religión a través de sus diversos elementos, desde el acto de fe al establecimiento de un sistema de creencias, que son base de la ideología político-religiosa dominante en una u otra etapa de la antigüedad precristiana. Un modelo religioso que se manifestará especialmente en la cultura hebrea y facilitará el tránsito de la monolatría¹⁹ al monoteísmo.

La estructura arquitectónica del templo mesopotámico no consistía en un sólo edificio para el culto, sino que era un complejo en el que sobresalían dos elementos: el *zigurat* y el santuario. El *zigurat* (en acadio) o *unir* (en sumerio) plasma la metáfora de la elevación hacia Dios, que está en lo alto de los cielos. Una metáfora que de nuevo evidenciaremos desde el cristianismo ortodoxo de los monasterios en Meteora a los templos góticos en la Europa medieval. La arquitectura de los *zigurats* conlleva la noción de templo como montaña para ascender a los cielos hacia los dioses, “Montaña de Dios” o “Colina del Cielo” en expresiones acuñadas por el Prof. Woolley²⁰, idea que recogerá el judaísmo mosaico cuando Moisés asciende al monte Sinaí a su encuentro con Dios. Si bien las fuentes bíblicas enfatizan un significado diverso en la Torre de Babel (posiblemente el *Zigurat* de Babilonia) como ejemplo de la soberbia humana. La estancia principal del Templo se reservaba para el santuario de la estatua del dios patrón de la ciudad, según sólidos argumentos arqueológicos²¹, que no hallazgos de las mismas en las excavaciones realizadas hasta la fecha. Al santuario sólo accedía habitualmente la casta sacerdotal con su Sumo Sacerdote, el gobernante de la ciudad-estado primero y del imperio posteriormente, si bien con el tiempo los gobernantes, sobre todo en las etapas imperiales, delegaban sus funciones religiosas en la clase sacerdotal jerarquizada, cuya tarea social se circunscribe a la atención al culto religioso de la deidad; el culto público se realizaba en un amplio recinto en el exterior, donde se instalaban los fieles. Las ofrendas y el culto constituían una parte sustancial de la actividad del templo. Las ofrendas eran sobre todo para la mesa de los dioses, y consistían en alimentos y frutos, sobre todo durante la mayor festividad, el nuevo año coincidente con el equinoccio de primavera, celebrada desde la etapa sumeria. En la época babilónica y como

¹⁹ Término que los especialistas asocian al culto prioritario a una deidad frente a otras, que tendrían una entidad menor. Monolatría y monolatrismo se atribuyen al orientalista alemán especializado en Estudios Bíblicos Julius Wellhausen (1844-1918) profesor de la Universidad de Göttingen desde 1892.

²⁰ C. L. WOOLLEY, cit. p. 142.

²¹ Cfr. J. N. POSTGATE, cit. pp. 117 y s.

parte de la liturgia de la celebración religiosa del nuevo año, el gobernante era despojado de sus insignias reales por el sacerdote de más rango, quien en nombre de Marduk reclamaba la confesión pública del monarca de sus pecados ante la comunidad, el rey arrodillado pedía perdón al dios, y tras ser abofeteado por el sacerdote, éste le devolvía sus símbolos de poder²². Es ésta la más clara expresión de sometimiento del poder político al poder religioso. Esta concepción del poder político sometido al divino lo veremos en la Europa imperial cristiana a través de la compleja relación entre los emperadores germanos y el papado romano como símbolos uno del poder político o temporal y el otro del poder religioso o espiritual, como depositario del poder divino. Después de la confesión pública del gobernante mesopotámico, tras nuevos sacrificios ofrecidos por el monarca, se iniciaba la procesión de las imágenes por las calles de la ciudad para ser contempladas y aclamadas por los fieles²³.

Los sacrificios para pedir, agradecer o aplacar la ira del dios, eran de animales. Según palabras de Len Woolley no hay ningún texto ni ningún resto arqueológico sumerio que se refiera a sacrificios humanos, el cordero representa y sustituye a la humanidad, y al sacrificio humano²⁴ (que luego la Teología judía plasmará en el sacrificio de Isaak y la cristiana la identificará con el papel de Jesucristo).

También se advierten importantes paralelismos entre la religión sumeria y la egipcia. Así, por ejemplo, los rituales funerarios sumerios y egipcios, en los que los servidores y acompañantes del monarca muerto serán enterrados con él, no como sacrificio a la deidad, sino para acompañarlo en la otra vida, y así sus cuerpos yacen en las tumbas reales y han sido hallados sin signos de violencia.

En cada ciudad había al menos un templo principal dedicado al dios patrón o protector de la ciudad y templos menores dedicados a otras deidades. Es una práctica cultural que nos resulta familiar desde el cristianismo medieval, que en cada ciudad hay un templo mayor, habitualmente la catedral sede del Obispado y templos secundarios, con frecuencia dedicados al culto santoral o al culto mariano. Una concepción religiosa tal vez reforzada por una práctica multisecular y frecuente en la Roma imperial y por el ancestral paganismo de los pobladores europeos, que permitirá la transformación comunitaria del paganismo hacia el cristianismo.

La mitología, como expresión metafórica de la naturaleza humana, surge del afán de comprender e interpretar el origen, la existencia, las aspiraciones y el destino humanos, así como su sistema de valores y su comprensión del bien y del mal. De la mitología sumeria, parecen derivar en parte los elementos religiosos de la civilización egipcia²⁵, así como también es evidente su influencia en la Grecia

²² Obra col. *World Religions from Ancient History to Present*. N. York, Bicester, 1983, p. 128. También en S. BERTMAN, cit. p. 131.

²³ K. H. RHEA NEMET-NEJAT, cit. pp. 194 y s.

²⁴ C. L. WOOLLEY, cit. pp. 41 y 126.

²⁵ *Ibid.* p. 186.

clásica y en el judaísmo y, desde éste, en el cristianismo. Las rutas comerciales, las migraciones y las invasiones fueron sin duda los cauces primordiales de esta transmisión cultural.

Los sumerios son el primer pueblo conocido que desarrolla la literatura épica y mitológica. Hacia el cuarto milenio AC consta ya la mitología más primitiva, y en el tercer milenio la figura del héroe se comienza a hacer presente en gestas y leyendas épicas, de las que hay ya transcripciones.

La épica sumeria será asimilada y reelaborada por acadios, babilonios, asirios, hebreos, egipcios, persas, griegos y romanos, desde la creación del mundo a la Torre de Babel y el gran diluvio. La leyenda sumeria de Bilgamesh, recibirá diversos nombres en las múltiples tradiciones orales y escritas de la misma, así la leyenda de Atrajasis, la de Uta-napishtim, la de Xisouthros, o la de Noé. Una historia legendaria que será recogida después por acadios y más tarde por los babilonios en la épica Gilgamesh. Ésta es la épica más antigua hallada en la historia, y aunque incompleta, su versión más antigua puede datar de la primera mitad del segundo milenio AC. Con ella se inicia la mítica de los héroes, como Ulises o Aquiles en Grecia y Eneas en Roma.

La épica de la creación tiene un sinfín de conexiones con los primeros libros del Antiguo Testamento bíblico, de donde toma muchas de sus historias, y aunque la épica de la creación no tenía una influencia directa en la vida de las personas, la cultura semita incorporará una mayor imaginación espiritual al transformarla en el origen de una religión monoteísta, como afirma Woolley²⁶, desde el relato de la historia del Noé sumerio llamado Uta-napishtim, rey de Suruppak hacia el 2900 AC, a quien los dioses salvan del diluvio al mandarle construir un barco para salvar a su familia y animales, y después de la riada, la nave descansa en el monte Nisir donde desembarcan tras comprobar, soltando varios pájaros, que las aguas habían descendido. El diluvio universal recogido en el Génesis, se ajusta plenamente al relato sumerio y, como indica Mallowan, es una tradición que a través de fuentes cananeas fue recogida por las escrituras hebreas en el Antiguo Testamento²⁷. La épica de Gilgamesh se extenderá como tradición oral primero y escrita después en diferentes versiones y variantes desde sus orígenes sumerios con la figura de Bilgamesh desde Uruk en una inicial tradición oral, y en el segundo milenio AC se halla ya en su vieja versión babilónica²⁸. Varias versiones sumerias y acadias se refunden en las distintas narrativas mesopotámicas del diluvio²⁹ desde la épica de Atrajasis, de mediados del segundo milenio AC, la de Eridú de mediados del primer milenio AC, a la propiamente de Gilgamesh en la que el hijo de Lugalbanda, rey de Uruk, busca al superviviente (literalmente

²⁶ C. L. WOOLLEY, cit. p. 122.

²⁷ Para un estudio detenido, *vid.* el trabajo de uno de los mejores arqueólogos ingleses del siglo XX, M. E. L. MALLOWAN, "Noah's Flood Reconsidered", *Irak* 26 (1964), pp. 62-82.

²⁸ *Vid.* W. MORAN, "The Gilgamesh Epic: A Masterpiece from Ancient Mesopotamia", *CANE*, cit. IV, pp. 2327-2351.

²⁹ *Vid.* B. B. SCHMIDT, "Flood Narratives of Ancient Western Asia", *CANE*, cit. IV, pp. 2327-2351.

en sumerio Ut-naspishtim) del gran diluvio. Las posteriores versiones sirio-palestinas proceden de Meggidó y Emar. A su vez la versión israelita —según sostiene B. B. Schmidt— es una tradición compuesta de las versiones eloísta y yahveísta, que se recogerá en la Biblia en dos lugares además de en el Génesis, cuyos autores, auténticos o atribuidos, pertenecen a una etapa muy posterior a Noé: Isaías (54:9) antes de la invasión asiria y durante el exilio babilónico; y Ezequiel (14:14,20). Es el Génesis (6-9) quien relata la versión bíblica más completa, atribuyendo a Noé durante el episodio del diluvio una edad de más de quinientos años de vida y presentándolo como la décima generación desde Adán. A su vez, las literaturas griegas y latina desde el siglo V AC también recogerán la narración del diluvio en 160 versiones³⁰.

Otro paralelismo notable entre la mitología sumerio-acadia y la bíblica es el de las historias del Moisés bíblico y Sargón el Grande, primer rey del Imperio Acadio (2334-2279 AC) cuyo nombre significa “legítimo gobernante”. Ambos, para salvar sus vidas, son echados al río dentro de una canasta y salvados de las aguas³¹.

La mitología mesopotámica incorpora ya a la mayoría de los seres míticos que compondrán las leyendas griegas y egipcias que serán asimiladas por las civilizaciones y culturas posteriores así dragones, demonios, genios, centauros, seres alados, sirenas o héroes semidioses entrelazan sus leyendas con las de los dioses, explicando sus orígenes y sus acciones.

Para los sumerios la creación comenzó cuando Enlil, dios de los Cielos y la Tierra, los separa y prepara la Tierra para la humanidad³². El origen del ser humano se explica, desde la tradición sumeria más consolidada, mediante la creación de hombre con barro mezclado con sangre o saliva divina, que ayudará a moldearlo.

Las nociones del Cielo y el Infierno también existen ya en la antigua Mesopotamia, como la de la vida después de la muerte, en la que el espíritu se liberaba del cuerpo y las nociones del mal, del pecado y del castigo divino. En el segundo milenio AC el texto *Surpu* enumeraba hasta doscientos actos y omisiones como pecados, individuales o comunitarios, que los dioses castigaban con desorden, plagas, inundaciones, terremotos o incendios, y perdonaban si sus fieles les daban el culto debido³³. La conexión con la mentalidad bíblica en todo este sistema de creencias es indudable, los textos del Antiguo Testamento y de la Biblia hebrea han bebido de estas fuentes, transmitidas oralmente o por escrito.

La divinidad de todo aquello superior al hombre surge como creencia en las primeras culturas sumerias ligada inicialmente a las fuerzas de la naturaleza, siendo atestiguada historiográficamente en Eridu, uno de los primeros asentamientos sumerios. Con el desarrollo de las urbes la divinidad de las fuerzas de

³⁰ *Ibid.* p. 2344.

³¹ Cfr. S. BERTMAN, cit. p. 100.

³² W. G. LAMBERT, “Myth and Mythmaking in Sumer and Akkad”, *CANE*, cit.vol.III, p. 1828.

³³ K. RHEA, cit. pp. 177 y s.

la naturaleza se traslada a las ciudades haciéndose recaer en los dioses. Así se desarrolla el panteón de dioses sumerios, que representaban un papel político imitando los modelos políticos comunitarios más antiguos, pues sus dioses y diosas se reunían en asamblea presidida por Enlil y An —desde la visión politeísta jerarquizada sumeria— constituyendo una “primitiva democracia” de deidades, pues tomaban decisiones que concernían a la humanidad donde sus actos eran juzgados³⁴. Vemos que ya en las primeras ciudades-estado, se consolida no sólo el panteón inicial sumerio con el se ubica la noción de divinidad, sino también surgen las nociones de jerarquía divina, a imitación del modelo comunitario y del poder de su asamblea en la toma de decisiones políticas y jurídicas.

El asentamiento de las tribus semita-parlantes en Sumeria y su advenimiento al poder desde el periodo acadio primero y amorita después, permitió que asimilaran el panteón sumerio desde sus tradiciones, incorporando nuevas deidades identificadas con las aspiraciones de sus comunidades. Paulatinamente crecerá la necesidad de una relación personal además de la colectiva con la divinidad, desarrollándose distintas formas de piedad, en las que la religión desarrolla progresivamente una vertiente individualizada además de la comunitaria.

En el segundo milenio AC la cuestión del sufrimiento del hombre de bien formará parte de la conciencia religiosa tal y como se manifiesta en dos poemas, el del “Hombre bueno que sufre”, que presenta al Job mesopotámico desde un enorme paralelismo con la versión hebrea, y la “Teodicea babilónica” sobre la justicia divina, que también se constata en el Dios del Antiguo Testamento, un dios implacable con su pueblo si se aparta de su sendero, al que castigará por sus pecados.

En el milenio anterior, el tercer milenio AC, se han llegado a computar en Mesopotamia hasta 2.000 deidades, la mayoría con nombres sumerios, que se jerarquizan. Entre ellos An (Anum en acadio) era el dios supremo del panteón y la fuente última de autoridad, quien otorgaba al gobernante su poder en representación suya. Su esposa era Antum, el femenino gramatical de An, conformando metafóricamente los dos principios masculino y femenino de la divinidad. Junto a ellos, los espíritus divinos señores del viento, de las aguas, del sol, Utu (Shamash en acadio), hermano de Inanna (Ishtar en acadio). Ishtar llegó a ser la diosa más conocida en la etapa babilónica cuya presencia se constata en los panteones, cananeo, egipcio, griego y romano, que reelaboran y asimilan buena parte de las deidades sumerias.

Aunque para la mentalidad occidental, asentada hace siglos en el monoteísmo, el paganismo politeísta resulte remoto, primitivo y sorprendente, no resulta tan ajeno cuando se formula, por ejemplo, desde el catolicismo popular representado en la imaginería santoral, objeto de culto menor, veneración en la terminología católica, y no equiparable al Dios trinitario de la Teología católica, pero culto al fin y al cabo. Cientos los santos y santas, patrones de ciudades y naciones y hasta

³⁴ *Ibid.* pp. 179 y s.

de los oficios y profesiones más variopintos, resultan de un paralelismo sorprendente. El culto popular arraiga con los mitos, las leyendas, vírgenes, santos, dioses menores protectores y benefactores, que un pueblo, una comunidad, puedan hacer suyos. Igualmente el panteón mesopotámico incorpora dioses patronos de grupos sociales, comunidades, ciudades, reinos e imperios, como Marduk, patrón de Babilonia; Assur, dios protector de Asiria; Martu/Amurru, protector de los pueblos nómadas semitas, de los amoritas; Gishbare, patrón de la ciudad de Girsu; Inter-Mer, patrón de la ciudad de Mary; Nisina, patrona de la ciudad de Isin; Shara, protector de la ciudad de Umma, o Zabala, patrón de la ciudad de Kish. También las profesiones tienen sus patronos como las diosas Gula y Damu, patronas de los médicos; Dumuzi/Tammuz, patrón de los pastores; Guskin-banda, patrón de los herreros; Nabu, patrón de escribas, del saber y del conocimiento; Nashe, patrona de los pescadores; Pazuzu, patrón de las embarazadas; Nintu, protectora de las parturientas; o Utu, protectora de las hilanderas, siempre representada con una rueca³⁵.

El panteón de dioses lo conformaban deidades antropomórficas con virtudes y defectos humanos, cuya misión primordial es la de procurar seguridad, bienestar y protección a sus fieles, que consolidará la necesidad comunitaria e individual del culto divino mediante ofrendas y sacrificios. Los antiguos mesopotámicos creían que el hombre había sido creado para servir a los dioses, y literalmente así lo hacían, proporcionándoles alimentos y sacrificios para complacerlos. Era la jerarquía clerical sumeria, sacerdotes y sacerdotisas, quienes tenían encomendada la tarea del culto de un modo directo como mediadores entre el pueblo y sus dioses. En las etapas más antiguas, el Sumo Sacerdote era el propio gobernante, pero al consolidarse el modelo de estado imperial delegaba parte de sus deberes en el sacerdote principal. Sacerdotes y sacerdotisas debían provenir de buenas familias, no sufrir deformidades físicas y estar sanos; pasaban su etapa formativa en escuelas especializadas en el templo, y después desarrollaban su labor en el gran complejo administrativo que era el templo.

Una parte importante de la actividad sacerdotal especializada era a la que se dedicaban los llamados *baru*, especializados en las artes adivinatorias, las profecías, la hechicería y los exorcismos, ya que ciertas enfermedades las consideraban posesiones demoníacas. Es aquí donde podemos hallar los primeros elementos gnósticos (la *gnosis* como conocimiento de lo no aprehensible ni por los sentidos ni por la lógica humana), muchos de ellos llegarán a ser una parte importante de la cultura europea hasta la Edad Media, si bien la jerarquía eclesial católica y los monarcas europeos se opondrán con enorme dureza a las actividades adivinatorias y de hechicería persiguiéndolas y castigándolas con brutalidad al considerarlas heréticas, asimilándolas a cultos satánicos. La magia en la antigua Mesopotamia, como luego desarrollarán y transmitirán culturas posteriores,

³⁵ Para un estudio individualizado de cada dios *vid.* J. A. BLACK y A. GREEN, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. Univ. Texas Press, Austin, 1992.

formaba parte de la conducta religiosa que intentaba influir en el bienestar de los hombres, y de ahí su proximidad a la medicina en muchos aspectos, por lo que magia y medicina no se diferenciaban radicalmente³⁶; por ello se aceptaban culturalmente las curaciones milagrosas, es decir, la intervención divina en la curación de los enfermos. Existían además dos formas de magia: la llamada magia blanca para alejar a los demonios y poderes malignos y magia negra para causar daño por su mediación. En Mesopotamia la mayoría de la magia documentada en su historiografía es blanca³⁷. Dos rituales de magia han sido hallados con frecuencia por los arqueólogos y están perfectamente documentados en Acadia y Babilonia. El primero *Surpu*, tiene lugar cuando el paciente desconoce en qué ha ofendido a los dioses, y su conducta es anómala, es entonces cuando el *baru* revisa sus posibles causas incluida la violación de un juramento hecho de buena fe. El ritual requiere del fuego como cauce de purificación, al igual que el *Maqlú*, el ritual por el que para liberar de un encantamiento se precisa de figuras de cera, barro, o madera representando al embrujado, que se arrojan al fuego. Desde el punto de vista jurídico interesa, sobre todo, su posible penalización en caso de encantamientos por magia negra. Ciertamente la dificultad probatoria era el mayor problema en la *praxis*, tal y como los códigos o compilaciones legales indican. Cuando las evidencias y los testigos no eran fácilmente refutables se acudía a juicios divinos, ordalías, y así la inmersión del acusado en el río decidiría el veredicto. La culpabilidad resultaba probada si el acusado se ahogaba, como así consta en la Leyes de Hammurabi³⁸.

La adivinación aspiraba a acceder al conocimiento del futuro vía revelación divina, a través de la observación extispílica (de las entrañas de los animales) y astrológica, o bien mediante oráculos.

El concepto de inmortalidad no estaba vinculado a la salvación, ni a ninguna recompensa o castigo en el más allá, ésa será una construcción teológica culturalmente posterior³⁹. Un elemento religioso destacado respecto al más allá era la cuestión escatológica de a dónde iban los espíritus de los hombres a su muerte. Dos tradiciones dan respuesta a este tema en las que se observa un enorme paralelismo con civilizaciones posteriores, en ellas los espíritus de los fallecidos realizaban el viaje al más allá empleando la comida enterrada junto sus cuerpos. En una de estas tradiciones los espíritus deberían cruzar el río Jabur a través de una tierra infestada de demonios; en la otra, embarcaban en el río del más allá, donde la vida reproducía los esquemas de la vida terrenal. Si no se habían realizado los oportunos ritos funerarios, los espíritus podían amenazar y amedrentar a los vivos, de su localización se encargaban buscadores de

³⁶ Vid al respecto J. BOTTÉRO *et al.*, *Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. John Hopkins Univ. Press, 2001.

³⁷ Cfr. K. RHEA, *cit.* p. 196.

³⁸ Cfr. *Ibid.* pp. 197 y s.

³⁹ Vid. S. BERTMAN, *cit.* pp. 134 y s.

fantasmas profesionales, mientras los magos entregaban amuletos protectores y realizaban diversos rituales⁴⁰. Por esta razón, los rituales funerarios reales eran escrupulosamente seguidos, y con frecuencia, servidores probablemente participantes en la procesión funeraria ritual han sido hallados en grupos, próximos a las cámaras reales junto a copas vacías, que presuntamente contenían algún tipo de veneno o narcótico.

Los profetas, que tanta influencia llegaron a tener en las religiones mono-teístas posteriores, están presentes al menos desde la etapa acadia. Su condición es similar a la de los profetas de las culturas religiosas mono-teístas posteriores, un elegido divino para transmitir información, órdenes, deseos concretos del dios a los hombres. Con frecuencia contenían, además, predicciones, y la mayor fuente documental ha sido hallada en las excavaciones de la ciudad de Mari⁴¹. También los sueños han sido vistos como fuente de conocimiento y la interpretación de los mismos se constata desde periodos tempranos de la historia mesopotámica, habiéndose hallado varias compilaciones de presagios de sueños así como interpretaciones y pronósticos posibles de los mismos⁴².

Entre la simbología mesopotámica las cruces son frecuentes. Dos de ellas nos llaman la atención por sus connotaciones religiosas tan tempranas y por su posterior uso simbólico en el devenir de la historia europea: las cruces svásticas de brazos que giran hacia la derecha o la izquierda, y las cruces paté de brazos iguales y centro circular, ambas vinculadas a la deidad solar.

Según J. Black y A. Green⁴³, la cruz paté aparece en torno al segundo milenio AC en los sellos cilíndricos del periodo kassita, parece representar al disco solar y probablemente tenga un origen independiente cuya simbología evolucionará con los años. En la etapa asiria representa al dios Samas/Shamash o Utu, portador de la luz del sol que simboliza la luz de la verdad, de la justicia y de la rectitud. La svástica se contempla ocasionalmente en restos arqueológicos no sólo en épocas tempranas de civilizaciones mesopotámicas, también en otras culturas, como en la surgida en las riberas del Ganges o la nepalí en el Himalaya, sin que se haya encontrado una sólida interpretación convincente hasta la fecha, salvo su vinculación con el dios de la creación, el dios solar. En los años treinta los arqueólogos nazis mostrarán un desmesurado interés por hallar su significado y desarrollan sus imaginativas e inverosímiles teorías al respecto, a partir de la simbología esotérica del alfabeto rúnico, entre cuyos signos se halla la svástica, símbolo rúnico de la creación. El hilo conductor se traza desde su introducción ocultista en Europa por Helena Blavatski a finales del siglo XIX, y su identificación con lo ario, como civilización superior, alimentado por la moda intelectual darwinianista sobre la evolución de las especies, que el vienés Guido von Listz a

⁴⁰ Cfr. K. RHEA, cit. pp. 143-150 y 204-212.

⁴¹ *Ibid.* p. 215.

⁴² J. BLACK y A. GREEN, cit. pp. 71 y s.

⁴³ *Ibid.* pp. 54 y 170.

principios del siglo XX asociará con la identidad germana. De ahí surgirá como símbolo del triunfo del imperio ario germano en la doctrina nacionalsocialista, así la svástica rúnica se convertirá en el símbolo misterioso, elegido personalmente por Hitler para el Partido de los Trabajadores alemanes primero y como símbolo creador del arianismo germano y de su pretendida superioridad étnica, cuando dicho partido alcance el poder en Alemania, vía electoral.

El gobernante sumerio aún en su persona los poderes político, religioso y jurídico cuya legitimidad le es otorgada por los dioses, ya que el poder está divinizado en sí mismo, y su concesión es, por tanto, divina. Empleo el término genérico y neutral de gobernante pues categorías como rey, monarca o emperador no encajan plenamente en todas las culturas mesopotámicas, y la terminología es muy variada. Así *sanga* aludiendo a su posición de jefe contable del templo, *ensi* o gobernador, *lugal* o gran hombre, rey, en las etapas dinásticas. E incluso el término rey se acompañaba de títulos complementarios, para enfatizar su legitimidad. El término más arraigado era el de *patesi*, que englobaba la doble condición de Sumo Sacerdote del templo y a la vez su plena autoridad civil, y que era el título propio en la cultura sumeria más temprana⁴⁴, en la etapa de ciudad-estado, un modelo monista político-religioso indudable.

El gobernante es el representante de los dioses y su intermediario con la comunidad en la Tierra. La mitología épica sumeria relata que tras el diluvio la monarquía fue dada por los dioses a la Tierra, que se representaba ya desde las fuentes sumerias más antiguas⁴⁵ por tres símbolos: tocado, bastón de mando y asiento regio, que en Occidente serán la corona, el cetro y el trono. Un proverbio acadio afirma que “el hombre es la sombra de Dios, y el esclavo la sombra del hombre; pero el rey es el espejo de Dios”⁴⁶. Un proverbio que nos da la justa medida cultural de la vinculación entre la deidad y la monarquía en Mesopotamia.

Resulta de enorme interés la cuestión de la divinización del gobernante, pues la dinastía de Sargón en Acadia es la primera en la que consta la divinización del gobernante en la Antigüedad, si bien excepcionalmente. Dos serán los gobernantes acadios que reclaman para sí la condición de divinidad, según consta en la historiografía acadia y en la III Dinastía de Ur: el nieto de Sargón, Naram-Sin, y posteriormente, Shulgi, sucesor del fundador de la III Dinastía de Ur. Ambos instaurarán el culto a sus personas. La divinización real se expresaba de tres modos: el nombre del gobernante seguido del signo que correspondía a la palabra dios, el emblema en la imaginería divina tradicional como dioses astados representando al gobernante con un tocado con cuernos, y expresiones diversas del culto popular a su persona, incluso dedicándoles templos en etapas más posteriores de los imperios mesopotámicos, en los que la concentración de

⁴⁴ C. L. WOOLLEY, cit. pp. 18 y 66.

⁴⁵ Cfr. J. N. Postgate, cit. p. 260.

⁴⁶ K. RHEA, cit. p. 217, cita textual tomada de W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford, 1960, pp. 281-282.

poder unipersonal es mayor. Una discusión no concluida entre los expertos es precisamente si la divinización real en Mesopotamia era o no una cuestión metafórica que sólo expresaba respeto y solemnidad hacia la figura del gobernante como parte de un lenguaje protocolario. El caso más documentado a favor de las tesis metafórica lo ofrece Hammurabi en los albores del Imperio Babilónico en el prólogo de su código/compilación. En él, Marduk, patrón de Babilonia y dios principal del panteón babilónico, y Enlil, dios de Cielo y Tierra, llaman a Hammurabi para hacer justicia en su tierra, para ser textualmente el dios de la justicia⁴⁷. El bajorrelieve representado en la estela presenta al dios de la justicia, de la luz y de la verdad, Shamash, entregando a Hammurabi las leyes para regir con sabiduría. Ya desde los albores de la civilización mesopotámica constatamos, además, el recurso político de apelar a la inspiración divina de las normas para imponer su cumplimiento.

Sin duda la cuestión fundamental respecto al ejercicio del poder en la antigua Mesopotamia era la legitimidad del gobernante, cuya dimensión religiosa es sustancial y por ello la aprobación o sanción divina era imprescindible, pues de ella dependía la aceptación del pueblo, y las revueltas populares contra sus gobernantes tachados de ilegítimos eran una de las causas primordiales de la pérdida del trono. Para asegurar la legitimidad del gobernante como elegido divino el elemento dinástico se instauró tempranamente, bien la sucesión por primogenitura o bien la colateral del hermano. Cuando se usurpaba el trono se apelaba a la llamada divina para ello, desde el argumento empleado multisecularmente de la liberación del pueblo oprimido por mandato divino, asegurándose con ello la necesaria legitimación de tal acción.

Documentalmente constan dos modos de selección del gobernante mesopotámico, ambos estrechamente unidos: la selección divina y la popular. Una y otra actúan, según los casos, como designación o ratificación. Así la decisión divina y la aclamación popular están intrínsecamente vinculadas, sobre todo durante los reyes de Kish. Lo que nos permite explorar el papel del pueblo, de la comunidad, y su importancia en la metáfora de la divinización del poder, ya que la sanción popular se vincula también a la divinidad, lo que asimismo determina una importante función mediadora de la voluntad comunitaria ante la deidad.

La elección de gobernante, como pastor de su pueblo con el beneplácito divino, por la asamblea de ciudadanos se confirma historiográficamente a partir del tercer milenio antes de Cristo. Sin embargo, el papel político de las asambleas ciudadanas no parece haber sobrevivido al segundo milenio⁴⁸. Estas asambleas ciudadanas parecen constituir los primeros antecedentes de la democracia como forma de gobierno, en la que el elemento comunitario y el religioso están unidos. La aparición de las casas reinantes, mediante el modelo dinástico, parece proceder, según algunos autores, de los semitas amoritas y a su pasado tribal

⁴⁷ El texto puede verse en J. N. POSTGATE, *Early Mesopotamia*, cit. p. 268.

⁴⁸ *Ibid.* pp. 269 y s. y 274.

nómada⁴⁹, desde la noción comunitaria del clan o grupo con identidad propia derivada de lazos de sangre, que entronca con el modelo social patriarcal típico de los semitas amoritas.

La tradición político-ideológica de las primeras dinastías se vincula a dos elementos sustanciales: el templo y el gobernante enlazados por la dimensión ritual político-religiosa. A su vez la comunidad a través de su asamblea de ancianos determina su primera identidad social, que junto al templo y el gobernante constituyen las referencias político-religiosas iniciales de la antigua Sumeria. Pero como afirma Postgate⁵⁰ la ideología del poder requiere de una constante manipulación en la escena política y, por ello, las primeras dinastías de las ciudades-estado modifican sus estructuras en función de la expansión o contracción de los territorios de cada Estado, hasta alcanzar el modelo imperial multicultural mesopotámico del primer milenio AC.

A partir de las dinastías acadias y de la III Dinastía de Ur se modificará el patrón político-ideológico para acomodarlo a las estructuras de un poder en expansión, aunque perviven las tradiciones anteriores⁵¹. Así, la dinastía sargónida emplea el antiguo título de Rey de Kish y el sistema sucesorio es netamente por primogenitura, y la hija mayor del rey es la sacerdotisa suprema de Enana. La principal novedad será la divinización real, exclusivamente protocolaria o no, que en todo caso sólo se constata, como ya he indicado, en Naram-Sin.

También se introducen reformas para unificar un reino en expansión, pues la unificación y centralización están en la base misma de los modelos monárquico e imperial. Así se crea un sistema de mensajería por postas cuyo servicio se amplía y mejora en los imperios posteriores; se estandarizan pesos y medidas; se elabora un nuevo calendario; se burocratiza la administración y se asienta la lengua acadia, que sustituirá paulatinamente a la sumeria como *lingua franca*.

Las dinastías amoritas asocian la legitimidad del poder a su posición tribal y sin duda esta estructura y el orden social se ven penetrados por el origen lingüístico-cultural semita de los amoritas, que aunque habían asimilado la cultura sumeria, algunos de sus elementos tribales perviven y se arraigan socialmente, lo que se pone especialmente de manifiesto en el reinado de Hammurabi. La concentración de poder será mayor a medida que los imperios mesopotámicos se consoliden con conquistas y expansiones territoriales.

En Asiria se asienta el arquetipo del despotismo heredado de Babilonia y que, como ideología del poder, presidirá muchos de los imperios posteriores. La concepción del poder imperial se verá reforzada ideológicamente por el elemento territorial-religioso como identidad nacional. Incluso el nombre de Asiria, Tierra de Assur, proviene de su deidad patrona, Asur, y es una manifestación paradigmática de la ideología monista imperial asiria. El modelo político neasirio

⁴⁹ *Ibid.* pp. 270 y s.

⁵⁰ J. N. POSTGATE, "Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad", *CANE*, I, 4, p. 395.

⁵¹ Cfr. J. N. POSTGATE, "Royal Ideology...", cit. pp. 400-407.

aspirará a asegurar el poder dinástico de sus reyes mediante el nombramiento exclusivo de eunucos como los gobernadores de las provincias del imperio para garantizar la ausencia de linajes que disputen el poder. La expansión territorial como elemento de identidad imperial será determinante en el Neoimperio asirio que llegó a extender sus fronteras desde la meseta irania hasta Egipto, estableciendo un precedente que será seguido por los grandes imperios posteriores: neobabilónico, persa, grecomacedonio y romano.

Los deberes reales ya desde las primeras dinastías incorporaban obligaciones religiosas, ofrendas, sacrificios, el cuidado del templo, obligaciones político-jurídicas, la administración del Estado, y obligaciones sociales centradas en el bienestar del pueblo o comunidad. También resultaba imprescindible la protección del gobernante de maleficios, demonios y malos presagios. Es aquí donde el elemento mágico y adivinatorio de las culturas mesopotámicas cobraba mayor valor. Las familias de los gobernantes consolidaron desde muy pronto sus privilegios desde el nepotismo, al obtener los puestos religiosos, políticos y administrativos más destacados, consolidándose pronto la estructura de las cortes reales. La monogamia social y real era inicialmente el modelo matrimonial tradicional, si bien en la etapa imperial asiria el gobernante disponía de un número creciente de concubinas de las que la esposa principal era la consorte real, pudiendo ejercer excepcionalmente la regencia. Es en esta etapa cuando se desarrolla la estructura del harén real y su cuidado a cargo de eunucos.

La administración de justicia era de suma importancia pues establecía la ley y el orden social.

El sistema jurídico de la antigua Mesopotamia, aunque poco conocido y apenas estudiado por los juristas contemporáneos⁵² a pesar de la gran cantidad de material brindado por los arqueólogos y los paleógrafos a lo largo del siglo XX, abre un horizonte investigador magnífico para analizar y contrastar con el modelo romano tan estudiado por los juristas europeos tanto en el siglo XII, durante el renacimiento jurídico del Derecho romano, como por impulso de la ciencia jurídica alemana del siglo XIX.

Los ciudadanos sumerios como después los acadios, tenían un sentido pleno de identificación como miembros de su comunidad, así el gobierno más antiguo

⁵² Los estudios más notables han sido realizados por especialistas alemanes. Destacan cronológicamente tres: sobre la antigua Babilonia, A. WALTHER, "Das altbabylonische Gerichtswesen", 6 (1917) *Leipziger Semitistische Studien*, Leipzig, p. iv-vi; sobre la III Dinastía de Ur, A. FALKENSTEIN, *Die Neusumerischen Gerichtsurkunden*, München, 1956; y D. O. EDZARD, *Sumerische Rechtsurkunden des III. Jahrtausends aus der Zeit vor der III. Dynastie von Ur*, München 1968. Uno de los más actuales en lengua inglesa, que ofrecen una perspectiva general y hemos manejado para esta parte, es: J. N. POSTGATE, *Early Mesopotamia...*, cit. pp. 275-291. También canonistas de prestigio internacional han trabajado esta cuestión como J. GAUDEMET, *Institutions de l'Antiquité*, ed. manejada 2ª, Paris, 1982. Con especial atención a la organización política y social babilonia pp. 13-49. De fecha más reciente y referida al estricto ámbito del poder legislativo resulta muy interesante el artículo de M. G. MARIOTTI, "Origine ed esercizio del potere legislativo nell'Antica Mesopotamia", *Il diritto romano canonico quale diritto proprio delle comunità cristiane dell'Oriente mediterraneo*. Cit. Vat., 1994, pp. 117-126.

residía en el consejo de los ancianos, que también tenía funciones judiciales, aunque no dictaba sentencias, sino más bien ejercía funciones de arbitraje.

El Derecho mesopotámico se construyó desde una base consuetudinaria y conciliatoria cuya finalidad primordial era la de regular la convivencia y dirimir conflictos. Las fuentes arqueológicas más antiguas constatan la existencia de asambleas o consejos locales presididos por su autoridad administrativa, *rabianum*, en cada ciudad-estado. Estos consejos ciudadanos actuaban como instituciones estables y constituían, ya en la etapa de ciudades-estado, una red vinculada a la autoridad central del gobernante; su tarea consistía en aportar los datos sociales y costumbres del lugar, y actuar en vía conciliatoria, sin embargo, no se han podido constatar sus posibles funciones estrictamente judiciales en esta primera época.

En el ámbito del llamado Derecho público, según la sistemática continental europea, dos son los casos más antiguos conocidos⁵³: uno referido al arbitraje del rey Mesalim en la disputa entre las ciudades de Umma y Lagash, y el otro referido a un tratado entre las ciudades de Entemena, en Lagash y Lugalkiginenduddu, en Uruk. En el ámbito del Derecho privado sin duda los documentos jurídicos más antiguos son los sumerios.

Las fuentes escritas jurídicas más antiguas provienen de la III Dinastía de Ur, tal y como constató C. L. Woolley en sus excavaciones e investigación, esto es unos tres siglos antes que el famoso Código de Hammurabi. Comparativamente éste recoge sustancialmente el sistema jurídico sumerio aunque penetrado por la cultura semita amorita de Hammurabi, que se evidencia sobre todo en un sistema penal más rígido y con penas mayores que las correspondientes a delitos similares regulados por la anterior legislación sumeria, especialmente los relativos a la familia, el adulterio en el matrimonio y los cometidos por esclavos. La legislación sumeria más inmediata que se emplea para la elaboración del Código de Hammurabi es la del rey Dungi de Ur (III Dinastía). También los gobernantes de Isin compilaron su derecho, y con anterioridad hay colecciones de leyes, parcialmente halladas, conocidas como las Leyes de Nisaba y Hani encontradas en Nippur y Erech⁵⁴. Junto a las leyes reales compiladas o no, cada ciudad sobre todo en las etapas de ciudades-Estado tenía sus leyes que procedían de sus tribunales locales, que Hammurabi unificó para aplicar extensivamente a su naciente imperio.

Las dos compilaciones más antiguas escritas en sumerio, que han sido halladas hasta la fecha teniendo en cuenta las investigaciones arqueológicas más recientes según indica Greengus⁵⁵, son: Ur-Nammu (del 2100 AC aproximadamente) y Lipit-Ishtar (hacia el 1930 AC). Después se han encontrado escritas en acadio

⁵³ Cfr. H. J. NISSEN, "Ancient Western Asia Before the Age of Empires", *CANE*, II, 5, p. 804.

⁵⁴ C. L. WOOLLEY, cit. p. 91.

⁵⁵ S. GREENGUS, "Legal and social Institutions of Ancient Mesopotamia", *CANE*, cit. I, 4, p. 471.

dos más: Eshnunna (atribuida al rey Dadusha, hacia el 1800 AC)⁵⁶ y finalmente el llamado código de Hammurabi (1750 AC), que técnicamente es una compilación, y recoge la legislación en vigor procedente de otras fuentes anteriores, y como las anteriores, no es ni sistemática, ni cronológica.

De este modo está hoy día plenamente documentado que la cultura sumeria, anterior al periodo de Hammurabi, tenía un sistema jurídico completo, compilado por escrito, cuyo origen sobre todo en Derecho de propiedad y familia era consuetudinario, que se fue perfeccionando con el tiempo y recogiendo por escrito transmitiéndose y asimilándose por las culturas mesopotámicas posteriores que las incorporarán junto a leyes de nueva creación adaptadas a los nuevos modelos sociales y políticos.

El sistema jurídico sumerio y sus instituciones se consolidan con cuatro objetivos primordiales que constituirán las bases de la cultura jurídica posterior:

1. La promulgación de las leyes, como edictos de equidad del gobernante, para regir a la comunidad.
2. El establecimiento de normas, que aunque de origen consuetudinario muchas de ellas, se compilan por escrito formando cuerpos legales estables para regular las relaciones interpersonales en el seno de la comunidad.
3. La resolución de disputas mediante la administración de justicia por tribunales estables y con un procedimiento predeterminado, cuyas sentencias son ejecutadas por la administración de gobierno.
4. La publicidad y seguridad jurídicas de los actos mediante una forma jurídica rígida que asegurase la prestación del consentimiento, y el empleo de registros, archivos y la fe notarial que les otorgasen la garantía jurídica. En Sumeria la forma jurídica y ritual, o simbólica, que acompañaba a los actos jurídicos se observaba escrupulosamente, así acciones, gestos o palabras predeterminadas garantizaban el consentimiento prestado.

En la sociedad sumeria, según explica Woolley⁵⁷, cada acto de la vida civil, estaba perfectamente regulado por el Derecho con un ritual formal estricto y específico para: la compraventa, el arrendamiento, los contratos, los legados, las adopciones, el matrimonio y el divorcio. Había dos tribunales netamente diferenciados, civiles y religiosos, para administrar justicia, y en cada templo había un lugar para impartirla, los sacerdotes estaban capacitados para pronunciar sentencias judiciales, al igual que los jueces nombrados por el gobernante entre los notables de la ciudad, la apelación última era al propio rey.

Ciertamente el papel del templo era primordial en la administración de justicia, como sala o audiencia de juicios ya que los procesos eran orales. Los tribunales se establecían conforme a una pirámide judicial, cuya base era la asamblea de los mayores que informaban y podían testificar, después el juez unipersonal, persona de reconocido prestigio social y moral para así ser aceptado como tal

⁵⁶ Para un estudio detallado R. YARON, *The Laws of Eshunna*, 1969 (2ª ed. 1988).

⁵⁷ Detallado por WOOLLEY *ibid.* pp. 93-104.

por los litigantes, arbitraba el conflicto. El procedimiento judicial se iniciaba con la demanda presentada ante un magistrado-árbitro, *mashkin*, que intentaba primero la conciliación, si ésta no prosperaba se pasaba al procedimiento judicial propiamente dicho ante un tribunal colegiado de dos o cuatro jueces, *dikud*, sentándose con ellos el *mashkin*, los testigos llamados actuaban bajo juramento⁵⁸. El juramento prestado por la vida del dios de la justicia, u otros dioses, era un acto solemne y ritual por el que el testigo tocaba el emblema de la deidad, y estaba prevista la aplicación de severos castigos contra los perjuros⁵⁹. Las partes se representaban a sí mismas. El juez pronunciaba su sentencia que los escribas recogían por escrito en tablillas de barro, firmada por las partes y archivada, sirviendo como precedente para casos posteriores en un sistema jurisprudencial. En el caso de delitos penales contra las personas, la ley de “ojo por ojo, diente por diente” cobraba plena validez, la pena capital se llegaba a aplicar en ocasiones, y para delitos graves estaba prevista la mutilación, e incluso las ordalías, o juicios divinos. La apelación podía ser solicitada a los tribunales reales, e incluso en ocasiones especiales el propio gobernante actuaba de juez en última instancia. Ciertamente no había igualdad ante la ley, pues la propia sociedad sumeria estaba dividida en clases, como lo seguirá estando en la etapa de Hammurabi, aunque ello no conste documentalmente hasta el segundo milenio AC: los *amelu*, o aristocracia sumeria que era una clase cerrada sólo a sumerios; los *mushkinu*, integrada por comerciantes, artesanos, agricultores todos ellos hombres libres; y los esclavos, sin duda en número menor que en Grecia o Roma, cuyo origen en tal condición se debía a: 1) botín de guerra no rescatado; 2) nacidos en la casa del dueño; 3) condenados a esclavitud por deudas o delitos o incluso vendidos legalmente como tales por los propios padres. Se reconocían por su tonsura o un tatuaje. Su manumisión era frecuente así como su adopción por dueños sin hijos.

El ejército no estaba compuesto de esclavos, sino tan sólo de *amelu*, como oficiales y de *mushkinu*, como tropa.

La ley reflejaba —como afirma Woolley⁶⁰— esta distinción de clases con toda nitidez al privilegiar a la clase superior en ciertas cuestiones personales, pero no en cuestiones de propiedad, por ejemplo; sin embargo, no habrá discriminación racial propiamente dicha como luego en Grecia, para quienes los “bárbaros eran esclavos naturales”, así la esclavitud en Sumeria era más bien un accidente temporal, y los esclavos podían tener bienes que, a su muerte, pasaban a su dueño, salvo que el esclavo hubiese contraído matrimonio con una mujer libre, lo que estaba permitido, y tenía descendencia; en este caso, a la muerte del esclavo el dueño sólo accedía a la mitad de sus bienes, pues los hijos del esclavo heredaban la otra mitad, y de su madre, la libertad. La manumisión era frecuente, así sucedía por ley a la concubina esclava con descendencia nacida de su dueño, que no podía vender, y esta descendencia obtenía el estatus de personas libres.

⁵⁸ C. L. WOOLLEY, cit. pp. 92 y s.

⁵⁹ Cfr. S. GREENGUS, p. 474. También A. BLACK y A. GREEN, cit. pp. 145 y s.

⁶⁰ C. L. WOOLLEY, p. 98.

En el ámbito del Derecho matrimonial sumerio, la monogamia era “la ley de la tierra” y sólo en contadas ocasiones se permitía la poligamia, por esterilidad o enfermedad de la mujer, si bien se toleraba el concubinato, pero siempre garantizando los derechos de la mujer legítima; todo ello se reproduce en las fuentes bíblicas respecto a Abraham, Sara y Agar, dichas fuentes ubican al patriarca Abraham como originario de Ur, lo que no se ha podido constatar documentalmentemente, a pesar de los esfuerzos del propio Woolley, tal y como relata el que fue su ayudante durante las excavaciones en Ur, Max Mallowan⁶¹.

El matrimonio, según expone Woolley⁶², era decidido por los mayores de la familia, estableciendo un compromiso previo de esponsales con la entrega de dinero de la familia de la novia al futuro suegro de ésta que, de no celebrarse el matrimonio, no se recuperaba. La celebración del matrimonio era ante dos testigos y el contrato matrimonial, escrito y sellado podía incluir cláusulas en caso de divorcio o infidelidad, así como la dote aportada. Incluso estaba regulada una cláusula de protección de la esposa frente a los acreedores de su futuro marido, y éste en ningún caso podía disponer de los bienes de la esposa sin su consentimiento, si bien eran corresponsables de las deudas que hubiesen contraído durante el matrimonio. La mujer, podía disponer de sus bienes, tener sus esclavos y sus negocios con independencia de su marido, y a su muerte ésta heredaba una cantidad proporcional semejante a la de sus hijos, no existiendo privilegios sucesorios por primogenitura, y poseía los mismos derechos que su marido sobre sus hijos.

Posteriormente la mujer sufrirá notables discriminaciones propias de la sociedad patriarcal debidas sobre todo a la influencia semita amorita. Así el marido en ciertos casos regulados por ley podía venderla como esclava, o cederla como tal en pago de deudas, y también divorciarse unilateralmente, salvo que las cláusulas de su contrato matrimonial lo impidiesen, y de ahí la importancia de las cláusulas de los contratos matrimoniales como garantías jurídicas para la mujer.

La legislación babilónica más conocida y completa hallada es efectivamente la de Hammurabi, grabada en una estela de diorita que contiene 3.500 líneas, con un prólogo, un cuerpo legislativo y un epílogo rematadas por un bajorrelieve en el que el dios de la justicia (Shamash) entrega las leyes a Hammurabi, representación en la que se advierte un enorme paralelismo con el relato bíblico de Moisés al recibir las Tablas de la Ley de Yahvé tras su ascensión al Sinaí.

Su hallazgo en Susa en 1904, y posterior ubicación en el Museo del Louvre de París, mostró a Occidente la importancia de la cultura jurídica babilónica, desconocida hasta entonces por la cultura occidental. Tal y como indican los historiadores, su descubrimiento en Susa fue debido a su traslado a esta ciudad, capital de Elam, como botín de guerra, pues originariamente parece que había

⁶¹ M. MALLOWAN, *Mallowan's Memoirs*. N. York, 1977, p. 34.

⁶² C. L. WOOLLEY, pp. 100 y ss.

dos estelas iguales, una en la capital del naciente imperio, Babilonia, y otra en la ciudad de Sippar, cuyo patrón era precisamente Shamash. Copias adicionales de esa época hechas en tablillas de barro cocido se han hallado en diversas ciudades del reino babilónico⁶³.

En su prólogo, Hammurabi determina la función social de esta compilación legislativa: estabilidad social y comercial. En el texto se denominan “leyes” o “juicios de equidad” a las decisiones judiciales que se atribuyen al gobernante, cuyo su origen es, con frecuencia, anterior. Así su contenido, recoge sustancialmente el derecho precedente si bien se constata un mayor rigor en la aplicación de las penas, como ya he dicho.

Las colecciones de leyes eran los textos estudiados por escribas-juristas y jueces para el desempeño de sus funciones. Algunas de ellas reproducen juicios completos, y tenían validez como precedente judicial, como jurisprudencia.

La justicia real babilonia emanaba directamente del gobernante como representante de Shamash, quien debía tener las cualidades propias del dios, esto es, decir verdad, *kittum*, y actuar con justicia, *misharum*. La justicia real revestía la forma de decretos reales incluso antes del periodo de Hammurabi que se promulgaban como “juicios de equidad”; en ellos se podían incluir amnistías, sobre todo fiscales, en ciertas celebraciones según una práctica ya asentada por los sumerios⁶⁴.

El Derecho propiamente civil fue paulatinamente incorporando el Derecho mercantil a medida que las rutas comerciales se consolidaban, sobre todo desde la etapa babilónica y más tarde en la asiria⁶⁵. Rutas cuya existencia ya consta en Sumeria, como se refleja en la épica “Enmerkar y el Señor de Aratta” que describe la ruta comercial entre Uruk y las tierras altas de la meseta irania. En las etapas imperiales son frecuentes los tratados de paz y de reciprocidad, las legaciones diplomáticas e intercambio de regalos, que están ampliamente documentados en el periodo egipcio de Amarna, hacia el 1350 AC, entre el faraón Ajenatón, los reyes babilonios, los hititas, y los asirios, si bien ya existía, igualmente, su práctica en Sumeria con un protocolo muy cuidado, y hay constancia de visitas reales de otros reinos a Ur durante su III Dinastía⁶⁶.

Estos han sido los elementos civilizadores más destacados transmitidos por Sumeria y Acadia a las culturas posteriores, entre los que el templo, el gobernante y el Derecho constituyen las piezas clave de un engranaje histórico que será recibido por las civilizaciones posteriores, y constituyen un substrato esencial del bagaje que recibirá Europa en su despertar civilizador.

⁶³ S. GREENGUS, cit. pp. 471 y s.

⁶⁴ *Ibid.* pp. 470 y 472.

⁶⁵ Sin duda la etapa de los neoimperios asirio y babilónico es la más conocida y por ello nos remitimos a dos obras sustanciales de G. R. DRIVER y J. C. MILES, *The Assyrian Laws*, 1935; y *The Babylonian Laws*, 2 vol., 1952-1955.

⁶⁶ J. N. POSTGATE, *Early Mesopotamia...*, cit. p. 25; y K. RHEA, cit. pp. 240-243.

2. La hegemonía cultural mesopotámica, egipcia y persa y sus consecuencias en el pueblo hebreo. De la monolatría al monoteísmo religioso

El templo, el gobernante y el derecho, altamente desarrollados ya en la cultura sumeria y en posteriores culturas mesopotámicas y del Próximo Oriente, serán tres elementos determinantes en la identificación comunitaria de las primeras civilizaciones. Sin embargo, van a adquirir una nueva dimensión a ser asimilados y reelaborados por el pueblo hebreo, los israelitas del Antiguo Reino de Israel, y sobre todo por los judeítas, los hebreos del Reino de Judea, durante el exilio babilónico. Los relatos del llamado pueblo o comunidad de Yahvé serán compuestos por los redactores de la Biblia hebrea mucho después de haber tenido lugar dichos sucesos, dotándolos de una unidad genealógica y una finalidad ideológico-religiosa muy clara, la de consolidar la identidad del pueblo judío como Pueblo Elegido por el único Dios, Yahvé.

La reelaboración religiosa hebrea se produce en varias etapas que se superponen y darán como resultado la consolidación de identidad judía como comunidad religiosa. Etapas que esbozo a continuación:

1. Etapa nómada inicial, en las que diversas tribus de origen lingüístico semita, procedentes sobre todo de la Península Arábiga, migran a Mesopotamia, Siria y Palestina, manteniendo su vida tribal en algunos casos y, en otros, asentándose en sus ciudades. Tribus que aportan elementos comunes de su cultura de clanes y asimilan elementos ajenos, propios de la cultura anfitriona, como el caso de la cultura sumerio-acadia primero, babilónica y cananea después. Esta etapa podría ubicarse como hipótesis plausible con anterioridad al segundo milenio AC.
2. Etapa preisraelita, que algunos especialistas denominan protoisraelita, en la que se produce la primera gran asimilación cultural procedente de los pueblos nómadas. El nomadismo está presente durante toda la Antigüedad y cíclicamente se incrementa a causa de invasiones, guerras y conquistas al desintegrarse las rutas comerciales. Ésta es la etapa en la que los redactores de la Biblia hebrea, elaborada como hemos dicho muy posteriormente a los hechos relatados, ubican a las grandes figuras patriarcales del judaísmo, en Mesopotamia primero, con la figura de Abraham, y en Canaán después, tras su migración y el asentamiento de su descendencia en estas tierras que hoy corresponden a Palestina; hechos que tal vez se pudieron producir hacia los albores del segundo milenio AC.

3. Etapa cananea, asentada en el modelo de ciudades-estado, en la que conviven diversos pueblos con lenguas propias, dedicados fundamentalmente al comercio y asentados sobre todo en la costa palestina. Unas comunidades que han desarrollado una cultura altamente refinada que alcanza su máximo esplendor con anterioridad al 1500 AC. Tan sólo las colinas del interior están despobladas y en ellas se instalan como nómadas o en trashumancia unas pocas tribus dedicadas al pastoreo; es aquí, en estas colinas en donde se pudo asentar inicialmente el clan de Abraham. Siria y Palestina serán el puente cultural y comercial entre Mesopotamia, Egipto y Anatolia, al ser atravesadas por las principales rutas comerciales. La cultura cananea es una cultura enormemente permeable que absorbe el substrato de las principales civilizaciones de esta época. Su cultura religiosa es politeísta con tendencia como las mesopotámicas a la monolatría, al culto a un dios protector y patrón de cada ciudad. Es en esta etapa donde podríamos situar a los primeros israelitas, posiblemente vinculados a la tradición religiosa eloiísta y a una cultura tribal asentada en el nomadismo desde la que asimilarán progresivamente la cultura cananea.
4. Etapa egipcia o mosaica, no constatada por fuente historiográfica o arqueológica alguna, en la que según las fuentes bíblicas se consolida su identidad como pueblo de Israel vinculado al yahveísmo, que culmina en el Éxodo y la conquista de Canaán. En esta etapa se erige la figura bíblica de Moisés que se nos presenta educado como egipcio, quien obedeciendo a la voluntad divina de Yahvé liberará y liderará a los hebreos en su éxodo hacia la “Tierra Prometida”, desde las bases de la identidad religiosa yahveísta. Los especialistas tienden a localizar cronológicamente esta etapa a mediados del Nuevo Imperio egipcio durante la Dinastía XIX, bien durante la era del Faraón Ramsés II (1279-1212 AC), bien durante la de su sucesor y decimotercer hijo, Merneptah (1212-1202 AC). Y es cuando por primera vez aparece una inscripción con el nombre de “Israel”, en la Estela del Faraón Merneptah hacia el 1205/1207 AC.
5. Etapa israelita, que fue muy breve en el tiempo pero determinante como legado religioso para la posterior identidad judía. Una etapa que se inicia según las fuentes bíblicas con la llamada era de los Jueces, y se consolida con la fundación del Antiguo Reino de Israel, compuesto de dos comunidades culturalmente distintas: en el norte, Israel, y dentro de él Samaria, Galilea y parte de Transjordania, y en el sur, Judea. En esta etapa los hebreos desde el legado mosaico dejarán de ser una comunidad aglutinada tan sólo sobre la base de una identidad religiosa, el yahveísmo, para alcanzar una identidad política territorial en los albores del primer milenio AC, la israelita. Los jueces bíblicos inician este proceso, que la monarquía davidiana consolidará brevemente cuando logren alcanzar una identidad político-territorial en Palestina durante sólo un siglo, un modelo que se inicia como monarquía electiva y concluye como dinástica. Tres monarcas, Saúl, David y Salomón, sobre todo estos dos últimos, dotarán a los israelitas del norte y a los judeítas del sur de

un modelo político-territorial unificado que, desde el bagaje cultural cananeo, toma la estructura monárquica de los reinos vecinos. Su capital, Jerusalén, era una ciudad-estado cananea que no pertenecía ni a Judea ni a Israel hasta ser conquistada por David. El Reino Unido de Israel aspira a fusionar dos identidades religiosas arraigadas en Palestina que convivían con el politeísmo cananeo, la eloísta del norte y la yahveísta del sur. Para ello la dinastía davidiana se sirve del modelo de Estado monárquico mesopotámico, imitado también por los reinos de su entorno cultural, con su rey guerrero al frente, David, elegido divino y por tanto legitimado por la divinidad; su templo, construido por Salomón en Jerusalén y eje del culto oficial, el yahveísmo; y su derecho, siguiendo la ley mosaica, que será especialmente desarrollado por el hijo y sucesor de David, Salomón. Pero en tan breve plazo, tres generaciones, no podrá consolidarse suficientemente su identidad político-religiosa-territorial, asentada sobre un bagaje cultural cananeo que no se debe subestimar. La monolatría, que orienta el politeísmo hacia el culto preferente a un dios protector o patrón, y la idolatría, o representación mediante imágenes de las deidades, se entremezclan en Palestina y conviven con el monoteísmo iconoclasta yahveísta impulsado por la monarquía. Templo, gobernante y derecho absorberán una identidad judeíta desde el impulso y la tutela de la monarquía davidiana. Su posterior división en dos reinos, Judea e Israel, tras el reinado de Salomón, pondrá de manifiesto sus profundas diferencias culturales. Israel en el norte sobrevivirá como reino dos siglos, del 930 al 721 AC, hasta la dominación asiria. El Imperio Asirio invadirá, conquistará y desterrará a la Asiria mesopotámica a parte de su población. Judea, en el sur palestino, se mantendrá como reino vasallo asirio primero y babilónico después, del 930 al 587. La toma de Jerusalén por los babilonios, la destrucción del templo y el cautiverio babilónico de parte de los habitantes de Jerusalén darán paso a una nueva era.

6. Etapa babilónica o del exilio, en la que los desterrados del reino de Judea, judeítas vinculados al yahveísmo, se verán culturalmente penetrados por la civilización mesopotámica a través de las culturas babilónica y aramea que contribuirán a perfilar la identidad religiosa judía; una identidad canalizada por la aparición de las sinagogas, que aportan una nueva función religiosa diversa de la del templo tradicional, y la labor religiosa de los rabinos en las pequeñas comunidades judeítas en Babilonia, en las que la tradición profética y mesiánica servirá para fusionar a las comunidades yahveístas en el destierro.
7. Etapa de influencia y hegemonía persa, que abarca desde la liberación de su exilio babilónico y regreso a Jerusalén a la construcción de su segundo templo, que será sustancial para la identidad judía propiamente dicha. Etapa que se inicia durante el exilio babilónico y se consolida en su retorno a Jerusalén mediante la labor excepcional de un escriba de la corte persa designado por el rey persa para gobernar a la comunidad judeíta, Esdras. Es a él a quien se le suele atribuir sustancialmente la realización una profunda renovación

ideológico-religiosa y jurídica del yahveísmo judeíta de los retornados del exilio. Esdras impondrá el yahveísmo sobre la población que no fue exiliada en su día, y por ello se le suele considerar “padre o constructor del judaísmo”, si bien no podemos ignorar las importantes contribuciones recogidas en las fuentes bíblicas de Zorobabel y Nehemías en el proceso.

8. Etapa grecorromana, en la que se consolida el judaísmo propiamente dicho a través de las escuelas rabínicas, y en la que el helenismo será un elemento culturalmente determinante durante el sometimiento al Imperio Seléucida. La rebelión judía de los macabeos logra la independencia de Palestina de los seléucidas, y asienta el modelo monárquico judío-macabeo con la dinastía asmonea hasta la dominación romana. Tanto bajo la monarquía macabea como bajo la dominación romana, el helenismo seguirá teniendo una influencia importante en el desarrollo del judaísmo.
9. Etapa de la diáspora, a consecuencia de la destrucción del Templo de Jerusalén por Tito en el año 70 AC, sofocándose la última rebelión judía contra el Imperio Romano. Los judíos se exiliarán y emigrarán a Oriente y a Occidente, desde Mesopotamia hasta las costas del Mediterráneo y del Atlántico.

Establecida ya una primera cronología que nos permita tener una visión de conjunto sobre el pueblo hebreo, su transformación en pueblo de Israel y la consolidación de la identidad judía, intentemos ahondar un poco más en cada una de estas etapas para poder perfilar con más nitidez la evolución del pueblo hebreo, desde sus posibles orígenes hasta el judaísmo de la era cristiana, y con ella, la consolidación de sus elementos religiosos más destacados a la luz de las influencias culturales y religiosas de las civilizaciones hegemónicas con las que entró en contacto.

La llamada era patriarcal, según las fuentes religiosas de la Biblia, tanto la hebrea como la cristiana, ofrece numerosas y serias incógnitas a los investigadores. Son dos los cauces científicos principales para afrontar su estudio: el arqueológico e historiográfico por una parte, y los estudios religiosos y bíblicos por otra. Sus métodos de investigación son diversos, como también sus objetivos. Pero ambos cauces resultan complementarios y necesarios en nuestro análisis.

La era patriarcal fácilmente puede abarcar un milenio, el segundo antes de Cristo, y en ella las incógnitas son muchas, y el espacio de tiempo amplísimo. ¿Quiénes eran los semitas?, ¿y los hebreos?, ¿cuál fue su cronología si es posible ubicarla?, ¿sus historias fueron reales o simbólicas, es decir, son personas o epónimos?; más aún, ¿responden a un mismo grupo comunitario con una identidad propia, o por el contrario son historias tomadas de diversas fuentes, hebreas o no, para consolidar una identidad *a posteriori*, la del pueblo judío?

Intentemos afrontar sus respuestas a la luz de los estudios arqueológicos, historiográficos y bíblicos.

Los semitas deben su nombre a una familia lingüística común que se encuentra presente en diversas tribus nómadas de África del Norte y Oriente Medio de la

Antigüedad. No es pues, un término étnico *strictu sensu*, sino lingüístico¹, usado por primera vez en Occidente por Schörzner en 1781² basándose en las fuentes bíblicas del Génesis que denominan Shem/Sem, al primogénito de Noé, y lo vinculan así a la genealogía del Pueblo de Israel. Sin embargo se viene utilizando para referirse a una presunta etnia común, la de los pueblos semitas, cuyo origen se ha identificado con las tribus nómadas de la Península Arábiga, que migraban y trashumaban periódicamente en busca de mejores pastos, o incluso buscando condiciones políticas y económicas más estables en tiempos de incertidumbre. Tribus que se fueron asentando desde Palestina hasta los Montes Zagros en el límite con la meseta irania, y desde el Cáucaso hasta Egipto. Su vínculo cultural parece radicar en al menos dos elementos primordiales: el tribal, basado en clanes familiares, con usos y costumbres asentados ancestralmente, y la lengua, compuesta de un amplio número de dialectos de origen semita.

La familia lingüística semita es la más extensa de todos los grupos lingüísticos que existen, y desde mediados del tercer milenio antes de Cristo constan documentalmente escritos semitas en acadio y eblaita³. El sumerio no era semita, pero sí el acadio que será *lingua franca* durante el segundo milenio, con la hegemonía política de Acadia frente a Sumeria. El arameo, proveniente de la región de Aram (Siria) y también una lengua semita, ocupará el lugar del acadio cuando se convierta en la lengua oficial del Imperio Asirio bajo Tiglath-Piliser III, hacia el 750 AC, lo que contribuirá a su expansión en Oriente Medio. Después, hacia el 500 AC el monarca persa Darío I oficializará el arameo en el Imperio aqueménida, que será también oficial en el Imperio arsácida, hacia el 247 AC. Su arraigo será tan notable que incluso bajo la dinastía judía asmonea, o macabea, será lengua oficial en Palestina a mediados del II AC, y se mantendrá como lengua popular en Oriente Próximo hasta la era cristiana. Recordemos que el arameo es una de las lenguas utilizada por los redactores de la Biblia en algunos de sus libros, como en el de Daniel o en el de Esdras, y sus diversos matices lingüísticos ayudan a los epigrafistas a identificar el periodo y lugar en que esos textos bíblicos pudieron ser escritos.

Los lingüistas y epigrafistas, suelen distinguir cuatro grandes grupos de lenguas semitas: 1) semitas orientales (acadio, babilónico y asirio); 2) semitas noroccidentales (ugarita, fenicio, púnico, arameo-sirio y cananeo-hebreo); 3) semitas suroccidentales (árabe y maltés); y 4) dialectos del sur de Arabia y del norte de Etiopía.

La familia lingüística semita nos ofrece una idea aproximada de los grupos lingüísticos semitas que componían las comunidades afines de la Antigüedad

¹ Para el especialista en historiografía palestina G. W. AHLSTRÖM, esta afirmación no ofrece duda alguna. Cfr. cit. pp. 155 y s.

² G. W. AHLSTRÖM, cit. *ibid.*.

³ Para un estudio más detallado *vid.* HUEHNERGARD, "Semitic Languages", CANE, cit. pp. 2117-2134.

en una extensa área geográfica y que compartían una cierta identidad cultural común transmitida desde una misma familia lingüística.

A su vez, etimológicamente, la palabra “hebreo” aplicada a un pueblo o a un grupo social es de origen desconocido, los expertos apuntan a que podría ser derivada de *eber/ever*, en lengua hebrea, referido a los que vienen “del otro lado”, que puede referirse a los grupos nómadas que cruzaron a Canaán desde el Éufrates, el Jordán, o incluso el Mar Rojo. Según la Biblia hebrea y el Antiguo Testamento de la cristiana es el nombre dado por otros pueblos a los israelitas, en su condición de descendientes de los patriarcas. También conviene tener presente la habitual equiparación terminológica por los historiadores entre amorita, occidental en acadio, y semita, creando una identificación entre ambas categorías, que no es rigurosa pues para los sumerios si todos los semitas eran amoritas, no todos los amoritas (occidentales) eran semitas.

El término “hebreo” pervivirá hasta la conquista de Canaán a finales del segundo milenio AC. Desde entonces, y por su vinculación al antiguo Reino de Israel se denominarán hasta su regreso del exilio babilónico, israelitas. Pero ya durante este exilio, en el siglo VI AC, recibirán el nombre de judíos, referido al pueblo de Judea, *Yehud*, que lo toma del Reino de Judea, tras la división del Reino de Israel en Judea e Israel, y por ello estrictamente deberían llamarse judeítas hasta su exilio babilónico, como destacados historiadores así los denominan, para poder distinguirlos de los judíos cuya identidad vinculada al judaísmo se fragua desde el liderazgo de Esdras.

Lingüísticamente el hebreo suele dividirse en cuatro periodos teniendo presente la evolución enunciada: 1) bíblico o clásico, hasta el siglo III AC, en el que se escribió la mayoría del Antiguo Testamento; 2) mishnaico o rabínico, desde el 200 AC, que recoge las tradiciones judías, y nunca fue hablado por el pueblo, sino que era empleado por los rabinos en la transmisión oral de las tradiciones judías; 3) hebreo medieval, desarrollado en Europa entre los siglos VI y XIII DC por las comunidades judías de la diáspora y que consolidará en Europa dos tradiciones diversas, la askenazí, al norte, de origen germano en cuyo seno de desarrolla la lengua *yiddish*, y la sefardí, al sur, de origen hispano, especialmente en los reinos cristianos y musulmanes de la Península Ibérica, que asimiló palabras de lenguas con las que tuvo contacto como el griego, el castellano, o el árabe, y desarrolló el ladino; 4) el hebreo moderno, reelaborado por lingüistas, que es la lengua del actual Estado de Israel.

La historiografía del pueblo del Israel presenta una enorme dificultad desde sus orígenes remotos hasta la posterior unificación del Reino de Israel durante la monarquía. El Reino Unido de Israel, así como los posteriores reinos de Israel y Judea, no son mencionados ni por fuentes egipcias, ni asirias. Según el historiador judío-romano Josephus, del siglo I de la era cristiana, son los Anales de Tiro los que supuestamente mencionan al rey Salomón, que fueron traducidos al griego por dos historiadores helenistas, Menander de Éfeso y Dios, sin embargo

la fiabilidad de esta información es puesta en duda en la actualidad por los investigadores, en la medida en la que no han podido corroborarla con otras fuentes⁴. La única mención historiográfica de Israel es en la Estela del Faraón Merneptah, que data del 1205/1207 AC.

Por tanto, las fuentes escritas sobre Israel provienen de la Biblia, que es básicamente una fuente religiosa, y en ella se relatan su historia como pueblo y su consolidación como comunidad desde una esencial identidad religiosa. Junto a las fuentes bíblicas, que aportan la versión dominante y que procede de un exclusivo ámbito religioso, he empleado una obra clásica, las crónicas el historiador romano de origen judío Josefo Flavio, Josephus. Él será el historiador del siglo I de la era cristiana que más detalladamente relate la historia del judaísmo⁵, y que con toda probabilidad haya bebido de las mismas fuentes que los cronistas bíblicos por su condición de judío y como parte de su formación religiosa judía como miembro de una prominente familia saducea. Josefo llegará a ser sacerdote fariseo primero, y según sus crónicas, será uno de los líderes en la resistencia contra los romanos en Galilea. Este autor, tras la destrucción de Jerusalén en el año 70, se instalará definitivamente en Roma bajo la protección de la familia imperial, la dinastía Flavia, de quien toma el nombre Flavius al acceder a la ciudadanía romana.

La validez histórica de la obra de Josefo se ha puesto en duda frecuentemente, en parte por su controvertida historia personal que autojustifica apologéticamente; para muchos será un traidor judío y advenedizo romano, para otros simplemente un plagiador que pudo emplear fuentes de autores contemporáneos y precedentes, sin citarlas.

Desde los datos aportados por ambas fuentes, las bíblicas y las obras de Josefo, he acudido a las obras de los historiadores y los arqueólogos más destacados del siglo XX especialmente a las aportaciones más recientes de la última década, para poder completar y actualizar con la mayor fiabilidad histórica posible nuestro análisis y reflexión.

La religión, a través de sus fuentes, tiende a “crear” o “recrear” la historia que más convenga a sus líderes, o que resulte adecuada o necesaria para su finalidad teológica. Y por ello el lenguaje de la religión tiende a ser mitológico. Los relatos de este modo se ponen al servicio de una ideología religiosa, desde la cual se consolidan sus creencias. La cultura religiosa mesopotámica tiene dos componentes sustanciales: el mitológico y el profético. Ambos están presentes en la religión del pueblo de Israel de cuyas fuentes ha bebido.

⁴ Cfr. G. W. AHLSTÖM, cit. p. 35 nota 3.

⁵ En su obra *Antigüedades de los judíos*, ed. manejada en inglés: “The Antiquities of the Jews”, en la obra JOSEPHUS, *Complete Works*, según la traducción inglesa de William P. Nimmo de 1867, reeditada en Grand Rapids, Mi., en múltiples ediciones, de las que he utilizado la de 1982. Esta obra que se completará con las crónicas sobre las guerras contra los judíos, que Josefo conoce como protagonista y las relata con enorme detalle y mayor rigor histórico que la anterior. También en la misma edición cit. en su segunda parte “The Wars of the Jews”.

Suele admitirse académicamente que la redacción de la Biblia hebrea fue un largo proceso por el que la transmisión oral o escrita fue recogida paulatinamente a lo largo de más de un milenio. La Canción de Débora (Jueces, 5), que pudo ser escrito en el siglo XII AC, se considera el texto más antiguo escrito en hebreo, y los últimos textos de la Biblia hebrea, que no corresponden a su orden cronológico, pudieron ser recopilados entre los siglos I y II DC. En su redacción se constatan importantes anacronismos, que avalan precisamente la posterior redacción de tales hechos, recogida posiblemente desde su transmisión oral.

Desde el punto de vista bíblico, los Libros que componen la *Torah*, el Pentateuco, podrían derivarse, según los especialistas partidarios de la hipótesis documentalista, de tres tradiciones religiosas diversas: yahveísta, eloísta y sacerdotal, que son sustanciales para identificar diversos matices del monoteísmo del pueblo hebreo que tradicionalmente se recogen en la Biblia. La tradición yahveísta puede datar del 950 AC, la eloísta del 900-700 AC y la sacerdotal se constata en las reformas de Esdras y Nehemías, y surge hacia el 500 AC, en la etapa final del exilio babilónico y regreso a Judea bajo el Imperio Persa.

Los grandes patriarcas bíblicos, Abraham, Isaac y Jacob, plantean una primera cuestión de orden cronológico, y una segunda cuestión relativa a su historicidad como personas reales o personajes legendarios en un sentido eponímico del término. Según las fuentes bíblicas éstas serían las fechas: en el 2091 AC, Abraham parte desde Mesopotamia a Canaán; en 1876 AC la familia de Jacob se traslada a Egipto; en el 1446 AC se produce el éxodo a Canaán; en el 966 AC se inicia la construcción del templo de Salomón⁶. Sin embargo, estas fechas presentan históricamente serios problemas de inconsistencia mediante un simple contraste matemático de la longevidad de los propios patriarcas; además, tal cronología se muestra inexacta al contrastarla con las fuentes arqueológicas. La Biblia carece de validez cronológica absoluta. Los especialistas coinciden generalmente, hoy día, en que la narrativa de la era patriarcal se elabora a partir de composiciones que se inician un milenio AC con material anterior, procedente de fuentes del entorno cultural mesopotámico y sirio-palestino (cananeo). Por ello es frecuente advertir anacronismos, como por ejemplo ubicar a Abraham inicialmente en Ur de los caldeos, ciudad que, como sabemos, existía mucho antes de que la gobernase la dinastía caldea, que es la de Nabucodonosor, quien exilió a parte del pueblo de Judea en el siglo VI AC. Los caldeos y arameos, citados en esta etapa por los redactores de la Biblia, aparecen históricamente un milenio después de los sucesos relatados según la cronología bíblica. En todo caso sería Ur de Sumeria. Por ello la tesis dominante sostiene que muchas partes de la Biblia hebrea fueron compuestas durante el exilio babilónico o en todo caso después⁷.

⁶ Cfr. P. K. McCARTER, Jr., "The Patriarcal Age", *Ancient Israel*. Washington DC, 1999 (ed. revisada), p. 2.

⁷ J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*. New Haven, 1975, pp. 249-279.

Una de las tesis más sólidas y que ha creado una importante escuela es la de W. F. Albright⁸, de gran influencia desde mediados del siglo XX, desarrollada a partir de algunas fuentes arqueológicas por las que sustancialmente se tiene la convicción de que los relatos bíblicos corresponden a detalles históricos auténticos conservados y transmitidos en el tiempo, lo que no quiere decir que se hayan podido contrastar arqueológica o epigrafísticamente. Sin embargo, las tesis de la Escuela de Baltimore de Albright han puesto de manifiesto aspectos de su vulnerabilidad constructiva a medida que se accedía mejor y con más precisión técnica a las fuentes arqueológicas⁹.

Teniendo en cuenta lo expuesto, y el análisis de fuentes y doctrina en los términos indicados, sintetizo a continuación la hipótesis cronológica más consistente relativa a la era patriarcal y preisraelita:

1. La mayoría de los sucesos relatados corresponden al segundo milenio AC mesopotámico y cananeo, y no han sido hasta la fecha históricamente verificados por vía arqueológica, si bien, se confirman sus relatos en fuentes locales anteriores atribuidos a personas con nombres etnográficamente distintos, donde se localizan con frecuencia estas tradiciones, por epónimos, ficticios o no, y topónimos asociados a ellas. Lo que se corrobora especialmente ya en los relatos del Génesis bíblico¹⁰, desde la Creación misma a las historias de Noé, que provienen de la tradición originariamente sumeria y no semita.
2. La tradición del dios *El* ya se constata epigrafísticamente en los textos de la religión cananea de la antigua ciudad de Ugarit, cuyo panteón de divinidades muestra a *El* como deidad suprema. En la región de Haran en el norte mesopotámico viven hacia el siglo XII AC tribus nómadas amoritas y el nombre divino *El* también es frecuente en los textos acadios que se refieren a *El Amurru*, esto es, *El*, dios de los amoritas¹¹. El monoteísmo patriarcal bíblico parece vincularse inicialmente al término *El* aplicado a la divinidad, y con frecuencia los nombres tribales incorporaban elementos divinos, o teofónicos, como también sucedía en Mesopotamia. Así los patriarcas bíblicos, como

⁸ W. F. ALBRIGHT, *The Archeology of Palestine*. 1949, rev. 1960; *Yahweh and the Gods of Canaan*, N.Y., 1968; *Archeology and The Religion of Israel*, 5th ed. 1969; respecto a su Escuela, la Escuela de Baltimore vid. B. O. LONG, *Planting and Reaping Albright: Plitics, Ideology and Interpreting the Bible*. State of Pennsylvania Univ. Press, 1997, pp. 15-70. Las tesis de Albright serán continuadas sobre todo por su seguidor actual más destacado J. BRIGHT, *A History of Israel*. Louisville, 2000 (4 ed.), pp. 45-104. También desde el punto de vista de la Sociología vid. la obra clásica de M. WEBER, *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Vol. III, (ed. castellana José Almaraz) ed. original Tübingen, 1921, (ed. castellana manejada de 1988).

⁹ Para mayor información en detalle vid. P. K. McCARTER, cit. pp. 13-15, con un amplio aparato de citas al pie.

¹⁰ Al respecto entre otros vid. el clásico H. GUNKEL, "The Influence of Babylonian Mythology upon the Biblical Creation Story", *Creation in the Old Testament*. Philadelphia, 1984 (que recoge la traducción del original alemán de Gunkel, *Schöpfung und Chaos*).

¹¹ Vid. especialmente F. M. CROSS, *Cananite Myth and the Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Harvard Univ. Press, Cambridge, 1973.

confirma la tradición eloísta, suelen contener la sílaba *El* en sus nombres, como Isaac-El (al que Dios sonríe), o Isma-El (al que Dios escucha) o Jacob-El (al que Dios protege) cuyo nombre será sustituido por el de Isra-El (Dios que lucha) según relata el *Génesis* en la lucha entre Jacob y un Ángel. También el nombre José-El (al que Dios hace crecer), y que servían, quizás, para dar sentido e identificar la finalidad religiosa de su existencia.

3. La tradición del dios Yahvé, la tradición yahvista o yahveísta, es de origen discutido, bien cananeo, bien madianita, emergiendo desde estos orígenes probables en la comunidad creada por Moisés durante el Éxodo, o cuando menos se arraiga desde el poderoso liderazgo de Moisés, figura central en las fuentes bíblicas. Ambas tradiciones eloísta y yahveísta, una procedente del norte y noreste de Mesopotamia y del norte de Palestina, y otra procedente del sudoeste, esto es Transjordania, la Península Arábiga y tal vez Egipto, se unirán políticamente mucho después durante el antiguo reino de Israel, pero mantendrán bagajes culturales diversos que se manifestarán muy pronto en la división política del reino entre el norte, eloísta y cananeo, y el sur, yahveísta y judeíta. La fusión entre *El*, de origen cananeo posiblemente vinculado al Enlil sumerio, y *Yahweh* (YHWH en la Biblia hebrea), arraigado en la tradición mosaica, muestra la hipótesis de una dual procedencia de los israelitas del antiguo Reino de Israel en la que confluirán las tradiciones del norte, mesopotámico-cananeas patriarcales, con las del sur, egipcio-mosaicas¹², que no serán asimiladas en plenitud, por lo que se produce la segregación posterior de ambas comunidades en dos reinos, Israel y Judea.
4. La estructura genealógica que emplea la Biblia es una técnica literaria y preliteraria habitual referida a épocas pretéritas, como la Lista de los Reyes sumerios, que no tiene porqué ser una genealogía verídica, sino que demuestra la justificación cultural de una identidad propia como comunidad. La invención de ancestros y pseudoantepasados, así como la vinculación a héroes legendarios, es una costumbre común en la Antigüedad para establecer los lazos de unión necesarios para reforzar los vínculos de la comunidad y las bases de la legitimidad para el ejercicio del poder.
5. Los grandes patriarcas bíblicos se inician con la figura de Abraham, que no parece tener un origen eponímico, sino que es plausible que corresponda a una historia individual que se transformó en legendaria y referente cultural para las tradiciones monoteístas posteriores: judaísmo, cristianismo e islam. El relato bíblico presenta una construcción literaria por la que Abraham será la figura patriarcal primigenia de la que desciendan los semitas, lo que permite justificar la herencia de la tierra, y por ello se presenta como el antepasado ideal para Israel y Judea, como Pueblo Elegido. También las fuentes coránicas lo presentan como padre de los creyentes monoteístas enlazando con la tradición bíblica. Al margen de su probable existencia, la historiografía del relato

¹² P. K. McCARTER, cit. p. 21.

bíblico de Abraham es según notables especialistas, claramente ficticia¹³, mostrando como Abraham, nómada y pastor, con 318 hombres derrotó a una coalición de cuatro grandes reinos. El redactor de este apocalíptico pasaje bíblico —afirma Ahlström— tenía un conocimiento de la historia preisraelita más bien escaso, sin embargo, su propósito es patente, justificar la conquista de toda una tierra y poder así dar legitimidad a Abraham en su derecho de propiedad sobre la misma para sí y sus descendientes. La tradición abrahámica servirá de punto de partida en la inicial unión tribal, del norte y del sur de Oriente Medio, que puede constatarse ya en el siglo X AC¹⁴. Por otra parte, la vinculación de Abraham a Ur de Sumeria ha sido puesta en duda¹⁵ tras la localización de otra Ur en las proximidades de Haran, al norte entre Asiria y Mitanni. Haran fue un importante centro religioso y cultural de tribus semita-parlantes estableciéndose como razonable que Abraham pudiese proceder de este lugar, o haber residido en él.

6. La figura de Jacob, Jacob-El, al que Dios protege, desde su confrontación con su hermano Esaú, cuya tradición podría haberse consolidado en territorio palestino hacia el segundo milenio AC¹⁶ resulta determinante para fraguar *a posteriori* la identidad del pueblo israelita. La discusión doctrinal sobre su rivalidad fraternal, no ha llegado a consenso alguno; tal vez la más sugerente, aunque algo artificiosa, sea la que se formula como una metáfora entre la naturaleza, representada por Esaú, y la civilización, representada por Jacob, en paralelismo con la historia del héroe sumerio/babilónico Gilgamesh confrontado con Enkidu, cuya finalidad en todo caso es la de la identificación cultural y étnica¹⁷.
7. Los llamados protoisraelitas o preisraelitas, vinculados culturalmente a los hebreos, emergen desde distintos orígenes semitas, así amoritas, moabitas, edomitas, madianitas, arameos... dispersos en clanes tribales que crearán distintos reinos o dominios territoriales desde Mesopotamia hasta el Mediterráneo, en el oeste, y la Península Arábiga, en el este, en una larga etapa multiseccular en la que se produce una enorme actividad migratoria. En ella, la fusión y absorción culturales son constantes, y el territorio de Canaán será el lugar de confluencia donde surge, posteriormente, el primer reino de Israel que subsiste probablemente tan sólo del 1030 al 931 AC, unas tres generaciones.

Palestina posee algunos de los restos arqueológicos más antiguos a lo largo del Valle del Jordán y en una sus las primeras ciudades, Jericó, se han localizado

¹³ G. W. AHLSTRÖM, cit. p. 185.

¹⁴ *Ibid.* p. 24.

¹⁵ Cfr. J. BRIGHT, cit. p. 90.

¹⁶ P. K. McCARTER, cit. p. 26.

¹⁷ Vid. R. S. HENDEL, *The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel*. En la colecc. *Harvard Semitics Monographs* 42 (1987), pp. 111-131.

arqueológicamente en sus niveles más profundos uno de los primeros asentamientos de la humanidad, 8000 años antes de Cristo.

El nombre de Palestina se arraiga hacia el 500 AC derivado probablemente del acadio *Pilistu*, en hebreo-cananeo *Peleset* y en arameo *Pelistan*. Los griegos la llamarán Palestina, para distinguirla de Fenicia en la costa siria, en el actual Líbano. La referencia más antigua como Canaán, el término habitual de la Biblia, data del 800 AC¹⁸; y etimológicamente su origen es desconocido, en todo caso no es un término étnico, pues su población era de multiétnica, con presencia numerosa de semita-parlantes.

Hacia el segundo milenio antes de Cristo, la cultura urbana cananea estaba sólidamente asentada y alcanzará su mayor grado civilizador en los siguientes cinco siglos. La población preisraelita cananea estaba compuesta mayoritariamente de amoritas, vinculados a la tradición y a las culturas mesopotámicas, fundamentalmente a la sumerio-acadia. Recordemos que el término “amorita” es sumerio-acadio y designaba como ya he dicho a los venían del Oeste, no era un grupo étnico ni específico de los israelitas de Egipto¹⁹. Junto a los amoritas semita-parlantes también estaban presentes en Canaán etnias indo-arias y hurrianas llegadas durante la dinastía faraónica Hyksa, así como hititas de Anatolia. La población cananea se dedicaba fundamentalmente al comercio, cuyas rutas se extendían hacia Egipto y Mesopotamia, así como navegaban las rutas marítimas del Egeo, tanto en la época minoica como en la micénica a la vista de los hallazgos arqueológicos de objetos procedentes de estas culturas. Su cultura florecerá con el desarrollo de la escritura silábica lineal (que vía Fenicia pasará a Grecia) y a finales de la Edad del Bronce los escribas cananeos redactaban en acadio, egipcio y varias lenguas semitas, lo que confirma su alto grado de relaciones multiculturales.

En los primeros cinco siglos del segundo milenio los llamados amoritas, consolidan su hegemonía política y cultural desde Mesopotamia hasta Palestina y Egipto, si bien a la vez absorben buena parte de las culturas en donde se asientan. En Babilonia será la era de Hammurabi y de las llamadas dinastías amoritas, en Palestina la cultura amorita-cananea es la hegemónica y en Egipto gobernarán los hyksos, probablemente también amoritas, semita-parlantes vinculados a la cultura cananea, arqueológicamente consta que daban culto a Baal, deidad cananea principal.

Los hyksos regirán Egipto en el Segundo Periodo Intermedio (1630-1540 AC) y aunque durante su gobierno no dominarán Canaán, su vinculación con Palestina y tal vez Anatolia es muy fuerte, de donde es probable que procediesen infiltrándose pacíficamente en Egipto hacia el segundo milenio AC. Tras su golpe de Estado desde su posición de ejército mercenario derrocan a la Dinastía XIV con la que concluye el Imperio Medio Egipcio y se hacen con el poder durante casi un siglo.

¹⁸ G. W. AHLSTRÖM, cit. pp. 56-58.

¹⁹ Cfr. J. BRIGHT, cit. p. 116.

El modelo político de ciudad-estado cananea sigue el modelo tradicional mesopotámico que vincula sus ciudades más poderosas a Ligas para defender intereses comunes, no obstante, estas unidades territoriales serán objeto de invasiones continuas por otros pueblos e imperios. Durante su sometimiento a Egipto hasta el 1200 AC, el control faraónico exigía a los gobernantes de sus ciudades-estado vasallaje que, sobre todo, consistía en fuertes tributos que empobrecerán notablemente a Palestina. En el periodo egipcio de Amarna durante el reinado del faraón monoteísta Ajenatón (o Akhenaton) existe mucha información arqueológica en tablillas cuneiformes, en las que se constata el dominio egipcio sobre Palestina y Siria que estaban regidas por gobernadores, *hazannu*, al servicio de Egipto.

La cultura cananea consolidará una identidad cultural propia que no es étnica, en la que posiblemente los preisraelitas ya estaban inmersos. Identidad cultural en la que el templo, el gobernante y el derecho se enlazan desde la concepción divina del poder, al igual que en Mesopotamia.

En este modelo político el gobernante está vinculado a la deidad patrona de su ciudad-estado, en el que puede darse o no la aclamación popular, y el sistema más consolidado será el monárquico si bien en algunos casos registrarán sistemas oligárquicos. La monarquía se concibe como institución divina de carácter hereditario, aunque no por primogenitura, en la que el monarca es el “hijo de dios”, tal vez en un sentido metafórico y protocolario como en la antigua Sumeria, o tal vez en un modelo muy próximo al modelo egipcio en el que el faraón es el “dios encarnado e hijo del dios principal”, y en ambos modelos el rey y el faraón son la suprema autoridad religiosa y política. El centro del poder se ubica en el templo, *hekal*, o templo-palacio, en una concepción ideológico-religiosa similar a la acadia, cuyo término para el templo es casi similar, *ekallu*²⁰. El modelo mesopotámico, recordemos, ofrece un enorme paralelismo con el cananeo así, el gobernante es inicialmente en la cultura sumeria el representante de la deidad, y salvo casos contados no asume el papel de divinidad o hijo de la divinidad, cuando la asume tal vez sea como una fórmula protocolaria y metafórica para reforzar la legitimidad real.

Ya desde antes del segundo milenio AC en los dos modelos político-religiosos hegemónicos, el mesopotámico y el egipcio, la concepción del poder es teocrática y monista al estar inseparablemente unidos el poder político y el religioso, y la legitimidad de este poder unitario o monista se justifica desde su origen divino; las diferencias radicarán en la condición divina o no del gobernante. Así en el modelo mesopotámico el poder le es entregado por el dios o los dioses al gobernante y el gobernante es el representante legítimo de dios en la Tierra, salvo en casos aislados que asume la naturaleza divina. En el modelo egipcio, en cambio, el faraón es una manifestación de la divinidad y el poder emana de él

²⁰ Sobre el sistema político-administrativo *vid.* G. W. ALHSTRÖM, “Administration of the State in Canaan and Ancient Israel”, *CANE*, I, 4, pp. 587-603.

mismo como fuerza divina e hijo del dios supremo, Ra, por ello posee una doble naturaleza, divina y mortal.

Los modelos políticos-religiosos cananeo e israelita derivan de éstos y se acomodan a una u otra concepción del poder real. En el modelo cananeo el gobernante hereda legítimamente el poder por su condición de hijo de dios, en cambio, en el modelo israelita que surge después, el gobernante es el elegido por dios para ser su representante ante el pueblo, una construcción del poder más próxima a la mesopotámica. Estos modelos serán sustanciales en el desarrollo político-religioso de las civilizaciones posteriores.

En las culturas mesopotámicas, egipcia, y cananea el elemento religioso confiere la identidad cultural por excelencia que se representa por el templo. En él la casta sacerdotal presidida por el gobernante da culto a los dioses, y tanto la cultura mesopotámica como la cananea parten del modelo de ciudades-estado, tal y como se consolidan en Sumeria, en el que una deidad es patrona o protectora de una particular ciudad-estado. Desde esta base ideológico-religiosa se consolida la noción de monolatría, que orienta el culto divino prioritariamente a una deidad protectora o patrona de la ciudad y es especialmente protegido por el gobernante o monarca sin excluir las demás divinidades del panteón de dioses. Esta vinculación monolátrica entre monarca y deidad principal, que se consolida dentro del politeísmo cultural de la Antigüedad, es el precedente que dará base al monoteísmo cristiano de la última etapa del Imperio Romano. Un monoteísmo que tiende al exclusivismo religioso que, como veremos más adelante, se evidencia en el judaísmo primero, tras la reforma de Esdras, y en el cristianismo después, cuando se transforme en el modelo imperial cristiano en el que son proscritos y perseguidos los cultos a cualquier otra deidad que no sea la del dios cristiano. Es así como el politeísmo monolátrico típico de la Antigüedad dará paso al monoteísmo excluyente cristiano impuesto por el emperador, y la monolatría como una concepción religiosa flexible se transformará en un monoteísmo rígido sin espacio para el ejercicio de cultos diversos a la religión oficial del Imperio, que dejarán de ser compatibles con ésta. No obstante, el politeísmo ancestral dejará su impronta cultural a través del creciente y extenso santoral cristiano y de la gran variedad de cultos marianos que se desarrollan en el cristianismo y le sirven de cauce en los siglos posteriores.

La religión en Egipto²¹ ofrece un gran paralelismo con la mesopotámica, y ambos bagajes culturales son determinantes en el desarrollo tanto del judaísmo como del cristianismo primitivo.

La religión egipcia es sustancialmente escatológica, esto es, profundamente vinculada a la trascendencia de esta vida al más allá, donde culto y rituales funerarios alcanzarán cotas desconocidas en otras civilizaciones; pero además, también el mito de la creación estará presente desde los albores de Imperio Antiguo.

²¹ Sobre este tema una de las contribuciones más destacadas es la del prof. emérito de egiptología de la Universidad de Basilea E. HORNUNG, *Conceptions of God in ancient Egypt: The One and the Many*. (trad. inglesa J. Baines). Cornell Univ. Press, 1996.

En Egipto, la teología religiosa se perfilará con matices diversos a lo largo de su evolución multisecular, al entrar en contacto con otros pueblos y culturas religiosas distintas, produciéndose el sincretismo habitual de los grandes imperios de la Antigüedad.

La multiplicidad de creencias religiosas, el llamado paganismo y politeísmo del mundo antiguo, deriva de la imposibilidad de asociar o representar el Todo, la naturaleza divina, de un único modo. Las formas y acciones divinas son múltiples como lo son sus representaciones y las distintas cosmogonías que combinadas son complementarias²². Por ello, el papel de los dioses cambiará según una etapa histórica u otra. Los principales centros de culto religioso desarrollarán sus propios panteones, mitologías y genealogías divinas, en ocasiones, contradictorias entre sí; y junto a los dioses también algunos mortales serán deificados, como el visir y arquitecto de la III Dinastía, Imhotep, que se asociará con uno de los dioses más enigmáticos y de mayor trascendencia en las civilizaciones mediterráneas, Thot.

Los mitos sobre la creación se desarrollan en las principales ciudades egipcias consolidándose durante sus etapas hegemónicas y vinculados a unas u otras dinastías dominantes. En Heliópolis, junto a El Cairo actual, Amón Ra era el creador, en Menfis lo era Ptah y en Hermópolis Magna, la antigua Khmun, lo era la tetragonía divina Ogdoad²³. Sin embargo, sustancialmente desde la III Dinastía iniciada hacia el 2700 AC hasta la era cristiana, es decir durante casi tres milenios, el sol representa al Creador, y los templos dedicados al sol se constatan arqueológicamente desde la V Dinastía. Su templo principal se hallaba en Heliópolis, que es la primera ciudad egipcia que da culto al sol, la luz que pone orden en el caos precedente²⁴, es aquí dónde el dios-sol tomará el nombre de Atón, el “Todo”, como símbolo de su preeminencia sobre el resto de la Creación²⁵.

En la cosmología egipcia hegemónica el creador es el origen de sí mismo y de las fuerzas de la naturaleza representadas por los dioses. Entre ellas tres fuerzas permiten la continuidad de la creación: Heka, la creatividad mágica, Sia, la percepción, y Hu, la palabra o verbo divino. La fuente del poder se representa por Ptah, cuyo culto principal estaba en Menfis. Y el orden y la armonía del Universo son regidos por Maat, que era también la diosa de la justicia.

La figura del Creador se confirma ya en el Imperio Antiguo y aunque el nombre de la divinidad vinculada al sol fue cambiado, la asociación más arraigada

²² Este tema ha sido recogido, incorporando una rigurosa bibliografía por la egiptóloga francesa G. ANDREU, *Egypt in the Age of the Pyramids* (trad. inglesa D. Lorton. Cornell University Press, 1997, pp. 140 y ss.

Para una síntesis con un magnífico y completo elenco bibliográfico hasta 1992 *vid.* la obra del profesor de Egiptología de la Universidad de París, N. GRIMAL, *A History of Ancient Egypt*. (Trad. inglesa I. Shaw) Blackwell Oxford y Cambridge, 1992 (ed. utilizada de 1997).

²³ *Ibid.* p. 140.

²⁴ *Ibid.* p. 42.

²⁵ *British Museum Book of Ancient Egypt*. Ed. S. Quirke and J. Spencer. 1992, p. 60.

fue la de Ra como deidad solar y creadora del cosmos. En el templo de Karnak el creador, bajo el nombre de Amón-Ra, será el dios de Tebas y el origen de sus dinastías. Amón significa “el Oculto” y engloba la noción del creador universal e invisible, siendo el sol su manifestación más poderosa²⁶. En el Nuevo Imperio bajo la dinastía XVIII el culto al sol, Atón, como expresión física del creador, acaparará progresivamente la atención religiosa frente a Amón, el invisible, creando una progresiva tensión entre ambos que parece percibirse ya durante la regencia de la primera mujer faraón que se corona a sí misma Hatshepsut (1478-1458 AC) y culminará en la etapa de Amarna y el faraón Amenotep IV/Ajenatón (1350/1348-1338/1330 AC) y su teología solar que introduce el monoteísmo exclusivista en Egipto.

El panteón de deidades estructurado jerárquicamente es la base de la teología de la Antigüedad en las grandes civilizaciones desde Mesopotamia hasta el Imperio Romano precristiano. Panteones que se organizaban mediante formas más o menos rígidas de monolatría. Las ciudades-estado y los imperios tenían un dios protector o un dios nacional propios y como en Mesopotamia su culto será la religión oficial del Estado, expresión de dicha monolatría, que en todo caso no excluía otras deidades ni sus cultos. Con Ajenatón se abren las puertas a la noción del monoteísmo en el que el culto a un solo dios se impone impidiendo el culto a los demás y, por tanto, restringiendo el culto y las prácticas religiosas tradicionales. De este modo el primer monoteísmo atestiguado de la historia de la humanidad conlleva también la primera persecución religiosa conocida historiográficamente para impedir cualquier otro culto. Amenotep IV, en el sexto año de su reinado abandona la capital, Tebas, para fundar Amarna, que significa el horizonte de dios, y este faraón se convierte en el servidor de Atón, de ahí el nombre literal que toma, Ajenatón. La teofonía es también una práctica faraónica egipcia, como ya hemos visto que lo era en Mesopotamia, en Canaán y entre las tribus hebreas. El nombre del faraón incorporaba el de la deidad principal, recibiendo su fuerza o alguno de sus atributos. Tras el reinado de Ajenatón el monoteísmo de su reforma religiosa será a su vez perseguido en un intento indudable de erradicarlo y los símbolos e imaginería de este periodo faraónico serán destruidos. La razón es obvia, pues la hegemonía al culto de Amón alteró sustancialmente el sistema económico y perjudicó a la poderosa casta sacerdotal egipcia que, tras la prohibición del monoteísmo impuesto por Ajenatón, recupera su estatus con Tutanjamón (Tutankhamon) (1336-1327 AC) quien vincula teofónicamente su nombre al de Amón. Tras su breve reinado, la casta sacerdotal de Amón consolida su antiguo estatus durante la era ramsésida correspondiente a la Dinastía XIX (1292-1075 AC).

La influencia del monoteísmo de Ajenatón sobre el monoteísmo israelita no ha podido probarse, aunque las hipótesis de Sigmund Freud primero, y Karl Jung después, serán de las más sugerentes. Freud fue el primero en conectar a

²⁶ *Ibid.*

Ajenatón con la figura bíblica de Moisés en su obra “Moisés y el Monoteísmo”²⁷ en la que plantea que si Moisés era egipcio, y si él transmitió su religión a los egipcios, ésta era la religión de Ajenatón.

La vinculación del sol a la divinidad, a la luz frente a la oscuridad, está presente en las principales civilizaciones de la Antigüedad, en Asiria el disco solar era originariamente el símbolo del dios-sol Shamash y fue absorbido como atributo divino del dios nacional asirio, Assur. El título real de “sol” como metáfora de la divinidad está presente en los monarcas desde la segunda mitad del tercer milenio AC. Así los gobernantes mesopotámicos Ur-Nammu, Amar-Sin, Lipit-Isthar o Hammurabi, estaban vinculados al dios sol, tal y como se ha constatado epigrafísticamente. A mediados del segundo milenio AC el lenguaje solar es común también entre los monarcas egipcios y cananeos, que comparten una teología solar común, que será asimismo absorbida por la monarquía israelita en el primer milenio AC, estando presente en el lenguaje bíblico (Salmos, 84, 12: *Pues Yahvé es sol y escudo*) como atributo metafórico de la divinidad²⁸.

El papel y función de los polimórficos dioses egipcios cambiará según un momento histórico u otro, y a pesar de tener al respecto una información fragmentaria de las deidades, resulta evidente que éstas podían descomponerse en aspectos separados de una deidad central o hegemónica para conformar deidades sincréticas, lo que por otra parte implica una enorme dificultad a la hora de sintetizar las bases de la concepción religiosa egipcia y los papeles asignados a cada deidad. Las principales historias mitológicas nos presentan sus perfiles más habituales y el sistema de valores que subyacen en la sociedad egipcia. Así la muerte de Osiris, nos presenta la continuidad y regeneración de la vida, y a la vez la vida después la muerte; Isis y los siete escorpiones, simbolizan la magia y la medicina que componen un todo capaz de devolver la salud; o las batallas entre Horus y Seth, que nos muestran la dualidad y la lucha entre el orden y el caos.

En el Imperio Antiguo están presentes diversas deidades que adquirirán preponderancia en los siglos posteriores: Osiris, señor del más allá y de la vida después de la muerte, e Isis, reina de los cielos y a la vez del misterio y la magia; junto a ellos, Horus y Seth, hijos de Amón, el creador, que representan orden y caos, la dualidad existencial egipcia. En el Imperio Medio se consolida la figura de Thoth, hijo de Horus, dios de la sabiduría. Y en el Nuevo Imperio se imponen culturalmente Osiris y Seth, mientras que Thoth se erige como señor de las palabras divinas, del verbo divino.

Osiris es el dios de los muertos y del más allá, cuya presencia ya se constata en el Imperio Antiguo como un dios menor que cobra protagonismo desde la

²⁷ *Moses and Monotheism*, (trad. inglesa K. Jones) London, 1939. Al respecto *vid.* la reflexión de E. HORNUNG, *The Secret Lore of Egypt. Its Impact on the West.* (Trad. Inglesa D. Loren) Cornell University Press, 2001, p. 81.

²⁸ Cfr. M. S. SMITH, *The Early History of God. Yahweh and Other Deities in Ancient Israel.* 2 ed. Dearbone, 2002 (1 ed. 1990), p. 153.

Dinastía XII en el Imperio Medio simbolizando la resurrección y encarnado todas las posibilidades del renacimiento en la vida. En el alto Egipto, su culto principal se ubica en Abydos, donde se celebraban grandes festivales mensuales en los que participaban numerosos peregrinos; el faraón enviaba incluso a un delegado suyo, que presidía la procesión multitudinaria²⁹; en el Bajo Egipto su culto residirá en Busiris.

Isis procede de la babilónica Ishtar, deidad femenina que traspasará tiempos y lugares geográficos sobre todo a través de su asociación a mundo de los misterios y del hermetismo, corriente religioso-esotérica de profunda influencia en el helenismo y los primeros siglos del cristianismo, como religión mística vinculada al gnosticismo, uno de los movimientos religiosos sincréticos más poderosos y más combatidos durante los primeros siglos del cristianismo y cuya esencia pervivirá hasta nuestros días en diversas manifestaciones del ocultismo. Las religiones místicas, el hermetismo y el propio gnosticismo emergen y se desarrollan desde las concepciones religiosas en las culturas mesopotámicas, iránicas y egipcias.

Las culturas griega y egipcia durante el helenismo se fundirán en las corrientes filosóficas de Alejandría enfatizando los misterios de la antigua sabiduría egipcia vinculándola al desarrollo del neoplatonismo y a la obra *Corpus Hermeticus* atribuida a Hermes Trismegistus, versión helenista del dios Thoth³⁰. Para el prestigioso egiptólogo suizo Erik Hornung³¹ la influencia egipcia será prioritaria, así siguiendo a Edmund Hermsen, sostiene que son los sacerdotes del templo de Thoth quienes escribieron el primer trabajo hermético, “El Libro divino de Thoth”.

Según la mitología divina de Hermópolis/Khmun, Thot es el hijo de Horus y es el dios de la sabiduría, del conocimiento, protector del sistema jurídico; asociado desde muy antiguo con la diosa Maat, en el último periodo egipcio cobrará fuerza su vinculación con la magia y la alquimia que ya estaban presentes en círculos sacerdotales de iniciados durante la Dinastía XII en pleno Imperio Medio en el segundo milenio antes de Cristo. Thoth, representado zoo-antropomórficamente como la cabeza de una ibis o como un babuino y cuerpo humano, tal vez inaugura la tradición que concibe a Dios como el autor que revela los libros sagrados. Recordemos que la autoría divina de libros revelados es la base religiosa sustancial de las grandes religiones monoteístas.

Junto a ellos el dios más frecuente en la imaginería religiosa egipcia es Horus. El Faraón representa a Horus, el dios de la monarquía, simbolizado por un halcón. Es Horus quien debe mantener el orden social constantemente amenazado por el desorden y caos de Seth. Esta asociación entre Horus, hijo de Ra creador del universo, con el Faraón existe al menos desde la V Dinastía³², por lo que el Faraón es, desde esta concepción teológica, el hijo del dios creador del universo.

²⁹ Vid. G. ANDREU, *Egypt in the Age of the Pyramids*, cit. pp. 137 y ss.

³⁰ Cfr. N. GRIMAL, cit. p. 3.

³¹ *Ibid.*

³² *World Religions*, cit. p. 139.

El gobernante y el templo tendrán los papeles estelares en la concepción político-religiosa egipcia en una construcción ideológica muy próxima a la mesopotámica³³.

El gobernante no tomará el nombre de Faraón hasta el Nuevo Imperio. Si bien la divinidad de la institución monárquica se constata desde épocas muy tempranas, en las que al gobernante se le denomina “dios” o “buen dios” y posteriormente se identificará con el dios Horus y a la vez protegido por dicho dios. La concepción egipcia de la divinidad real es tan compleja como contradictoria, pues a la vez será dios encarnado e intermediario entre los dioses y los hombres; por ello mediante sus ofrendas y sacrificios los dioses otorgan estabilidad, salud y prosperidad a sus fieles y súbditos.

El templo como en la antigua Mesopotamia era un lugar cerrado al público cuyo acceso se restringía a la casta sacerdotal y a su Sumo Sacerdote, el Faraón, que podía delegar sus funciones religiosas en el sacerdote principal. Desde la Dinastía XVIII se constata la existencia de grandes templos en los recintos palaciegos. Los templos se construirán en piedra desde el Imperio Medio, un material de construcción que avala su solidez y permanencia, y su papel es el de dotar al dios de un lugar que le permita regir el mundo. Tres tipos de templos sobresalen: los cultuales, dedicados a una u otra deidad, los solares y los mortuorios.

Los templos cultuales egipcios, como los templos mesopotámicos, serán lugares cuyas funciones son semejantes a las de los monasterios cristianos medievales, dedicados al culto y al conocimiento, a las ofrendas y al estudio, con una importancia cultural, cultural y económica incomparable a ninguna otra institución. Las peregrinaciones a los mismos, especialmente en ciertas festividades del dios al que estaba dedicado el templo, servían para acercar al pueblo la imagen del dios y otorgarles sus dones, por lo dicha imagen se sacaba del recinto en procesión. Arquitectónicamente los templos egipcios también tienen un gran paralelismo con los mesopotámicos con una entrada majestuosa que da paso al peristilo, recinto abierto al que accedía el pueblo en ciertas celebraciones, y tras él estaban los lugares restringidos a los que sólo accedían los sacerdotes, en los que se ubicaba el santuario interior donde descansaba la estatua del dios.

Los sacerdotes, como servidores del dios, llevarán ropas distintivas y cumplirán diversas funciones dentro de una estricta jerarquía en la administrarán el templo y sus numerosas dependencias. Sólo algunos de ellos estarán encargados del culto divino cumpliendo un estricto ritual de limpieza y purificación. Su estatus les confería numerosos privilegios. El Sumo Sacerdote, como delgado del Faraón, gozaba de enorme prestigio social y poder ya que ocupaba el lugar del monarca en el templo. Por ello normalmente pertenecía a la familia real, así como los principales administradores del Imperio. El nepotismo estaba muy arraigado y los sacerdotes de mayor rango presidían consejos y cumplían distintas funciones directivas en el palacio real, su influencia política era enorme sobre todo desde el Imperio Medio

³³ Sobre la organización política y social de Egipto, J. GAUDEMET, *Institutions*, cit. pp. 50-95.

en el segundo milenio AC. El poder del clero egipcio alcanzará su mayor cota cuando los monarcas se mostraban incompetentes o débiles políticamente, por ejemplo durante el fin de la Dinastía XX cuando el Sumo Sacerdote reclame para sí algunos de los títulos reales, “gran gobernante de Egipto” o “hijo de Amón” propios del Faraón, como el caso del Sumo Sacerdote Herithor³⁴. El papel de las mujeres en el templo³⁵ es inicialmente menor, habitualmente derivaba de su condición de esposas de los sacerdotes, aunque excepcionalmente hubo Sumas Sacerdotisas en algunos templos del Imperio Medio. Y a partir de la XVIII Dinastía en Tebas cobrará importancia la función de “Esposa del dios Amón”, título y posición reservados para una de las hijas del Faraón. En la última etapa dinástica su poder llegó en ocasiones a ser superior al del Sumo Sacerdote. No obstante las funciones habituales de las mujeres en los templos eran musicales, corales e instrumentales, así como participaban en los rituales funerarios y el duelo.

La religión cananea guarda un importante paralelismo con la mesopotámica pero incorpora también importantes elementos egipcios. Su conocimiento nos ha llegado sobre todo gracias a los restos arqueológicos de sus ciudades, como Ugarit, ampliamente excavada. El panteón está presidido por el dios *El*, el dios de los amoritas, de cuyo culto hay constancia en Haran, en el norte de Mesopotamia. Recordemos que es el dios que servirá de base a la tradición eloísta. Sin embargo, la fuerza vital más destacada es Baal que en su mitología recuerda al mito egipcio de Osiris, un dios que muere y resucita para otorgar la fertilidad anual a la tierra³⁶. El dios Baal se constata arqueológicamente en la región de Samaria así como en Fenicia durante el siglo XI AC³⁷, posteriormente será una deidad principal en Cartago, de origen fenicio, y en Palmira hasta la etapa de su respectivo sometimiento al Imperio Romano. Junto a Baal destaca la diosa cananea Asherah, simbolizada por un árbol, cuyo culto se evidencia arqueológicamente así como en referencias bíblicas, y sus funciones divinas se vinculan a la adivinación, la revelación o enseñanzas recibidas de la divinidad³⁸.

La religión preisraelita de la etapa anterior a la era de los Jueces bíblicos, estaba vinculada a la religión cananea, y según afirma Mark Smith³⁹ emergió de ella en varias fases: primero desde la inicial convergencia de las deidades cananeas hacia el sincretismo israelita por el que *El* y *Yahweh* absorben a Asherah y Baal; después, al diferenciarse el culto israelita de la herencia cananea no yahvéista; y, finalmente, bajo la influencia de la monarquía del Reino Unido de Israel *Yahweh* absorberá a *El*, que se consolida como su patrón protector, Yahvé como el dios de

³⁴ L. GAHLIN, *Egypt. Gods, Myths and Religion*. N. York, 2002, p. 115.

³⁵ *Ibid.* pp. 116 y s.

³⁶ N. SMART, *The World's Religions*. 2 ed. Cambridge Univ. Press., (1 ed. 1989), p. 205.

³⁷ Para mayor detalle *vid.* M. S. SMITH, *The Early History of God. Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*, cit. cap. II, pp. 65-107.

³⁸ *Ibid.* cap. III especialmente p. 116.

³⁹ *Ibid.* pp. 4 y ss.

Israel. Es entonces cuando el culto a Yahvé se transforma en la religión oficial de la monarquía del reino de Israel.

La tradición yahveísta es de origen incierto, como ya hemos apuntado. Tanto el término YHWH (en hebreo) como su origen han sido y son ampliamente debatidos a lo largo del siglo XX por historiadores, paleógrafos, epigrafistas y arqueólogos. Pero sí es indudable que sigue la tradición teofónica de la Antigüedad, pues identifica los nombres personales de sus líderes con elementos derivados de la palabra Yahvé.

En 1902 la tesis del controvertido historiador y arqueólogo alemán acusado posteriormente de antisemita, F. Delitzsch, cobrará importancia. En ella llegó a sostener categóricamente que tres tablas babilónicas de la época de Hammurabi dejaban claro la existencia de una deidad llamada Yahvé, sugiriendo que Yahvé pudo ser una antigua divinidad cananea anterior al 2000 AC⁴⁰.

La figura de Moisés desde el relato bíblico, es históricamente tan enigmática como poderosa. Ciertamente el nombre de Moisés es un nombre egipcio y su historia sólo se constata en las fuentes bíblicas. Las especulaciones académicas han sido muchas, incluida la tesis ya citada de Sigmund Freud seguida por Karl Jung según la cual Moisés podría ser seguidor de la religión monoteísta creada por Ajenatón.

Resulta plausible que Moisés tras su huida desde Egipto como fugitivo, según el relato bíblico a las tierras de los madianitas que habitaban más allá del Sinaí, siguiese la ruta comercial de caravanas entre Egipto y Arabia, pues el Sinaí era terreno apenas conocido por los ejércitos del Faraón, en el que hacían escasas incursiones, salvo la explotación de minas aisladas de turquesas y cobre. Llegado a Madián, Moisés como dice la Biblia se casa con una mujer de esta tribu hija de un sacerdote, entrando en contacto con la cultura y religión de los madianitas. Pero, ¿quiénes eran los madianitas? Su existencia nos la verifican fuentes egipcias durante el Imperio Medio, en concreto el relato de la vida de Sinuhe o Sinué menciona el país de Kwsu y sus tribus, que corresponde a Madián, describiendo su cultura y organización social⁴¹. Existen al menos cinco manuscritos de la presunta autobiografía Sinué procedentes de la época del Imperio Medio hallados en Tebas y más de veinte copias del Imperio Nuevo, aunque actualmente los

⁴⁰ Las tesis de F. Delitzsch, expuestas en tres controvertidas conferencias suyas, producirán una enorme reacción y será acusado de antisemita al afirmar que la inspiración divina de la Biblia no fue tal, o que los valores éticos babilónicos fueron asumidos por Israel, e incluso que el monoteísmo hebreo lo vincula tan sólo a un nacionalismo de Pueblo elegido, siendo el cristianismo quien concibió el monoteísmo universal.

El antisemitismo será un factor social y político poderoso en la Europa de inicios del siglo XX que cuajará en Alemania a través de la locura nazi. Así podemos ver sus semillas ya en el depuesto emperador Guillermo II, quien llegó a afirmar que Jesús no fue semita judío sino ario, basándose en el argumento de Delitzsch de que samaritanos y galileos eran de origen babilónico, deportados por los asirios. Sobre toda esta polémica *vid.* M. T. LARSEN, "The Babel/Bible Controversy: and Its Aftermath", *CANE*, I, 1, cit. pp. 95-106.

⁴¹ *Cfr. The Cambridge Ancient History*, I, 2, pp. 539-555.

especialistas no la consideran una autobiografía propiamente, sino una ficción literaria auténtica⁴², no una falsificación posterior, puesto que dota al relato de información minuciosa de la sociedad egipcia y los pueblos y culturas del entorno egipcio de esa etapa, entre ellos los madianitas.

La transformación de Moisés en un líder religioso que atiende la llamada divina, se produce efectivamente durante su estancia en la comunidad madianita. En todo caso a él se le atribuye en las fuentes bíblicas la adopción de nombre de YHWH como dios de Israel.

En resumen, tres hipótesis se presentan como más plausibles: la primera identifica a Yahvé como deidad cananea, la segunda ubica el culto a Yahvé entre los preisraelitas asentados en las colinas de Palestina, dedicados al pastoreo, antes del Éxodo bíblico; la tercera enlazaría a la figura bíblica de Moisés con el culto a Yahvé a través de su larga estancia con los madianitas siendo prófugo de la justicia egipcia. Hipótesis que tal vez confluyan en la posibilidad de que algunas de las tribus nómadas de Transjordania y el noroeste de la Península Arábiga, entre ellas las de los madianitas, tuviesen como deidad suprema a Yahvé, y Moisés se inspirará en él como el dios de los hebreos. Las fuentes bíblicas otorgan un papel importante a los madianitas⁴³ también llamados ismaelitas⁴⁴, su vinculación con los preisraelitas consta en varios pasajes después, desaparecerán del relato bíblico.

La tierra de Canaán, Palestina, será en el segundo milenio antes de Cristo el punto de confluencia entre la tradición patriarcal y la mosaica, entre las civilizaciones mesopotámica, hitita y egipcia, en un crisol multicultural y multiétnico propiciado por su posición geográfica como eje de las principales rutas comerciales; en ella surgirá en el primer milenio AC la identidad territorial de Israel como Estado monárquico sentando las bases del monoteísmo religioso. Sin embargo, Gösta Ahlström afirma con contundencia que Israel y Judea eran pueblos diversos que se verán forzados a unirse bajo David y Salomón, y así sostiene que las doce tribus descendientes de Abraham no son sino una construcción literaria posterior al 722/720 AC usada políticamente para dar un origen común a ambos

⁴² Cfr. *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford Univ. Press, 2001, vol 3 (voz *Sinuhe*). Para un estudio más detallado vid. J. BAINES, "Interpreting Sinuhe", *Journal of Egyptian Archeology*, 68 (1982), pp. 31-44. También R. B. PARKINSON, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems (1940-1640 AC)*. Oxford, 1997.

⁴³ Primero como descendientes de Abraham según consta en el Génesis (25, 2 y 4); luego serán identificados como ismaelitas quienes compren a José, hijo de Jacob, a sus hermanos y lo lleven a Egipto (Génesis 3, 27-31); después Moisés se vinculará por matrimonio a los madianitas (Éxodo 2, 15) y la aparición del Ángel de Yahvé a Moisés en la zarza ardiente tendrá lugar cuando pastoreaba con su suegro madianita (Éxodo 3,1); los contactos con los madianitas se exponen nuevamente durante el éxodo (Éxodo 18-27).

⁴⁴ Estos ismaelitas no deben ser confundidos en su origen con los ismaelitas o ismailitas musulmanes, así llamados por su vinculación con Ismael (145-199 DC), Jafar al-sadiq, hijo del sexto Imán, para ellos séptimo y último Imán, y liderados por sus descendientes, bajo el título de Aga Khan. Desde el siglo VIII DC están vinculados a grupos como los drusos, presentes hoy día en Palestina, los fatimíes, que dominaron la costa mediterránea africana, y los *hassashin* o asesinos de Hasan-e Sabah que aterrorizaron Persia desde su fuerte de Alamut en el siglo XII y se refugiaron en Siria en la era de las Cruzadas.

pueblos, después, el reino de Judea se vio a sí mismo como el pueblo de Yahvé, desde una actitud que pudo servir como inspiración a los redactores de la Biblia en su reconstrucción del pueblo elegido y guiado por Dios⁴⁵.

La etapa del asentamiento israelita, tras el éxodo y la conquista de Canaán relatados por la Biblia, puede ubicarse a finales de la Edad del Bronce, hacia el 1250 AC, cuando comienza a declinar el modelo de ciudades-estado que dará paso al modelo monárquico imperial. Las diversas ciudades-estado de Canaán mantenían un equilibrio de poder inestable debido tanto a sus propios conflictos entre sí como a las invasiones de otros pueblos o grupos, uno de ellos podría haber sido el de los israelitas, procedentes de Egipto liderados por Josué, tal y como relatan las fuentes religiosas bíblicas.

Sin duda alguna, el relato más poderoso y que mayor identidad imprimirá posteriormente al pueblo judío es el *Éxodo*. Sin embargo los arqueólogos, hasta la fecha, no han podido encontrar evidencias directas de los israelitas o hebreos en Egipto⁴⁶. Las únicas referencias son: a) la construcción de la ciudad Pi-Ramsés por esclavos, recientemente identificada en las excavaciones de Tell ed-Daba (la antigua Avaris, capital de la dinastía egipcia de origen palestino o anatolio, los Hyksos) en un papiro relativo a la obra en construcción (Leiden, Papyrus, 348)⁴⁷; y b) la famosa Estela Merneptah, que menciona jeroglíficamente a Israel.

En la primera, un oficial de Ramsés II (cuya etapa como faraón corresponde entre 1279-1213 AC) ordena distribuir raciones de alimentos entre los trabajadores *Apiru*. Destacados especialistas actuales conectan el término *Apiru* con otros documentos egipcios en escritura cuneiforme referidos a *Ibri* (hebreo) que constan en más de 200 inscripciones en lengua semita oriental. El término *Apiru* suele identificarse con los términos inmigrante, mercenario o incluso renegado, por lo que el argumento más sólido puede ser que entre los *apiru* se identifiquen a los hebreos, o más propiamente protohebreos como grupo étnico⁴⁸.

La Estela de Merneptah, recrea jeroglíficamente las campañas militares del Faraón Merneptah incluyendo la de Canaán hacia el 1205 AC. En ella se destruye a Israel, que jeroglíficamente se representa como una comunidad, no como ciudad ni Estado territorial. ¿Fue éste el Israel del Éxodo que conquistó Canaán? Se ha especulado mucho sobre posibles hipótesis, las más recientes apuntan a la posibilidad de que las raíces de Israel estuviesen ya asentadas en Canaán, antes de la etapa egipcia, lo que verificaría la tesis según la que un pueblo llamado Israel estaba instalado en Palestina a finales de la Edad del Bronce, hacia el 1200 AC⁴⁹.

⁴⁵ C. W. AHLSTRÖM, cit. p. 49.

⁴⁶ Vid. con más detalle N. M. SARNA, "Israel in Egypt: The Egyptian Sojourn and the Exodus". *Ancient Israel*, cit. pp. 38 y ss.

⁴⁷ *Ibid.* p. 43.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ J. A. CALLAWAY, "The Settlement in Canaan", *Ancient Israel*, cit. pp. 77-79.

Son varias las hipótesis planteadas sobre cómo tuvo lugar tal asentamiento destacando cuatro:

1. W. F. Albright y la Escuela de Baltimore se ciñen a las fuentes bíblicas sosteniendo que el asentamiento israelita en Canaán fue como consecuencia de una conquista violenta.
2. La de G. Mendenhall, quien mediante una reconstrucción sociológico-antropológica, sostiene que los colonos de las colinas palestinas eran rebeldes de las ciudades-estado cananeas que se unieron bajo un movimiento religioso.
3. La de A. Alt y de M. North que defienden la gradual infiltración de nómadas, los llamados israelitas, que generó tensiones en un cierto momento originando un conflicto armado con los cananeos.
4. Por último las hipótesis de G. W. Ahlström parte del hecho de que las anteriores no están avaladas por datos arqueológicos, sin embargo sí se demuestra por esta vía un rápido incremento de pequeños asentamientos en la zona central de Palestina que probablemente se inicia en el siglo XIII AC, que sin embargo no pertenecían a una cultura ajena a la cananea. A su vez, el término egipcio *shasu*, diverso de *apiru*, que no se refiere a nómadas, no correspondería tampoco a un grupo étnico sino referido a grupos de nómadas de las colinas palestinas, transjordanos y sirios que podrían ser los preisraelitas⁵⁰.

A su vez su llegada a Egipto según la hipótesis de Abraham Malamat, se pudo producir a lo largo de varios siglos en flujos migratorios diversos⁵¹. Migraciones que la Biblia ejemplifica en la historia de José.

De este modo los preisraelitas asentados en Canaán primero y muchos de ellos emigrados paulatinamente a Egipto después, convivían con pueblos lingüísticamente afines, semita-parlantes, que podrían haber migrado a Egipto desde otros lugares en los que se hallasen asentados, como los madianitas que procedían de las orillas Mar Rojo al Oeste de la Península Arábiga frente a las costas orientales de la península del Sinaí, siguiendo una ruta comercial ya establecida que cruzaba el Sinaí de Este a Oeste. Es, como digo, una hipótesis muy probable habida cuenta de la demanda laboral propia de los grandes imperios y de las inmigraciones a los mismos, buscando un medio de vida mejor.

Ciertamente esta inmigración de hebreos, que se pudo asentar paulatinamente en Canaán primero y en Egipto después, tuvo que sentir la influencia de las culturas cananea y egipcia, y al igual que los semitas amoritas asimilaron la cultura sumeria siglos atrás, las distintas olas migratorias llegadas a Canaán asimilaron su cultura, una cultura híbrida, rica y próspera que no se corresponde con la visión de una sociedad bárbara, pagana y depravada moralmente, que nos presenta el relato de los Jueces, cuya perspectiva confronta una comunidad tribal con valores contrapuestos a los de la cultura urbana cananea. A su vez las

⁵⁰ G. W. AHLSTÖM, cit. pp. 235, 277 y cita 7 de dicha pág.

⁵¹ Al respecto, A. MALAMAT, "The Exodus: Egyptian Analogies", *The Egyptian Evidence*. Wiona Lake, 1997.

migraciones llegadas a Egipto tuvieron que asimilar la poderosa cultura egipcia, un proceso que sucede en todo imperio civilizador, que termina imponiendo su cultura acrisolada con las culturas precedentes.

Palestina, bajo la cultura cananea, ofrece el mejor cauce de penetración, asimilación y dispersión vía comercial de las dos civilizaciones más poderosas de esta etapa de la antigüedad, la mesopotámica y la egipcia. La etapa bíblica de los Jueces, desde el Éxodo a su asentamiento en Palestina y establecimiento de la primera monarquía israelita iniciará el tránsito de la monolatría al monoteísmo y la configuración del pueblo israelita que cuajará en el Reino de Israel, en una identidad religiosa vinculada a un dios, Yahvé, como dios de la monarquía, y el yahveísmo se transformará así en la religión comunitaria. De este modo, un dios tribal, *Yahweh*, emerge como dios de Israel siguiendo el modelo mesopotámico, egipcio y cananeo, un dios patrón protector de un reino, o un imperio, que cohesionaba la identidad comunitaria en su nivel más profundo, el religioso, desde la fidelidad de su gobernante a ese dios. Un gobernante que se presenta ante la su comunidad como el elegido por la divinidad para regirla.

La construcción del Estado político-territorial de Israel tiene lugar durante la etapa de los Jueces, según la terminología bíblica, en la que pequeñas unidades territoriales en Palestina y Transjordania, culturalmente cananeas y en las que Yahvé no era siempre la deidad principal, se unirán bajo el liderazgo de Saúl, cuya primera monarquía reunirá estas comunidades políticas bajo el nombre de Israel, como el resultado de la presión política de dos poderes locales emergentes, el de filisteos al oeste y el de amonitas al este⁵².

Las fuentes de este periodo hasta el reinado de Salomón son sustancialmente bíblicas que se recogerán por los escribas probablemente varios siglos después y, por ello, los hechos relatados se presentan desde un punto de vista dogmático-religioso posterior, ajeno a esta etapa histórica⁵³. En ellas Samuel representa el líder yahveísta por excelencia, a quien se le otorga el papel simultáneo de sacerdote, gobernante, juez y profeta, según el modelo cananeo (*hazannu*) y mesopotámico (*lugal, patesi*) de las ciudades-estado y pequeñas comunidades políticas, y que enlaza con el modelo de liderazgo representado antes por Moisés durante el Éxodo y después por Esdras tras la deportación babilónica en el siglo VI AC y el retorno a Judea durante el periodo persa. Así Samuel se nos presenta bíblicamente como un único gobernante, *hazanu*, de los pueblos asentados en las colinas palestinas bajo un dios, Yahvé; el dios que confiere la unidad a la comunidad, una unidad que es sustancialmente religiosa. Estos pueblos son netamente diversos de los filisteos, que no son semita-parlantes, sino posiblemente griegos o anatolios, posiblemente vinculados a los pueblos del mar que invadieron las costas palestinas poco antes del primer milenio antes de la era cristiana.

⁵² Cfr. G. AHLSTRÖM, p. 421.

⁵³ *Ibid.* p. 425.

Tras Samuel se instaura en Palestina la monarquía del efímero Reino Unido de Israel que apenas durará poco más de tres generaciones, Saúl, David y Salomón pero que consolidará una unidad política entre el Norte, Galilea y Samaria, y el Sur, Judea. Unión política y religiosa que, aunque artificial, permanecerá como modelo bíblico desde la mitificación su unidad político-religiosa como reino de Yahvé.

La emergencia de Israel como poder político en estos momentos de la historia palestina se debe sobre todo a la ausencia de reinos fuertes tras la devastación e inestabilidad provocada por los pueblos del mar que hundió los imperios, hitita, asirio y casi al egipcio, pues desembocó en una guerra civil. Y de este modo el poder de Israel se mantendrá hasta la aparición de un imperio poderoso, el Neoimperio Asirio. Será una gloria muy breve, en total menos de un siglo, o un siglo todo lo más (del 1000 al 932 AC según unas cronologías o del 1030 al 931, según otras).

Tres monarcas en el área sirio-palestina se disputan la hegemonía político-económica en los albores del primer milenio AC: Saúl, que consolidará el reino de Israel en el interior de Palestina; Hadadezer, que unificará Siria como reino de Aram iniciándose la etapa aramea; y Zobah en Ammon en la Transjordania. Junto a ellos el poder filisteo se mantiene al Norte de las costas palestinas, mientras al otro lado del Mar Muerto en el Sudeste dominan moabitas y edomitas. Los israelitas primero, bajo David y Salomón en Jerusalén, y los arameos después, bajo Hazael en Damasco obtendrán la hegemonía política de la zona hasta la invasión neoasiria en el siglo VIII AC.

Veamos los rasgos principales del Reino Unido de Israel, que será el reino que más profundamente se arraigue a pesar de su brevedad en el tiempo y permanezca mitificado en la conciencia religiosa colectiva gracias a los relatos bíblicos, enlazando en su dimensión religiosa con el judaísmo y cristianismo posteriores a los que marcará profundamente.

Durante el reinado de Saúl, la figura de David se nos presenta en contraposición a la del rey como su adversario principal, llegando incluso a tomar partido contra Saúl uniéndose a los filisteos (I Samuel, 27), y a su muerte, David, casado entre otras con la hija mayor de Saúl —según la versión de Libro II de Samuel (2, 1-12) que en ocasiones es diversa a la del Libro I— es aclamado como rey en Hebrón, en las colinas del Judea, mientras en el Norte reina Isbaal, hijo de Saúl, que teofónicamente podría vincularse al dios Baal.

La Biblia (II Samuel, 2-5) nos relata como David se hará con el poder en el Norte y así ambos reinos se unirán políticamente, aunque será una unión culturalmente artificial durante el reinado de David y el de su hijo Salomón, para separarse definitivamente después.

La capital del reino será Jerusalén, que no pertenecía ni a Israel ni a Judea y por tanto no fomentaba rivalidades, era una ciudad-estado cananea cuyo dios protector era *El*, que será conquistada por David tras asediarla. Su reino se

expandirá mediante sus conquistas desde Cisjordania hasta el Negev. Y es esta unidad político-territorial la que recibe inicialmente el nombre de Israel. El reino de David se desarrollará gracias sobre todo al poder económico derivado de la hegemonía de las rutas comerciales del Este y su acceso al Mar Rojo tras sus campañas militares contra Edom, Moab y Ammon, convirtiéndolos en reinos vasallos. No obstante, los conflictos internos entre Israel y Judea emergen una y otra vez mientras la amenaza aramea permanece latente.

En esta frágil unidad política, el yahveísmo judeíta se consolidará como la religión oficial del reino de David, en la que el dios *El* no desaparece sino que se fusiona con el dios Yahvé, denominándosele Yahvé-El⁵⁴, para así poder fortalecer dicha unidad político-religiosa. A su vez los dioses cananeos perviven en la comunidad, por lo que ésta es una etapa todavía monolátrica y no se puede hablar con rigor de monoteísmo político-religioso en sentido estricto, pues se mantenían otras deidades que seguían siendo objeto de culto por los israelitas junto al culto a Yahvé-El, tutelado por David.

En más de una ocasión la Biblia nos presenta las tensiones y conflictos internos en el reino de David manifestados sobre todo en sus hijos Absalón primero (II Samuel, 15-18) y Adonías después (I Reyes, 1). Finalmente y en plena vejez, David decide, tras consultar a los profetas en oráculo, nombrar heredero y corregente a su hijo Salomón, para que de este modo el designio divino le otorgue legitimidad a Salomón como rey frente a Adonías que aspiraba al trono (I Reyes, 1, 11-40).

Salomón consolidará su reino dividiéndolo administrativamente en 12 distritos⁵⁵ (recordemos la tesis de Gösta W. Ahlström, que los ha vinculado como origen del número de tribus de Israel al que constantemente aluden las fuentes bíblicas). Salomón, siguiendo la tradición de los grandes gobernantes de la Antigüedad, manifestó su poder a través de su obra arquitectónica, sobre todo del complejo palaciego y dentro de él, el Templo, con la intención de fortalecer los vínculos de identidad territorial y la monarquía religiosa de Israel. Las riquezas de su reino, como consecuencia de su control sobre las rutas mercantiles, se evidencia en las detalladas descripciones bíblicas. Por ejemplo, se nos explica detenidamente cómo era su trono de marfil y oro flanqueado por dos leones símbolo de la realeza divina. Su importancia política en Oriente Próximo se pone de relieve al contar entre sus esposas con una hija del faraón egipcio, que tal vez vivía en un palacio separado (II Crónicas, 8, 11). Y así Jerusalén, tal vez siguiendo la influencia del sofisticado modelo cultural egipcio, brilló por su esplendor, riqueza y cosmopolitismo en la era salomónica.

Salomón representa también el esplendor del sistema jurídico de Israel que enlaza con la tradición mesopotámica del modelo de Hammurabi en el que la ley procede de Dios, en su papel de legislador divino, que le es entregada al rey para ser su custodio y juez supremo.

⁵⁴ *Ibid.* p. 476.

⁵⁵ Cfr. A. LEMAIRE, "The United Monarchy. Saul, David and Solomon", *Ancient Israel*, cit. p. 113.

Del sistema jurídico cananeo anterior apenas hay datos fragmentarios y no se han hallado colecciones legislativas ni siquiera en Ugarit, la ciudad cananea más excavada, tan sólo algunos contratos civiles escritos en acadio y ugarita. Tampoco se ha encontrado ningún cuerpo legislativo en las ciudades-estado fenicias. Pero sí es probable la influencia acadia y mesopotámica que poseía un sistema jurídico sólido y arraigado, al que ya nos hemos referidos anteriormente, pues los contratos ugaritas encontrados son muy similares a los sumerio-acadios. Por ello es plausible que el Derecho cananeo fuese como el mesopotámico un derecho apodíctico, esto es incondicionalmente válido precisamente por su origen divino, y además casuista en su *praxis*⁵⁶. Así pues, las únicas fuentes disponibles son las de Israel, cuyos códigos legales son, como nos informan las fuentes bíblicas, fruto de la revelación divina, y su carácter tanto apodíctico como casuista se constata en las propias fuentes bíblicas.

Seguidamente sintetizamos los elementos más destacados⁵⁷ para poder así obtener el perfil jurídico de esta etapa, que no difiere sustancialmente del modelo sumerio-acadio teniendo en cuenta, además, que responden a la estructura político-religiosa monista, típica de la Antigüedad:

1. El origen de la ley y del derecho es divino, como la fuente de todo poder en la Antigüedad, que no es sino la expresión teológica de la autoridad humana y su legitimidad.
2. La finalidad del derecho será la de fortalecer la identidad nacional entre grupos y comunidades sociales diversas, y a la vez consolidar la legitimidad del monarca, si bien se convertirá frecuentemente por su carácter apodíctico en instrumento de opresión y abuso en el ejercicio del poder.
3. La administración de justicia, eminentemente casuista, vincula a los jueces al poder legislativo, en la doble función jurídica del rey como legislador y juez. En ella los escribas recogerán las decisiones judiciales en la doble función jurisprudencial y de publicidad en su papel de dar fe notarialmente. En Israel los sacerdotes administraban justicia en nombre del rey y la Asamblea de Ancianos, según la tradicional práctica mesopotámica, cumplía una función mediadora, de arbitraje y testifical.
4. Conviene insistir en el enorme paralelismo tanto administrativo como jurídico israelita y sumerio-acadio⁵⁸, que permite presentar con solidez la hipótesis de la vinculación del modelo jurídico israelita al sumerio-acadio.

Tras la muerte de Salomón la débil unidad entre el Norte y el Sur de su reino se quiebra y se retorna al modelo cananeo anterior de pequeñas unidades políticas en las que la tradición religiosa yahveísta y cananea del dios Baal, conviven tal

⁵⁶ Para un análisis más detenido J. GAUDEMET, *Institutions de l'Antiquité*, cit. pp. 96-126.

⁵⁷ H. AVALOS, "Legal and Social Institutions in Canaan and Ancient Israel", *CANE*, I, 4, pp. 617-622.

⁵⁸ En este sentido *vid.* G. W. AHLSTRÖM, "Administration of the State in Canaan and Ancient Israel", *CANE*, I, 4, pp. 587-603, en especial p. 592.

vez en sincretismo⁵⁹, la cananea al norte sobre todo y la yahveísta al sur en Judea (II Crónicas, 10 y 11). Judea e Israel se separan y ambos se convierten en dos reinos independientes de escasa entidad política entre las comunidades políticas de Palestina, Siria y Transjordania. Desde entonces estarán sometidos al vasallaje de los reinos más poderosos en los siglos VIII y VII AC; si bien Israel, y en menor medida Judea, recuperan parte de su poder mercantil en las rutas comerciales, mientras, su modelo social y político-religioso no difiere sustancialmente del de los reinos transjordanos vecinos, según se puede constatar arqueológicamente. Incluso durante algún tiempo Judea llegó a ser virtualmente vasallo de Israel⁶⁰.

Israel, que se segrega bajo el liderazgo de Jeroboam en el 932 AC, desaparece como reino tras la toma de su capital, Samaria, en el 722 AC por los asirios, deportando a muchos de sus ciudadanos a Asiria. La casa de Israel en sus dos siglos de existencia tendrá 19 reyes.

Judea, inicialmente regida Roboam de la dinastía davidiano-salomónica, la llamada Casa de David, sobrevive desde el 932 al 587 AC gobernada por un total de 20 reyes en sus poco más de tres siglos y medio, en el 587 los babilonios de Nabucodonosor destruyen Jerusalén y cautivan a parte de su población urbana.

Las figuras mitificadas de David y Salomón y del Antiguo Reino Unido de Israel, se arraigarán como símbolo de la identidad del pueblo judío desde la concepción de ser el pueblo elegido por Yahvé. Los redactores de la Biblia forjarán la identidad judía desde la ideología yahveísta, sobre todo durante y después del exilio judeíta en Babilonia, enlazando así su historia desde los Patriarcas, el Éxodo mosaico, los Jueces y el Reino Unido de Israel y en él su capital, Jerusalén, como consolidación de su identidad, permaneciendo de este modo en la memoria colectiva del pueblo de Judea, así como la infidelidad de Israel a la casa de David (II Crónicas, 10, 19) y a la tradición yahveísta.

La debilidad política de Palestina, tras la desaparición del Reino Unido de Israel creado por la dinastía davidiana, será aprovechada por arameos, asirios, egipcios y babilonios en la etapa histórica inmediata, ansiosos por controlar las rutas mercantiles.

Asiria recuperará su anterior poder como imperio hegemónico con Assurnar-sipal II (884-859 AC) y su hijo Shalmanaser III (859-824 AC), quienes inician la expansión asiria hacia el Oeste, hacia el reino de Aram. Sin embargo, no podrán conquistar su capital, Damasco, bajo el reinado de Hazael, que tendrá una notable hegemonía en la zona a mediados del siglo IX AC. Israel y Judea serán

⁵⁹ La estrecha convivencia entre los dioses cananeos y Yahvé es un tema controvertido en sus matices, existiendo hipótesis diversas según las distintas interpretaciones epistográficas de inscripciones no bíblicas, en este sentido *vid.* M. S. SMITH, *The Early History of God*, cit. pp. 65-159. Sobre todo las derivadas de la estación de descanso Kuntillet Arjud en la ruta este entre Beersheva y Elath en la que los arqueólogos han encontrado abundantes pruebas de la pluralidad de cultos tanto israelitas/cananeos como judeítas.

⁶⁰ S. H. HORN, "The Divided Monarchy. Kingdoms of Judah and Israel", *Ancient Israel*, cit. p. 157.

entonces vasallos de los arameos, mientras las rutas mercantiles les permitirán seguir creciendo en prosperidad económica. Con Adad-Nirari III (811-783 AC) se reinician las campañas militares de la expansión asiria hacia el Oeste, con un objetivo principal, Damasco. Los asirios intentarán controlar Siria y Anatolia durante el reinado de Tiglath-Piliser III (744-727 AC) y lo lograrán bajo el reinado de Shalmanaser V (727-722 AC) cuyas campañas militares alcanzarán finalmente a la capital de Aram.

La cultura aramea, a su vez muy influenciada por la cananea, penetrará en la cultura del Neoimperio Asirio así como su lengua, que desde entonces se convierte en la nueva *lingua franca*. En el 722 AC Sargón II (722-705 AC) conquista la capital de Israel en el norte palestino. Con ello Sargón II logra anexionar a la mitad de Palestina, que divide en provincias asirias; después somete a vasallaje a Judea y a los reinos transjordanos, que sobreviven por esta vía tributaria a los turbulentos años de expansión asiria⁶¹. Finalmente, hacia el 701 AC, el hijo y sucesor de Sargón II, Sennacherif (705-681 AC), culmina la conquista de toda Palestina y deporta a parte de su población a Asiria. El diezmado Reino de Judea desaparece pasando administrativamente a manos filisteas⁶². Tras la anexión de Aram, Israel y Judea como parte del Neoimperio Asirio, se inicia en Palestina la llamada era de la *paz asirica* hasta el 625 AC. Durante esta etapa, Asiria alcanza su máxima expansión y poder con Assurbanipal (669-627 AC) quien a su vez, como su padre, Esarhaddon (681-669 AC), intentará la conquista de Egipto —debilitado política y militarmente tras su defensa contra los pueblos del mar— que atravesaba una etapa inestable (denominada por los egiptólogos III Periodo Intermedio) regida por los sacerdotes de Tebas primero y las dinastías libias después. Assurbanipal logrará su objetivo con la ayuda de algunas tribus árabes, y en el 663 AC saquea la capital egipcia, Tebas. Egipto se convierte en provincia asiria por un periodo muy breve, pues tras su conquista se inicia el rápido e inexorable declive asirio. Un declive como imperio mediatizado por la independencia y las rebeliones de buena parte de los territorios sometidos al poder asirio. Babilonia, al Sur, se independiza liderada por el caldeo Nabopolassar, mientras se extiende la rebelión alentada por los pueblos de buena parte de sus provincias, como los arameos y los cimmericianos al Oeste, y las tribus árabes y Elam al Este. También Egipto, bajo el faraón Psammeticus I (664-610 AC), contribuirá a desmoronamiento de Asiria ayudado por mercenarios libios y griegos⁶³. Bajo tal situación de caos y rebeliones, Asiria se hunde en una guerra civil que destruye definitivamente su imperio.

El caldeo Nabopolassar se convertirá en rey de Babilonia (625-605 AC) al liberarla del yugo asirio uniendo a caldeos, arameos, elamitas y árabes contra Asiria, aunque no podrá conquistar Asur, su capital. Después, aliado con los

⁶¹ Vid. G. W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine* cit, p. 684.

⁶² En detalle *ibid.* pp. 719-753.

⁶³ Para un análisis más detenido *vid. ibid.* pp. 741-748.

medos de la meseta irania, destruirá Nínive, uno de los pilares culturales y religiosos asirios. Babilonia toma el relevo hegemónico en su recién estrenado Neoimperio por un breve espacio de tiempo, de menos de un siglo.

Egipto, a su vez, no se desvinculará plenamente de la merma e inestable Asiria y, aunque independiente, mantiene con ella su alianza, tal vez para equilibrar el emergente poder medo y babilónico⁶⁴. Como consecuencia, Egipto recobra su hegemonía sobre Palestina, y Judea probablemente pactará entonces una alianza con Egipto.

El sucesor de Nabopolasar y segundo rey del Neoimperio babilónico, Nabukudurri-usur II (605-562 AC), el Nabucodonosor bíblico, iniciará una serie de campañas militares sobre Palestina, temeroso del creciente poder egipcio sobre la zona tras haber sido derrotado por los egipcios en el año 600 AC, siendo príncipe heredero. Pero Judea, probablemente alentada por los egipcios y confiando en su apoyo y poder militar, se rebelará contra los babilonios. Las tropas babilonias iniciarán el asedio de Jerusalén en el 587 AC, la ayuda egipcia será insuficiente, y tras 18 meses Jerusalén será asaltada, saqueada, y su Templo destruido. Su rey, el último rey judeíta de la Casa de David, Sedecías, tras ver matar a sus hijos, fue dejado ciego y deportado como cautivo a Babilonia con parte de la población superviviente a la masacre, según relata el profeta Jeremías (39, 7-10 y 52, 10-11)⁶⁵. Los deportados no fueron muchos, pues en un periodo de 15 años y en tres fases distintas fueron deportados unos 4.600 judeítas según algunas de las fuentes bíblicas (Jeremías, 52, 24-30)⁶⁶.

Judea dejará de existir como reino formando parte del Neoimperio Babilónico, y el rey babilonio dejará inicialmente al frente de la administración de Judea a judeítas leales, pero tras el asesinato de su gobernador, Judea perderá su independencia administrativa y permanecerá bien como provincia bajo directa autoridad babilónica, bien incorporada a la provincia de Samerina, el antiguo reino de Israel, que ya había pasado de manos asirias a manos babilonias con anterioridad⁶⁷.

Sólo una pequeña parte de la población de Judea será enviada al exilio babilónico, como antes lo habían sido tanto israelitas como judeítas durante las campañas asirias, otra parte migrará hacia Egipto y la mayoría permanecerá en Judea. No fue pues un único exilio y las fuentes bíblicas se muestran contradictorias en este sentido. Salvo la familia real superviviente, los judeítas exiliados no estaban sometidos a esclavitud en Babilonia. Tal vez trabajaban en las propiedades reales como arrendatarios en distintos lugares siendo capaces de realizar actos jurídicos

⁶⁴ Con más detalle *vid.* S. H. HORN, "The Divided Monarchy. Kingdoms of Judah and Israel", cit. p. 191.

⁶⁵ *Ibid.* p. 195.

⁶⁶ Sobre el posible número de deportados en ambas dominaciones asiria y babilónica *vid.* J. D. PURVIS, "Exile and Return. From the Babylonian Destruction to the Reconstruction of the Jewish State", *Ancient Israel*, cit. pp. 202-204.

⁶⁷ Cfr. G. W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine*, cit. p. 801.

y contractuales como consta arqueológicamente en lugares como Chebar, y organizados como comunidad bajo el liderazgo de los mayores, los ancianos, como cabezas de familia en las que se llevaba un registro genealógico.

La actividad religiosa y cultural durante esta etapa resulta determinante para la posterior identidad judía. Es aquí donde parecen surgir los orígenes de las sinagogas, como sustitutas del Templo a Yahvé⁶⁸, y donde se regenera y revitaliza el culto yahveísta, más entre los judeítas que entre los israelitas que habían sido deportados con anterioridad y se hallaban más adaptados. Por ello, algunos optaron por la asimilación plena de la cultura babilónica incluido su panteón religioso, sin embargo, esta parece que fue la opción más minoritaria, pues la monolatría babilónica no forzó ninguna imposición religiosa de culto a sus dioses oficiales. Así cuando la situación política cambió tras la conquista persa, muchos de los deportados retornaron a Judea, aunque otros muchos cuyos descendientes no asimilaron plenamente la cultura babilónica permanecieron en sus comunidades religiosas que sobrevivirán en Mesopotamia desde entonces.

El yahveísmo se nutrirá, como las religiones de la Antigüedad, de la tradición profética como parte sustancial de su teología. Dicha tradición profética cobrará un enorme vigor entre los deportados durante las hegemonías asiria y babilónica. Serán dieciséis profetas los recogidos en las fuentes bíblicas dedicadas a los Libros proféticos, aunque el término profeta se aplica ya al patriarca Abraham, a Moisés, a Débora y a otros. De entre estos dieciséis profetas destacan las obras escritas o atribuidas pseudoepigráficamente a cinco de ellos: Amós e Isaías, anteriores al destierro y a la caída de Samaria; Jeremías, hasta la caída de Jerusalén; y Ezequiel y Daniel durante el destierro. Todos ellos son muy posteriores a la etapa de la monarquía davidiana.

La teología profética de esta etapa parte de la relación entre los judeítas y Yahvé que, como comunidad elegida por la divinidad para ser su Pueblo tiene un deber moral hacia su dios, como consecuencia del pacto mosaico. No obstante traicionan este pacto y por ello Yahvé, que puede llegar a ser colérico y justiciero como el modelo de las deidades de la Antigüedad, los castiga con el sufrimiento y el cautiverio, pero les proporciona a los profetas para que mantengan la esperanza en el retorno a Judea, la reconstrucción de su Templo y en la venida del Mesías, restaurador de la unidad de Israel.

A su vez las diásporas israelita y judeíta en Egipto darán como resultado el desarrollo de comunidades como la de Syene, próxima a Assuán, o la de Elefantina, en la que incluso construyeron un templo, según avalan fuentes documentales egipcias, al culto a Yahu, que según los especialistas que podría ser un culto sincrético yahveísta y de dioses cananeos⁶⁹. En todo caso sí parece que la influencia religiosa egipcia fue mayor sobre estas comunidades que sobre las instaladas en Babilonia, y no hay constancia de su retorno a Palestina.

⁶⁸ J. D. PURVIS, "Exile and Return. From Babylonian Destruction to the Reconstruction of Jewish State", *Ancient Israel*, cit. p. 209.

⁶⁹ *Ibid.* pp. 215-216.

El poder del Neoimperio Babilónico de los caldeos declinará pronto, tras la muerte de Nabucodonosor en el 562 AC. La inestabilidad política se impone hasta que Nabuna, el último rey babilonio, usurpa el trono en el 555 AC. Nabuna era originario del Norte, de Haran, y seguidor del dios Sin, por lo que no contará con la aprobación de los sacerdotes de Marduk que propiciarán la invasión persa de Ciro II el Grande y la conquista de Babilonia en el 539 AC. Con Ciro se inicia una nueva etapa en Oriente Próximo y Medio, la de la hegemonía de la cultura y civilización aqueménida persa⁷⁰, que abarcará los próximos dos siglos (538-331 AC) hasta la conquista del macedonio Alejandro. Las hazañas bélicas y expansivas de Alejandro determinarán la emergencia del helenismo, que absorberá buena parte de las culturas precedentes en la zona.

Ciro se proclamará a sí mismo liberador de los pueblos cautivos de los territorios que conquista, permitiendo el regreso de los desterrados a lugares de procedencia; además dará orden de devolver las imágenes de los dioses traídas por los asirios y babilonios a sus lugares de origen, y de restaurar sus templos. Con ello Ciro instaaura una política de libertad religiosa de las comunidades sometidas al dominio persa, no sólo permitiendo la pluralidad religiosa típica de la Antigüedad, sino que además aportará un elemento ideológico clave para pacificar su imperio: la protección desde los poderes del Estado de las distintas comunidades religiosas de su vasto imperio. En el conocido sello cilíndrico de Rassam se presenta a sí mismo como rey del mundo y rey legítimo de Babilonia, Sumeria, Acadia y Anshan, siguiendo la tradición real mesopotámica que presenta al monarca como restaurador de la paz, reconstructor de ciudades y santuarios y repatriador de dioses y pueblos. Ciro asumirá plenamente este compromiso político con sus súbditos.

La ideología imperial de Ciro fue extraordinariamente hábil y fructífera al sacarle el mayor partido político a esa declaración de protección religiosa, pues permitirá la cohesión del Imperio desde un amplio espacio de libertad colectiva que disfrutaban comunidades diversas. Ésta será la pauta ideológica que inicie una política realista al fortalecer la imagen del monarca, mediante una propaganda política muy eficaz, pues ya antes de la conquista de Babilonia Ciro procura ofrecer la imagen de liberador, y tras la invasión de sus tropas devuelve dioses y cautivos a sus lugares de origen, y facilita la reconstrucción de sus ciudades y templos. Así presenta al Imperio Persa y a su gobernante como garante de la paz y la libertad de los pueblos que se someten a su gobierno. Éste es un formidable recurso ideológico que minimiza las rebeliones al permitir que las diversas comunidades preserven su identidad lingüística, religiosa, política y jurídica a través de su organización en satrapías.

Al frente de cada satrapía nombrará a un gobernante, o sátrapa, perteneciente a dicha comunidad, que asume dos compromisos sustanciales con el Imperio

⁷⁰ Vid. G. B. GRAY, "The Foundation and Extension of the Persian Empire". *The Cambridge Ancient History*, (ed. utilizada 1977) vol. IV, pp. 1-25.

Persa: lealtad política al gobernar según las directrices persas, y lealtad fiscal al entregar parte de sus ingresos tributarios al monarca persa. Con ello el Imperio obtenía la estabilidad política y un flujo continuo de ingresos vía tributaria procedente de los distintos pueblos incorporados a él, que accedían a un grado de autonomía política y cultural a la vez que obtenían la protección del imperio más poderoso del momento.

No debemos olvidar que en la Antigüedad, nación, pueblo, comunidad, se identificaban plenamente con su religión y el rey al presentarse como protector de la comunidad y de la religión, alcanzaba el estatus de gobernante legítimo ante los dioses y obtenía con ello la sanción o aprobación popular. A su vez el sistema jurídico persa, desde esta construcción política del imperio, estará directamente vinculado al rey. Como bien afirma Ahlström la espina dorsal de la administración persa era su sistema legal, personificado en su rey⁷¹.

Darío I, que accederá al poder imperial con el apoyo de parte de su ejército, sucede al hijo de Ciro, Cambises, y se convertirá en el mejor administrador del Imperio fortaleciendo el sistema jurídico al requerir a cada satrapía la codificación de sus leyes adaptándolas y armonizándolas con el sistema legal persa. Inicialmente la legitimidad de Darío en el trono imperial será cuestionada, y por ello, primero actuará militarmente con tanta celeridad como dureza ante cualquier rebelión incipiente; y luego reorganizará administrativamente el sistema de sus veinte satrapías mediante un sistema jurídico bien elaborado, que reequilibra la legislación local con la central del imperio, completando así la labor iniciada por Ciro⁷².

Las fuentes de conocimiento de la civilización imperial persa nos han llegado sobre todo a través de las crónicas de los historiadores griegos, Herodoto, Strabo y Jenofonte, cuya visión está evidentemente mediatizada por su cultura helena. En 1933 el Instituto Oriental de Chicago excavó Persépolis bajo la dirección de E. Herzfeld, hallando 30.000 tablillas de la época de Darío I (522-486 AC) redactadas en elamita que ofrecerán una perspectiva menos prohelena de la historia imperial aqueménida, una información que nos permite acercarnos a la concepción que los persas tenían de su propia cultura y sociedad.

El enorme Imperio Persa era multilingüe y multicultural, y en sus satrapías se mantendrán cultos, leyes y costumbres locales. El Derecho civil y el Derecho penal eran sustancialmente locales y el código de Hammurabi siguió siendo empleado y estudiado como el sistema jurídico más difundido en lo que había sido dominio babilónico, completándolo con los decretos reales de política administrativa imperial⁷³. La administración imperial sólo actuaba si sus intereses peligraban, el sátrapa era juez supremo de su territorio y garante del cumplimiento de la ley.

⁷¹ G. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine*, cit. p. 842.

⁷² Vid. G. B. GRAY y M. CARY, "The Reign of Darius", *The Cambridge Ancient History*, (ed. utilizada 1977) vol. IV, pp. 173-228.

⁷³ Vid. O. BUCCI, "Giustizia e legge nello diritto persiano antico", *Appollinaris* 45 (1972), pp. 157-172; P. BRIANT, "Social and Legal Institutions in Achaemid Period", *CANE*, cit. I, 4, pp. 517-528.

El Imperio Aqueménida será un imperio vastísimo desde el río Indo en su frontera más oriental hasta las costas mediterráneas de Anatolia, Palestina, Egipto y del norte de África en su frontera más occidental, pero no podrá conquistar a Grecia, unida defensivamente bajo el poder de Filipo de Macedonia. Progresivamente los sucesores de Darío I otorgarán a los sátrapas un mayor poder y una autonomía política, militar y financiera más amplia, lo que contribuirá a debilitar del Imperio Aqueménida que colapsará tras dos siglos de hegemonía económica, política y militar ante la emergencia de un estratega militar excepcional, Alejandro de Macedonia, hijo y sucesor de Filipo.

La religión oficial imperial que se consolide en el periodo aqueménida será el mazdeísmo zoroástrico, que absorberá parte de los cultos iránicos precedentes vinculados a las culturas indoeuropeas. La concepción religiosa iraní evolucionará desde el politeísmo hasta una concepción religiosa monoteísta representada por Ahura-Mazda, creador del Universo, simbolizado por el Fuego, y poseedor las cualidades espirituales más altas. Es pues un dios ético, ajeno a la iconolatría y enraizado en la simbología de la Luz y los Cielos. El mazdeísmo renovado por Zaratustra (Zoroastro para los griegos) se convertirá en la religión oficial de la mano de Darío I. Los sacerdotes-magos, *Maggi*, se encargarán de su culto desde una posición de poder y prestigio social dentro de la administración del Estado.

Como toda religión oficial, ni excluyente ni exclusiva del imperio, en la era de los grandes imperios de la Antigüedad, el gobernante, el monarca conquistador, no erradicaba los cultos locales imponiendo los propios en los territorios conquistados, sino que los permitía e incluso en ocasiones los protegía, como ya hemos dicho, para fortalecer los vínculos del imperio y asegurar su estabilidad en el ejercicio del poder. Esta actitud solía producir una importante asimilación y sincretismo religioso, entre dominadores y dominados. La religión de los monarcas persas desde Darío I renovará profundamente el mazdeísmo, en la que la monolatría abrirá las puertas al monoteísmo iconoclasta que formula la reforma de Zaratustra. Y así su papel será, en muchos aspectos, semejante al que más de un milenio después jugarán respecto al cristianismo, primero el rey armenio Tirídates III de la dinastía artáxida hacia el año 301, y después el emperador romano Constantino I hacia el año 313.

El mazdeísmo, procedente del este de Persia y vinculado inicialmente en su origen al antiguo periodo védico que ya contaba con deidades como Ahura y Mitra, evolucionará radicalmente hacia el monoteísmo. La teología reformada mazdeísta parte de un teísmo celeste, un sólo dios del cielo, Ahura-Mazda, el que todo lo sabe, y padre de dos espíritus que libremente eligen su camino, el Bien, Spenta Mainyu, y el Mal, Angra Mainyu, en perpetuo enfrentamiento ayudados por los yazatas, o arcángeles, y los demonios y sus fuerzas: la Mentira, la Apostasía o la Anarquía. Esa lucha y esa elección son otorgadas a cada ser humano, y los que optan por el bien alcanzarán la resurrección. El zoroastrismo unificará los cultos preexistentes en Persia y presentará un dios sin imágenes ni

estatuas, en radical oposición al antropomorfismo de la divinidad⁷⁴ típico de las culturas mesopotámicas. La casta sacerdotal, los *Maggi*, magos, jugarán un papel clave en la etapa aqueménida, con un enorme poder político-religioso, pues recuperan la alianza entre el trono y el altar, según el modelo imperial mesopotámico y egipcio, que a su vez fue reproducido bajo características propias por la monarquía del Reino Unido de Israel, así como por las dinastías de los reinos palestinos, transjordanos, sirios, anatolios y persas. Una alianza que alcanzará su máxima expresión posteriormente a partir del siglo III AC, durante el Imperio Persa sasánida que mantendrá su hegemonía desde el Cáucaso y Capadocia hasta el Indo entre los años 224 al 651 AC. Cuatro siglos de un imperio fundado por el descendiente de sacerdotes zoroástricos, Ardashvir I (224-241), en el que se consolida la identidad político-religiosa persa enraizada en el zoroastrismo como religión oficial del Imperio, que ya había sido auspiciado siglos atrás por la dinastía aqueménida.

En el modelo imperial sasánida los sacerdotes zoroastristas, desde el liderazgo jerárquico del *mobadan*, gozarán de una influencia y un poder social extraordinarios. Un siglo después el Imperio Romano reproducirá el esquema religioso unitario imperial sasánida al adoptar el cristianismo como religión oficial del imperio desde el establecimiento de un modelo eclesial sacerdotal y jerárquico, cuyas funciones y poder serán similares al de los sacerdotes zoroástricos. Cristianismo y zoroastrismo representan la evolución hacia el monoteísmo oficial de los dos imperios más poderosos del momento, Roma y Persia. La influencia cultural del poderoso Imperio Sasánida sobre el Imperio Romano de Oriente, Bizancio, será enorme en todos los ámbitos. La alianza entre el imperio y la divinidad a través de la figura de un único emperador, propiciará la consolidación del monoteísmo religioso como ideología imperial del poder en Europa que la impregnará y de la que se retroalimentará en los siglos venideros.

La vida del profeta y reformador religioso Zaratustra se suele ubicar cronológicamente hacia mediados del siglo VII AC, o tal vez antes, y muy poco nos ha llegado de su existencia, aunque es probable que fuese asesinado en su vejez como narran algunas de las versiones de su biografía transmitidas oralmente. Sus enseñanzas, sin duda, se entroncan en el modelo de religiones proféticas y reveladas, y se contienen en los diecisiete himnos que se conservan del total que escribió, conocidos como los *Gathas*. Con posterioridad sus discípulos recogerán su doctrina en el Libro de *Avesta*, que expresa la fe y la teología desde la mitología irania, posiblemente escrito hacia el siglo V AC. Dos rituales se destacan: el del fuego, cuya llama simboliza al hijo de Dios, que se mantiene perpetuamente en los templos cuidado por los sacerdotes; y el de *haoma*, en el que el jugo de una planta se bebe ritualmente como sacrificio divino anticipando la inmortalidad del ser humano⁷⁵.

⁷⁴ Vid. N. SMART, *The World's Religions*, cit. pp. 218-229.

⁷⁵ Vid. la obra colectiva *World Religions. From Ancient History to the Present*. N. York-Bicester, 1971, pp. 179-180.

Paulatinamente la lucha entre el Bien y el Mal dará lugar al dualismo teológico, que debilitará la concepción teísta tal y cómo la formuló Zoroastro en la que el dios supremo era Ahura Mazda. Y así, a partir del zoroastrismo se desarrollarán otras concepciones religiosas, una consecuencia habitual en el proceso de evolución de las religiones. Entre ellas destacará el zurvanismo en el que el dualismo moral será más acusado y lo representan Ohrmazd y Ahriman, éste último contará con las fuerzas del Tiempo y la Astrología (Zurvan).

El zoroastrismo tendrá consecuencias fundamentales para las concepciones religiosas posteriores y para la consolidación del monoteísmo como concepción religiosa, así la ideología zoroástrica será —en opinión de expertos muy relevantes⁷⁶— determinante en las concepciones religiosas vinculadas al judaísmo, ya que éste actuará como transmisor de elementos y conceptos zoroástricos básicos en el cristianismo y en el islam. Tal vez la influencia más destacada sea la concepción universalista⁷⁷, también se apuntan como elementos tomados del zoroastrismo los pertenecientes a su cosmogonía ética dualista sobre el Bien y el Mal en perpetua confrontación, en la que ángeles y demonios serán los mediadores de uno y otro poder; una confrontación que concluirá con la resurrección y el triunfo del Bien. Según se indica por algunos autores,⁷⁸ antes de la cautividad babilónica la concepción escatológica de los judeítas se asentaba en la creencia de que todas las almas iban a Sheol, el mundo de la oscuridad, tras su relación con la cultura persa aqueménida surgirá la noción del premio o castigo divinos. En los Rollos del Mar Muerto, compuestos posiblemente entre los siglos I y II, se han identificados algunos contenidos con una posible herencia zoroástrica, como el texto titulado “Manual de disciplina” que presenta un enorme paralelismo con los espíritus del Bien y del Mal. Según M. Smith la influencia religiosa persa se constata ya en el relato bíblico en Isaías, 40-48⁷⁹. Tal vez donde mejor se perciba su influencia sea en el Libro profético de Daniel, donde se desarrolla la doctrina de la angeología, la resurrección y el juicio final, que son nociones que no se consolidarán hasta el siglo IV DC. Aunque atribuido a Daniel/Baltasar, que presuntamente vivió en la corte de Nabucodonosor y fue testigo de la conquista de Ciro, lo más probable es que se compusiera muy posteriormente en la etapa persa o incluso en la helenista, pues denota bastantes incoherencias históricas; por otra parte, aunque fue escrito parte en hebreo y parte en arameo, el estilo y muchos vocablos son de origen griego y persa.

En el cristianismo apostólico también se percibe fuertemente la influencia del zoroastrismo, sobre todo en el Apocalipsis de San Juan, donde existe un

⁷⁶ Para una visión general *vid.* C. COLPE, “Lichtsymbolik im alten Iran and antiken Judentum”, *Studium Generale* 18 (1965), pp. 116-133.

⁷⁷ En este sentido H. S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig, 1938, pp. 478 y s.

⁷⁸ *Vid.* la obra col. *The Persians*. Especialmente cap. 4: “The Voice of Zoroaster”, N. York, 1975, pp. 104-105.

⁷⁹ M. SMITH, “II Isaiah and the Persians”, *Journal of the American Oriental Society* 83 (1963), pp. 415-421.

extraordinario paralelismo entre la escatología apocalíptica juanista y la zoroástrica, las visiones de los ángeles y arcángeles y los espíritus de bien frente al mal, llamado la Bestia, y sobre todo en la lucha y el resultado de ésta entre Cristo y el Demonio (17, 1-20). Una aportación sustancial a las concepciones religiosas que reciben influencia del zoroastrismo es la noción de libertad de elección individual entre el bien y el mal.

La posterior reforma del zoroastrismo en el siglo III DC, sobre todo por Kerder, bajo el reinado de Shapur I (241-272), lo formulará a su vez desde las influencias que recibe del cristianismo según las que el Salvador, nacido de una virgen, vendrá al final de los Tiempos⁸⁰.

También en el siglo III en Persia surgirá la reformista figura de Manes (217-277) durante la dinastía sasánida, educado en el cristianismo en un entorno persa tradicional, su doctrina se halla embebida del dualismo zoroástrico. Los sacerdotes del zoroastrismo, los poderosos *Maggi*, propiciarán su arresto y muerte. Manes y su doctrina, el maniqueísmo, tendrán una fuerza extraordinaria en el seno del cristianismo tardorromano.

Junto a la religión oficial/imperial aqueménida, pervivirá en el Imperio Persa sobre todo un culto popular anterior al zoroastrismo y enormemente arraigado, el mitraísmo, cuya influencia alcanzará a los macedonios primero y a los romanos después, sobre todo en el ámbito militar, llegando a convertirse en la religión oficial del Imperio Romano con el emperador Lucio Domicio Aureliano (213-275), durante el siglo III DC, como culto solar, que rivalizará con el cristianismo hasta la oficialización de éste último a finales del siglo IV.

Mitra era una deidad tradicional de la cultura irania que solía circunscribirse al ámbito jurídico y que representaba a la divinidad que regía los contratos y los pactos, vinculada a la verdad y al orden frente la falsedad y la demora. El mitraísmo evolucionará para transformarse en un culto castrense enormemente popular, y desde los ejércitos en sus campañas militares entrará en contacto con otras culturas y resultará enormemente popular en Mesopotamia, Egipto, Anatolia, Grecia y sobre todo Roma, donde penetra hacia el siglo I AC alcanzando a todo el Imperio Romano en los albores de la era cristiana. Como deidad de la guerra y del ámbito castrense, el mitraísmo asimilará elementos procedentes de culturas diversas transformándose en una religión mística. Sus ritos iniciáticos comportan duras pruebas físicas y morales, y sus fieles observaban un estricto código ético esperando como premio la resurrección. Dos rituales sobresalen en el mitraísmo romano, el sacrificio de un toro por Mitras como acto creador y redentor, y la comunión de pan y vino mezclado con agua ofrecida a los fieles por el sacerdote que representa a Mitra⁸¹.

Como vemos la cultura religiosa irania tendrá una profunda influencia en las culturas religiosas occidentales posteriores, y a su vez la política imperial

⁸⁰ Cfr. N. SMART, *The World's Religions*, cit. p. 224.

⁸¹ Vid. la obra colectiva *World Religions. From Ancient History to the Present*, cit. pp. 182-187.

aqueménida tendrá consecuencias fundamentales en sus extensos dominios territoriales. Así volviendo atrás en el tiempo, afrontemos seguidamente cómo afectó la política del Imperio Aqueménida a israelitas y judeítas, pues de ello derivará el nacimiento del judaísmo, al permitir el retorno de los exiliados babilónicos y con ello la transformación de la religión de los judeítas, el yahveísmo, en judaísmo propiamente dicho.

El decreto de Ciro liberará, entre otros, no sólo a los judeítas desterrados por los babilonios, sino también a otros muchos desterrados con anterioridad. Los israelitas descendientes de los deportados tras la caída de Samaria por la conquista de Sargón II hacia el 720 AC no usaron mayoritariamente edicto de retorno de Ciro por dos razones, según afirma Ahlström⁸²: por una parte no pertenecían al grupo yahveíta, que era primordialmente el de Jerusalén, y no tenían templo que reconstruir; y por otra, estaban mayoritariamente integrados en Mesopotamia tras casi dos siglos de exilio.

La figura de Ciro tendrá una notable influencia en el judaísmo posterior, presentado como “el ungido de Yahvé” y elegido por Él para liberar a su pueblo. Tras la muerte de Ciro le sucederá su hijo Cambises (530-522 AC) centrado en expandir el Imperio Persa hacia Egipto pero morirá pronto. Es entonces cuando Darío I se hace con el poder (522-486 AC) y concluye con éxito la conquista de Egipto, tras la que avanzará hacia Grecia sometiendo a los macedonios y a las comunidades entre el Mar Negro y el Danubio, que se rebelarán ayudados por los atenienses. La expansión de los persas será frenada por los griegos en la batalla de Maratón en el 490 AC. Aunque Darío I no logrará someter a los griegos, el Imperio Persa alcanzará bajo su gobierno su cénit expansivo, un imperio que se extendía desde el río Indo hasta los Balcanes, el más extenso jamás conocido hasta entonces, y que dejará a su muerte en manos de su hijo Jerjes (486-465 AC).

Darío I mantendrá, como Ciro, la política de retorno de los deportados y la devolución de los dioses a sus lugares de origen; los persas de esta etapa identificaban a su dios, Ahura-Mazda, con cualquier otro dios celeste como Yahvé, beneficiando sobre todo el retorno de los pueblos con deidades celestes. La política de retorno tendrá en el yahveísmo un efecto trascendente con Esdras y Nehemías al consolidarse las bases del judaísmo, y de ahí que sus relatos bíblicos carezcan de una finalidad histórica y sean sobre todo religioso-ideológicos.

Palestina, durante el periodo persa inicial y antes del retorno de los exiliados, se había despoblado progresivamente a consecuencia de las políticas asiria y babilónica de destierro y reasentamiento en otros territorios; y según se constata arqueológicamente⁸³ estaba habitado por escasas y muy diversas comunidades, además de los antiguos israelitas al norte y judeítas al sur, que no fueron deportados en su día. Así, antes de la política de retorno persa, vivían en Palestina

⁸² G. W. AHLSTRÖM, *The History of Ancient Palestine*, cit. pp. 816-817.

⁸³ *Ibid.* p. 826.

grupos de moabitas, amonitas, edomitas, filisteos, árabes y fenicios, estos últimos los más influyentes culturalmente, bajo un substrato cultural cananeo con influencias mesopotámicas y egipcias derivadas de los contactos vía mercantil. Los fenicios recibirán, además, una notable influencia persa, sobre todo en la costa, cuyos elementos culturales combinados serán exportados hacia las costas mediterráneas más occidentales. Los fenicios, gracias a su poder económico y su flota mercantil vitales para la economía persa, obtendrán para sus ciudades-estado, como Tiro, Sidón o Byblos, un estatus semi-independiente. A su vez los árabes presentes en Palestina desde el siglo VIII AC, la época de la hegemonía asiria, seguirán afluyendo en migraciones desde entonces y sobre todo durante el posterior periodo helenista al expandirse el Reino Nabateo que reemplazará al Edomita, hasta la etapa romana⁸⁴.

El proceso de retorno que afectará a los judeítas les permitirá sobre todo volver a Jerusalén; por otra parte, la autorización persa de la reconstrucción del Templo otorgará la base ideológico-religiosa necesaria para reconstruir el reino de Yahvé, puesto que el templo era la expresión visible de su identidad nacional como comunidad, al igual que en las comunidades mesopotámicas. Jerusalén se hallaba en ruinas por lo que el proceso de asentamiento fue arduo y paulatino, iniciándose bajo el liderazgo de Zorobabel.

El choque cultural entre los retornados y los residentes debió ser creciente y prolongado en el tiempo, pues los retornados se consideran el auténtico pueblo de Yahvé que de nuevo accede a la Tierra Prometida, y la mezcla o fusión inicial con los residentes dará pasó, bajo el liderazgo de Nehemías y Esdras, a una rígida y dolorosa segregación religiosa. Una segregación especialmente puesta de manifiesto en el caso de los matrimonios mixtos, uniones que serán consideradas un pecado contra Yahvé. Por ello, el relato bíblico pone en boca de Esdras estas palabras que reflejan por una parte, la herencia de la tradición profética del exilio, y por otra, el rechazo a la multiculturalidad que encontraron los retornados del destierro babilonio:

El país que vais a ocupar es un país inmundo por la inmundicia de las gentes del país, y las abominaciones de las que han llenado de un extremo a otro con su impureza. Por tanto no habéis de dar vuestras hijas a sus hijos ni tomar sus hijas para vuestros hijos; ni habéis de procurar su paz ni su prosperidad, con el fin de que podáis vosotros haceros fuertes, gozar de los bienes de este país y dejarlos en herencia a vuestros hijos para siempre. (Esdras 9: 11-12)

Esta situación de confrontación entre residentes y retornados tiene lugar a lo largo de los reinados de los sucesores de Ciro y Darío.

Tras Darío, su hijo Jerjes afrontará varias insurrecciones en Babilonia y Egipto, y proseguirá su lucha con Grecia, una Grecia dividida por los contrapuestos intereses de Atenas y Esparta, pero a la vez unida frente a los intereses mercantiles

⁸⁴ *Ibid.* pp. 904-906.

persas y fenicios. Jerjes empleará una política religiosa de destrucción de los templos de los que calificará como “dioses malignos” cuando sus comunidades se opongan a los intereses político-económicos y a la ideología imperial persa, y por ello captura y quema Atenas en el 480 AC. Tras ser asesinado en año 465 AC, se hará con el poder imperial uno de sus hijos Atajerjes I (465-424 AC) que firmará un tratado de paz y no-agresión con los griegos.

Esta etapa será en la que, primero Nehemías y luego Esdras, ambos escribas educados en la corte persa de Susa y Babilonia y por tanto miembros de la Administración persa, serán enviados desde la corte como emisarios imperiales a Jerusalén, con funciones judiciales y autoridad sobre los asuntos civiles y religiosos. Los Libros bíblicos a ellos atribuidos serán redactados posteriormente durante el helenismo bajo la hegemonía griega hacia fines del siglo IV AC. Y lógicamente sus misiones crearon una actitud propersa entre los líderes posteriores de la comunidad judía que la Biblia refleja.

Nehemías es presentado en la Biblia como el reconstructor de las murallas de Jerusalén y el fundador de una comunidad “pura” de yahveístas en confrontación con las otras comunidades multiculturales de Palestina. Esdras se presenta bíblicamente como el gran reformador y organizador del nuevo Israel. La legislación de Esdras se convertirá en la base legal de la sociedad judeíta de los retornados del exilio. Sea o no un personaje ficticio, como algunos autores han llegado a apuntar, su misión según las fuentes bíblicas era reorganizar Yahud⁸⁵ y por ello el pueblo de Israel se identificará con los retornados del exilio segregando a los demás. Las reformas de Esdras, el llamado canon esdraita, según relata la Biblia (Esdras 10: 7-9) comportará que muchos judeítas sean excluidos del pueblo de Yahvé, Israel, término que tomará una dimensión y significado más reducidos y exclusivistas. No será una concepción territorial, sino puramente religiosa referida a los seguidores de la legislación de Esdras, y así la base de la comunidad de Israel será una ideología religiosa que excluye a otros fieles de Yahvé⁸⁶.

Efectivamente la legislación de Esdras, se presenta en las fuentes bíblicas como la renovación de la alianza mosaica con Yahvé, y será eminentemente segregacionista al dar la orden de repudio de las mujeres “extranjeras” y sus hijos, cuyo incumplimiento será castigado severamente, según relata la Biblia en estos términos: “Hagamos ahora con nuestro Dios un pacto de despedir a todas estas mujeres extranjeras y a los hijos nacidos de ellas, según consejo de mi Señor y de los temerosos de los mandamientos de nuestro Dios” (Esdras 10: 3). Seguidamente el relato bíblico nos informa del bando publicado en Judea y Jerusalén “a todos los vultos del destierro para que se reunieran en Jerusalén, bajo la amenaza de confiscación de todos sus bienes y exclusión de la comunidad” exigiendo que para dar gloria a Yahvé debéis “separaos de las gentes del país y de las mujeres extranjeras” (Esdras 10: 7, 8 y 11).

⁸⁵ *Ibid.* pp. 874-879.

⁸⁶ Cfr. *ibid.* p. 886.

Así Esdras se nos presenta en la Biblia como el prototipo de líder yahveísta, según el modelo mosaico, que recupera o tal vez crea un yahveísmo “puro” moldeado en el destierro babilónico, que se establece en Jerusalén bajo el apoyo político persa. Este neoyahveísmo es sectario, pues valora como comunidad yahveísta sólo a la que proviene del exilio, y otorga la plena autoridad humana a Esdras, bajo el auspicio divino. Una autoridad que se ejerce sobre una comunidad religiosa desde una ideología religiosa y jurídica claramente teocrática, que la aísla de otras comunidades.

Esta situación refleja un claro paralelismo con el yahveísmo bíblico precedente, en el que Moisés —según las fuentes bíblicas— fue elegido por Yahvé para liderar a la comunidad israelita. Esdras y Moisés serán educados en las cortes imperiales de los mayores imperios de su tiempo, el primero en la corte de la Persia aqueménida, el segundo en la corte faraónica del Egipto ramsésida. El liderazgo de Moisés había moldeado a la comunidad religiosa yahveísta que retornó desde Egipto. El liderazgo de Esdras, permitirá a los retornados de Babilonia reconstruir el Templo de Jerusalén y con ello crear una comunidad judía “pura” en Jerusalén y en Judea.

Como consecuencia, el cisma religioso entre los yahveístas residentes y los retornados es inevitable. Especialmente se constata con los samerinos o samaritanos en las últimas décadas del Imperio Persa e inicios de la dominación macedonia. Los samaritanos construirán su Templo en el monte Gerizim para los yahveístas samaritanos rivalizando con el reedificado Templo de Jerusalén, posiblemente como expresión de su identidad nacional no judeíta⁸⁷ y no seguirán ni se someterán a la legislación impuesta por Esdras, y por ello desde esta época tomarán rumbos religiosos distintos.

A comienzos del siglo IV AC el Imperio Persa se desmorona bajo Atajerjes II. En el año 401 Egipto recobra su independencia hasta el 342 AC, Anatolia se controla con enorme dificultad y la confrontación con Grecia se demora instigando rivalidades entre sus *poleis*, ciudades-estado, que se debilitan política y militarmente. Palestina, tradicionalmente lugar de encuentro intercultural y de tránsito mercantil, será especialmente sensible a estas oscilaciones de las hegemonías políticas. En esta situación emerge la figura del rey de Macedonia Filipo II, que se hace con el poder primero en Macedonia en el 359 AC y después unifica defensivamente a las *poleis* griegas hacia el 338, mediante la Liga de Corinto para defenderse contra los persas. Es en esta etapa en la que el sucesor de Atajerjes II, Atajerjes III, que asciende al poder en el 359 AC, intentará reorganizar el Imperio y someter a los rebeldes pero, según relatan las crónicas, será asesinado en el 337 AC envenenado por uno de sus eunucos, Bagoas que también envenenará a su sucesor Arsés III, tras un breve reinado. Bagoas a su vez será envenenado tal vez por Darío III, quien se hace con el trono el mismo año que Alejandro sucede

⁸⁷ La referencia historia de dicho templo la encontramos ya en F. JOSEPHUS, *Complete Works*, “The Antiquities of the Jews”, Libro XI, cap. VIII (pp. 243 y 244 de la ed. cit. manejada).

a su padre en Macedonia. Filipo, como Atajerjes III y Arsés III, también morirá asesinado en esa misma época en el año 336 AC. Tras ellos se inicia una nueva era que llevará al poder imperial a los macedonios griegos y a la derrota y al fin de su imperio a los persas.

El joven Alejandro, con poco más de veinte años, concluye la unidad defensiva de Grecia iniciada por su padre en la Liga helena, y se convierte en su líder militar. En el 334 AC inicia sus campañas de conquistas, primero Anatolia y Palestina, que se somete en su integridad salvo Tiro, ciudad que tras siete meses de asedio macedonio capitula, y Alejandro, como castigo, según las crónicas, manda crucificar a 2.000 de sus ciudadanos y vender a 30.000 como esclavos, según las crónicas. Después prosigue hasta Egipto y en el 332 AC se hace coronar rey y liberador del yugo persa según el modelo ideológico típico imperial que asimila y aspira a imitar. Mientras tanto los samaritanos asesinarán al gobernador impuesto por Alejandro, pero éste a su regreso de Egipto, como hizo en Tiro, crucificará a unos y exiliará muchos, repoblando Samaria con macedonios. Las victorias de Alejandro se sucederán con rapidez hasta la derrota final del Imperio Persa aqueménida, con el saqueo de Persépolis y su posterior incendio, en el año 331 AC, a pesar de que la ciudad se había rendido sin lucha. Sus conquistas alcanzarán los confines de los imperios faraónico y persa, mientras su megalomanía se acrecienta. Posiblemente deseaba a un imperio griego dotado de la estructura administrativa imperial persa, y bajo el modelo de la divinización faraónica egipcia de su persona. Pero tales aspiraciones eran ajenas a la cultura de las *poleis* griegas que carecían de la concepción ideológica imperial, para ellas Alejandro era el jefe supremo militar de la Liga. Pero la gloria militar de Alejandro será fugaz, apenas una década, al morir en el 323 AC y sus sueños imperiales de un gran imperio —griego, persa y egipcio bajo el liderazgo macedonio— se desvanecerán tras él.

3. Las culturas paganas de Europa

Los diversos pueblos de Europa comparten en su mayoría un bagaje lingüístico común, las lenguas indoeuropeas. La disciplina comparada dedicada a los estudios indoeuropeos surge a partir de la conferencia de William Jones en 1789 impartida en la Real Academia Asiática de Bengala¹, en la que se cuestionaban las similitudes lingüísticas entre el griego, el latín, el sánscrito y el farsi persa.

La familia lingüística indoeuropea se extiende desde la India hasta la costa atlántica europea y en ella se constata ya a mediados del segundo milenio AC la existencia de una serie de grupos lingüístico-culturales afines que desarrollarán culturas propias tal es el caso de indios, iraníes, griegos, itálicos, germánicos, bálticos y eslavos. Como características culturales comunes se suelen destacar dos, su carácter patriarcal, y su extraordinaria expansión. La afinidad cultural de cada grupo se vincula no al territorio, sino a las identidades comunitarias representadas por sus tradiciones socio-religiosas.

Las tradiciones socio-religiosas indoeuropeas serán especialmente estudiadas a mediados del siglo XX por el investigador francés Georges Dumézil², que las examina atendiendo a su estructura trifuncional: a) la función de gobierno o soberana, que es organizativa, jurídica y pacticia; b) la función guerrera, que permite la expansión y la defensa, así como el acceso a los bienes y territorios; c) la función reproductora, que permite la supervivencia.

Según este esquema doctrinal las tres estarán regidas por divinidades propias. Sin entrar en el debate académico entre los defensores y críticos a la división duméziliana, este esquema nos permite exponer a grandes rasgos las culturas más poderosas en la Europa pagana y así acercarnos a las raíces indoeuropeas de las culturas paganas de la Europa precristiana, en donde los elementos claves de la identidad comunitaria de las grandes civilizaciones de la Antigüedad (templo, gobernante y derecho) se desarrollarán primeramente en las costas del Mediterráneo, a través del contacto mercantil y cultural de los pueblos mediterráneos, y las culturas del Próximo Oriente y Oriente Medio, mientras en el resto de Europa el despertar a la civilización será mucho más tardío.

La vida en Europa comenzará a cambiar en el séptimo milenio AC al llegar desde el Este la agricultura, que modificará la vida nómada. Los primeros asentamientos se constatan arqueológicamente en lugares geográficamente muy distantes entre sí, como Lepenski Vir en los márgenes orientales del Danubio; Tarxien en la isla de Malta donde, hacia el 3500 AC, se edifica uno de los primeros templos en piedra; Skara Brae en el extremo norte de Escocia,

¹ Cfr. F. DÍEZ DE VELASCO, *Hombres, ritos, Dioses. Introducción a la historia de las religiones*. Madrid, 1995, p. 207.

² La más conocida es su obra *Los dioses de los indoeuropeos* (trad. castellana, Barcelona, 1970).

y en las islas Órcadas, hacia el 3100 AC, se construyen las primeras casas en piedra con mobiliario del mismo material. En los albores del tercer milenio se desarrolla la cultura megalítica. La arqueología nos muestra que los pueblos del noroeste de Europa, comienzan a construir monumentos en piedra de enormes dimensiones, que consisten en piedras erectas ubicadas en grandes círculos cuya finalidad probablemente era religiosa marcando el calendario de la vida agrícola. El más notable y espectacular de todos ellos es sin duda Stonehenge, en el sur de Inglaterra, cuya construcción pudo demorarse, según apuntan los expertos, todo un milenio siendo concluido hacia el 1500 AC. Junto a estos monumentos religiosos, los monumentos funerarios en piedra se erigen desde mediados del quinto milenio AC; por su contenido, afirman los especialistas que la creencia en una vida del más allá se arraiga muy tempranamente, ya que se entierran con el fallecido, bienes, armas y herramientas que pudiese necesitar en la otra vida.

Mientras los pueblos de la Europa central, nórdica y occidental estaban inmersos en un lento avance cultural en un modelo cultural tribal caracterizado tanto por su actividad migratoria como guerrera, la Europa mediterránea desarrolla la primera de sus grandes civilizaciones en la isla de Creta, la civilización minoica, que no fue descubierta hasta 1895. Su nombre deriva del mítico rey Minos, que según la mitología Egea es uno de los hijos de la princesa Europa y Zeus. La civilización minoica es una cultura urbana, que se disemina y penetra en el Mediterráneo oriental en el segundo milenio AC a través del floreciente comercio marítimo minoico. Una cultura comercial que precisará de la escritura para poder determinar los bienes y su compraventa. Los hallazgos de los primeros pictogramas minoicos en tablas de piedra evidencian una primera escritura hallada entre los pueblos de la Europa mediterránea, llamada Linear A, probablemente recibida a través de los fenicios, y éstos de los cananeos.

La civilización minoica, cuyos gobernantes residían en palacios de extraordinaria belleza, no construye templos, su religiosidad basada en las ofrendas a los dioses se expresa en pequeños santuarios dentro y fuera de sus viviendas y palacios. La civilización minoica accedió por vía marítima a un importante intercambio cultural con las costas de Anatolia, Palestina, y Egipto a su vez enlazadas por vía terrestre con las culturas y civilización mesopotámicas.

Hacia el 1450 AC un desastre de la naturaleza, se le ha asociado con la erupción volcánica de Thera, y un posterior terremoto o maremoto destruyen sus principales ciudades, su civilización se debilita facilitando la invasión del pueblo micénico que florecerá culturalmente en el Mediterráneo oriental a mediados del segundo milenio AC.

Es en esta etapa en la que pueblos guerreros greco-parlantes se instalan en Grecia, especialmente en el Peloponeso y las islas del Egeo hasta las costas de Asia Menor, a los que se les conoce como micénicos, recibiendo buena parte de cultura minoica, ya que controlan las principales rutas marítimas de comercio y las antiguas poblaciones minoicas.

La cultura micénica, también llamada aquea, se expande desde el desarrollo primeras ciudades Micenas, Pylos, Atenas, Esparta y Troya que asimilan, como indican las evidencias arqueológicas y epigrafísticas, buena parte de la cultura minoica. Así adaptan su modo de escritura, la Linear A en lengua minoica, a su lengua, una lengua griega primitiva, denominada hoy día Linear B. Se desconoce con certeza su modelo político, posiblemente monárquico como el minoico según se deduce de la mitología que nos ha llegado desde la antigua Grecia. Sus gobernantes rigen sobre dominios que se extienden en torno a las principales ciudades muy fortificadas, que amplían mediante conquistas y vasallaje. La mitología y la literatura épica posterior griega, como la Guerra de Troya, nos permiten acceder en parte a su cultura, y la arqueología nos abre las puertas al estudio sus tumbas que nos muestran su cultura funeraria. El culto funerario se constata especialmente las tumbas de sus monarcas construidas bajo tierra en edificaciones de piedra en forma de cúpula, en las que el cuerpo del rey se rodea de su tesoro.

A comienzos del primer milenio antes de Cristo tuvo lugar el periodo denominado por los historiadores la Edad Oscura en la que se producen las invasiones de los llamados pueblos guerreros del mar, de las que apenas se tiene información, pero que afectarán profundamente a todas las culturas del Mediterráneo y Mesopotamia, pues como resultado, la etapa cultural previa finaliza bruscamente. Estos pueblos del mar se han identificado por algunos especialistas como greco-parlantes, los dorios. El resultado de sus invasiones produjo una regresión cultural que se prolongará varios siglos, hasta mediados del siglo VIII antes de la era cristiana.

La sociedad griega que emerge tras este periodo regresivo se desarrolla desde el modelo político de las ciudades-estado, que ya se había consolidado plenamente en Mesopotamia hacía más de dos milenios, y que se había sustituido o convivido en varias ocasiones con modelos imperiales de poder.

A su vez desde Canaán y sus ciudades-estado principales Byblos, Tiro y Sidón, la cultura fenicia alcanza los confines de la Europa meridional colonizando buena parte de Mediterráneo hasta sus costas más occidentales en la Península Ibérica. La cultura fenicia competirá con la griega por las rutas marítimas dominando el Mediterráneo occidental de Sicilia a Gibraltar. Entre las colonias fenicias sobresaldrá Cartago, en el norte de África, construida hacia el 800 AC y que llegará a ser un poder hegemónico en el Mediterráneo hasta su destrucción por Roma en el 146 AC.

En la zona central de Península Itálica florecerá una cultura, la etrusca, entre el 800 y 500 AC, que asimilará buena parte de las culturas griega y fenicia. La cultura etrusca se asienta también en el modelo político de ciudades-estado, y hacia el 600 AC Roma se erigirá como la hegemónica entre ellas. La cultura religiosa etrusca se desarrolla como resultado de la confluencia con las culturas religiosas griega y fenicia, en la que el Templo ya tendrá un indudable protagonismo religioso. El panteón etrusco estará dominado por una

deidad principal Veltune, que posiblemente encauce una primera concepción monolátrica, y por la tríada compuesta por Tinia, dios de los cielos, Uni, dios de la naturaleza y Menrva, diosa de la sabiduría.

En esa misma época, en el siglo VII AC, tribus ubicadas en Europa central, sobre todo de Hallstatt en la Austria actual, con cultura y lengua probablemente afín, la celta, se diseminarán por Europa hasta Asia Menor y hasta las tierras más occidentales del continente europeo, en las costas atlánticas del norte de la Península Ibérica. Unas tribus guerreras que llegan a atacar la ciudad de Roma en el 390 AC y Delfos en el 290 AC. Su modo de vida tribal y comunitario y su religión, vinculada a deidades de la naturaleza, se mantendrán hasta su confrontación con Roma en las campañas de Julio César, sobreviviendo tras la conquista romana en los lugares más alejados del Imperio, en lo que hoy día son las tierras de Irlanda, Gales, Bretaña, Galicia y Asturias.

La cultura celta es una cultura difícil de rastrear ya que carece de unidad, y absorbió buena parte de las culturas de los grupos locales donde se fue asentando, y en muchas áreas careció de una estructura religiosa, como en la Península Ibérica, en otras en cambio se consolidó una casta poderosa: los druidas³.

La primera referencia escrita de los celtas proviene del historiador griego Hecataeus a comienzos del siglo VI AC, a quienes denomina *keltoi* y ubica en suroeste de la actual Alemania.

Los romanos denominarán *celtae* a las tribus galas, pero no a las insulares de Britania, que culturalmente ya mostraban entonces rasgos diferentes. Hasta el siglo XVII no renace el interés por la cultura celta revitalizado por los estudios primitivistas del XVIII desde la concepción del “noble salvaje”. Este interés por la cultura celta es retomado en Irlanda durante el primer tercio del XIX que enraíza la identidad irlandesa en la cultura atlántica celta. Identidad también reclamada hoy día por Escocia, Gales, Cornualles, la Isla de Man, Bretaña, Galicia y Asturias.

En las últimas décadas se ha producido un importante renacimiento de los estudios sobre los celtas, en parte desde las reivindicaciones nacionalistas del siglo XIX irlandesas, escocesas, galesas, bretonas y galaicas como parte de una identidad compartida por todos ellos que los diferenciaría culturalmente de ingleses, franceses y españoles. La identidad cultural celta atlántica ha sido puesta en duda recientemente⁴, y es objeto de un creciente debate que parte del consenso de una cierta homogeneidad, pero no de una plena identidad cultural. En este sentido una de las líneas de investigación más recientes explora la hipotética vinculación genética entre estos pueblos.

La familia lingüística celta se entronca con las lenguas indoeuropeas, y tal vez su procedencia sean las estepas entre los mares Negro y Caspio. Las tribus

³ Cfr. *ibid* p. 247.

⁴ Vid. J. COLLINS, *The Celts: Origin, Myths and Inventions*. Stroud, 2003; S. JAMES, *The Atlantic Celts, Ancient People or Modern Invention?* Madison, Univ. of Wisconsin, 1999.

celtaparlantes protoceltas se instalan en el centro del continente europeo a finales de la Edad del Bronce, que es más tardía que en Mesopotamia, y los arqueólogos las vinculan con las culturas Hallstatt primero, hacia el siglo XI AC, y La Tène después, en los albores de la Edad del Hierro en Europa. La cultura de La Tène establecerá relaciones comerciales y culturales con griegos, fenicios y etruscos.

Los celtas alcanzarán Italia, Grecia, Anatolia, así como los confines atlánticos de Europa, tal vez por la presión migratoria en varias olas de otros pueblos. La romanización de buena parte de Europa afectará a la cultura celta, y así decaerá el druidismo político-religioso, y el panteón romano se hibridará con el celta surgiendo deidades celta-romanas, así como la sociedad también se fusionará culturalmente en la mayoría del Imperio Romano a través de ese proceso cultural conocido como la romanización o latinización. Cuando el cristianismo se imponga en el Imperio Romano penetrará con firmeza vía misionera en la Europa insular atlántica en la que se desarrollará el denominado “cristianismo celta”, que tendrá a su vez un papel sustancial en la actividad misionera posterior en el norte y centro de Europa.

La cultura celta precristiana se transmitió sobre todo oralmente, en rimas épicas que posteriormente se recogerán por escrito. Su sociedad tribal se regía desde las nociones de clan, casta y liderazgo de un gobernante electo. La comunidad se dividía en las tres tipologías tribales: la aristocracia guerrera, los druidas⁵, (médicos, magos, sacerdotes y juristas), y el resto de sus miembros. Si bien los druidas no tienen una posición social exclusivamente religiosa, sino mediadora en la comunidad.

La cultura celta, aunque no parecen existir evidencias de vida urbana en sus comunidades, estaba extensamente diseminada a lo largo de sus rutas comerciales en Asia y Europa, y se han hallado deidades celtas prerromanas de Irlanda en Palestina que datan al menos de 1600 años antes de Cristo. Las deidades celtas varían de lugar a lugar y sus templos también, así los celtas de Hallstatt como los mediterráneos utilizaron cuevas sagradas, en cambio los celtas de la cultura de la Tène construyeron edificios religiosos, que luego serán empleados durante la romanización como templos romanos.

La divinidad pancelta más notable ya desde la etapa de Hallstatt es Lug, (Lugh, Lleu) señor de la luz y de la magia, que parece tener una posición hegemónica en el panteón de divinidades celtas⁶, también destacan la diosa de la fertilidad Epona, y el dios Sucellos, un dios patrón de numerosas comunidades celtas. Las festividades socio-religiosas estaban vinculadas al calendario celta, en ellas se celebraban sacrificios-ofrendas de cosechas, animales y personas a sus dioses. Los celtas serán conocidos como cazadores de cabezas, que apilarán ritualmente o clavarán sobre un poste debido a la creencia de que el espíritu residía en la cabeza de las personas de ahí esta macabra práctica para asegurarse servidores en la eternidad.

⁵ Vid. F. Le ROUX, C. GUYONVARCH, *Les druides*, Rennes, 1986.

⁶ F. DÍEZ DE VELASCO, cit. p. 250. Para una bibliografía contrastada *vid.* pp. 352-353.

En el norte de Europa la cultura tribal era el modo de vida, no sólo de los celtas, también de los pueblos germanos, vikingos, bálticos y eslavos, entre los más destacados. Un modo de vida que se mantiene, en ocasiones hasta bien entrada la Edad Media, y desaparece progresivamente a medida que la civilización de las culturas mediterráneas penetra y avanza hacia el norte europeo, las migraciones hacia el sur europeo de estos pueblos les ponen en contacto principalmente con la civilización mediterránea y con el legado cultural grecorromano, y así las formas sociales tribales evolucionan hacia las formas culturales urbanas.

Los germanos y escandinavos fueron pueblos extraordinariamente móviles dedicados a la guerra, al saqueo y al comercio. Su organización familiar era tribal, cuyos clanes se confederaban, pero a medida que reciben las influencias celtas y romanas crearán su propia nobleza que acrecienta la división social en clases. Organizados comunitariamente desde la asamblea de guerreros, denominada *thing*, ésta será una estructura de gobierno comunitario con amplios poderes y también fuente de derecho en cuanto a sus decisiones⁷. Para las decisiones comunes se emplean las prácticas adivinatorias que completan las decisiones de la *thing*. El acceso a su cultura como a la de los celtas es sobre todo vía romana, en especial la obra de Tácito, *Germania*, junto a una fuente documental propia, las runas. Sus deidades, a quienes ofrecen sacrificios humanos mediante lanceamiento, mutilación o ahogamiento, son básicamente tres: Odín como deidad suprema y soberana, Thor, dios de la guerra, y Freir, deidad de la fertilidad⁸.

La actividad cultural germano-escandinava más notable será el *blót*, en la que se sacrificaba un animal, sobre todo un caballo que simboliza el poder soberano, o un jabalí tal vez con simbolismos guerreros, cuya carne se distribuye en tres partes, para los dioses, para los difuntos y para la comunidad que participa del rito en un banquete final.

La sociedad es también familiar y tribal, agrupada en clanes desde una estructura firmemente patriarcal en la que el padre es el sacerdote de cada comunidad familiar. La transmisión cultural será sobre todo oral y rimada de sus odas y gestas. También tendrán muy arraigados los cultos funerarios, especialmente notables cuando fallece el jefe del clan, celebrándose un banquete, recitando sus gestas y bebiendo grandes cantidades de cerveza preparada para dicho funeral. La vida del más allá se asienta en la creencia escatológica de tres niveles, el reino subterráneo, que es un lugar de castigo, el túmulo, donde habitaban la mayoría de los espíritus, y la casa de Odín en los cielos, reservado a guerreros muertos en batalla. El liderazgo aúna a las castas militar y sacerdotal, así el gobernante será el intermediario entre la comunidad y las deidades, sin embargo el poder jurídico estará reservado a la *thing*, la asamblea de la comunidad.

Los pueblos de área del mar Báltico presentan una identidad cultural propia y diversa de las anteriores que preservaron hasta finales de la Edad Media, son

⁷ *Ibid.* p. 224.

⁸ *Ibid.* p. 230.

los llamados baltos⁹, identificados también como pueblos indoeuropeos que no emplearon la escritura hasta su cristianización que fue la más tardía de Europa.

La cultura báltica se transmitió mediante canciones populares, los *dainos*. Es una cultura arcaica debido a su aislamiento, aunque no exenta de contactos con germanos, eslavos y escandinavos, y a su tardía cristianización. Su proceso de cristianización fue el último de Europa, a finales de la Edad Media y comienzos de la Moderna, y no tuvieron contactos con las civilizaciones griega y romana. La cristianización de Europa concluye precisamente en Lituania a finales del siglo XIV.

Hasta entonces, la religión de los baltos era una religión de deidades celestes vinculadas a la naturaleza, en la que las diosas madres tienen un papel destacado. Saule, la diosa del sol, casada con Meness, el dios luna de características guerreras; Pekons, o Perkunas, dios de las tormentas y de las lluvias afín al dios Thor escandinavo; Ausrine, diosa de la Aurora; Zemes, o Zemyna, la diosa de la tierra, la madre tierra, la diosa de la fecundidad. Los árboles también acogen divinidades, y duendes, los bartsukai, que cuidan de los bosques, y pueden transformarse en dioses protectores del hogar. La diosa Austeja, la diosa de las abejas, protectora de la mujer y sus hijos. Laima es la diosa del destino humano y media en nacimientos, matrimonios y muertes, cuyo conocimiento se alcanza mediante presagios. Velnias es el dios del más allá, y reina sobre los fallecidos.

La sociedad balta era una sociedad principalmente agricultora y las tareas sacerdotales eran asumidas sobre todo por el padre de familia, si bien existían sacerdotes adivinos, e incluso en algunas comunidades baltas había un sacerdote supremo, Criwe, que cuidaba del fuego sagrado, y era el oráculo y consejero del gobernante. Los sacerdotes alcanzaban el éxtasis con cerveza y danzas rituales, llegando así un estado de trance. Las fiestas religiosas coincidían con los solsticios, en los que tenían lugar banquetes comunitarios y las ofrendas a los dioses.

La estructura social de los baltos será modificada por la convivencia progresiva con eslavos, fino-ungrios y germanos sobre todo, a través de las que penetrará la concepción feudal, el cristianismo y el modelo monárquico ejercido por los grandes duques. En el siglo XIV el gran duque Gediminas instauró el culto dinástico, que desaparecerá poco después, con la cristianización que tiene lugar ese mismo siglo.

Los eslavos¹⁰ aparecen historiográficamente mencionados a partir del siglo VI DC, y su mayor expansión territorial se producirá hasta el siglo X. Entre las deidades eslavas mencionadas por la *Crónica de Néstor*, compilada hacia el 1111, destacan Chors, Stribog, Semargl y Mokosh¹¹. Svarog, dios del fuego y Dazbog, dios solar, que tal vez fuesen el mismo; su presencia se constata tanto en las

⁹ Cfr. *ibid.* pp. 214-223. También en especial A. J. GREIMAS, *Des dieux et des hommes. Études de mythologie lithuanienne*. Paris, 1985.

¹⁰ Vid. F. DÍEZ DE VELASCO, cit. pp. 256-266.

¹¹ Cfr. *ibid.* p. 257.

tradiciones de los eslavos occidentales como los más meridionales, los serbios. También como en los baltos, consta la creencia en duendes o genios protectores del hogar y la familia, los *domovoi, ded* y *deduska*.

Al igual que los baltos los eslavos eran ágrafos, la escritura se impone con la cristianización de los misioneros bizantinos Cirilo y Metodio a partir del año 860. Sus tradiciones se conservan mediante las sagas eslavas, *bylíneas*. El primer gran reino, o Principado eslavo de Kiev (980-1015) se consolida con Vladimiro I. A comienzos de su gobierno el paganismo es aún hegemónico. La conversión de Vladimiro al cristianismo en el año 988 dará lugar a un cambio radical en el que la nueva religión se impondrá, como en la mayoría de los reinos medievales de Europa, sobre todo por razones político-ideológicas.

El último bastión del paganismo eslavo será la isla de Rügen¹², en dónde la deidad principal era Sventovit, tal vez dios de la luz. Los sacerdotes, diferenciados físicamente por la barba y los cabellos largos, eran los únicos que podía entrar en el templo, y quienes celebraban las principales festividades asociadas al calendario agrícola, así como realizaban rituales adivinatorios. El caballo era un símbolo sagrado y de poder, como para los germanos y los escandinavos.

Los eslavos orientales y occidentales presentan a su vez notables diferencias culturales, sus deidades son en buena parte también distintas, y ello se debe a su diversa evolución social y a los contactos con otros pueblos. Las dinastías varegas, vikingas, influirán notablemente en el proceso.

La sociedad eslava, protoeslava en un sentido más riguroso, es de casi imposible rastreo más allá los pocos datos disponibles, como los de su organización comunitaria prioritariamente familiar, en la que el dios Rod parece tener una posición hegemónica. Los lugares de culto son principalmente dos: el hogar, y la naturaleza, y como los baltos serán sobre todo los grandes árboles y los bosques, y de ahí que sus festividades religiosas coincidan también con los solsticios. Los sacerdotes-magos están presentes en su cultura religiosa, y la licantropía, por la que los humanos se transforman en lobos, se repite en sus tradiciones. El contacto de los eslavos con los pueblos asentados en Oriente y Occidente posibilitará una importante penetración y asimilación de los cultos y tradiciones religiosas de otras comunidades culturales.

La civilización se introduce en Europa principalmente a través de las rutas comerciales con Asia que vía marítima conectan las poblaciones de la costa a lo largo del Mediterráneo. Mientras tanto, los pueblos de la Europa Central y del Norte conservan su estructura comunitaria tribal que facilita su supervivencia y contribuye a mantener su estilo de vida mediante actividades agrícolas, comerciales, guerreras y de rapiña hasta la dominación romana. Una dominación que expandirá las fronteras del Imperio Romano hasta el Norte de Europa, en Germania, actuando como la fuerza civilizadora esencial y transmisora a su vez de la civilización grecolatina, que ya había asimilado por vía del helenismo buena

¹² Cfr. *ibid.* p. 258.

parte del legado civilizador mesopotámico, egipcio y persa. La dominación romana facilitará, además, la expansión inicial del cristianismo en Europa que se transformará en la fuerza motriz de la evolución de las culturas europeas.

El proceso de cristianización de las tribus y culturas paganas de Europa tuvo al menos las siguientes características comunes, que conviene tener presentes para tener una necesaria perspectiva sobre el proceso de transformación del paganismo en Europa:

1. Penetra por vía del intercambio cultural y se expande por la actividad misionera potenciada desde el modelo o paradigma imperial cristiano, y a través de la jerarquía sacerdotal eclesiástica.
2. El paganismo entrará en confrontación político-religiosa con el poder imperial y eclesial cristianos al imponerse el exclusivismo religioso del cristianismo por vía de la legislación imperial romana.
3. Este proceso se inicia en Europa a finales del siglo IV, cuando el cristianismo se convierte en la religión oficial y exclusiva del Imperio Romano, y concluye en la región báltica hacia el siglo XV en plena era feudal. La cristianización de toda Europa es un largo proceso de casi un milenio.
4. La cristianización europea servirá para afianzar y legitimar a las emergentes monarquías feudales y sobre todo para reforzar los vínculos de sumisión de los súbditos a su gobernante, quien al bautizarse impone el bautismo a todo su pueblo y la renuncia a sus prácticas religiosas tradicionales, lo que conlleva sistemáticamente a la destrucción o erradicación del legado pagano de los pueblos europeos.
5. No obstante, permanecerá un substrato cultural que se transmite a través de sus mitos, leyendas y prácticas ancestrales, que con frecuencia tienden a cristianizarse para facilitar el proceso de asimilación del cristianismo. Un ejemplo que subsiste en muchos lugares de Europa es el caso de la festividad de San Juan en la noche del solsticio de verano, cuyas hogueras rememoran prácticas rituales ancestrales de la luz y el fuego. También muchas peregrinaciones y cultos populares del santoral cristiano, a menudo derivan de anteriores cultos paganos cristianizados, evitándose así una ruptura radical con tales prácticas ancestrales.

En síntesis, podemos constatar que las culturas europeas, desde el modelo tribal, el posterior modelo de ciudades-estado mediterráneas, hasta el desarrollo del modelo imperial romano, compartirán un legado cultural religioso asentado en el llamado paganismo, término que en el contexto romano cristiano servirá para identificar genéricamente al politeísmo.

El término pagano, *paganus*, era un término coloquial romano aplicado a la sociedad rural, que durante la era cristiana se asimiló a los incivilizados y no cristianos. Especialmente los primeros cristianos lo utilizarán para referirse a las religiones politeístas no derivadas del judaísmo.

Según Jones y Pernick¹³, los soldados romanos empleaban el término *paganus* para referirse a los no combatientes y por ello los cristianos lo emplearán para referirse a los no cristianos, puesto que no son soldados de Cristo. A partir del siglo IV, pagano será sinónimo de aquél que da culto a sus deidades locales. Y en el ámbito jurídico, los códigos de los emperadores Teodosio y Justiniano en los siglos IV y V identificarán a los paganos no sólo con los idólatras y politeístas, sino además con los judíos y los herejes, en especial con los maniqueos¹⁴.

El paganismo, entendido en un sentido amplio como sinónimo de politeísmo en la Antigüedad, tendrá una serie de elementos comunes que apreciamos también en las primeras comunidades culturales del continente europeo:

1. El politeísmo entendido como pluralidad de deidades, o más rigurosamente, como pluralidad de formas divinas que representan las múltiples manifestaciones de la divinidad.
2. La vinculación de las deidades a la Naturaleza, como representación de la divinidad, lo que facilita su interacción con los calendarios agrícolas de las comunidades sedentarias.
3. El reconocimiento del principio femenino asociado a la tierra, la fertilidad y la sabiduría.

Estos tres elementos serán desarrollados y completados a medida que las culturas se urbanizan en los modelos de ciudades-estado que hallamos inicialmente en Sumeria y que se desarrollan vigorosamente en las culturas mesopotámicas y mediterráneas orientales, y así se incorporarán:

4. La jerarquía de divinidades, con un dios principal, bien vinculado al culto solar, bien como dios de los Cielos.
5. El panteón de deidades propio de cada cultura, y así cada ciudad-estado tendrá su dios protector o patrón, para el que se edifica el Templo principal.
6. En el modelo político-religioso de la ciudad-estado es donde surge la monolatría, el culto a la deidad patrona, esto es la religión oficial entendida como religión del gobernante y su pueblo, que otorga una primera identidad cultural a una comunidad, que junto a la propia lengua los diferencia de otros pueblos.

Las rutas comerciales, las colonias mercantiles, las migraciones forzadas o no, la conquista, el destierro y reasentamiento en los territorios conquistados estarán presentes desde épocas tempranas de la humanidad determinando un intercambio cultural incesante entre Oriente Próximo y Medio y la Europa y África mediterráneas, en las que el proceso de absorción y asimilación culturales se caracterizará por:

7. Un enorme sincretismo religioso, que fusionará elementos de unas y otras culturas, se hará especialmente evidente en las dominaciones de los sucesivos imperios, al adoptar nuevas deidades que enriquecen y amplían el panteón propio.

¹³ P. JONES y N. PENNICK, *A History of Pagan Europe*. London, N. York, 1995, Introduction.

¹⁴ Cfr. R. JACQUES, "Les non-chrétiens, sujets de devoirs et de droits dans le Droit Canonique". 35/2 *Studia Canonica* 2001, pp. 464 y s.

8. Como consecuencia de ello, en el mundo antiguo no se desarrolla la persecución religiosa salvo en casos excepcionales. El mundo religioso era un mundo plural en sus deidades y abierto a otras nuevas plenamente compatibles bajo la concepción monolátrica de una deidad principal jerárquicamente superior a las demás, a la que se puede llegar a dar culto prioritario y en ocasiones, único, sin impedir radicalmente los demás. Una cosmogonía que tiende a reproducir y justificar a través de su panteón de deidades a la organización social y jerárquica de cada comunidad, y los valores sociales propios.
9. La conquista y el cautiverio de los pueblos podía llevar aparejada la destrucción de sus templos, la captura de sus dioses como botín de guerra y sobre todo como muestra del sometimiento de la comunidad derrotada, pero no se impedía el culto a las deidades propias de los vencidos, sino que con frecuencia terminaban incorporándolos a su panteón, como consecuencia del proceso de absorción cultural.
10. El modelo de poder imperial anterior al cristianismo se atenderá a menudo a estas reglas operativas en el ámbito religioso, al ser enormemente útiles en el ejercicio del poder, puesto que facilitan la cohesión entre la cultura hegemónica imperial y las culturas de las comunidades a las que somete sin la renuncia a sus deidades. El paradigma imperial suele desarrollarse ideológicamente en las civilizaciones de la Antigüedad al amparo de dos argumentos poderosos:
 - a. Como la vía de liberación del poder opresor precedente, bajo esta formulación ideológica el modelo imperial más elaborado en el mundo antiguo será el persa, que no sólo respeta a los dioses de cada comunidad y su culto, sino que además favorece el retorno de sus imágenes a sus lugares de origen y colabora en la reconstrucción de sus templos, con ello se evitan las sublevaciones e insurrecciones de los pueblos conquistados, ya que desde esta política no percibía la conquista como un ataque directo a su identidad cultural, que era primero y ante todo, religiosa.
 - b. Como vía de fortalecimiento económico y militar de las comunidades que se hallan unidas bajo el modelo imperial, cuando las ligas, como modelo político confederal, se muestran insuficientes para afrontar tales retos, y se acepta el liderazgo de la comunidad más poderosa.
11. Las persecuciones religiosas, como tendremos ocasión de analizar en las páginas siguientes, serán excepcionales y siempre como resultado de:
 - a. La imposición, exclusivista o no, de un determinado culto por el gobernante; por ejemplo, durante el periodo faraónico de Ajenatón, o tras la renovación religiosa del judaísmo exclusivista debida al canon esdraita, o en la Roma imperial respecto a la imposición del culto imperial romano como muestra de lealtad al imperio, que para los súbditos de Roma no ciudadanos es compatible con el culto a los dioses locales propios de su comunidad cultural.

- b. La prohibición de algún culto específico que se consideraba desleal al poder imperial, por ejemplo la etapa persa en la que se catalogaba a las deidades de ciertos pueblos como “malignas”, o durante los imperios helenistas de los generales de Alejandro, como los seléucidas cuando persiguen a los judíos bajo el liderazgo macabeo, o la prohibición en la Roma republicana de ciertos estudios o prácticas religiosas de origen helenista, o persecución de los cristianos bajo el Imperio Romano pagano.

La noción de persecución religiosa se desarrollará sobre todo al amparo de la exigencia de la pureza religiosa de una comunidad, que se impone desde el poder al exigir o impedir un determinado culto. Las persecuciones religiosas se harán especialmente violentas durante el Imperio Romano, primero contra los judíos, y después contra los judeocristianos y los cristianos, cuando se nieguen a dar culto al emperador. Más tarde, cuando el cristianismo se erija como la religión oficial y exclusiva del Imperio, serán prohibidos y perseguidos los antiguos cultos paganos politeístas, muchos de los cuales habían llegado a Europa desde Oriente Medio y Próximo canalizando el desarrollo de los cultos místéricos desde el sincretismo religioso que propiciará el helenismo.

El triunfo del cristianismo ha consolidado en Europa una identidad religiosa exclusivista desde la época imperial romana hasta la aparición del modelo político religioso laico de finales del siglo XVIII. Una identidad religiosa forjada restrictivamente, impuesta políticamente y asimilada culturalmente a lo largo de más de un milenio, en la que el paganismo, entendido como un politeísmo ancestral, ha pervivido en la sombra, como un eco de su lejana historia a través a su mitología religiosa, y sobre todo en sus manifestaciones más primarias vinculadas a la Madre Naturaleza, a la adivinación, y a las formas de curación o sanación chamánica.

El paganismo, así preservado culturalmente, ha sido revitalizado en las últimas décadas del siglo XX desde la emergencia de un neopaganismo universalista que rescata el principio de lo femenino en la Naturaleza, complementario al principio cultural masculino, fuertemente más arraigado y dominante en una sociedad culturalmente patriarcal. Esta noción neopaganista fluye desde el paganismo sustancial de la Antigüedad y se abre camino culturalmente entre el monoteísmo religioso y el materialismo secular o laico, cobrando protagonismo al amparo de la ecología, de la necesidad de proteger el medio ambiente, desde donde la madre Tierra, Gaia, ofrece una proyección religiosa eminentemente física y femenina que sirve para contrarrestar la hegemonía de lo masculino.

Como consecuencia directa del abandono del modelo político-religioso, que mantiene la estrecha vinculación entre la religión y el ejercicio del poder político, unido al triunfo y la presión creciente del modelo político secular y laico, que segrega el elemento religioso del político, se ha producido una crisis progresiva del cristianismo en Europa Occidental durante los últimos siglos que ha abierto un espacio al paganismo que tiende a recuperar esa vinculación ancestral con la Madre Tierra y a desarrollar concepciones religiosas comunitarias universalistas

dentro, por ejemplo, de la corriente religiosa de la Nueva Era (*New Age*), impulsada por las corrientes religiosas de Oriente, especialmente el budismo.

Una situación que adquiere matices propios y más intensos en Europa Oriental ante el vacío ideológico dejado por el comunismo como ideología laica totalitaria, tras el colapso de la Unión Soviética en los países bálticos y eslavos. En ellos se advierte una tendencia a la recuperación sus tradiciones religiosas más arraigadas, tanto el cristianismo y el islam, como el paganismo ancestral, a la vez que se abre la puerta desde el cosmopolitismo cultural a los nuevos movimientos religiosos.

La sociedad europea actual, cosmopolita y plural, evidencia la necesidad de una identificación cultural en dos planos aparentemente contrapuestos pero que conforman las dos caras de una misma moneda cultural:

- a. Una identidad común europea, determinada por la globalización e interculturalidad desde el liderazgo cultural de Occidente, consecuencia del modelo colonial que Europa impuso en el mundo especialmente en el siglo XIX. Una identidad europea que es incentivada institucionalmente por el propio proceso de la unión cultural e institucional fomentado sobre todo la Unión Europea y el Consejo de Europa, que potencia una identificación universalista-europeísta, multicultural y cosmopolita, desde un patrimonio cultural común que, a su vez, aspira a consolidar esa identidad desde la unidad y no desde la confrontación.
- b. Una identidad local en donde se precisan elementos ideológico-culturales, que permitan diferenciar las particularidades de las distintas comunidades culturales europeas al dotar a sus miembros de una identificación propia, tanto en el ámbito estatal como regional. Una necesidad de identificación con lo local que emerge, en algunos casos, como lucha política revitalizada ideológicamente por las ideologías nacionalistas que se desarrollan a partir del siglo XIX, en las que la lengua, la religión, el derecho, las tradiciones culturales, son consustanciales a esa identificación. Esta necesidad de un localismo cultural se evidencia en el ámbito religioso en el creciente resurgimiento de las culturas paganas precristianas en Europa, como el caso de los países bálticos, que contribuyen a resaltar y reforzar la propia identidad local, frente a otras identidades religiosas más amplias y universalistas que tienen a homogeneizar a las culturas.

Es por ello por lo que las culturas europeas de los albores del siglo XXI, inmersas desde sus respectivos modelos estatales en el complejo proceso de la integración económica y política de Europa y los beneficios que proporciona, no renuncian a la búsqueda y reconocimiento de las raíces culturales locales ya sean lingüísticas, religiosas, o jurídicas, que las identifican y diferencian de otras comunidades en Europa. Parte de esa identidad propia se arraiga en su remoto pasado religioso, anterior al cristiano, que nunca se erradicó plenamente.

4. Grecia: La noción de polis como ciudad-estado y sus consecuencias políticas. De la cultura griega al helenismo cultural. La religión de los griegos y las causas de su evolución

Entre las culturas mediterráneas con mayor bagaje civilizador, los minoicos, los micénicos, los fenicios..., serán los dorios —inicialmente pueblos guerreros del mar que probablemente invadirán y atacarán las culturas más evolucionadas produciendo una dramática regresión cultural que se prolongará varios siglos— los que junto a los jonios, consoliden posteriormente en el Egeo la mayor cultura civilizadora durante el primer milenio AC, cuando el hierro adquiera protagonismo como metal básico para la elaboración de armas y herramientas al sustituir al bronce, de más difícil acceso al tener que importarse sus componentes.

La civilización griega estará profundamente arraigada en el modelo político-religioso de ciudades-estado, un modelo que los griegos adaptarán magistralmente a su idiosincrasia en las *poleis* como Esparta, Atenas o Tebas, todas ellas con características propias bajo la cultura común griega¹. Una civilización que florecerá desde una intensa asimilación, vía mercantil sobre todo, de las olas civilizadoras que alcanzan el Mediterráneo oriental desde el Este. Posteriormente, desarrollarán su gran bagaje cultural estableciendo colonias comerciales a lo largo de las costas mediterráneas según el modelo griego que competirá con el modelo fenicio-cananeo. Finalmente, las conquistas del macedonio Alejandro llevarán la cultura griega a los confines del viejo Imperio Persa, donde los generales de su ejército, fascinados por el modelo imperial aqueménida como el propio Alejandro, y tras su repentina e inesperada muerte, dividirán los territorios conquistados creando unidades políticas autónomas. Estos reinos/imperios helenos de Oriente y Occidente con un constante flujo de griegos inmigrantes en ellos, absorberán las viejas culturas y a la vez asentarán un modo de ser y vivir griegos en una simbiosis cultural dominada por una educación griega que constituirá el elemento civilizador más importante del mundo antiguo, el helenismo que alcanzará tanto a Oriente como a Occidente.

¹ Existe una amplísima bibliografía sobre el mundo griego y su historia por lo que resulta tan imposible como innecesaria su referencia bibliográfica. Para una síntesis que ofrece una espléndida visión de conjunto e incorpora las últimas tesis arqueológicas e historiográficas: N. HARRIS, *History of Ancient Greece*. N. York, 2004. Además sigue siendo una obra de consulta ineludible *The Cambridge Ancient History (C.A.H.)* vols. IV (1ª ed. 1926, ed. utilizada 1977), V (1ª ed. 1927, ed. utilizada 1983), y VI (1ª ed. 1927, ed. utilizada 1984).

La estructura política de la sociedad griega se basa, como inicialmente las culturas mesopotámicas y palestinas, en pequeñas unidades territoriales en torno a una comunidad urbana, regida en sus primeras etapas por monarcas, constituyendo ciudades-estado independientes, *poleis*, en las costas de todo el Mar Egeo, desde Grecia a Anatolia. Sus estrechos límites demandarán pronto la expansión. En ellas y a través de su contacto con los fenicios, los egipcios y los etruscos², se desarrollarán tras la Edad Oscura, a partir del siglo VIII AC, los principales focos de civilización en el Mediterráneo desde las costas ibéricas hasta las del Mar Negro.

Las *poleis*, orientaron su organización social de modos diversos, así Esparta como comunidad militarizada, o Atenas como comunidad mercantil y político-cultural. La relación entre ellas y los reinos e imperios próximos no estuvo exenta de conflictos armados, desde las guerras entre Atenas y Esparta (Guerra del Peloponeso), al largo conflicto con el Imperio Persa (Guerras Médicas), cuyos relatos y crónicas históricas nos han llegado de la mano de los historiadores culturalmente griegos, que no fueron los primeros historiadores, pero la historia que nos ha llegado ha sido la contada e interpretada por ellos desde su cultura griega.

La organización política evolucionó desde la monarquía, hasta la aristocracia. Paulatinamente desde finales del siglo VIII el modelo monárquico en las *poleis* declina para dar paso al modelo oligárquico de los *aristoi*, los aristócratas, pero las luchas por el poder político-militar, abrieron el cauce al modelo político de la tiranía, en el que la autoridad del tirano carece de bases legales y legítimas, pero cuenta inicialmente del apoyo del ejército o de parte de la población para limitar el poder de los aristócratas, favorecer la redistribución de la propiedad y patrocinar mejoras sociales. Sin embargo, este modelo pronto muestra sus defectos y en algunas *poleis* será superado por el modelo demócrata en el que los ciudadanos, independientemente de su posición social, acceden a un papel político esencial en el ejercicio del poder en la comunidad al participar en el gobierno directo de su *polis* y otorgar el liderazgo a los ciudadanos más cualificados y respetados, desplazando a los aristócratas de su exclusivo ejercicio del poder.

En Atenas esta evolución se produce a partir del liderazgo de Draco, quien hacia el 621 AC promulga la primera legislación escrita, basada en normas muy severas para reorganizar el gobierno y la vida social de la *polis*. Una situación que creó un fuerte antagonismo entre aristócratas y demócratas, que fue superado hacia el 590 AC por el aristócrata Solón³, el árbitro político que organizó la democracia moderada ateniense al implantar dos instituciones políticas comunitarias en el ejercicio del poder: el Consejo de los 400 y la Asamblea popular, o *Ekklesia*. Dos instituciones que limitaron el poder de los aristócratas y afianzaron el modelo democrático ateniense, que sin embargo no logró consolidarse al no alcanzarse la prosperidad económica necesaria. Una situación que facilita el retorno del modelo tiránico cuando Pisístrates, hacia el 546 AC, se hace con

² Vid. la obra notable de W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (trad. al inglés Margaret Pinder) Harvard Univ. Press, 1992.

³ Vid. F. E. ADCOCK, "The Reform of Athenian State", *C.A.H.*, vol. IV, pp. 26-58.

el poder mediante un golpe de Estado⁴. Su gobierno populista incrementará la prosperidad de los atenienses, distribuirá la riqueza y patrocinará festivales espectaculares. Pisístrates será sucedido por su hijo Hippias, que acabará sus días exiliado, cuando Clístenes obtenga el apoyo popular y sus reformas consoliden la democracia en Atenas hacia el 500 AC⁵.

Esparta, en cambio consolida un modelo oligárquico que nunca alcanzó un desarrollo democrático, aunque se convierte en el siglo VI AC en una de las *poleis* más poderosas, asentada en el modelo político-social oligárquico y militar que se expandirá a través de sus conquistas.

Atenas y Esparta representan dos modelos comunitarios diferentes en el universo griego de las *poleis*, pero no podrán coexistir sin la confrontación que tan sólo se supera temporalmente ante un invasor común, el Imperio Persa. La alianza entre ambas mediante la Liga de Delos⁶, en el 478 AC, otorgó la victoria definitiva a los griegos en Salamina en el 466 AC y obligó al gobernante persa, Jerjes, a renunciar a la conquista de las *poleis* griegas y a la vez a incorporar a su ejército a muchos mercenarios griegos.

El prestigio de Atenas tras las guerras con Persia se fortalecerá convirtiéndose en la *polis* hegemónica, quintaesencia y paradigma de la concepción de la ciudad-estado como unidad cultural regida por un sistema de gobierno plasmado en su Constitución.

La *polis* es un microcosmo o universo político-religioso en el que dioses de cada una de las *poleis* son sus protectores y marcan las festividades, como en las culturas mesopotámicas y egipcia. Las cuestiones religiosas se discuten en la comunidad en las sesiones de sus consejos. Atenas se erigirá en el modelo de *polis* por excelencia, ensalzada por los pensadores desde el Renacimiento y la Ilustración como modelo democrático puro, pero cuyo orden político social pasó por la monarquía, la tiranía, la oligarquía y la democracia, para retornar a la monarquía militar. Sin embargo, la noción de democracia en la cultura helena clásica, fundamentalmente ateniense, desarrollará una ideología política que supera todas las anteriores en las que se asentaron las grandes civilizaciones de la Antigüedad⁷. La ideología democrática ateniense se basa en las nociones de soberanía ciudadana, igualdad política y libertad de los ciudadanos varones y libres, que está ausente de ideologías imperialistas de esta época. Pero no debemos olvidar que dichas nociones no presentaban las peculiaridades de las democracias contemporáneas, puesto que la noción de libertad colectiva es prioritaria frente a la noción de libertad individual, y así el individuo se hallaba sometido a la cultura de su *polis*, y por ello obligado a asumir las creencias de su *polis*. La libertad individual se manifestaba a través de la condición de ciudadano frente al esclavo, que carecía de ésta y de los derechos cívicos.

⁴ Vid. F. E. ADCOCK, "Athens under Tyrants", *C.A.H.* vol. IV, pp. 59-70.

⁵ Vid. E. M. WALKER, "Athens: the Reform of Cleisthenes", *ibid.* pp. 137-172.

⁶ Vid. E. M. WALKER, "The Confederacy of Delos: 478-463 AC", *C.A.H.* vol. V, pp. 33-60.

⁷ Vid. E. BARKER, "Greek Political Thought and Theory in the Fourth Century", *C.A.H.* vol. VI, pp. 505-535.

Las ciudades-estado griegas se estructuraban en su mayoría mediante cuatro órganos: *ekklesia* (asamblea popular), *bule* (consejo), *gerusia* (senado) y magistratura⁸. Órganos colegiados que en algunas *polis* eran además compatibles con el poder real.

La *ekklesia* o asamblea popular tenía un mayor papel en el modelo democrático que en el oligárquico, y así en éste último se convocaba a la asamblea popular en escasas ocasiones.

En el modelo oligárquico el ciudadano tenía que probar su origen para ejercer sus derechos en la asamblea, mientras que el *bule*, o consejo, y la *gerusia*, o senado, tenían unas funciones de gobierno hegemónicas, y sus miembros podían ser vitalicios.

En el modelo democrático, en cambio, cualquier ciudadano podía ejercer sus derechos en la asamblea, aunque en la práctica tan sólo los que vivían en la urbe y gozaban de una buena posición social y económica, solían ejercerlos. Los consejos se renovaban en la mayoría de los casos anualmente. A su vez los magistrados, también elegidos anualmente, actuaban colegiadamente, eran responsables de sus decisiones, y en muchos casos, recibían salario.

En las *poleis* más democráticas todo ciudadano tenía igualdad de derechos activos y pasivos, *isonomia*, pudiendo participar en la asamblea y acceder a la magistratura. Sin embargo con frecuencia se producían progresivas corrupciones del modelo. A su vez los extranjeros residentes, *metoikoi*, pagaban impuestos y prestaban el servicio militar, y podían recibir educación y acudir a los tribunales, pero habitualmente no podían adquirir tierras ni ejercer derechos políticos, que derivaban de la condición de ciudadano, de la que carecían. Incluso en la paradigmática democracia ateniense, los hijos de extranjeros y ciudadanos no adquirían la ciudadanía, reservada tan sólo para los hijos de padre y madre atenienses. Únicamente en ocasiones muy restrictivas se otorgaba la ciudadanía a los extranjeros y a sus hijos.

El modelo democrático fue en la Grecia clásica más inestable que el oligárquico, y con mayor frecuencia se transformaba en tiranía, ante la necesidad del liderazgo político-militar, bien por razones defensivas, bien expansivas, o bien en casos de crisis internas. Los mecanismos para evitar la tiranía no siempre funcionaban y entre los más habituales destacaba el ostracismo, por el que la votación popular condenaba al exilio a los políticos más peligrosos que eran votados como tales, condenándoseles al destierro durante diez años. Sistema que se corrompió con frecuencia al convertirse en el cauce idóneo para desembarazarse de los rivales políticos, por lo que el mecanismo del ostracismo no liberó al modelo democrático de las tiranías. A su vez el modelo democrático cíclicamente perdía vitalidad cuando paulatinamente sus ciudadanos dejaban de cumplir con los deberes públicos, y las asambleas se reducían en la práctica a la asistencia de los ricos y ociosos, lo que facilitaba situaciones de crisis internas y

⁸ Vid. L. PARETI, P. BREZZI, L. PETECH, "El mundo antiguo" (tomos 2-4) *Historia de la humanidad. Desarrollo cultural y científico*. UNESCO, 1966 (trad. española, Barcelona, 1977), pp. 340-350. Vid. la excelente selección bibliográfica en vol IV, pp. 389-391.

la aparición de tiranos que contaban con el apoyo popular con la esperanza de que las solventase.

Las victorias militares siempre propiciarán la hegemonía de un modelo político frente a los demás. Así durante la etapa anterior a las guerras persas, el modelo hegemónico era el oligárquico, pero tras el triunfo militar en Salamina bajo el liderazgo ateniense frente al común enemigo persa, el modelo democrático ateniense cobró protagonismo y se transformó en el modelo político más imitado. En cambio, la derrota de Atenas frente a Esparta, canaliza el triunfo nuevamente del modelo oligárquico. De nuevo el modelo democrático se recupera bajo la hegemonía posterior de Tebas, victoriosa frente a Esparta. Sin embargo el desarrollo de las tiranías facilitó a la postre la aparición de las monarquías helenistas y con ellas el progresivo desmoronamiento del modelo democrático ateniense que se evidencia ya en la etapa de la hegemonía macedonia.

Atenas ejerció plenamente la hegemonía política, cultural y económica a partir del siglo V con Pericles (460-429 AC). El modelo político de la democracia ateniense se consolida y funciona con fluidez durante casi todo el siglo V AC, bajo el notable impulso del aristócrata Pericles. El modelo democrático, el pensamiento especulativo, la historia, la literatura, la arquitectura, las artes y las ciencias experimentales cobran un extraordinario impulso en esta etapa. Por ello, el liderazgo político y cultural ateniense bajo el liderazgo de Pericles⁹ constituye una referencia permanente como substrato que ha alimentado y retroalimentado a la cultura europea una y otra vez en la búsqueda de un ideal paradigmático, del ideal clásico. El estereotipo del modelo democrático ateniense se ha ensalzando y mitificado por los pensadores a partir del Renacimiento hasta el punto de que el modelo democrático ateniense tiende a identificarse como el único modelo y paradigma político de la Grecia clásica. Por ello su duración en el tiempo nos parece más extensa y estable de lo que cronológicamente fue, que tan sólo pervivió poco más de un siglo y medio, desde las reformas de Clístenes, hacia el 500 AC, hasta la hegemonía macedonia, hacia el 320 AC. Pero la crisis del modelo democrático ateniense se evidencia ya tras la derrota de Atenas frente a Esparta, hacia el año 400 AC.

El liderazgo cultural, político y económico ateniense fueron indiscutibles durante varias décadas del siglo V, hasta el punto de transformar la naturaleza original de la Liga de Delos, que partía de la igualdad entre las *poleis*. Por ello progresivamente el poder de Atenas dominará sobre las demás *poleis*, estableciéndose las bases para la creación de un Imperio ateniense cuando acceda a ejercer el pleno control de la Liga. Muestra de tal hegemonía fue la transferencia del tesoro común, ubicado en Delos, a Atenas. Tras ello la moneda ateniense se convertirá en la más sólida y más utilizada en las transacciones comerciales griegas. Sin embargo, esta situación generará una reacción de rechazo en muchas de las *poleis*, especialmente en Esparta, que se unirán con ella creando la Liga del Peloponeso. A la confrontación económica se unía la política, el modelo democrático ateniense frente al

⁹ Vid. E. W. WALKER, "The Periclean Democracy", C.A.H. vol. V, pp. 98-112.

modelo oligárquico espartano. El conflicto entre Corfú y Corinto sirvió de excusa para desencadenar la lucha armada entre ambas Ligas y sus *poleis*. Del 431 al 404 AC tuvieron lugar las tres guerras del Peloponeso entre Esparta y Atenas, tras las cuales Esparta, que se presenta como liberadora del imperialismo ateniense, se alza finalmente con la victoria ante la derrotada Atenas en el 404 AC¹⁰.

Las consecuencias de la conflagración durante un cuarto de siglo entre las dos Ligas serán devastadoras para el mundo griego y el liderazgo de Esparta probará no sólo su arrogancia militar, sino además su debilidad política¹¹. Una situación que terminará por afectar especialmente a su poder militar, cuando en el 371 AC Tebas venza a Esparta. El liderazgo tebano, bajo pautas democráticas, será igualmente incapaz de la cohesión entre las *poleis* cuyos ejércitos estarán compuestos casi exclusivamente de mercenarios¹². La esencia de los conflictos entre las *poleis* derivará en buena parte de la confrontación entre el localismo y el cosmopolitismo griegos, dos identidades duales derivadas de la cultura panhelena y de la cultura local de cada *polis* que generarán una situación de agresividad intermitente entre las *poleis*. La fragmentación y confrontación griegas generarán el deseo de aspirar cada vez más a un ideal panheleno que logrará Macedonia, pero que determinará el fin de una era política.

Macedonia era un territorio extenso que estaba poblado, además de por griegos, por tribus muy diversas como los ilirios y los tracios, no siempre helenizados, que aceptarán la monarquía con facilidad al ser afín a su estructura comunitaria y liderazgo tribal. Filippo II heredará un pequeño reino en el 359 AC que pronto, con una hábil política diplomática y un creciente ejército de mercenarios ansiosos por obtener sustanciosos botines de guerra, alcanzará la hegemonía en toda Grecia tras la derrota de la Liga tebano-ateniense en el 338 AC¹³. De nada sirvió tampoco la brillante oratoria política del ateniense Demóstenes en sus filípicas contra el gobernante macedonio, y así inexorablemente la era de las *poleis* clásicas llegaba a su fin. La nueva Liga, la Liga de Corinto, fundada, impuesta y dirigida por el propio Filippo reunirá a las *poleis* para hacer frente al viejo enemigo común, los persas. Su asesinato nunca aclarado abrió el horizonte político a su hijo Alejandro y al modelo político imperial macedonio.

Alejandro, aunque educado por Aristóteles —que era hijo del médico de la corte de Filippo II de Macedonia— heredará un temperamento militar y poseerá una naturaleza audaz excepcionalmente dotada para el liderazgo, convirtiéndose en el incansable conquistador por excelencia que realizará la mayor expedición militar de Asia, venciendo y sometiendo al Imperio Persa, quemando y destruyendo innecesariamente su capital, Persépolis, alcanzando y conquistado parte de la India. Alejandro, con poco más de 20 años y en poco más de una década, expandirá las fronteras del mundo griego a tres continentes, Europa,

¹⁰ Vid. W. S. FERGUSON, "The Oligarchical Movement in Athens", *C.A.H.* vol. V, pp. 312-346. Y del mismo autor, "The Fall of the Athenian Empire", *ibid.* pp. 348-375.

¹¹ Vid. M. CARY, "The Ascendancy of Sparta", *C.A.H.* vol. VI, pp. 25-54.

¹² Vid. *Ibid.* "Thebes", pp. 80-98.

¹³ Vid. A. W. PICKARD, "The Rise of Macedonia", *C.A.H.* vol. VI, pp. 200-271.

África y Asia, hasta que al fin sus tropas exhaustas se negaron a continuar más allá. Sin embargo, sus incomparables triunfos militares y su ambición personal unidos a su fascinación por los imperios egipcio y persa, como estructuras absolutistas de poder, le llevarán a una creciente megalomanía que le conduce a la decisión de establecer las bases incipientes de su imperio. Un imperio que aspiraba a fusionar a macedonios, griegos, egipcios y persas bajo su absoluto poder, cuyas consecuencias no pudieron revelarse para la historia a causa de su muerte prematura en 324 AC. El sueño imperial de Alejandro se evidencia especialmente desde que accede al estatus de faraón como rey divinizado e hijo de Amón Ra y busca la consolidación de su divinidad cuyo reconocimiento obtendrá de los griegos poco antes de su muerte cuando preparaba su campaña contra Arabia.

La figura de Alejandro Magno será en los siglos posteriores frecuentemente idealizada por militares, estrategas, escritores e historiadores europeos en un intento de aunar y reconciliar culturalmente Oriente y Occidente, desde el paradigma de una única cultura panhelenista, y del *glamour* de sus míticas hazañas militares. Como excepcional estrategia militar Alejandro será imitado por los generales del Imperio Romano y de los imperios europeos posteriores, pero ciertamente la incógnita de un mundo bajo el poder imperial de Alejandro nunca será despejada, y el universo político alejandrino nace y muere con él. Su inmenso imperio conquistado en plazo tan breve se descompondrá en un plazo aún menor a causa de las rivalidades entre sus generales, *diadochi*, ansiosos por acceder a su herencia territorial¹⁴. Inicialmente Perdicas, Antígono y Antipas intentarán mantener la unidad imperial, pero Ptolomeo en Grecia, Seléuco en Asia y Lyssimaco en Tracia se opondrán y se enfrentarán unos a otros con sus ejércitos durante casi dos décadas. El hijo de Antipas, Cassander, regente de Macedonia, asesinará a la familia de Alejandro incluido su hijo póstumo. En el 301, Antígono, el único superviviente entre los leales a Alejandro, será muerto y vencido en batalla.

Tras Alejandro sólo sobrevivirá su mito y la expansiva cultura helenista, cuya lengua, el griego popular o *koiné*, será su mejor vehículo. Tres reinos/imperios helenistas serán los hegemónicos: Egipto, con la dinastía creada por el general macedonio Ptolomeo; el Imperio Seléucida desde Asia Menor y Siria a la meseta irania gobernado por Seléuco y su dinastía; y Macedonia con Antígono II, nieto de Antígono, cuyos sucesores controlarán parte de Grecia. En Atenas, tras la muerte de Alejandro, Demóstenes (384-322 AC) —que ya se había opuesto al poder macedonio de Filipo— se anticipó en su ansia de emanciparse de Macedonia, por lo que los macedonios dismantelarán la democracia ateniense y Demóstenes, ante su fracaso, se suicidará envenenándose.

En el siglo III AC las Ligas Aquea y Eolia, a pesar de sus intentos de mantener la estructura política y económica de la *poleis*, no pudieron equilibrar sus fuerzas contra los macedonios y en el 197 AC darán la bienvenida a sus “liberadores”, los romanos. En el año 147 AC Roma absorberá a Macedonia en su creciente expansión imperial, y en el 64 AC el reino seléucida seguirá el mismo camino. Finalmente

¹⁴ Vid. W. W. TARN, “The Heritage of Alexander”, *C.A.H.* vol. VI, pp. 461-504.

Egipto sucumbirá en el año 30 AC bajo la última ptolomea, Cleopatra, al poder imperial de Octavio, el primer emperador de Roma tras instaurar su Principado.

A partir de Alejandro de Macedonia, y a pesar de la brevedad de su imperio, se inicia una nueva era cultural, el helenismo, el movimiento cultural que absorberá y asimilará a las culturas dominantes precedentes y sus avances científicos, y los expandirá a los confines de los imperios creados por sus generales. Un modelo cultural, no heleno sino helenista, que a su vez penetrará en Roma y su modelo imperial en expansión, sentando las bases comunes más reconocidas de la cultura europea¹⁵. La fuerza intrínseca del helenismo en todos los órdenes culturales y su posterior impacto en el Imperio Romano minimizarán la importancia cultural de los imperios precedentes de los que se nutrió, hasta punto de su mitificación posterior por la cultura occidental, al atribuir a la cultura griega elementos que asimiló de otras culturas y reelaboró magistralmente, o simplemente exportó con brillantez. No obstante, es innegable la importancia cultural helena para las culturas posteriores, al transmitir un enorme legado civilizador que incrementa desde su propia contribución, especialmente política, filosófica y artística.

Efectivamente, tras la conquista del mundo persa por Alejandro, el liderazgo científico pasará a manos de los griegos quienes, a través del helenismo, introducirán sus conocimientos en Europa que después asimilarán los romanos llevándolos a los confines de su imperio. A su vez la influencia del helenismo en el ámbito religioso será también intensa, tanto en el judaísmo como posteriormente durante la consolidación del cristianismo en plena dominación romana. Los elementos más destacados de la religión de los griegos y su evolución los analizaremos más adelante.

La cultura persa ejerció una intensa fascinación en los griegos al igual que la egipcia y la babilónica, que asimilarán y transmitirán. Muchos de los logros culturales griegos procederán de su contacto con las culturas mesopotámicas, egipcia y persa¹⁶.

La primera escuela científica griega formada en Mileto a finales del siglo VII AC estuvo liderada por Tales que viajó con frecuencia a Egipto y tuvo acceso a fuentes babilónicas y fenicias que facilitaron sus logros matemáticos basados en la deducción como método investigador. Entre sus discípulos, Anaximander sugerirá por primera vez la teoría de la evolución.

A finales del siglo V AC Persia arrasó Mileto y como consecuencia el centro cultural y científico griego se desplazó a las colonias griegas la isla de Sicilia y la Península Itálica. Es aquí, en Crotón, donde Pitágoras, originario de la isla de Samos y probablemente discípulo de Anaximander, asienta su comunidad semimonástica cuyas creencias se centraban en la reencarnación y migración de las almas desde el misticismo oriental. Es aquí donde Pitágoras, realizó sus

¹⁵ Para un estudio de la evolución de las instituciones, la política y el Derecho de la Grecia clásica al helenismo resulta muy sugerente y clarificador J. GAUDEMET, *Institutions*, cit. pp. 145-250.

¹⁶ Especialmente sugerente es la obra de W. BURKERT, *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge, Mass., 2004.

estudios matemáticos desde su bagaje de los conocimientos matemáticos egipcios y babilónicos, y formuló varios teoremas de geometría y la aritmética que reciben las culturas europeas posteriores.

Entre los siglos III y IV AC, Demócrito de Abdera (en Tracia) viajó a Anatolia, Egipto y Mesopotamia regresando con un importante bagaje científico que le permitió desarrollar las bases de los primeros teoremas de geometría, y desarrollar la hipótesis de la existencia de unidades físicas infinitamente pequeñas, los átomos, que mediatizarán su filosofía ética.

Se afirma por los especialistas contemporáneos que durante reinado del persa Atajerjes II, el interés de los griegos por la cultura persa era tal que algunos de sus filósofos intentaron viajar a la corte persa. Éste parece que fue el caso de Platón, que no pudo lograrlo ante los conflictos militares greco-persas, no obstante viajó a Egipto donde accedió a fuentes de conocimiento tanto egipcias como persas que parecen haber influido en su concepción filosófica del dualismo ético.

Sin embargo, la rivalidad política, militar y económica entre helenos y persas creó un antagonismo transmitido en parte a través de los historiadores griegos¹⁷,

¹⁷ El arte de relatar la historia nos ha llegado al mundo occidental de la mano de los historiadores griegos más conocidos: Herodoto, Tucídides, Jenofonte y Polibio.

Herodoto (490/480-429/425 AC) era originario de Halicarnaso, en Asia Menor, griego culturalmente pero sometido a las tensiones fronterizas entre Imperio Persa y el mundo griego, se rebeló contra el tirano de su ciudad aliado de los persas; exiliado durante una década en la isla de Samos, visitó Babilonia, Siria y Egipto y se trasladó a Atenas en su madurez donde conoce y aconseja a Pericles. Herodoto escribió la primera obra de la historia a gran escala, en nueve libros, referencia obligada para el conocimiento histórico del mundo clásico griego.

Tucídides (460-400 AC) militar ateniense, tal vez de origen familiar procedente de Tracia, participó en las Guerras del Peloponeso. La derrota ateniense a manos espartanas le obligó a un exilio de dos décadas. Sus métodos de investigación historiográfica serán los de mayor rigor, por ello fue posiblemente el mejor historiador griego.

Jenofonte (431-354 AC) militar ateniense de origen y discípulo de Sócrates, participó también en las Guerras del Peloponeso. Fue el historiador griego que mejor conoció y describió el mundo persa, pues durante el gobierno ateniense de los Treinta tiranos formó parte de la famosa expedición de los Diez mil, compuesta por mercenarios griegos al servicio del príncipe persa Ciro, en guerra contra su hermano el rey Atajerjes II. La muerte del joven Ciro obligará a los mercenarios griegos a retornar a Grecia, una odisea casi imposible cuyo relato *Anábasis* (cuyo texto se halla disponible en inglés en Internet en el proyecto Gutenberg), servirá de libro de cabecera a Alejandro en su conquista de Persia. A su regreso Jenofonte entra al servicio del gobernante espartano Agesialo II llegándose a enfrentar militarmente a los propios atenienses. Tras residir en Esparta se exilia en Corinto cuando Tebas alcanza la hegemonía política y militar. Su experiencia personal le llevará a criticar al modelo democrático ateniense y a defender y justificar modelos autoritarios de poder.

Polibio (200-118 AC) originario de Megalópolis, y brillante político defensor de la Liga Aquea, fue rehén en Roma durante casi dos décadas, pero su extraordinaria formación cultural le abrió las puertas de la sociedad romana más refinada y llegó a ser el tutor de Publio Escipión Emiliano, a quien acompañó en la III Guerra Púnica entre romanos y cartagineses, lo que le permitió ser testigo de la destrucción de Cartago en el 146 AC. También visitó Hispania, y regresó en varias ocasiones a Grecia. La obra histórica de Polibio nos permite acceder no sólo al momento histórico en el que se produce el fin de la hegemonía griega, sino también al comienzo de Roma como imperio en expansión.

Todos ellos nos ofrecen su visión de la historia antigua desde la perspectiva griega. Para un estudio de conjunto sobre los historiadores clásicos *vid.* M. GRANT, *The Ancient Historians*. N. York, 1970, pp. 23-164.

que ofrecen con frecuencia una imagen distorsionada, propia de la historia contada desde el patriotismo apologético de los pertenecientes a uno de los bandos de la contienda que toman partido en su defensa y justificación ideológicas, en la que los griegos representan la civilización y los no griegos son los “bárbaros”, imagen que se transmitirá a Occidente y aún pervive estereotipada como un substrato cultural dominante.

No obstante, en otras ocasiones en que la rivalidad político-económica era menor o simplemente su contacto con las culturas ajenas a la griega era mayor, se ensalzarán las culturas ajenas. Tal fue el caso de Herodoto que llegó a afirmar que los egipcios eran mejores historiadores que los griegos¹⁸, y los persas los mejor informados en la historia¹⁹.

El antagonismo greco-persa privó en ocasiones de un mayor enriquecimiento intercultural, como el caso de la Astronomía y su prohibición del estudio del cosmos en Atenas bajo el mandato de Pericles en el siglo V AC, cuyas consecuencias serán entre otras el exilio impuesto a Anaxágoras acusado de propersa²⁰.

Pero no sólo el antagonismo greco-persa, como representación del antagonismo entre lo propio y lo ajeno, estuvo presente en el siglo en la era de Pericles, también el antagonismo entre tradición y renovación se manifestó con frecuencia, cuando la renovación ideológica se vea como una amenaza a las bases tradicionales de la cultura griega. Será precisamente este siglo de florecimiento cultural heleno en el que triunfe una corriente filosófica, posteriormente criticada tanto por Aristóteles como por Platón, la de los sofistas²¹. Los sofistas son inicialmente buscadores de la sabiduría y maestros itinerantes, interesados por la sociedad misma y con ella la Política, la Retórica y la Gramática, y para muchos son los herederos en definitiva de la tradición de Heráclito de Éfeso. Las enseñanzas prácticas de dos de sus mayores representantes, Protágoras y Gorgias, servirán de base para la educación humanista griega por excelencia. Sin embargo, sus enseñanzas filosóficas removerán los cimientos conservadores de la tradición social y religiosa ateniense al aplicar del principio del relativismo. Por ello, cuando Protágoras reafirme su escepticismo respecto a los dioses y a las creencias religiosas, la Asamblea ateniense le prohibirá enseñar en esta *polis*.

La gran aportación cultural griega, su Filosofía, está mediatizada por la especulación intelectual en la búsqueda del saber, del conocimiento, por la comprensión racional e intelectual del mundo, por la necesidad de encontrar respuestas más allá de las que ofrecía la cultura religiosa griega tradicional. Un cauce que a menudo confrontaba tradición y renovación intelectuales, desde el reto intelectual de modificar sus bases morales y religiosas.

El uso peyorativo del término sofistas, se produce en este mismo siglo V AC, cuando se equipara despectivamente a charlatanes y embaucadores. Los sofistas

¹⁸ HERODOTO, II, n. 77.

¹⁹ HERODOTO, I, primer párrafo.

²⁰ Vid obra col. *The Persians*, cit. pp. 143-146.

²¹ Vid. J. B. BURY, “The Age of Illumination”, *C.A.H.* vol. V, pp. 376-385.

enseñaban las técnicas de la persuasión mediante la oratoria y la retórica para acceder al poder político, por lo que el dominio del arte de la persuasión se consideraba peligroso en tanto en cuanto podía conducir, no a la búsqueda de la verdad, sino a la satisfacción de los intereses personales.

Sócrates (469-399 AC) inaugurará una nueva era en la especulación intelectual al desarrollar el método dialéctico superador de los persuasivos métodos sofistas. Su filosofía, que nunca recogió por escrito, ha pervivido a través de la obra de su discípulo Platón (427-347 AC). Para Platón el conocimiento lleva a la virtud y a la felicidad. Sus obras están penetradas por la inmortalidad según el orfismo y el pitagorismo, que contribuyen a dar forma a la concepción platónica de la armonía del cuerpo con el espíritu. Esta concepción impregnará a su escuela a través de su Academia, en la que el conocimiento otorga el cauce legítimo al ejercicio del poder. Con Platón y el discípulo de éste, Aristóteles (384-322 AC) —que fundará en Atenas el Liceo tras haber sido preceptor de Alejandro Magno— la filosofía griega alcanzará su cénit en la etapa inmediata anterior al helenismo. El legado de Alejandro impulsará y expandirá la filosofía de Platón y Aristóteles, que cobra fuerza durante el helenismo, y por este cauce arraigará firmemente en la cultura romana primero y europea después. Ambos perfilarán la estructura de la comunidad perfecta desde matices bien distintos, aunque desde la nostalgia común por el paradigma de una *polis* utópica, que aspiraba a recuperar la era dorada de las ciudades-estado griegas.

Platón en sus tres obras más representativas, la República, *Politeia*, el Político, *Politikós*, y las Leyes, *Nomoi*, nos ofrece su construcción de la comunidad desde la sabiduría, la moderación y la justicia, orientadas al bien común al que supedita incluso la libertad individual. Sin embargo en las Leyes, el orden político-religioso es un orden teocrático, y los magistrados son los únicos intérpretes de la voluntad divina²².

Para Aristóteles²³, en cambio, la *polis* es la *autarkeia*, que representa a la comunidad autosuficiente como comunidad idónea para que el hombre, que asume superior a la mujer, se desarrolle en plenitud. Plenitud que no excluye el culto a la divinidad, y que implica la virtud en sus tres manifestaciones principales: la virtud ética como resultado del libre albedrío, la virtud intelectual, como resultado de la educación, y sobre todo la justicia, como virtud en la convivencia.

Las filosofías platónica y aristotélica tendrán una influencia duradera y decisiva en el pensamiento europeo desde la Edad Media, en un proceso constante de retroalimentación intelectual de los distintos paradigmas comunitarios que Europa desarrolló a lo largo de los siglos, y que se nutrirán una y otra vez de ambas filosofías clásicas.

²² Para un estudio detallado *vid.* E. BAKER, *The Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*. London, 1951; W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951; G.M.A. GRUBE, *Plato's Thought*. London, 1980.

²³ Sobre Aristóteles la obra clásica de A. E. TAYLOR, *Aristotle*, 2 ed. London, 1919; también W. D. ROSS, *Aristotle*, 5 ed. London, 1949.

La religión en Grecia²⁴ evolucionó desde el primitivo culto al dios de los cielos Uranus y la diosa Ge, la Tierra, y su descendiente Cronos, hacia el culto a la deidad suprema, Zeus, hacia el 1600 AC. A la deidad de Zeus se fueron incorporando genealógicamente las distintas divinidades masculinas y femeninas que representaban y protegían distintos aspectos de la vida. La creación del mundo y la genealogía de los dioses también formarán parte de la cultura griega cuya primera historia nos la ofrecen a comienzos del siglo VII AC Homero y Hesíodo con su *Teogonía*.

Muchos de los nombres de las deidades las encontramos ya en la cultura micénica cuatro siglos antes, en tablillas escritas en Linear B. Es probable que su fusión con las deidades dóricas y posteriormente jónicas originara buena parte del panteón griego. Su evolución constata la transición del politeísmo a la monolatría, que se manifiesta bajo la hegemonía de Zeus.

Las *poleis* carecían de un sacerdocio estable y jerárquico²⁵ aunque en algunos cultos griegos el sacerdocio se vinculaba a la clase social aristocrática, como el caso de los misterios de Eleusis, que representa el paradigma heleno de las religiones místicas, como en Egipto el misterio de Isis y Serapis. Ambos, desde su recepción romana, tendrán una influencia determinante en la evolución de Europa en el ámbito religioso.

Los misterios de Eléusis se iniciaron a partir del mito de Demeter y Perséfone²⁶, cuyo santuario se ubicaba en una gruta en las proximidades de Atenas. El eléusismo se consolidará como la religión cívica ateniense, pero con el helenismo perderá su sentido local vinculado a la identidad religiosa ateniense. Y si inicialmente era un culto reservado sólo a los ciudadanos atenienses, con el helenismo se popularizará en el orbe mediterráneo como religión mística. La peregrinación anual a Eleusis en procesión, la iniciación religiosa y la purificación sacra, constituían la esencia cultural del eléusismo en la búsqueda de la inmortalidad espiritual.

En Grecia, como en Mesopotamia, en Egipto y en Persia, adoptarán un dios protector objeto de culto principal según el modelo tradicional de la Antigüedad. Dioses con cualidades y defectos humanos, cuya ira era temida por los griegos, y aplacada con sacrificios. Dioses que vivían en su propio paraíso, el Monte Olimpo, donde se erigieron templos para ellos, surgiendo toda una literatura mitológica sobre sus hazañas. Los míticos héroes griegos darán vida a la historia griega y a la de sus ciudades y reinos más antiguos. Y así el panteón olímpico y los héroes semideificados compondrán el universo religioso de la Grecia clásica.

Las deidades olímpicas conferirán la identidad religiosa colectiva griega y los dioses patronos de cada ciudad determinarán la de los ciudadanos de cada *polis*, donde recordemos no había libertad religiosa individual, sino sólo la comunitaria,

²⁴ La obra más prestigiosa para su análisis detenido es la del prof. emérito de la Universidad de Zurich, W. BURKERT, *Greek Religion* (trad. al inglés J. Raffan) Harvard Univ. Press, 1985.

²⁵ F. DÍEZ DE VELASCO, cit. p. 271.

²⁶ Vid. L. M. WHITE, *From Jesus to Christianity*. N. York, 2005, pp. 59-62.

como en todo el mundo antiguo. Tal vez por ello, al carecer de una teología sólida y unitaria, los griegos buscarán en la especulación filosófica el sentido ético del mundo y de la existencia.

La religión de los griegos²⁷ en sus comunidades político-religiosas pretendía, como todas las religiones, afrontar la vida diaria dando amparo y seguridad ante los aspectos más desconocidos de la existencia humana. Junto a los grandes templos, en cada casa se erigían altares a los dioses para obtener sus favores mediante culto y ofrendas. Unos dioses antropomórficos con virtudes y defectos humanos cuyo culto tenía por finalidad obtener sus dones o aplacar su ira. En las celebraciones frecuentes de festivales religiosos, las actividades culturales, artísticas y deportivas ocupaban un lugar importante entre las mismas. También la necesidad de obtener una cierta seguridad sobre el futuro inmediato propiciaba la necesidad de una concepción misteriosa y profética, que tradicionalmente se plasmaba a través de oráculos como en el resto de las culturas de la Antigüedad.

La contraposición entre la identidad panhelena y la identidad derivada de su ciudadanía local y vinculada a su *polis*, comportará el desarrollo de actividades competitivas entre territorios y *poleis*. Actividades que se dividían en tres tipos²⁸: panegirias, anficionías y oráculos. Las panegirias eran certámenes deportivos en los que los griegos competían entre sí bajo la protección de una u otra deidad. Así Zeus en los Juegos Olímpicos, Apolo en los Juegos Píticos, o Poseidón en los Juegos Ístmicos. En todos ellos el prestigio del atleta vencedor redundaba en el de su comunidad de origen reafirmando así su identidad propia y diversa de las de otras *poleis*. Las anficionías eran asociaciones de ciudades o territorios que administraban un santuario religioso conjuntamente. En ellas se dirimían conflictos por consenso tras la petición de presagios a la divinidad, para que según éstos pudiesen tomar la decisión más favorable. Los oráculos servirán a su vez para resolver los conflictos por vía del arbitraje de sacerdotes y sacerdotisas; su decisión expresaba la voluntad de la divinidad con la que actuaban como sus mediadores.

Los contactos de los griegos con otras culturas, especialmente con Egipto y Oriente Próximo y Medio, proporcionarán al mundo religioso griego un elemento misterioso que junto a otros elementos forjará una identidad religiosa distinta durante el helenismo. Etapa en la que emerge el concepto, no ya de la religión colectiva vinculada a la identidad político-religiosa de una comunidad, sino de la religión individualizada como acto de elección personal, en el que la libertad en la esfera religiosa de la persona adquirirá progresivamente un significado individual prioritario. Y así las comunidades religiosas como tales, se identificarán por la libertad de sus miembros en adherirse o no a ellas. Una noción plenamente superadora de la concepción monista político-religiosa en la que religión, comunidad y política otorgaban la identidad cultural a un pueblo y a sus miembros.

²⁷ Para una visión de conjunto y su evolución la obra clásica del siglo XX: G. MURRAY, *Four Stages of Greek Religion*. London, 1912.

²⁸ F. DÍEZ DE VELASCO, cit. p. 278.

Junto al reconocimiento de la individualidad emerge, además, el cosmopolitismo como modelo social y actitud vital. Efectivamente, el helenismo, auspiciado inicialmente por la expansión alejandrina del mundo griego, transmitirá una ideología cosmopolita que no es nueva, pues ya Ciro II había inaugurado el cosmopolitismo como modelo imperial de gobierno. Pero el cosmopolitismo helenista se expandirá en el tiempo y en el espacio y alcanzará su apogeo posteriormente, durante el Imperio Romano en un enriquecedor maridaje entre Oriente y Occidente.

El cosmopolitismo, desde la superioridad de lo griego, impregnará al helenismo que contará con un vehículo de primera magnitud al que ya me he referido, la lengua griega popular, *koiné*, que uniformizará los diversos dialectos de las *poléis* y se convertirá en *lingua franca* de especial relevancia en el ámbito cultural y religioso, sustituyendo al arameo en Oriente Próximo y con ello ejercerá una indiscutible hegemonía cultural²⁹ pues su influencia será sustancial en el cristianismo y su diáspora.

El cosmopolitismo así concebido estaba ya presente en la concepción político-religiosa de Alejandro cuando se considere y se presente a sí mismo como elegido por la divinidad para convertirse en gobernante universal y reconciliador de culturas, desde la unión entre el trono y el altar que parece apelar a la ideología religiosa cosmopolita del modelo persa de Ciro II. Una concepción del poder que desde entonces ha mostrado su utilidad para fortalecer los vínculos entre las comunidades. Recordemos también que con anterioridad, la alianza entre el trono y el altar según el modelo imperial mesopotámico y egipcio fue empleada con matices distintos por las monarquías de su entorno: desde el Reino Unido de Israel a las dinastías de los reinos palestinos, transjordanos, sirios, anatolios y persas. Una alianza que Alejandro hace suya para así poder construir un Imperio Macedonio desde la cultura griega.

El cosmopolitismo religioso que emerge y se desarrolla con el helenismo propiciará definitivamente la superación de la ideología político-religiosa por la que un pueblo se identificaba sustancialmente por sus deidades propias, que no sólo evolucionan y se adaptan a través de la absorción cultural debida al contacto con otros pueblos, sino que se introduce un elemento de decisión personal, una identidad individualizada que trasciende a la identidad comunitaria y que se evidencia plenamente con las expansiones de las religiones místicas, y especialmente con el triunfo del cristianismo paulista, como tendremos ocasión de comprobar.

Para facilitar y proseguir esta reflexión resulta imprescindible intentar sistematizar los elementos filosófico-religiosos más destacados que en su devenir histórico propiciaran el trascendental cambio por el que la identidad comunitaria griega se modificará definitivamente, dando paso a la identidad helenista

²⁹ En este sentido S. ANGUS, *The mystery-religions. A Study in the religious background of Early Christianity*. (Ed. original, London, 1925, 2ª ed. 1928) re-ed. utilizada N. York, 1975, pp. 16-22.

en la que la individualidad cobrará protagonismo y tendrá consecuencias decisivas en los siglos posteriores para el desarrollo de la cultura grecolatina. A mi juicio los elementos filosófico-religiosos principales en este proceso evolutivo son los siguientes:

1. La crisis política de la *polis* conllevará también a la crisis religiosa del universo griego a partir de comienzos del siglo IV AC. Una crisis que se inicia tras la pérdida del liderazgo ateniense, en la etapa inmediata posterior a las Guerras del Peloponeso, y se evidencia en el desarrollo de la especulación intelectual que abrirá las puertas a las corrientes de la filosofía sofista que desencadenan una fuerte oposición conservadora en Atenas.
2. La filosofía griega sobre todo en la etapa inmediata anterior al helenismo, dotará a la religión de la necesidad de un sistema ético y un sentido individual, que propiciaran el abandono progresivo de la religión tradicional contribuyendo a la crisis religiosa que se constata ya a finales del siglo V y comienzos del siglo IV AC. Platón en su incomparable síntesis filosófica reconciliará el mundo sensorial con el mundo mental, los sentidos con el intelecto y éste con el espíritu. El platonismo ofrecerá la primera teología teísta desde la armonía del universo, de la comunidad y del individuo. Desde la construcción platónica, Aristóteles ofrecerá la crítica más brillante al trabajo de su maestro empleando el silogismo como método lógico por excelencia.
3. A la vez, la necesidad de la búsqueda religiosa individual y el conflicto derivado de la incompatibilidad entre la religión de los griegos y los avances científicos llevarán a concepciones filosóficas como el cinismo, el escepticismo, el epicureísmo y sobre todo el estoicismo. Esta corriente fundada por el fenicio Zenón, que vivirá en Atenas durante el siglo IV AC, proclamará la libertad individual y la naturaleza panteísta del ser humano, en una construcción filosófica que permitirá enlazar el helenismo con el pensamiento oriental en un universo teleológico creado por un poder supremo principio y fin de todo. El estoicismo dominará el pensamiento grecolatino hasta la era cristiana, en distintas etapas.
4. Otro elemento sustancial será el desarrollo del llamado cactonionismo o chthonianismo, origen de los cultos secretistas y escatológicos vinculados a entornos cerrados, de los que parecía emanar una sabiduría y una magia efectiva, y que conformarán el culto a los muertos en Grecia. De entre ellos el culto élúsiano³⁰ alcanzará una notable popularidad. Surge como ya he indicado en Eléusis en las proximidades de Atenas en el Santuario de Demeter y Perséfone, patrones del mundo oculto, cuyos fieles recorrerán un complicado camino de iniciación hasta alcanzar la doctrina revelada para acceder a la inmortalidad espiritual. Culto que se extenderá enormemente y sin duda colaborará en la desintegración del panteón olímpico griego.
5. Efectivamente, el vacío religioso propiciado por la ruptura de la concepción monista político-religiosa de Antigüedad, facilita la intensa penetración del

³⁰ Vid. V. MAGNIEN, *Les mystères d'Éleusis*. 3ª ed. Paris, 1950.

misticismo desde Oriente, y en el siglo IV AC la sociedad griega se mostrará ya receptiva a la mística oriental que se asimilará por las escuelas de pensamiento creando las poderosas corrientes filosóficas citadas y otras muchas como el neopitagorismo y el neoplatonismo, que contribuirán a sentar las bases religiosas del ascetismo durante el helenismo.

6. En consecuencia, el sincretismo religioso cobrará una emergente vitalidad apoyado en el individualismo, precisamente para afrontar ese vacío religioso. Y así distintas corrientes religiosas penetrarán desde Oriente arraigándose por vía del helenismo en la Europa meridional. Todo ello influirá profundamente en la especulación filosófica, las diversas escuelas y corrientes filosóficas helenistas se verán penetradas por tales nociones. Su último reflejo se apreciará en el neoplatonismo del egipcio Plotinio (250-279) cuya influencia en el cristianismo, sobre todo de Alejandría, fue notable.
7. La corriente religiosa mística inicial más influyente será el orfismo³¹ que se popularizará desde el siglo V AC. Elaborado a partir del mito dionisiaco, procedente del panteón olímpico, absorberá sincréticamente elementos orientales e impregnará a las filosofías pitagórica y platónica al introducir la teología del pecado y la redención desde la naturaleza dualista del ser humano. El orfismo mantendrá su influencia creciente hasta la etapa imperial romana y contribuirá enormemente a desarrollar la idea de la asociación religiosa, en la que los fieles desde una decisión individual se incorporan a una comunidad religiosa. A su vez el orfismo aportará una teología salvífica y redentora, vinculando a sus miembros a la búsqueda de la redención mediante un ritual iniciático y una doctrina esotérica, escatológica y reencarnacionista basada en la alegoría como vehículo doctrinal. En ella la salvación dependía de los ritos de purificación y la abstención de ciertos alimentos como carne, huevos o alubias; el dualismo orfista identificaba el bien con el alma y el mal con el cuerpo, que se presenta como su cárcel.
8. Con el orfismo se abrirán las puertas a las religiones místicas, sobre todo desde el cosmopolitismo y el sincretismo que el helenismo proporciona. Este caldo de cultivo propiciará el arraigo de las religiones místicas surgidas en Oriente, que desde un generalizado sincretismo religioso penetrarán y modificarán la concepción religiosa helena. Después, el helenismo y la cultura grecolatina y se diseminarán a través de su influjo cultural desde Persia hasta los confines del Mediterráneo occidental. Entre sus características comunes destaca la necesidad de la salvación que será determinante y su búsqueda llevará a sus fieles a una aceptación y obediencia rígidas de sus doctrinas para asegurarse dicha salvación y con ella la inmortalidad. Dos de estos cultos cobrarán una enorme importancia en los albores del cristianismo, el culto a Mitra de origen persa y el culto a Serapis de origen egipcio, ambos reelaborados desde el helenismo.

³¹ Al respecto la documentación más valiosa es la del Papiro Derveni, hallado en 1962, y elaborado en el círculo de Anaxágoras, data de mediados del siglo IV AC. Vid. G. BETEGH, *The Derveni Papyrus. Cosmogony, Theology and Interpretation*. Cambridge, Mass, 2006.

9. Será a partir del helenismo cuando también se recobren los cultos solares que expandirán su pujanza hasta la etapa imperial de Roma, sobre todo a finales del siglo III DC bajo el emperador Aureliano y el culto al *Sol invictus*, que se convierte en la deidad oficial y el protector del Imperio y era también el culto oficial en Palmira, Siria. Recordemos que las bases del monoteísmo solar ya se constatan en etapas muy anteriores, como en Egipto durante el periodo de Ajenatón. En el Imperio Romano el culto solar se vincula a Serapis, Atis o Mitra, identificándolos con los mitos solares. El sol, como símbolo de la deidad, influirá y estará presente en otras concepciones religiosas como el judaísmo cuya referencia metafórica referida a Yahvé se constata en los relatos bíblicos y procede probablemente de su contacto con las culturas mesopotámicas y egipcias entre el primer y segundo milenio AC. Sin duda el mito solar como deidad misma, como su metáfora, o como su alegoría, vincula nítidamente la monolatría al monoteísmo en su manifestación simbólica.
10. Este proceso orientalizador se nutre, además, de la Astrología. La Astrología³², en estrecha convivencia con la religión, estuvo presente en la Antigüedad desde la primera civilización mesopotámica, en la cultura sumeria, y será principalmente desarrollada durante los imperios, babilónico neobabilónico caldense, egipcio y persa asimilándose por la cultura griega sobre todo en su etapa helenista. La Astrología, aunque de origen religioso-sacerdotal aristocrático, en Grecia será objeto de interés, ya en el siglo VI AC, por los estudiosos desde las Matemáticas y la Astronomía como superación de augurios y oráculos. Influirá en el estoicismo y en el misticismo, así como en las religiones místicas, y en cierta medida también colaborará indirectamente con el desarrollo de las bases monoteístas al dar un sentido unitario a las deidades celestes desde la interpretación del Universo en una peculiar simbiosis místico-científica del Cosmos.

³² Sobre su influencia en el periodo helenístico *vid.* M. P. NILSSON, *The Rise of Astrology in the Hellenistic Age*. Lund, 1943.

5. Roma: Su aportación política y jurídica. De la República al Imperio. La religión en Roma. Latinidad *versus* helenidad. El derecho romano como substrato del derecho europeo

Tanto la historia de Grecia como la historia de Roma han ejercido una continua fascinación sobre los intelectuales europeos desde la Edad Media, que ha retroalimentado el desarrollo de la cultura europea en la búsqueda del origen de su identidad cultural como Occidente frente a Oriente. El desarrollo político de Grecia y Roma ha cautivado a los estudiosos de modelos comunitarios democráticos, republicanos e imperiales, de los que se intentan extraer claves y aprender las lecciones que ofrece su historia a través de patrones y paradigmas culturales que cíclicamente cobran protagonismo, declinan y evolucionan hasta nuestros días.

Al afrontar el legado cultural romano conviene insistir en la orientación puesta de manifiesto a lo largo de estas páginas, que nos dará una perspectiva histórica diversa de la estandarizada en Occidente¹.

El acceso a las fuentes historiográficas griegas y romanas ha permitido a los investigadores europeos conocer mejor que ninguna otra la historia de estos dos modelos sociales y políticos. Un acceso que ha encauzado la conexión entre su legado cultural y la cultura colonial europea del siglo XIX, especialmente francesa, alemana y británica, lo que potenció la identificación del legado grecolatino con la llamada civilización occidental que se presenta como su directa y exclusiva heredera. Esta identificación se ha retroalimentado sobre todo con dos movimientos culturales europeos previos: el Renacimiento y el Neoclasicismo. De este modo la cultura occidental tiende a asentarse en la ideología por la que el legado civilizador grecorromano pertenece en exclusiva a Europa y Occidente. Una ideología que sirve, principalmente, para su definición como cultura civilizadora segregada del legado de Oriente Próximo, que sólo hace suyo en tanto en cuanto se haya helenizado o romanizado, desvinculándolo de sus raíces más remotas. Esta actitud ha contribuido sustancialmente a establecer ideológicamente la línea divisoria cultural entre Oriente y Occidente, que se completará posteriormente con la división cultural entre cristianismo e islam.

¹ En este sentido son determinantes los estudios siguientes: A. V., *The Invention of Tradition*. Ed. E. Hobsbawm y T. Ranger. Cambridge Univ. Press, 1983; M. BERNAL, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Rutgers University Press, 1987; y las obras ya citadas de E. SAID, *Orientalism*, 1ª ed. 1978; *Culture and Imperialism*, N. York, 1994.

En consecuencia, el llamado orientalismo se presenta a partir del colonialismo europeo como un legado ajeno a Europa, que se identifica así como Occidente desde la construcción de una tradición selectiva y rediseñada para su directa vinculación con la civilización grecorromana. Sin embargo ambas culturas, griega y latina, se nutren y desarrollan gracias a su contacto con Egipto, Oriente Próximo y Mesopotamia de cuyo legado son deudoras.

La historia de Roma² se recrea mitológicamente desde la leyenda de Rómulo y Remo, a quienes presenta como fundadores de la ciudad hacia mediados del siglo VIII AC. En ella se percibe cierta influencia de la mitología griega que será más evidente en una posterior recreación que presenta a Rómulo como hijo de Marte, dios de la guerra.

La mitología de la Eneida de Virgilio vinculará a Roma con Grecia, cuyos mitos tendrán una poderosa influencia sobre Roma, y así desde el paralelismo de la leyenda del caballo de Troya y Ulises, Virgilio narra la historia de Eneas, un príncipe griego que huye hasta la Península Itálica casándose con la hija del rey Latinus. Con ello contribuirá a crear las bases mitológicas comunes de la cultura grecolatina.

Los elementos culturales griegos penetran en la Península Itálica desde el sur, en la Magna Grecia (Sur de Italia y Sicilia), donde florecen colonias griegas desde el siglo IX AC que crean sus ciudades-estado en manos de las oligarquías descendientes de los primeros colonos helenos³. Con anterioridad, hacia el 1000 AC, también los fenicios⁴ habían fundado sus colonias en Sicilia, Cerdeña, el norte de África (Cartago) y las costas mediterráneas de la Península Ibérica.

Durante la Edad del Hierro entre los siglos IX y VIII AC se desarrollan comunidades interculturales a lo largo de las costas del Mar Tirreno, en Etruria, Latium y Campania configuradas desde modelos políticos de ciudades-estado paralelos a los modelos fenicios y griegos del sur peninsular itálico. Buena parte de los historiadores contemporáneos vinculan los etruscos a culturas procedentes

² Existe una innumerable bibliografía sobre la historia de Roma, nuestra pretensión es ofrecer una síntesis que nos permita acceder a los elementos culturales determinantes como aportación a una cultura común europea asentada en, y desde, la romanización. Por ello he empleado la obra de conjunto más completa por excelencia *The Cambridge Ancient History*, especialmente el vol. IX para la república romana, el vol. X para la era imperial de Augusto, el vol. XI para el Principado hasta Constantino, el vol. XII para el siglo III AC y la influencia del Imperio Persa sasánida en la evolución del modelo imperial romano bajo el Dominado, y el vol. XII para la última etapa del Imperio Romano de Occidente, de los que haré puntual referencia.

Además he utilizado tanto recientes monografías históricas de consulta, como obras de referencia básica, que nos permitan actualizar las hipótesis históricas y los datos arqueológicos necesarios para nuestro propósito. Así M. T. BOATWRIGHT, D. J. GARGOLA y R. J. A. TALBERT, *The Romans. A History of Ancient Rome from Earliest Times to Constantine*. Oxford Univ. Press, 2004, que se completa con una selección bibliográfica por capítulos sugerente y actual; y la síntesis de N. HARRIS, *History of Ancient Rome*. N. York, 2004.

³ Vid. P. N. URE, "The Outer Greek World", *C.A.H.* vol. IV, cit. pp. 83-123. Especialmente para Magna Grecia, pp. 113-117.

⁴ Vid. R. HACKFORTH, "Carthago and Sicily", *C.A.H.* vol. IV, pp. 347-382.

del Mediterráneo oriental, y en especial a la cultura cretense, con la que existen indudables afinidades.

En la región de Etruria, la actual Toscana, se desarrollan la mayoría de las comunidades etruscas que dominan durante dos siglos en esta área geográfica, su cultura influirá profundamente en el desarrollo cultural y social romano⁵. Así la división entre patricios y plebeyos, los primeros como la élite social que rige plutocráticamente sus comunidades, y cuyo poder y riqueza constatamos arqueológicamente en la ostentación de sus tumbas. La era de mayor esplendor cultural y económico griego y etrusco será de los siglos VII al V AC. Mientras, las comunidades etruscas de la región del Latium pronto mostrarán una identidad cultural propia vinculada a rituales religiosos comunes, entre ellos destacará el *Latiar*, una festividad religiosa en honor a Jupiter Latiaris⁶. Comunidades que aún no estaban unificadas políticamente hasta que una de ellas alcance el liderazgo, Roma.

Se suele aceptar como fecha formal de la fundación de Roma la establecida por el historiador romano Marco Terencio Varro (116-27 AC). Los orígenes de Roma serán relatados tanto por historiadores clásicos romanos⁷ como griegos, a partir del siglo III AC, y todos ellos tienden en mayor o menor medida a recrear sus relatos.

El origen mítico de Roma servirá, sobre todo, para justificar el liderazgo político del gobernante bajo el modelo monárquico, como en la mayoría de las culturas de la Antigüedad. A él se incorpora la existencia de los consejos o asambleas comunitarias: un consejo de *patres*, líderes de los diferentes clanes familiares o *gens*, como forma arcaica del senado, con funciones meramente consultivas; y la asamblea de los comicios curiales, *comitia curiata*, o asamblea popular romana presidida por el rey, *rex*, cuyo principal cometido político era la aclamación del nuevo rey. Las funciones de estas asambleas comunitarias se modificarán con el tiempo bajo el posterior modelo republicano.

La arcaica monarquía romana no era dinástica ni hereditaria, y la vinculación entre el poder, *imperium*, y el gobernante no era tampoco estrictamente religiosa como en las grandes civilizaciones de la Antigüedad, posiblemente ante la ausencia de una casta sacerdotal⁸ que mediara en la transmisión del poder de la divinidad al gobernante. No obstante, el elemento religioso no era ajeno a esta primera comunidad romana, en la que las actividades religiosas cumplían una

⁵ Vid. R. S. CONWAY, "Italy in the Etruscan Age", *C.A.H. ibid.* pp. 383-468.

⁶ M. T. BOATWRIGHT, D. J. GARGOLA y R. J. A. TALBERT, *The Romans. A History of Ancient Rome from Earliest Times to Constantine*, pp. 45-46.

⁷ Tito Livio (59 AC-17 DC) nacido en Padua es una de las fuentes principales. De los 142 libros que escribió tan sólo nos han llegado 35. Los libros I al V abarcan hacia el 1200 al 386 AC y del VI al X, desde entonces al 292 AC. Los libros XXXI a XLV recogen las guerras macedonias del 200 al 167 AC.

⁸ En este sentido *vid.* J. PARICIO y A. FERNÁNDEZ BARREIRO, *Historia del Derecho Romano y su recepción europea*. 2º ed., Madrid, 1997, p. 55.

función principalmente social, y los cargos religiosos, como *curiones*, *libones* y *flamines*, tenían atribuciones sacerdotales.

El poder real en Roma era un poder monista, en tanto en cuanto aunaba a los poderes político, judicial y religioso para garantizar la *pax deorum*, la paz de los dioses en la comunidad, que contaba con el asesoramiento de los pontífices. Las funciones religiosas del monarca como *rex sacrorum*, sobrevivirán incluso tras la desaparición de la monarquía, y así en la etapa de la República el *pontifex maximus* sustituirá y absorberá a la figura del *rex sacrorum*⁹.

A finales del siglo VII AC el etrusco Tarquino Priscino se convertirá, según la hipótesis histórica más sólida, en rey de Roma iniciando en la ciudad una dinastía posiblemente etrusca y con ella se convertirá en la ciudad-estado hegemónica en el *Latium*. Pero un siglo más tarde, hacia el 510 AC, el último rey etrusco Tarquino Superbo será derrocado por una revuelta atribuida a Lucio Junio Bruto contra su tiránico gobierno, instaurándose la república como el modelo político. Será entonces cuando probablemente las funciones políticas y militares del *rex* se asuman por una dual magistratura, mientras las funciones religiosas las ejerce el *pontifex maximus*¹⁰.

El modelo republicano romano, desde su creación y desarrollo hasta su extinción, será una referencia intelectual para los modelos políticos contemporáneos. Entre ellos la referencia más notable es el modelo estadounidense, cuyos paralelismos despiertan un notable interés entre politólogos, sociólogos e historiadores, y cuya vocación de liderazgo se evidencia desde su nacimiento. Paralelismo que ya se constata en el siglo XIX en la rápida expansión territorial, desde las iniciales trece colonias de la franja atlántica, bajo el impulso de la ideología republicana como forma idónea de gobierno; también es evidente su afán civilizador desde el modelo republicano, tanto en la terminología de sus instituciones, como en el paradigmático Capitolio, en el *Capitol Hill*, ubicado en una colina y sede de la principal institución legislativa, o incluso en el diseño arquitectónico clásico de los edificios públicos de su capital. Las luchas sociales por la integración plena de sus ciudadanos a lo largo del siglo XX nos recuerdan las luchas sociales romanas, de mediados del siglo IV a finales del siglo III AC. Desde finales del siglo XX, cuando EEUU se convierte en la primera superpotencia militar y política, es cuando mejor se vislumbra el desarrollo de la ideología imperialista que muestra una consistente afinidad, en muchos sentidos, con el modelo republicano imperial romano. Una afinidad que incluso se constata en la retórica de los políticos neoconservadores estadounidenses contemporáneos quienes, desde una ideología europea “etnocentrista” (término entendido en un sentido amplio) y paternalista, se refieren a Europa y EEUU, por ejemplo, como el “mundo civilizado” o “la civilización occidental” como herederos del legado

⁹ Vid. A. MOMIGLIANO, “Il *rex sacrorum* e l’origine della Repubblica”, *Storia e storiografia antica*. Bologna, 1987, pp. 231 y ss.

¹⁰ *Ibid.*

civilizador grecorromano a la vez que evocan el sentimiento de superioridad romano por la civilización latina frente a los incivilizados bárbaros.

Pero, ¿cómo estaba diseñado el modelo republicano romano?

El modelo republicano romano, se basaba en el reparto del poder político para prevenir el resurgimiento del modelo monárquico, y fue creado y diseñado por la clase alta romana, los patricios, que provenían de las familias más antiguas y eran propietarias de la mayoría de las tierras. Los patricios, la aristocracia romana, eran quienes controlaban plenamente en sus inicios al modelo republicano romano. Un modelo plutocrático en sus orígenes en el que el poder se divide entre las magistraturas y se mantiene la existencia de las dos asambleas tradicionales, la asamblea popular (*comitia curiata*) y el Senado, cuyas funciones se expanden en varias etapas de su desarrollo institucional.

Durante los primeros siglos, la República era un modelo político rigurosamente oligárquico con una radical separación entre la clase patricia y la plebeya. Pero a mediados del siglo IV AC los plebeyos, de los que dependían los patricios como tropa militar, irán obteniendo concesiones hasta forzar a su plena integración política y social entre el 342 y el 296 AC. Para ello se crean tres instituciones sustanciales: el tribunado, por la que sus titulares, los tribunos, protegerán a los plebeyos en los tribunales dominados por los patricios; y dos asambleas políticas que facilitarán la integración política de los plebeyos: *comitia centuriata* y *comitia tributa*.

La lucha antagónica entre patricios y plebeyos repercutirá en el ámbito jurídico tanto del Derecho privado, en la interrelación jurídica de los ciudadanos entre sí, como del Derecho público, entre los ciudadanos con el Estado. Una lucha que propicia la consolidación del modelo republicano como modelo político de gobierno y permite la progresiva integración social y política de los plebeyos. La República¹¹ permite ya a mediados del siglo IV AC, sobre todo mediante las *leges Liciniae Sextiae* del año 367 AC, reequilibrar el poder de la Magistratura y del Senado desde la noción de la *maiestas* del *Populus Romanus*¹². Soberanía y ciudadanía son desde entonces dos conceptos interdependientes en el modelo republicano romano.

La integración social y política de los plebeyos se canaliza por vía del derecho con la codificación de las leyes hacia el 450 AC especialmente la Ley de las Doce

¹¹ Las fechas corresponden a una cronología formal, y entre los historiadores no hay consenso sobre la exactitud de algunas de estas fechas.

Sobre el Derecho público romano *vid.* A.H.M. JONES, *Studies in Roman Government and Law*. Oxford, 1960. Y una de las obras más recientes y actualizadas C. WILLIAMSON, *The Laws of the Roman People: Public Law in the Expansion and Decline of the Roman Republic*. University of Michigan Press, 2004. Para examinar su contexto histórico e institucional. G. MOUSOURAKIS, *The Historical and Institutional Context of Roman Law*. Burlington, VT: Ashgate/ Dartmouth, 2003.

¹² Cfr. J. PARICIO y A. FERNÁNDEZ BARREIRO, *Historia del Derecho Romano y su recepción europea*, cit. p. 65.

Tablas, que facilita el proceso de integración jurídica de los plebeyos. Un proceso en el que destaca la siguiente cronología¹³:

- 449 AC, se otorga el derecho de los plebeyos a cinco tribunos y se crean el *concilium plebis* y el edilato plebeyo.
- 445 AC, la promulgación de la *Lex Canuleia* permite el matrimonio intersocial entre patricios y plebeyos a partir de entonces.
- 421 AC, el cargo de *quaestor* se abre a los plebeyos.
- 409 AC, se nombra al primer *quaestor* plebeyo.
- 356 AC, primer dictador plebeyo, C. Marcio Rutilo, que accede al poder ejecutivo.
- 342 AC, los plebeyos son admitidos al consulado.
- 336 AC, se nombra al primer pretor plebeyo.
- 296 AC, se promulga de la *Lex Ogulnia* que permite acceder a los plebeyos al cargo de pontífices.
- 287 AC, se promulga la *Lex Hortensia*, por la que las leyes aprobadas en el concilio de la plebe vinculan a todos los ciudadanos, y no sólo a los plebeyos.

Posteriormente el derecho de voto también será objeto de protección para asegurar la libertad del votante y así en el año 139 AC se promulga la *Lex Gabinia*, regulando la posibilidad del ejercicio de la votación secreta, para evitar intimidaciones. En el 137 AC la *Lex Cassia* penalizará la extorsión y el cohecho, el soborno, a los votantes para obtener su voto, aún así muchas elecciones romanas, especialmente al fin de la República, serán ganadas por algunos candidatos gracias a prácticas corruptas mediante el soborno a los electores.

La Magistratura y las asambleas evolucionarán y se modificarán con el tiempo a lo largo de los cuatros siglos de supervivencia del modelo republicano romano.

Los magistrados ejercían el poder ejecutivo y su elección corría a cargo de las asambleas populares. Jerárquicamente los magistrados de más rango, los cónsules, ejercían el *imperium*, o potestad imperial, y eran elegidos anualmente por la *comitia curiata*. En situaciones de crisis, la *comitia curiata* nombraba a un dictador, que durante el periodo de crisis accedía a los poderes absolutos que debía ceder cuando la crisis se resolvía, o en un periodo de seis meses. En el ámbito jurídico los pretores ejercían el poder jurisdiccional. El poder ejecutivo se dejaba en manos de dos cónsules.

El resto de los magistrados ejercían el poder propio de su cargo, acotado por el ejercicio del poder de los demás magistrados. Las magistraturas eran usualmente de duración anual, aunque la prórroga era habitual. Su ejercicio era colegiado, y así se intentaba equilibrar el reparto de poder.

La Magistratura estaba compuesta de los siguientes cargos oficiales principales:

- Dos censores, encargados de censo fiscal y el militar, elegidos por quinquenios, que además se ocupaban de la moralidad pública, de elaborar el presupuesto del Estado y de los contratos de los bienes públicos.

¹³ Cfr. M. CRAWFORD, *The Roman Republic*. 2 ed. Harvard Univ. Press, 1992. pp. 209-211.

- Dos cónsules, que presiden el Senado y las asambleas, gobiernan las provincias consulares y lideran los ejércitos romanos en tiempo de guerra.
- Pretores, inicialmente uno que se incrementan hasta un total de seis desde el año 197 AD, con funciones judiciales y de gobierno de las provincias pretorianas.
- Ediles, encargados de la ley y el orden urbano.
- Questores, también elegidos anualmente encargados de la administración financiera de la República.
- Tribunos de la plebe, elegidos anualmente, debían pertenecer a la clase plebeya y entre sus funciones presidían el *concilium plebis*, y defendían los intereses de los plebeyos.

Los cargos públicos que integraban la Magistratura no sólo eran básicamente electivos sino que además constituían una pirámide en el ascenso al ejercicio del poder, *cursus honorum*, que solía seguir este orden ascendente: *quaestor*, *aedile*, *praetor*, y *cónsul*. Los ciudadanos que aspiraban a la carrera política, debían al menos contar con 10 años de servicio activo en el ejército, para poder presentarse a su elección como *quaestor*, e iniciar así su carrera política. De este modo, las carreras política y militar estaban estrechamente unidas, lo que será también causa de desequilibrios de poder sobre todo cuando triunfe el modelo autárquico imperial, en buena parte por trasladar la lealtad debida a la República y sus instituciones a la lealtad personal al líder militar.

Las tres grandes asambleas de ciudadanos tendrán funciones diversas¹⁴:

- La *comitia curiata* estaba integrada también por la clase plebeya, que constituían el 90% de la población libre; no obstante, esta asamblea estaba bajo la hegemonía y la influencia de los patricios. Compuesta por 30 *curiae*, presidida por un cónsul, un pretor o el pontífice máximo, cumplía funciones legislativas y ratificaba cargos electos específicos.
- La *comitia centuriata*, integrada por ciudadanos romanos presidida por cónsules, pretores o censores se encargaba de declaraciones de guerra, alianzas y tratados de paz, y como la anterior también tenía funciones legislativas y ratificaba cargos electos específicos.
- La *comitia tributa*, con funciones legislativas y judiciales para delitos contra el Estado.

Junto a estas tres asambleas principales, había una cuarta integrada exclusivamente por plebeyos, el *concilium plebis*, presidido habitualmente por el tribuno de la plebe, que tendrá funciones legislativas, y servirá para canalizar las demandas del pueblo frente a la clase dominante.

Además sobrevivía el Senado, *patres*, compuesto por un número limitado de miembros que provenían inicialmente de la clase patricia. Su origen se vincula, como ya he indicado, a la etapa monárquica en la que sus miembros eran posiblemente elegidos por el propio monarca. Durante la República serán elegidos por los

¹⁴ *Ibid.* p. 196.

magistrados de mayor rango, y finalmente desde la *Lex Ovinia* a finales del siglo IV AC serán elegidos con carácter vitalicio por los magistrados censores que a su vez los elegían entre los exmagistrados. El Senado republicano incorporará progresivamente un mayor número de funciones que el Senado arcaico de la etapa monárquica. Así tendrá funciones legislativas además de las de asesoramiento de los cónsules, asumirá el reparto de tierras de los dominios conquistados, y controlará las funciones religiosas del Estado, además de acceder a un papel político cada vez más activo. El Senado era la institución de mayor prestigio pues otorgaba estabilidad a la República¹⁵. Estaba compuesto de un número limitado de senadores, unos 300 hasta la dictadura de Sila que lo asciende en torno a los 500 miembros. Posteriormente Julio César, en plena crisis final del modelo republicano, lo incrementó hasta 900, y su sucesor, Augusto, lo reduce a 600 cuando transforma la República en Principado. Su autoridad se plasmaba en sus decisiones, *senatusconsulta*, que tenían valor consultivo pero con un importante componente que era vinculante sobre todo en materia de política exterior y erario público.

Pero si las instituciones republicanas eran la cabeza que regía el modelo republicano romano, el ejército era su espina dorsal. Gracias a las victorias castrenses, Roma se transformó en un imperio en expansión.

Las guerras que se producirán a lo largo de los siglos VI al IV AC con sus vecinos —recordemos que los celtas llegarán a saquear Roma en el 390 AC— llevarán a Roma a consolidar su unidad y el liderazgo político, económico y militar en la Liga Latina de las ciudades-estado. Las guerras latinas durante el siglo IV AC, darán como resultado el declive etrusco y la hegemonía de una Roma victoriosa, que tenderá a la expansión mediante la conquista militar.

El ejército romano, integrado por las legiones, estaba tan especializado como organizado y bien dirigido por oficiales muy competentes y con veteranía militar. La organización y alta cualificación militar de las legiones romanas fueron determinantes en la expansión imperial de la Roma republicana. Primero, la conquista de parte de la Galia hacia el 390 AC. Menos de un siglo después, el largo conflicto sobre el estrecho de Messina con la emergente Cartago¹⁶, de origen fenicio, producirá varias conflagraciones militares por el dominio de las rutas comerciales marítimas entre los poderes hegemónicos en el Mediterráneo occidental, Roma y Cartago.

Las Guerras Púnicas se sucederán durante más de un siglo, entre los años 264 y 146 AC. Y la victoria final romana le abrirá las puertas a su ya imparable expansión imperial desde una eficaz política de clientelismo de reinos leales o de

¹⁵ Para un análisis detallado del Senado romano en la etapa republicana, *vid.* R. C. BYRD, *The Senate of the Roman Republic: Addresses on the History of Roman Constitutionalism*. Washington, 1995.

¹⁶ Para un estudio detenido de Cartago y su historia nos remitimos a la obra del arqueólogo suizo Serge Lancel, que ha excavado Cartago durante más de 30 años. S. LANCEL, *Carthage. A History*. (trad. al inglés A. Neville). Oxford, 1995. Especialmente las Guerras Púnicas son analizadas en las pp. 361-427. También ofrece una sugerente visión A. GOLDSWORTHY, *The Punic Wars*. Cornwall, 2000.

sometimiento militar y conquista. Una expansión que permitirá a Roma alzarse como el imperio hegemónico del Mediterráneo desde el que se fortalece la ideología romanocentrista.

La I Guerra Púnica (264 y 241 AC) concluirá con un tratado de paz y el abandono cartaginés de Sicilia. Pero la expansión romana hacia territorios controlados por los cartagineses como Cerdeña y Córcega, llevará a los cartagineses a afianzar sus dominios en la Península Ibérica, tras lo cual ambos poderes se enfrentan nuevamente por el dominio del Mediterráneo occidental y sus rutas mercantiles.

La II Guerra Púnica (218-201 AC) estalla cuando la ciudad-estado de Sagunto, aliada de Roma, se resiste al control cartaginés. Mientras las legiones romanas se organizaban para la invasión de Hispania y el Norte de África y así acceder a Cartago, el ejército cartaginés liderado por Aníbal inició una campaña extraordinariamente audaz, al marchar hacia Italia, desde el Norte, partiendo de Hispania y atravesando los Alpes. En el año 217 AC cruza los Apeninos en dirección sur, mientras Roma ve amenazada su subsistencia como tal cuando sufre sucesivas derrotas en su intento de detener el avance cartaginés. Roma tendrá que incrementar el número de sus legiones a cualquier precio. Es entonces cuando un genio militar como Aníbal, Publio Cornelio Escipión, al frente de las legiones romanas, invadirá finalmente Hispania y el Norte de África amenazando Cartago mismo, lo que obliga a Aníbal a regresar, enfrentándose ambos finalmente en el 202 AC. Cartago es derrotada cuando Numida, antigua aliada suya, apoya a Roma facilitándole la victoria. Cartago tendrá que aceptar el papel de república aliada y dependiente de Roma. Posteriormente, las acusaciones de los enemigos políticos de Aníbal de que éste proyectaba alianzas con los seléucidas de Asia Menor en contra de Roma, le obligarán al exilio primero y al suicidio después.

La victoria de Roma le da el control definitivo de toda Sicilia, mientras Cartago abandona sus posesiones en la Península Ibérica, aunque conserva y acrecienta incluso su poder económico una vez recuperada de la derrota, a pesar de tener que mantenerse como un Estado cliente de Roma. La república fenicia de Cartago sobrevive así hasta el 146 AC, serán casi cinco décadas en las que su prosperidad económica se mantiene, pero no su poder militar, lo que llevará a Roma a reiniciar una serie de conflictos que desencadenarán una última guerra púnica que concluirá con la destrucción completa de Cartago en la primavera del año 146 AC, instigada por el senador romano Catón el Viejo. Tras la cual, los romanos venderán como esclavos a miles de sus ciudadanos supervivientes, mientras la ciudad, según recogen las crónicas, será sembrada de sal.

Esta será la victoria que sentará las bases del modelo imperial romano aún en plena etapa política republicana. Con la destrucción de Cartago, los romanos controlarán todo el Mediterráneo occidental como única potencia económica y militar. Paulatinamente, a partir de las dos últimas guerras púnicas, su atención se dirigirá hacia el Este mediterráneo como fuente de expansión y riqueza, que se hallaba bajo

el poder de Macedonia y de los reinos seléucidas. La mentalidad expansiva imperial ya estaba entonces plenamente consolidada en la Roma republicana¹⁷.

Los éxitos militares de las legiones romanas redundarán en el fortalecimiento político del Senado romano, y con él un mayor poder en manos de la clase patricia, expandiendo sus funciones asesoras tanto en el ámbito legislativo como ejecutivo, y estableciéndose como órgano de poder que estructurará el funcionamiento del modelo imperial republicano.

El modelo imperial romano se desarrollará a partir de la creación administrativa de cuatro provincias iniciales: Sicilia, Córcega-Cerdeña, Hispania Citerior y Ulterior, a las que se incorporarán otras a medida que la expansión romana prosiga en los siglos sucesivos: hacia el Norte, Galia, Germania, hasta el Rhin y el Danubio, y Britania; hacia el Sur a lo largo de la costa africana; y hacia el Este, la costa dalmata, los Balcanes hasta las costas del sur del Mar Negro, Asia Menor, Siria, Palestina y Egipto. La romanización alcanzará también a buena parte de Europa y sus culturas se fusionarán con la civilización romana, que las unifica en muchos aspectos.

El senado romano dividirá las provincias en dos tipos, consulares y pretorianas, y creará para su gobierno los cargos de procónsules y propretores.

La administración provincial romana¹⁸ se asentará en dos sistemas básicos: una red de comunicaciones marítimas y terrestres, que permitirán el control militar y el tráfico mercantil, y un sistema fiscal que suministrará una corriente monetaria continua a las arcas imperiales romanas. Los administrados obtienen a cambio paz y prosperidad bajo el dominio romano.

La ciudadanía romana a partir de las Guerras Púnicas se irá convirtiendo en un derecho al que cada vez aspirarán más los administrados bajo el Imperio, ya que la ciudadanía plena otorgaba derechos y deberes políticos. Ya en el siglo III AC los residentes en algunos de los municipios del centro de la Península Itálica habían accedido a ella, como concesión a servicios individuales o de la propia comunidad. A pesar de las restricciones para su obtención se producirán progresivas ampliaciones, sobre todo tras el fin de la República, como agradecimiento al apoyo recibido por algunas comunidades durante conflagraciones armadas. Y así la ciudadanía plena será demandada por los aliados del Imperio para poder

¹⁷ Es referencia obligada la obra del historiador y estadista griego Polibio (200-118 AC) que es el historiador que mejor estudia y conoce las Guerras Púnicas, a través de las que examina la expansión romana hasta la caída de Cartago. Él será quien vea con nitidez que las guerras púnicas constituyen el mayor paso hacia la conquista del mundo por Roma. Polibio conocerá de primera mano el proceso expansivo en su tierra natal cuando entre los años 146 y 144 AC actúe como intermediario entre helenos y romanos tras la disolución de la Liga *Achaea*. Anteriormente había acompañado a su antiguo pupilo el general Publio Escipión Emiliano en la III Guerra Púnica y fue testigo de la destrucción de Cartago por Roma. He utilizado la versión inglesa de Polibio *The Rise of the Roman Empire* (trad. Ian Scott-Kilvert). London, 1979.

¹⁸ Uno de los mejores análisis para una visión de conjunto de la administración provincial romana sigue siendo G. H. STEVENSON, "The Provinces and Their Government", *The Cambridge Ancient History* vol. IX, pp. 437-474.

involucrarse en la vida política romana y beneficiarse con ello. En el siglo I AC los emperadores militares de la dinastía Flavia, Domiciano y su hijo Vespasiano, ofrecerán la ciudadanía a los magistrados y sus familias de las urbes latinas de Hispania. En el siglo II DC los soldados que se incorporaban a las legiones romanas recibían la ciudadanía, si carecían de ella, como recompensa a su incorporación al ejército romano. Finalmente en el año 212 Marco Aurelio Antonino, Caracalla, de la dinastía de los Severos, promulgará la Constitución Antonina, que otorga la ciudadanía a prácticamente todos los habitantes libres del Imperio, con el fin de poder obtener con ello más recursos económicos para pagar a las legiones romanas, cuyo sostenimiento era cada vez más costoso.

La intervención de los romanos en el mundo heleno se produce cuando le presten auxilio militar a ciudades-estado que se oponen al emergente poder de Filipo V de Macedonia. La victoria de Roma en el año 197 AC dará lugar a la proclamación de la liberación de las *poleis* griegas. Pero la posterior retirada militar romana, creará en las décadas inmediatas un vacío de poder que intentará ser llenado sobre todo por los gobernantes de los reinos helénistas más fuertes, las dinastías seléucidas en Anatolia y Siria, y ptolomea en Egipto. Mientras tanto Atenas, políticamente bajo la hegemonía macedonia, mantendrá su incomparable prestigio cultural, que atraerá enormemente a los romanos como modelo civilizado, que imitarán y adaptarán a la idiosincrasia latina, favorecido por un flujo de maestros y tutores griegos que se asientan en la capital del Imperio.

En el año 167 AC Macedonia será dividida en cuatro repúblicas que serán incapaces de convivir y así Roma tendrá la excusa política adecuada para su anexión posterior, tras su victoria definitiva sobre Cartago. La destrucción de Corinto en el 146 AC posibilitará que los dominios macedonios pasen a manos romanas mientras se debilita el poder de seléucidas y ptolomeos en el Mediterráneo oriental.

La expansión romana y su hegemónico poder político y militar no podrán impedir que el modelo republicano romano se muestre incapaz de afrontar las tensiones sociales y las ambiciones políticas que conducirán a diversas crisis internas en las que se apelará a la figura excepcional del dictador para resolverlas. Por este cauce el modelo republicano se verá abocado a la transformación política a lo largo de un siglo, del 133 al 30 AC, para convertirse en un modelo imperial autocrático de Estado, el Principado, cuyo sistema de poder centralista y unitario prescindirá progresivamente de las estructuras republicanas que sucumbirán a dicho modelo político, en el que el emperador, *augustus*, ejercerá un poder casi absoluto, influido por los modelos faraónico egipcio y persa arsácida primero y sasánida después, especialmente en la etapa del Dominado, con un emperador que es *dominus* y *deus*.

El modelo republicano romano —consolidado durante cuatro siglos y transformado además en un modelo imperial tras su victoria frente a Cartago— inicia

su paulatino declive con las tensiones bipartidistas entre *optimates*, que representaban el conservadurismo senatorial patricio, y *populares*, o reformistas, sensibles a las demandas de la clase plebeya. A estas tensiones se unirá el desarrollo de una tercera clase social con gran poder económico vinculada a la orden ecuestre. La clase ecuestre, se originó entre los ciudadanos que formaban la caballería romana en tiempo de guerra, que triunfarán en el ámbito mercantil y ocuparán puestos burocráticos cada vez más destacados. Durante la etapa republicana no participarán en la vida política, pero progresivamente en el siglo I AC accederán ya al Senado como clase política.

A mediados del siglo II AC, y después de la derrota final de Cartago, las tensiones sociales, como ya había sucedido en la primera etapa de la República, emergen en Roma y hacen peligrar la estabilidad del modelo republicano. Tensiones que se agravan con las reformas agrarias para potenciar al pequeño campesino. Unas reformas —diseñadas y reclamadas por el tribuno de la plebe Tiberio Graco en el 132-133 AC con el apoyo de los *populares*— que amenazan la hegemonía del poder senatorial y de la clase patricia. Tras una violenta reacción en contra, Tiberio Graco será asesinado en el propio Capitolio por varios senadores conservadores; diez años después su hermano, Cayo Graco, propondrá unas medidas aún más drásticas que además incluyen ampliar la ciudadanía romana. Como respuesta, sus seguidores serán masacrados, y él mismo se suicidará para evitar su captura.

La derrota de los Gracos¹⁹ y de su plan de reformas sociales fortalecerá al partido conservador patricio, los *optimates*. Es entonces cuando surge políticamente la figura de Gayo Mario (157-86 AC), un general victorioso en África proveniente de la clase ecuestre, que reorganizará el ejército profesionalizándolo y con el apoyo de sus tropas tendrá un papel esencial en las luchas por el poder político en Roma. A partir de su liderazgo militar los soldados romanos tenderán a ser más leales a sus líderes castrenses que a la República romana. Este apoyo militar será decisivo para el liderazgo político de los generales romanos del siglo I AC, y la transformación en un modelo autocrático del poder.

A comienzos del siglo I AC se rompe el consenso político y se inicia la primera de las guerras civiles que debilitarán irreversiblemente el modelo político republicano. La primera de ellas enfrenta militarmente a dos fracciones políticas, una liderada por Gayo Mario, afín a los *populares*, y otra por un antiguo oficial de Mario, casi 20 años más joven que él, Lucio Cornelio Sila (138-79 AC), de origen patricio apoyado por los *optimates*. Cuando el primero reemplaza en su puesto a Sila, éste marchará sobre Roma lo que forzará a Mario a exiliarse en África. Pero tan pronto Sila abandona Roma con su ejército, Mario se hará con el control de la ciudad ejecutando una venganza feroz contra los partidarios de Sila. Tras un nuevo enfrentamiento entre los partidarios de ambos en el año 82 AC, Sila se hará con el poder absoluto como dictador para restaurar el modelo republicano.

¹⁹ Para un análisis detenido de los Gracos *vid.* H. LAST, “Tiberius Graccus”, y “Caius Gracus”, *The Cambridge Ancient History*, vol. IX, pp. 1-39 y 40-101.

El patricio Sila gobernó un tiempo breve bajo una dictadura férrea favoreciendo el conservadurismo senatorial, con el ánimo de fortalecer y estabilizar el modelo republicano, recortando el creciente poder de las clases ecuestre y plebea y limitando el poder de los generales romanos. Tres años después de su retirada voluntaria, muere en el año 79 AC.

Sin embargo las reformas de Sila²⁰ no lograron su objetivo, las luchas sociales se incrementarán, y a las demandas sociales plebeyas se unirán las rebeliones de los esclavos. Entre los años 73 y 71 AC se producirá una violenta rebelión de gladiadores y esclavos, que aunque será brutalmente reprimida, contribuirá a consolidar la crisis política republicana.

Roma es a comienzos del siglo I AC un imperio que domina desde Siria hasta Hispania y desde Germania hasta el Norte de África, pero entra en una etapa de profundas turbulencias, conspiraciones, asesinatos y guerras civiles, de las que el modelo republicano no se recupera ya de su crisis progresiva, sino que finalmente sucumbe para transformarse en una autocracia imperial. Una etapa que ha fascinado tanto a escritores, como a historiadores y politólogos, por la intensidad de sentimientos, de conductas, de emociones llevadas hasta sus últimas consecuencias, en unas circunstancias saturadas de un dramatismo casi fatalista y cuyos protagonistas son los políticos romanos, sometidos a las tensiones entre reformistas y conservadores. Entre ellos resultan los más representativos seis estadistas cuyas vidas se entrecruzan y tendrán destinos trágicos en el desenlace final de la República. Los republicanos más leales lucharán por mantener a flote el modelo político y social republicano, aunque la corrupción, el soborno y las traiciones lo minarán finalmente. Pompeyo, Graso, César, Catón el Joven, Cicerón y Catilina representan la esencia del fin del modelo republicano. Ellos son los actores de un drama personal e histórico desarrollado en varios actos.

Casi una década después de la muerte de Sila y tras varios intentos de golpe de Estado, dos de sus seguidores, Pompeyo (106-48 AC) y Mario Licinio Craso (115-53 AC), propietarios de grandes fortunas, son quienes a pesar de su rivalidad lograrán hacerse con los nombramientos de cónsules en el año 70, aprovechando su éxito militar al sofocar la rebelión de los esclavos liderada por Espartaco. Ambos removerán la estructura político-administrativa implantada por Sila restaurando el poder senatorial previo.

Pompeyo dirigirá las campañas romanas en las fronteras del Este, de los años 66 a 63, en la larga guerra contra el rey de Ponto, Mitrídates, quien en su expansión hacia el Sur de Asia Menor, Rodas y Atenas, amenaza la supervivencia de los gobernantes de los reinos aliados y clientes de Roma.

La dinastía mitrídada dominaba el sur del Mar Negro en Asia Menor desde el siglo III AC. Su cultura y organización político-social eran iránicas y el helenismo posterior había penetrado sólo superficialmente en la zona. Las guerras

²⁰ Una visión completa en H. LAST y R. GARDNER, "Sulla" y "The Breakdown of Sullan System and The Rise of Pompey", *The Cambridge Ancient History*, vol. IX, pp. 261-312 y 313-349.

mitrídatas se producirán con la expansión del reino de Ponto para controlar las rutas mercantiles de Asia Menor, situación que facilitará la piratería en el sur de Mediterráneo. Las campañas romanas de las guerras mitrídatas se sucederán desde la época de Sila entre los años 87 y 85 AC hasta que Pompeyo logre la derrota de Mitrídates en el año 63 AC.

Las victorias de Pompeyo le permitirán incrementar su fortuna personal y las arcas de Roma a costa del tesoro del rey de Ponto, e incrementar además su prestigio al someter a Siria y Palestina al Imperio Romano tras el sitio y captura de Jerusalén en el mismo año 63 AC. Una situación que le permite su ascenso a un papel protagonista en la escena política. Un proceso similar será el de César.

El carismático Julio César (100-44 AC) de origen patricio como Sila pero vinculado al partido de los populares, alcanza su primer consulado con el apoyo económico de Craso en el año 59 AC. En el 63 AC obtiene el cargo de pontífice máximo, y al año siguiente es nombrado pretor. A sus éxitos políticos se suman sus éxitos militares en la Galia a la que somete, esclavizando a buena parte de sus habitantes. Entre los años 58 a 51 AC César demostrará un extraordinario genio militar dominando en el Norte de las fronteras del Imperio Romano a las bárbaras tribus celtas, galas y germanas.

El patricio conservadorista e insobornable Marco Porcio Catón el Joven (95-46 AC), del partido de los *optimates* y tataranieta del instigador de la destrucción de Cartago, Catón el Viejo (234-149 AC), defenderá ardientemente sus ideales estoicos frente a César, pero terminará sus días suicidándose, tras el triunfo militar de éste en la posterior guerra civil iniciada en el año 49 AC, pues había optado por dar su apoyo al derrotado Pompeyo.

Frente a la puritana retórica de Catón el Joven, se erigirá la oratoria brillante y moderada de Cicerón (106-43 AC). Cicerón, cuyo origen estaba vinculado a la clase ecuestre, llegará a ser elegido cónsul en el año 63 AC e impedirá la conspiración organizada —según las fuentes ciceronianas y las de los historiadores romanos que toman partido por Cicerón— por el patricio Lucio Segio Catilina (108-62 AC) para derrocarlo. Si bien se desconoce la versión de los hechos del enigmático Catilina que muere valientemente en batalla, y al que la historia oficial juzgará y condenará como traidor y conspirador. Cicerón, orgulloso de sí mismo y de su contribución a la República, será considerado el salvador del Estado y así se presentará ante Roma, desde un ego y una vanidad personal crecientes. Sin embargo Cicerón será asesinado por una posterior conspiración, 20 años más tarde, durante el último triunvirato que se forma después del asesinato de César.

Es en esta etapa cuando se inicia el primer triunvirato informal (59-53 AC), una situación insólita en la que tres dictadores, Pompeyo, Craso y César gobiernan de facto, ofreciendo a Cicerón a finales del año 59 que se incorporase al triunvirato, aunque éste declinará por razones morales²¹.

²¹ Cfr. M. T. BOATWRIGHT, D. J. GARGOLA y R. J. A. TALBERT, *The Romans. A History of Ancient Rome from Earliest Times to Constantine*. Cit. pp. 233-234.

La relación entre Pompeyo y César no será fácil ya que ambos poseían fuertes personalidades que rivalizaban entre sí. La recíproca animadversión entre ambos no se supera ni cuando la hija de Julio César, Julia, contraiga matrimonio con Pompeyo, y ambos se conviertan en suegro y yerno.

El triunvirato se renueva con la reelección de los tres cónsules aunque las elecciones se posponen un año, hasta el 55 AC. César retorna a las Galias, Pompeyo permanece en Roma mientras gobierna Hispania a través de sus legados, y Graso aspira a superar los triunfos de Pompeyo obteniendo el gobierno de Siria para hacer frente a los partos que habían creado un imperio propio bajo el liderazgo de la dinastía arsácida.

Los partos, cuyo conocimiento a través de las fuentes romanas es escaso, pertenecían a la cultura persa mazdeísta/zoroástrica en la que el helenismo había penetrado entre su aristocracia, y entraron en contacto con Roma hacia el año 92 AC²². La dinastía arsácida, cuyos gobernantes llevarán el título de “Rey de reyes” como las posteriores dinastías persas, accede al liderazgo político y militar en Oriente Próximo a partir el siglo II AC, en un intento de emular a la dinastía aqueménida. Los partos arsácidas ejercen el poder vía vasallaje de los reinos que se incorporan a sus dominios, que abarcan desde las fronteras orientales del Imperio Romano en Armenia y Mesopotamia hasta el Indo. A pesar de su inicial alianza con Roma contra el rey de Ponto, Roma y Partia pronto entrarán en una larga confrontación armada por las rutas mercantiles de Asia, que se inicia en el año 70 AC y se prolongará tres siglos, y que inevitablemente nos recuerda a la anterior confrontación entre Roma y Cartago.

El triunvirato se disuelve pronto, pues Graso muere en Mesopotamia en el año 53 AC en la batalla contra los partos junto a su hijo y miles de soldados romanos. A su vez las relaciones familiares y personales entre César y Pompeyo, se crispan tras la muerte de Julia. Así mientras César se ocupa de las tribus celtas y germanas, Pompeyo intentará obtener del Senado su nombramiento como único dictador. El Senado no llegará a nombrar dictador a Pompeyo que actúa como cónsul único a la vez que intenta destituir a César. Es entonces cuando éste volverá a Roma con su ejército, en contra de las órdenes recibidas, produciéndose el famoso pasaje histórico de cruzar de regreso el río Rubicón y sentenciar: “*Alea iacta est*”. La guerra civil es ya inevitable entre cesaristas y pompeyanos y ciertamente la suerte está echada.

Tras dos décadas de enorme inestabilidad por la guerra civil entre los ejércitos de Pompeyo y César que se produce del año 49 al 30 AC, César se hará con la victoria final convirtiéndose en el virtual y único gobernante de Roma cuando el Senado lo nombre dictador con carácter vitalicio. Su ejercicio del poder y sus reformas lo llevarán a una cuasimonarquía, y aunque César rehúsa el título de rey, no modifica la estructura republicana y su gobierno se caracteriza por su magnanimidad, sentará las bases de la autocracia como pauta de gobierno, al

²² Sobre los partos y la dinastía Arsácida W. W. TARN, “Parthia”, *CAH* vol. IX, pp. 574-613.

acumular en su persona los cargos públicos de dictador vitalicio, cónsul, censor, tribuno y pontífice máximo, acuñará monedas romanas con su efigie, que hasta entonces nadie se había osado pues era una práctica típica de los modelos monárquicos, y se rodeará de un creciente culto a su personalidad, llevando al estilo de los grandes monarcas mesopotámicos el manto púrpura, símbolo de la realeza desde la era sumeria.

La etapa de César como cónsul vitalicio concluye abruptamente con la conspiración fraguada por Bruto y Casio, antiguos pompeyanos, quienes con la esperanza de restablecer el modelo republicano tradicional, lo acuchillarán asesinándolo en el año 44 AC, cuando se dirigía hacia el Senado. Su muerte abrirá las puertas al cesarismo político en Roma y con él el triunfo del modelo autocrático.

Es entonces cuando surge la figura de un joven que se presenta como heredero de César y acepta su presunto último testamento que lo reconoce como tal. Este joven, sobrino-nieto de César, al aceptar dicho testamento toma el nombre de Gayo Julio César Octavio (63 AC-14 AC), aunque siempre omita este último para enfatizar su directa vinculación al gran Julio César, el héroe asesinado, y así poder rentabilizar lo más posible en su beneficio la mitificación de César.

Octavio llega incluso a vender parte de su patrimonio personal para cumplir el testamento de César, este gesto le permite hacerse con el favor popular y el liderazgo de los cesaristas. A pesar de su juventud, la astucia, el oportunismo y ambición política de Octavio le permitirán acceder a una edad muy temprana a los puestos más altos de poder, sin tener que someterse al *cursus honorum* , el largo proceso de ascenso político al poder tras una notable carrera militar. Así, con el apoyo de ocho legiones romanas, Octavio marcha sobre Roma y obtiene el nombramiento por el Senado de cónsul con apenas 19 años de edad. Octavio compartirá el consulado en el año 43 AC con el patricio Lépido (?-13 AC) y el experimentado general Marco Antonio (83-30 AC).

A comienzos del año 42 Julio César será deificado por el Senado, que además autoriza la erección de templos para su culto, lo que repercutirá en el prestigio de Octavio, quien a partir de entonces se llamará a sí mismo *divini filius* , hijo divino. De este modo por la vía religiosa fortalecerá y consolidará ideológicamente sus aspiraciones al ejercicio absoluto de poder como directo heredero de César, estableciendo a la vez el principio dinástico de acceso a poder político a través del cesarismo.

El nombramiento por un quinquenio de un segundo triunvirato, *triumviri reipublicae constituendae* , para restaurar el Estado, formado por Marco Antonio, Lépido y Octavio, no mejorará la situación. El modelo republicano romano agota su última década de existencia. Este triunvirato optará por perseguir y asesinar a sus enemigos. Será entonces cuando ejecuten a Cicerón que se opone a su creciente poder.

El ejercicio tripartito del poder divide y desgasta políticamente al modelo republicano imperial. Lépido se retira y Marco Antonio, casado con la hermana

de Octavio, inicia una relación con Cleopatra, la última ptolomea y directa heredera del helenismo en Egipto, políticamente muy ambiciosa, quien a su vez había tenido ya un hijo con César. Octavio y Cleopatra VII planean un imperio romano-egipcio bajo su control, desde la identificación religiosa de ambos como Dionisio-Osiris y Afrodita-Isis, pero minusvaloran el poder del joven e inexperto Octavio.

La inevitable confrontación entre los ejércitos de Octavio y Marco Antonio dará como resultado la derrota y suicidio de Marco Antonio y Cleopatra, la anexión de Egipto al Imperio Romano en el año 30 AC, y el triunfo de Octavio como único gobernante.

Octavio, con una extraordinaria habilidad política se presentará como defensor de la paz y guardián de las tradiciones romanas, el restaurador de la República. Su falta de experiencia militar la suplirá al rodearse de mandos militares tan competentes como leales, especialmente de su viejo amigo Marco Agripa. Octavio no asumirá directamente la dictadura, sino que llevará el título honorario de *princeps* con *autoritas*, bajo el nombre de *Augustus*. Durante su prolongado gobierno (30 AC-14 DC) logrará con notable habilidad diplomática transformar el Estado y estabilizarlo a través del Principado desde el orden, la *pax* Augusta, y la restauración de las virtudes romanas, reforzando su imagen personal en el ámbito religioso. Simultáneamente debilita el poder político del ejército, crea la guardia pretoriana para su protección personal, y realiza las reformas económicas necesarias para generar una mayor prosperidad económica y una mayor expansión imperial llevando sus fronteras en Europa hasta el Danubio. El modelo político se transforma radicalmente con extraordinaria sutilidad, y el Principado sienta las bases del modelo imperial romano autárquico que se consolidará a partir de entonces. Augusto asumirá los cargos de censor, cónsul, tribuno y pontífice máximo desde su condición de *princeps* con *autoritas*. No abolirá las instituciones republicanas, sino que las transformará al servicio del Principado. Y reduce el Senado, un senado plutocrático, a 600 miembros procedentes de las elitistas familias más ricas, ya que para acceder al Senado debía de probarse poseer una alta cantidad de dinero y bienes; a su vez Octavio presidirá el Senado como *princeps senatus*²³.

El Principado del Augusto Octavio abrirá las puertas al ejercicio del poder imperial según el modelo ya desarrollado por las civilizaciones del Próximo Oriente, en sus diversas formulaciones autocráticas. Su contacto con el modelo imperial de Oriente Próximo —especialmente con los modelos persas²⁴ que imitan e impulsan el legado aqueménida, primero con el modelo parto y después con los modelos arsácida y sasánida, ambos penetrados por el helenismo— facilitará la adaptación de Roma a un modelo imperial oriental a partir del siglo III DC.

²³ Cfr. N. DAVIS, cit. p. 182.

²⁴ Para una visión de conjunto *vid.* obra col. *Mesopotamia and Iran in the Parthian and Sasanian Periods: Rejection and Revival c. 238 AC-AD 642*. London, 2000.

La hegemonía sasánida gobernará durante cuatro siglos desde las fronteras orientales del Imperio Romano hasta el Indo entre los años 224-642 DC, y su ideología religiosa estará presidida por la noción de religión oficial del Estado desde el zoroastrismo. Un zoroastrismo que evoluciona en manos de la casta sacerdotal que ejerce un notable poder organizado y jerarquizado²⁵. Sin duda el Imperio Persa sasánida será una referencia clara como modelo político-religioso durante el nacimiento y desarrollo del modelo imperial cristiano romano, a partir del siglo IV DC. Sin embargo, su legado e influencia sobre el Imperio Romano serán frecuentemente minimizados o ignorados por la doctrina posterior en parte por el desconocimiento de su civilización hasta épocas recientes, y en parte por el proceso consciente de reconstruir selectivamente el legado que recibe la civilización occidental ciñéndolo no sólo a Grecia y Roma, sino identificándolo exclusiva o prioritariamente con la democracia ateniense, la república romana y el cristianismo desde la era constantiniana.

En el ámbito religioso romano, la posición que asume Octavio como *divini filius*, le permitirá el acceso a la filiación divina y con ello a la típica posición del gobernante mesopotámico como intermediario entre la divinidad y el pueblo. Su acceso al cargo de pontífice máximo después del año 12 AC facilitará el proceso, y todos los emperadores romanos hasta Graciano, a finales del siglo IV DC, serán pontífices máximos.

Tras la muerte del Augusto Octavio, como sucedió con César, el Senado lo deificará, y la autorización del Senado para la erección de templos dedicados al divino Octavio será determinante para la rápida expansión del culto imperial. Desde entonces y sin duda alguna, el culto imperial romano tendrá una estrecha vinculación tanto con el poder político, como con el militar, al reforzar la identidad y la ideología imperial romana. La vida social romana incluirá rituales, procesiones y ofrendas comunitarias a sus gobernantes deificados, que contribuyen a reafirmar los lazos entre el emperador y los súbditos del Imperio, y la lealtad de éstos al primero.

La sucesión de Octavio será una cuestión delicada al carecer de hijos varones y apelar al principio hereditario como vía legítima ya que él mismo accedió al poder reclamando sus derechos sucesorios del presunto último testamento de César, que reconocía su adopción. Así se introduce el principio de la adopción para acceder al poder. La elección final de Octavio recaerá, tras la muerte prematura de los hijos del leal Agripa y de su propia hija Julia, sobre su hijastro Tiberio, hijo de su esposa Livia.

A partir de entonces se optará por la solución introducida por Octavio ante la ausencia de hijos propios, la adopción legal entre los miembros consanguíneos o políticos de la familia imperial. Por este cauce el candidato a sucesor será elegido

²⁵ Vid. S. SHAKED, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*. Univ. of London, 1994. También A. TAFAZZOLI, *Sasanian Society*. N. York, 2000.

por el emperador (*Princeps Augustus*) y aceptado por el Senado. Es así como la familia Julia-Claudia accede al poder imperial durante el próximo medio siglo.

Tras Octavio se sucederán hasta finales del siglo II de la era cristiana diecisiete emperadores procedentes de diversas familias o dinastías con el beneplácito senatorial. Recordemos brevemente su cronología.

El Principado dinástico por vía de adopción se inicia con el designado sucesor por Octavio, Tiberio (14-37)²⁶, de la familia patricia Julia-Claudia cuyos miembros gobiernan entre los años 14 a 68 de la era cristiana. Tiberio no gozará de gran favor popular y vivirá desde el año 26 en Capri. Su sobrino nieto Gayo “Calígula” (37-41), desarrollará una peligrosa insanidad mental y megalomanía que provocarán su asesinato, a los cinco años de su ascenso al poder imperial, por miembros de su propia guardia pretoriana a quienes había humillado. Claudio (41-54), tío de Calígula, con evidentes minusvalías físicas será, no obstante, un gobernante capaz y popular a pesar del desafecto del Senado. Y finalmente Nerón (54-68) hijastro de Claudio, demostrará una falta total de dedicación al gobierno preocupado por sus actividades artísticas y mundanas. Nerón provocará el suicidio de Séneca en el año 63, pero en el 68 la declaración senatorial de Nerón como enemigo público, *hostis*, le llevará a él mismo al suicidio. El gobierno dinástico hasta Nerón y la breve pero devastadora guerra civil del 68 al 69 confirmarán que el principio dinástico instituido por Augusto no garantiza ni emperadores capaces ni estabilidad política. Así tomará el relevo en ejercicio del poder imperial un modelo de elección algo diverso que sustituirá y completará al anterior, la designación senatorial de generales victoriosos, al estilo de los cónsules republicanos, que a su vez apelarán a menudo al principio dinástico. También entonces se inicia ocasionalmente la práctica de la proclamación imperial por las tropas, aunque el Senado no siempre confirme la aclamación militar.

La era de los emperadores-militares abrirá una nueva etapa dinástica que se inicia con la familia Flavia (Vespasiano y sus hijos Tito y Domiciano), en los años 69 a 96, quienes institucionalizan el modelo político del Principado. Desde entonces los emperadores romanos llevarán el título de *Imperator*.

Tras el asesinato de Domiciano, que ejerce autocráticamente el poder imperial desde comportamientos paranoicos, en el año 96 el Senado elige a Nerva (96-98) que recibirá el título honorario de *Pater Patriae* y sus monedas se acuñarán con el lema “Igualdad, Libertad, Seguridad y Justicia”²⁷. En el año 97, poco antes de su muerte, adopta al general Trajano (98-117) que será el primer emperador procedente de las provincias del Imperio y que iniciará la llamada dinastía de la familia Antonia, cuyos vínculos son vía adopción jurídica. Los emperadores de la dinastía Antonia serán capaces administradores y brillantes estadistas. A su vez Trajano, también poco antes de su muerte adoptará al general Adriano

²⁶ Recordemos que las fechas referidas entre paréntesis son las de gobierno imperial, no las de nacimiento y muerte.

²⁷ Cfr. M. T. BOATWRIGHT, D. J. GARGOLA y R. J. A. TALBERT, cit. p. 366.

(117-138), ambos de origen hispano, que serán excepcionales gobernantes, al igual que Antonino Pío (138-161) y el estoico Marco Aurelio (161-180).

Entre Domiciano y Marco Aurelio se desarrollará el periodo del Imperio liberal, según la terminología contemporánea, al estar caracterizado por la conciliación entre los poderes del emperador y las libertades de los súbditos. Sin embargo el hijo de Marco Aurelio, Cómodo (180-192), será un sucesor inapropiado que mostrará una absoluta incapacidad para gobernar por lo que será asesinado en el año 192.

El Principado concluye con la dinastía de los Severos. Septimio Severo (193-211) será primero aclamado emperador por las legiones romanas y después aceptado por el Senado, y pasará a la historia como un gobernante hábil y astuto. Su mujer, la siria Julia Domna dominará la política imperial a la muerte de su marido como consejera principal de su hijo Marco Aurelio Antonino “Caracalla” (211-217), quien promulgará la famosa constitución Antonina otorgando la ciudadanía universal romana a los habitantes libres del Imperio como ya he mencionado páginas atrás. Pero la errática y tiránica conducta de Caracalla, y su obsesión por emular las gestas de Alejandro Magno, propiciarán su asesinato en territorio de los partos. Tras ellos y vinculado a la dinastía de los Severos, Marco Aurelio Antonino “Eliogábalo” (218-222), accede al poder por su presunta condición de hijo ilegítimo de Caracalla. Eliogábalo, sacerdote del dios solar de Emesa en Siria, promocionará el culto solar como principal deidad en Roma desde un gobierno tan breve como tiránico que concluye con su asesinato por la guardia pretoriana en el que media una conspiración senatorial. Eliogábalo será sucedido por su primo de 14 años, Alejandro Severo (222-235), bajo la tutela de su madre Julia Mamaea, sobrina de Julia Domna. La administración de Alejandro Severo será eficiente y sus mejoras en el ámbito legal se deberán al brillante jurista Ulpiano. No obstante, Alejandro Severo no gozará del favor del ejército que no aprobará su liderazgo y sus decisiones militares ante la expansión de la nueva dinastía irania emergente, los Sasánidas.

La dinastía persa sasánida del territorio de los Pars, en el área geográfica donde se ubica la antigua capital aqueménida, Persépolis, se impone tras derrotar a los arsácidas en el año 224 de la era cristiana. Una dinastía en expansión territorial que amenaza las fronteras romanas en el Este al invadir Mesopotamia. A su vez se producen en Europa las revueltas de los germanos en las fronteras del Norte. Unas situaciones bélicas ante la que Alejandro Severo opta por la negociación con los enemigos y que el ejército romano interpreta como cobardía, lo que provoca su asesinato en el año 235.

Los siguientes cincuenta años marcarán una profunda crisis política en la serán asesinados la mayoría de los 21 emperadores militares de esta etapa. Una crisis dilatada y profunda que se supera finalmente con Diocleciano (284-305) quien abre las puertas a un modelo imperial que recibe el nombre de Dominado, fuertemente influenciado por las autocracias de los modelos imperiales, especialmente

persas, de Oriente Próximo. Desde esta etapa el emperador accederá al estatus de *dominus* y *deus*. Sus causas son, a mi juicio, esencialmente las siguientes:

- a. La consolidación del culto imperial, consecuencia la deificación del emperador a partir de concepción de la divinidad imperial inaugurada tras Octavio.
- b. La progresiva influencia de los modelos político-religiosos del Este, asentados en autocracias, especialmente el poderoso modelo del Imperio Persa sasánida, que se desarrolla de los siglos III al VII desde la ideología monoteísta imperial del zoroastrismo, un modelo imperial de poder político-religioso que tendrá una progresiva influencia en el Imperio Romano hasta que el cristianismo ocupe un lugar similar.
- c. La centralización progresiva del poder mediante reformas administrativas y legislativas.
- d. La sustitución de los senadores estadistas por burócratas de diversas partes del Imperio.
- e. La ideología etnocentrista, entendida como romanocentrista, por la que Roma se erige como señora del mundo civilizado, desde un sentimiento de superioridad cultural.

El Dominado se impondrá con Diocleciano, como *Dominus* absoluto en el siglo III, que se identificará simbólicamente a sí mismo con la deidad romana y los atributos de Júpiter, la deidad principal del panteón romano. Diocleciano transforma administrativamente el Imperio, dividiéndolo en diócesis gobernadas por vicarios (que luego la Iglesia latina tomará como modelo administrativo).

El poder imperial se divide en una tetrarquía de dos *Augustus*, coemperadores y dos césares que los auxiliaban y eran virtuales sucesores. Diocleciano regirá en Oriente, desde Nicomedia en el Bósforo, donde la cultura y la riqueza crecían frente al declinar paulatino de Occidente, que será gobernado por Maximiano, quien traslada su capital a Milán. Diocleciano, en el 305 dispone su abdicación voluntaria y la de Maximiano, hecho único en la historia imperial romana, tras esta decisión Galerio y Constancio, los dos césares, se convierten en Augustos: el primero de Oriente y el segundo de Occidente.

Galerio nombra a su vez a dos césares, uno para Oriente, Maximino Daya, y otro para Occidente, Flavio Valerio Severo, para que asista al augusto Constancio. Constancio muere en el 306 y es entonces cuando se entabla una lucha por el poder en Occidente entre el hijo de Constancio, Constantino, y el de Maximiano, Magencio, en la que intentará mediar sin éxito Maximiano.

Tras la muerte de Valerio Severo en el 307 y la de Galerio en el 311, el oriente y el occidente del Imperio se convierten en campo de batalla por el poder imperial del que saldrá victorioso Constantino, el hijo de Constancio, César de Occidente.

Constantino se convertirá en emperador de todo el Imperio de Oriente y de Occidente en el 323 al derrotar a sus rivales, primero a Magencio y después a Licinio. Con Constantino se iniciará una nueva era en la no sólo centraliza el poder en su persona, sino que otorga al cristianismo en el siglo IV un papel

creciente que transformará el modelo político-religioso del Imperio Romano²⁸, como podremos analizar más adelante.

Para facilitar la comprensión de este proceso de transformación religiosa del Imperio Romano que afectará a todos los órdenes culturales y sociales, veamos seguidamente cómo se produce la evolución religiosa en Roma, desde sus orígenes remotos hasta que el cristianismo se convierte en la religión oficial del imperio, y su interacción con el desarrollo del Derecho que necesariamente se adapta a estos cambios de la sociedad romana.

La religión en Roma sufrirá una evolución constante debida sustancialmente a la expansión imperial y la absorción cultural subsiguiente.

La transformación de la religión en Roma se orientará inicialmente a la consolidación de un panteón propio desde la concepción religiosa primitiva asentada en el culto a los espíritus, *numina*, para asegurarse su protección en el entorno familiar y comunitario. De entre los *numina* algunos alcanzarán un mayor prestigio y popularidad cultural, especialmente tras la influencia religiosa etrusca y griega, cuyas comunidades convivían con las primeras comunidades latinas. En esta confluencia sincrética se desarrollará un sistema de creencias que se vinculará al propio Estado desde la noción de la religión oficial como culto público, y así *religio* en Roma se identifica como culto público.

El poder político mediará entre lo sacro y lo cívico, y en la etapa republicana será el magistrado, como representante de la comunidad, quien decide si solicita o no un *auspicio*, si se acepta o no un presagio, o si se da culto a una deidad aceptando o no erigir un templo a la misma. Los sacerdotes, sin constituir una casta propiamente dicha, estaban agrupados en múltiples colegios como los *epulones*, *fetiales*, *arvales*,... etc., y estarán subordinados al gran colegio de los pontífices, que elaboran el calendario y dan culto oficial a los protectores de la ciudad, a su vez los pontífices se supeditan al Pontífice Máximo, cabeza del culto oficial de la *religio* romana²⁹.

Religión y derecho se arraigan en Roma vinculados entre sí a través de las *mores maiorum*, usos y costumbres asentados en un orden ético querido por la divinidad. Su interpretación corría a cargo de los pontífices, inicialmente tres, de los cuales se elegía a uno de ellos como Pontífice Máximo³⁰. De este modo en las primeras etapas del Derecho primitivo romano el colegio de pontífices, o colegio pontificio, estaba compuesto por figuras de prestigio de la sociedad, y será la única fuente interpretativa de la ley. Además, junto a ellas, destacaban sus funciones sacerdotales, políticas y de adivinación, *auspicium*³¹.

²⁸ Al respecto *vid.* las obras clásicas: A. H. M. JONES, *Constantine and the Conversion of Europe*. London, 1948; y la obra colectiva ed. Por A. MOMIGLIANO, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford, 1963.

²⁹ Cfr. F. DÍEZ DE VELASCO, cit. pp. 292-293. *Vid.* una bibliografía sustancial al respecto en p. 354.

³⁰ Al respecto *vid.* el clásico A. BOUCHE-LECLERCQ, *Les pontifices de l'ancienne Rome. Étude historique sur les institutions religieuses de Rome*. Paris, 1871 (red. N. York, 1975).

³¹ F. SINI, "Documenti sacerdotali di Roma antica". Seminario di Diritto Romano della Università di Sassari en www.dirittoestoria.it/diritto_romano, consultado en 2006.

En la Roma más antigua, como en las grandes civilizaciones de la Antigüedad, la religión jugaba un papel fundamental en su vida social, desde la necesidad de conservar el beneplácito divino, en donde la *sapientia* (teológica y jurídica) de los sacerdotes romanos se orientaba a conservar la *pax deorum* (o los términos más antiguos, *pax divom* o *deum*)³², regulando la relación entre los romanos y sus deidades que se inicia desde el *ius divinum* al mostrar la fundación de la ciudad de Roma como resultado de la voluntad divina³³.

Y así el *ius sacrum* regulaba las vías o cauces por los que los romanos, individual y colectivamente, deberían de atenerse a un escrupuloso rigor ritual para conservar el favor de los dioses y obtener el bienestar y perdón, a cambio de sus sacrificios rituales y de la observancia de las festividades religiosas *dies festi* o *feriae*, los días dedicados a los dioses.

A partir del siglo III AC desde el marco político que ofrece el modelo republicano, se irán deslindando, religión, derecho y ética, distinguiéndose el *ius civile*, del que se ocuparán los *iuris prudentes*, del *ius divinum*, que seguirá en manos de los pontífices. Con ello derecho y religión se desvincularán progresivamente. Si bien se conservará la relación entre jurisprudencia y derecho divino que se constata en la definición del jurista Ulpiano en el siglo II DC, y que se mantendrá durante el Imperio Romano cristiano como recoge el Digesto del emperador Justiniano a mediados del siglo VI: *Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia* (D. 1,1,10,2). En cuya interpretación se ha querido ver el necesario y omnicomprendivo conocimiento de los juristas romanos sobre la sociedad, que engloba una realidad penetrada por elementos humanos y divinos.

La sociedad romana dividida sustancialmente entre patricios, plebeyos y esclavos, generará numerosas tensiones entre estas clases sociales y el derecho será el instrumento que procure a través de progresivas leyes la aproximación entre patricios y plebeyos, especialmente desde la *Lex Canuleia* en el 445 AC, permitiendo los matrimonios entre patricios y plebeyos. Como demuestra Francesco Sini, la división del Derecho público romano hunde sus raíces en la elaboración sacerdotal anterior o inmediata a la equiparación entre patricios y plebeyos y refleja una jerarquización de las partes del *ius publicum* sustancialmente antiplebea³⁴. Recordemos que no será hasta el año 250 AC cuando un plebeyo acceda por primera vez al cargo de *Pontifex Maximus*. Posteriormente en el siglo I AC Julio

³² De especial interés resultan al respecto los siguientes estudios: M. SORDI, "Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma", Obra col. *La pace nel mondo antico*. Milano, 1985, pp. 146 y ss; E. MONTANARI, "Il concetto originario di *pax* e *pax deorum*". En *Le concezioni della pace. VIII Seminario interazionale di Studi Storici "Da Roma alla Terza Roma"*. Roma, 1988; F. SINI, "Uomini e Dèi nel sistema giuridico-religioso romano: *Pax deorum*, tempo degli Dèi, sacrifici". En *Tradizione* 1 (2002) cuyo texto se halla en [www. Dirittoestoria. it/diritto romano](http://www.Dirittoestoria.it/diritto_romano), consultado en 2006; también sobre la religión en la Roma antigua del mismo autor *Sua cuique civitatis religi. Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Torino, 2001.

³³ Vid. A. GRANDAZZI, *La fondation de Rome*. Paris, 1991.

³⁴ Cfr. F. SINI, *Documenti Sacerdotali di Roma antica*, cit. pp. 213-214.

César ejercerá dicho cargo personal y vitaliciamente, y a partir de su ejemplo, será ejercido exclusivamente desde Octavio por los emperadores, desde la concepción monista del poder político-religioso. A su vez desde Octavio se puede hablar con rigor de cesaropapismo romano desde una concepción que se desarrolla durante el Principado por la que el gobernante, *Princeps*, asume el supremo pontificado religioso, aunando en su persona el poder político y el religioso, como los modelos imperiales de la Antigüedad mesopotámica y egipcia.

Desde los siglos VI y III AC hasta la etapa final de la República en el siglo I AC la política religiosa de Roma siguió vinculando la ciudadanía romana al culto oficial de los dioses romanos. Cicerón, en su obra *De las leyes*³⁵, recoge la ley por la cual “ningún ciudadano puede adorar a dioses nuevos o extranjeros a menos que hayan sido aceptados públicamente por el Estado, y en privado sólo se dará culto a los dioses de nuestros antepasados”. Sin embargo, los súbditos del Imperio que no eran ciudadanos podían libremente adorar a sus propios dioses, o a los dioses romanos sincretizados con éstos, previo decreto senatorial. Ley de la que no consta su revocación, ni siquiera en la etapa autocrática en la que se produce una mayor aceptación popular de los cultos egipcios, sirios, palestinos, mesopotámicos y persas; si bien su aplicación en distintas épocas parece que fue muy flexible.

La penetración de la cultura helena en Roma generará una profunda tensión entre los siglos III y II AC entre filohelenismo y antihelenismo, y los pontífices junto a los miembros antihelenistas del Senado, que culpaban al helenismo de la corrupción moral, reaccionaron desde la intolerancia religiosa y la persecución durante pocos años, cuya manifestación más conocida es la cremación de los libros pitagóricos en el 181 AC y la expulsión de filósofos y retóricos en el 161 AC. Tras lo cual el Senado exigirá en materia de cultos religiosos ajenos a la tradición religiosa romana que: 1) para practicar un nuevo culto se requerirá el consentimiento del Estado; 2) los cultos tolerados para los extranjeros y súbditos no ciudadanos no podían ser objeto de proselitismo entre los romanos; y 3) se impediría toda práctica religiosa considerada moralmente reprobable, y así los astrólogos babilónico-caldeos sufrirán el destierro, como ya había sucedido siglos atrás en la Grecia de Pericles.

Las dos culturas hegemónicas del Imperio, la latina o latinizada en Occidente y la griega o helenizada en Oriente, difieren en sus elementos lingüísticos, religiosos y sociales. Una y otra parte del Imperio mostrarán sus diferencias y divergencias culturales lo que conducirá indefectiblemente a una escisión, primero administrativa y después política, aunque el proceso de helenización inicial y de influencia posterior del bagaje cultural de Oriente Medio afectó a todo el Imperio. La división durante el Dominado del Imperio de Oriente y de Occidente terminó siendo un hecho y las ciudades fundadas como centros administrativos y políticos nacían vinculadas a su propia tradición cultural.

³⁵ Cfr. II, 8, 1 y 10, 25.

A su vez la confluencia entre la religiosidad romana y helena resultó también inevitable, y con ella la religión en Roma sufrirá una evolución paulatina de enorme trascendencia. Una evolución que se impulsa a partir de la segunda Guerra Púnica (201 AC) y el acceso romano al Mediterráneo oriental. Es entonces cuando los dioses griegos toman rasgos y caracteres del panteón griego consolidándose una *interpretatio romana*. Desde entonces se asimilan Júpiter a Zeus, Juno a Hera, o Minerva a Atenea, como ejemplos más notables³⁶. La tensión entre helenismo y latinismo se advierte ya claramente en el siglo II AC hasta la etapa de Julio César, cuando paulatinamente se produce un proceso irreversible de helenización y “orientalización” de la sociedad romana, en parte debido a la presión creciente de los pueblos germanos, los bárbaros, en las fronteras occidentales del Imperio. De este modo, la Roma imperial se plegará culturalmente hacia el refinamiento de la cultura proveniente de su oriente.

La progresiva helenización de la sociedad romana, pese a su inicial oposición desde el ejercicio del poder, se manifiesta especialmente a partir del 130 AC. Los dioses antropomórficos helenos se romanizarán, y cobran importancia Júpiter, Juno y Minerva como protectores del Estado romano. A la vez la influencia de Oriente, que a menudo se funde con el helenismo, proporcionará los elementos sustanciales para el arraigo de las religiones místicas que alcanzarán al Imperio penetrando desde la absorción sincrética.

Durante toda la etapa imperial autárquica propiamente dicha se desarrollarán un buen número de cultos no estatales que gradualmente accederán a un público reconocimiento y prestigio. Los templos de Isis, que junto a Osiris y Horus compondrán una trinidad de dioses de importantes consecuencias teológicas, se tornarán enormemente populares; al igual que el culto griego de Eléusis, que fomentará las nociones de salvación e inmortalidad. Junto a ellos dos cultos protagonizarán la vida religiosa romana en la etapa entre el siglo I AC y los dos siglos inmediatos: el culto a Serapis de origen egipcio, y el culto a Mitra de origen persa. Aunque inicialmente los cultos no romanos serán rechazados por el poder imperial, terminarán por imponerse socialmente.

Efectivamente, la evolución religiosa en Roma será notable desde que Augusto sancionó el protocolo del culto religioso oficial, el culto imperial *Dea Roma*, y la deificación de César, pues ambos facilitarán la identificación entre religión cívica y lealtad al Imperio. En el año 27 AC Octavio, tras asumir el título de augusto, emprenderá una reforma religiosa profunda en el Imperio caracterizada por un rígido romanocentrismo. Su posición en materia religiosa, desde su condición de Pontífice Máximo, será de enorme hostilidad hacia los cultos ajenos a la tradición romana. Tras su reforma religiosa se fomentará a partir del Principado el culto imperial, que se expande al deificar a algunos de los emperadores a su muerte.

³⁶ Cfr. F. DÍEZ DE VELASCO, cit. p. 286.

Los sacerdotes romanos tendrán desde entonces que atender al culto oficial *Dea Roma* y a al culto de un número creciente de emperadores deificados, en cuyo honor se erigieron templos en todo el Imperio, así como los templos a las deidades patronas del lugar, que no renuncian a la monolatría religiosa. Entre éstos destaca un templo principal a Júpiter Máximo, patrón y custodio de la ciudad de Roma. En las principales capitales del Imperio se celebrarán periódicamente fiestas religiosas para dar testimonio de la lealtad a Roma.

El culto oficial *Dea Roma* durante los inicios del Principado creará enormes obstáculos iniciales a la consolidación de otros cultos y especialmente a su proselitismo, pero el culto imperial terminará por convertirse en una mera religión cívica, cuya finalidad es la de mantener la unidad del Imperio desde la lealtad formal a la ideología imperial romana.

Pero durante el Principado y sobre todo durante buena parte del Dominado, se desarrollará una política progresiva de apertura hacia los cultos orientales, que no impedirá en todo caso las persecuciones religiosas cuando los súbditos del Imperio:

1. Se nieguen a la práctica formal del culto imperial.
2. No se sometan a la prohibición del proselitismo religioso entre los ciudadanos romanos.
3. No acepten la convergencia hacia un sincretismo religioso entre la religión propia y las deidades romanas.

Estos tres supuestos se producen especialmente con las comunidades religiosas cuya teología defiende el monoteísmo excluyente, como el caso de los judíos, los judeocristianos y los primeros cristianos.

La progresiva expansión romana llevará a incluir divinidades extranjeras en el panteón romano mediante la práctica de la *evocatio*, por la que Roma se comprometía ante los dioses de sus enemigos a darles culto para asegurarse su beneplácito antes de las batallas y con ello la eventual victoria. Un gesto que facilitará la interpretación y asociación entre las deidades romanas y no romanas. Así los patrones fenicios de Tiro, Melkart, identificado como Hércules, y de Cartago, Baal, como Saturno³⁷.

Junto al culto oficial se desarrollarán cultos y prácticas cada vez más individuales, ya que la religión se irá transformando desde un mero culto oficial, cívico y comunitario, como muestra de lealtad al Imperio, hacia una búsqueda espiritual personal mediatizada por la individualidad y la decisión personal. Paulatinamente, tras la asimilación latina del panteón griego, y en menor medida el fenicio cartaginés, la mayor influencia religiosa procederá de Asia Menor, Egipto, Siria y Mesopotamia.

El primer culto que se asimila e integra oficialmente en el año 205 AC será el culto frigio a Cibeles que se transforma en el culto a la *Mater Magna*, cuyos

³⁷ *Ibid.*

sacerdotes se castraban ritualmente³⁸. El culto a Cibeles abrirá el cauce a las religiones místicas, que se multiplican durante el Principado y el Dominado. Cultos a los que los propios emperadores se irán acercando. Así Claudio (41-54 AC) consolidará definitivamente el culto frigio a Cibeles y Atis. Calígula incorporará a las deidades egipcias de Isis y Osiris, que ya habían penetrado en época de Julio César, primero, y de Marco Antonio, después. Caracalla reconocerá el culto al dios egipcio Serapis, que será enormemente popular en la etapa del Dominado.

Precisamente a partir de la dinastía de los Severos buena parte de los emperadores serán de Oriente Próximo lo que favorecerá definitivamente esta asimilación, en la que Roma y su imperio se orientalizan en un nuevo proceso de retroalimentación cultural de Occidente. Serán enormemente populares los cultos de Baal en Damasco y Emesa, por influencia fenicia y nabatea, Baal será la deidad principal tanto de Cartago y Fenicia como de Palmira. Como recordamos Baal era una deidad de origen cananeo firmemente asentada en las culturas palestinas. El emperador Eliogábalo (218-222), de origen sirio, será quien revitalice inicialmente los cultos solares, y de ahí su propio nombre, *Elegabale*, dios-sol, que refleja los orígenes del propio Eliogábalo como sacerdote del culto solar a Baal en Emesa. Él intentará por primera vez en Roma, lo que ya había hecho Ajenatón en Egipto hacía más de un milenio, imponer el monoteísmo solar. Como también Maximino de Tracia, emperador desde el 235 al 238, quien poco después considera al sol *Deus Maximus*, desde una concepción monolátrica que se centra ya en la preeminencia de los cultos solares.

Y así la evolución hacia el monoteísmo se produce sustancialmente a través de la identificación simbólica de la deidad principal con el sol.

Los cultos solares desde el sincretismo religioso adquirirán un impulso sustancial que culmina con Aureliano, nacido en Iliria que regirá el Imperio del 270 al 275, quien otorgará a Mitra desde su identificación con la luz y el sol, la condición de dios oficial del Imperio.

El mitraísmo persa había penetrado en el Imperio Romano, como anteriormente lo había hecho en la Grecia helenista, a través de los soldados en contacto con la cultura irania. Los persas tradicionalmente representaban a Mitra en bajorrelieves desde la época aqueménida rodeada su cabeza de una corona de luz. El mitraísmo se hará popular entre las legiones romanas de Pompeyo, como una religión iniciática y castrense, en la que Mitra representa las cualidades del héroe guerrero por excelencia, que termina por traspasar las fronteras de lo militar para arraigarse socialmente en el Imperio como la religión más popular. Con el último de los Severos, Alejandro, se consolidará nuevamente el mitraísmo como culto oficial, gracias principalmente a la Augusta Julia Domna. Y Aureliano lo transforma en el dios de la luz y del sol, creador del mundo tras ser revitalizado por la Astronomía y la Astrología, y dios oficial del Imperio como *Sol Invictus*.

³⁸ *Ibid.* p. 287.

Todo este proceso, que he ejemplificado con la evolución religiosa de Roma pero que no es exclusivo de ella, abrirá el horizonte al monoteísmo. El politeísmo transita hacia la concepción monolátrica romana, asentada en la jerarquía del panteón romano y la preeminencia de uno de sus dioses. A su vez la filosofía neoplatónica, el estoicismo, y en buena medida el zoroastrismo imperial sasánida, contribuirán a la consolidación de la concepción monoteísta de una divinidad suprema y común a todos los pueblos y comunidades, que supera la identificación entre una comunidad y su dios patrón, o principal.

Desde sus inicios expansivos, el Imperio Romano toleró los cultos de los pueblos conquistados siempre que renunciasen a la conversión de ciudadanos romanos y cumpliesen con el culto oficial romano. Los judíos serán el pueblo que peor acepte estas medidas. Una actitud que también caracterizará al cristianismo primitivo, ambos identificados por una teología monoteísta exclusivista.

El cristianismo comenzará a verse por los emperadores romanos como un culto diverso del judaísmo a partir de Nerón. Y si el judaísmo presentaba problemas de convivencia con la religión romana y será causa de persecuciones romanas y revueltas judías, el cristianismo resultará totalmente incompatible con el culto romano, ya que ni siquiera era el culto propio de un pueblo, la base de su identidad cultural como el judaísmo, sino que ofrecía unos elementos de mayor rechazo por la tradición religiosa oficial romana:

1. Porque su fundador había sido condenado a muerte por el sistema jurídico romano acusado de sedición.
2. Por su carácter individual e iniciático basado en un monoteísmo exclusivista, que se interpretaba como desleal al Imperio.
3. Por su aspiración universalista, mediante el proselitismo.
4. Por su enorme e inesperada expansión a lo largo del Imperio.

En toda esta evolución política y religiosa el derecho de Roma tomará parte intensamente³⁹ como ya he indicado, propiciando el desarrollo de nuevos modelos culturales y sociales. Revisémosla en sus etapas jurídicas más notables.

El Derecho en Roma, en sus inicios, será como he apuntado, elaborado fundamentalmente por los pontífices a partir de las *mores maiorum* y la Ley de las Doce Tablas. Posteriormente será desarrollado y sistematizado durante la República por los Pontífices y la jurisprudencia civil o secular, influenciada por el helenismo, en especial por la Filosofía y la Retórica. Y así junto a la legislación y elaborada por los Pontífices⁴⁰, como derecho eminentemente religioso, surgirá paulatinamente el Derecho civil que recibirá su principal impulso con la Ley de las XII Tablas.

La Ley de las XII Tablas, en vigor ya a mediados del siglo V AC, será el resultado de la lucha de los plebeyos por acceder a la igualdad jurídica con los patricios. Sin embargo, poco sabemos de este cuerpo normativo transmitido oralmente ya

³⁹ Vid. J. GAUDEMET, *Institutions*, cit. pp. 251-806.

⁴⁰ Sobre la figura del *Pontifex maximus* vid. A. CALONGE, "El *pontifex maximus* y el problema de la distinción entre magistraturas y sacerdocios", *Anuario de historia del Derecho Español* 38 (1968), pp. 26 y ss.

que tan sólo han sobrevivido algunos de sus fragmentos que permiten la reconstrucción parcial de su estructura.

El modelo jurídico de convivencia que se consolida en Roma con el derecho escrito y aplicable a todos los ciudadanos no es nuevo. Ya hemos visto, cómo el modelo sumerio de compilación legislativa, será asimilado por los babilonios primero, los asirios después y los persas que basarán buena parte de su sistema jurídico en el modelo acadio-babilonio consolidado desde Hammurabi. También Grecia aplicará este principio de igualdad jurídica de su ciudadanía a estar sometidos a las mismas reglas jurídicas básicas.

De este modo la convivencia jurídica en el ámbito del derecho privado se asienta en el principio procesal de la acción jurídica mediante un litigio, cuya forma y modo procesal están predeterminados por la ley, desde la presentación de la demanda hasta su solución arbitrada por un juez. Sin embargo la Ley de las XII Tablas no recogía las acciones procesales pues sólo eran conocidas por los pontífices, y por ello continuarán durante un tiempo como asesores judiciales. Como afirman Paricio y Fernández Barreiro “la labor de los pontífices se presenta como el desarrollo interpretativo (*interpretatio*) de la ley decemviral, cuyos preceptos vienen así a constituir el punto formal de referencia legitimadora del derecho elaborado por aquella Jurisprudencia, que aparece, consecuentemente, como *ius legitimum*; ello sitúa al derecho elaborado por los pontífices en una posición de derecho derivado y formulado en el caso concreto por deducción de los principios generales contenidos en los *mores maiorum* y en la ley decemviral”⁴¹.

La distinción entre el derecho público y privado en Roma, *ius publicum* y *ius privatum*, irá evolucionando en sus contenidos y enfoques. Una distinción que pervive hoy día en los sistemas jurídicos de la Europa continental herederos de la tradición romanista.

En la etapa republicana la distinción era formal ateniéndose al modo en que se originaba el derecho, y así el derecho público estaba compuesto sobre todo de leyes, edictos y senadoconsultos, cuyos contenidos no podían ser modificados por acuerdo entre las partes. El derecho privado, en cambio, vinculaba a las partes que intervenían en una concreta relación jurídica.

En la etapa del Principado la distinción entre derecho público y derecho privado pasará a ser material, y así se apelará a uno u otro derecho según afecte a los intereses públicos o estrictamente privados de las partes⁴².

Durante la etapa republicana, entre los siglos VI y I AC, se desarrollará el Derecho civil, *ius civile*, nacido a partir de la costumbre, que será aplicado exclusivamente a los ciudadanos romanos al regir el principio de la personalidad, esto es, el derecho como derecho personal y no territorial.

A mediados del siglo III surge otro tipo diverso de legislación, el derecho de gentes, *ius gentium*, aplicado por los magistrados tanto a ciudadanos como no

⁴¹ Cfr. J. PARICIO y A. FERNÁNDEZ BARREIRO, cit. p. 63.

⁴² Cfr. *Ibid.* p. 89.

ciudadanos romanos, cuando las fronteras del Imperio se expanden y los gobernadores romanos requieren aplicar el derecho a los *pelegrini* y a los *hostes*. Los elementos jurídicos contenidos en la legislación del *ius gentium* provenían posiblemente de: 1) la legislación mercantil existente entre los comerciantes a lo largo del Mediterráneo; 2) la legislación que podía aplicarse a cualquier litigante; 3) el sentido jurisprudente del magistrado. Inicialmente el derecho de gentes tenía un componente de derecho civil sustancial, si bien no todo *ius civile* era *ius gentium*. En todo caso a finales del siglo III AC, cuando la ciudadanía se extiende a todo el Imperio, las diferencias entre *ius civile* y *ius gentium* dejarán de existir.

El *ius gentium* afrontó un reto jurídico-cultural muy importante, el establecimiento de un marco jurídico entre los pueblos del Mediterráneo, desde una concepción jurídica universalista que no impone un sistema jurídico propio y exclusivo de un pueblo o de una determinada comunidad política, es —como afirma Alejandro Fernández Barreiro— la expresión de identidad de la cultura romano-helenista⁴³, como cultura típicamente mediterránea. Una cultura que indudablemente funde otros legados mediterráneos como, el egipcio, el fenicio, el anatolio, el arameo...

Junto a la expansión del derecho civil romano se desarrollará el derecho pretorio, *ius praetorium* y *honorarium*, que será introducido por los propios pretores para ayudar, suplir o corregir al *ius civile*.

A su vez otra distinción clásica será entre la ley escrita y no-escrita, *ius scriptum* y *non scriptum*, esta última será la costumbre. La ley escrita se componía de varios tipos, especialmente en el ámbito público del derecho, y entre ellos destacan:

1. Las *leges* aprobadas por las asambleas populares, las *comitia*, y especialmente el *concilium plebis* cuyo plebiscito otorgaba validez a las leyes a partir de la *Lex Hortensia* (287 AC). Las asambleas tendrán su etapa de esplendor durante la República, pero durante el Principado y Dominado será el emperador quien dicte las leyes y la ratificación senatorial será con frecuencia un mero acto formal.
2. Los *edicta* o proclamaciones jurídicas realizadas por el magistrado, *praetor*, se transformarán desde finales de la República en el principal instrumento de las reformas jurídicas cuando las *leges* dejen de ser la fuente principal de Derecho privado.
3. Las resoluciones del Senado, *senatusconsulta*, inicialmente con fuerza de ley. Pero a medida que el poder de las asambleas de Roma decline frente al poder imperial, los *senatusconsulta* serán meras resoluciones que reconocen o sancionan las propuestas del emperador, y se elaboran cuasiautomáticamente.

⁴³ Vid. A. FERNÁNDEZ BARREIRO, *Derecho común y derechos nacionales en la tradición jurídica europea*. (Discurso leído el 9 noviembre 1990 en el acto de ingreso como Académico de Número en la Academia Gallega de Jurisprudencia y Legislación, A Coruña, 1991), p. 22.

4. A partir del siglo II el emperador será la fuente por excelencia de la ley mediante las *constitutiones principum*, las constituciones imperiales.
5. El último tipo de legislación escrita será la integrada por las respuestas de los juristas, *responsa prudentium*, que adquirirán cada vez mayor prestigio a partir del siglo III AC, interpretando las normas y asesorando a las partes y a los jueces durante el proceso del litigio.

El derecho jurisprudencial en la etapa republicana de Roma evolucionará desde un ámbito constreñido a la labor de los pontífices, hasta su independencia del ámbito político-religioso, lo que en la terminología contemporánea denominaríamos el proceso de secularización del derecho jurisprudencial romano, que tendrá lugar tres siglos antes de la era cristiana.

Este proceso de secularización del derecho en Roma se produce en varias fases, principalmente tras el proceso de integración política y social de los ciudadanos romanos, entre las que destacan:

1. La publicación por Gneo Flavio de su colección de formularios procesales, conocido como *ius civile Flavianum*.
2. Pocas décadas después, el *pontifex maximus* Tiberio Coruncanio, primer plebeyo que accede a este puesto tras la *lex Ogulnia*, otorga libre acceso a la plebe e interpreta públicamente las cuestiones jurídicas que se le plantean. Lo que permitirá la enseñanza del derecho desvinculada de los poderes públicos, y también con ello el derecho dejará de ser materia reservada y exclusiva de los pontífices.
3. Finalmente hacia el 200 AC comienza a desarrollarse la literatura jurídica, y la formación de juristas⁴⁴ que consolidarán el Derecho civil romano.
4. Durante el último siglo antes del fin de la República en el siglo I AC, se inicia la etapa que se conoce como el Derecho clásico romano, con juristas como Quinto Mucio Escévola, (último jurista Pontífice Máximo) y Aquilio Galo, discípulo suyo, pertenecientes a familias patricias senatoriales.

La jurisprudencia, desvinculada ya del poder religioso, prosigue la tradición jurídica de responder a consultas jurídicas formuladas por magistrados, jueces y ciudadanos particulares, cuya autoridad deviene de la posición de prestigio del jurisconsulto, que alcanzará su mayor esplendor durante el Principado liberal. Y es entonces cuando el Derecho romano alcanzará efectivamente su mayor desarrollo, de ahí que se denomine la era del Derecho romano clásico, el Derecho de los juristas. Éstos, casi todos senadores, participaban de la administración del Imperio, y con ellos surgen las escuelas jurídicas (sabinianos y proculianos), no para formar juristas, sino como agrupaciones que mantenían opiniones jurídicas propias, aunque bajo un modo de trabajo o método jurídico similar. Esta etapa del Derecho romano corresponde al periodo entre los emperadores Augusto y Adriano, desde comienzos de la era cristiana hasta el primer tercio del siglo II.

⁴⁴ Vid. dos estudios clásicos de la doctrina romanista del siglo XX: F. SCHULZ, *Classical Roman Law*. Oxford, 1951; y del mismo autor *History of Roman Legal Science*. Oxford, 1946.

De entre los juristas clásicos destacará Gayo y sus famosas *Instituciones*, una obra que tendrá un carácter eminentemente docente. Su popularidad hará surgir a una floreciente literatura jurídica didáctica. La literatura de los juristas romanos denominará *responsa* a los dictámenes, *epistulae* a las orientaciones jurídicas, *quaestione* a las cuestiones jurídicas y *digesta* a las decisiones ordenadas, sistematizadas.

En la llamada época clásica tardía (190-230 DC) destacarán Papiniano, Paulo y Ulpiano, que pertenecen a la era de la dinastía de los Severos. Los tres alcanzarán el rango más alto tras el emperador, prefectos pretoriales del Imperio.

Papiniano será considerado el último gran jurisprudente y vivirá durante la etapa del emperador Septimio Severo. Papiniano será ejecutado en el año 212 por el hijo y sucesor de Septimio Severo, Caracalla, al ser acusado y condenado de formar parte de un complot para asesinarlo.

Paulo y Ulpiano serán juristas enciclopedistas del derecho durante la etapa del joven emperador Alejandro Severo, que había recibido una espléndida educación literaria y humanista. Ulpiano será acusado de participar en un complot para acabar con la vida del emperador y, al igual que le sucedió a Papiniano, será ajusticiado por orden imperial.

Tras la muerte de Ulpiano, en el año 228, se inicia la decadencia progresiva del Derecho romano hasta el siglo V. Un siglo en el que el derecho, los juristas y sus estudios recibirán un impulso fundamental en el Imperio Romano del Este desde las Escuelas de Berito (Beirut) y Constantinopla.

La jurisprudencia, como derecho interpretativo de los juristas, convivirá con el desarrollo del derecho imperial a partir de Augusto. Como recordamos el Principado no erradicará las instituciones tradicionales romanas arraigadas y desarrolladas durante la República, puesto que inicialmente tan sólo se incorporará la figura diseñada por Augusto del *princeps*, si bien las asambleas de ciudadanos, las magistraturas y el Senado paulatinamente irán perdiendo relevancia política al incrementarse progresivamente el poder del emperador.

Desde el siglo II DC los emperadores dictarán sus resoluciones imperiales (*edicta, decreta, mandata, epistulae* o *rescripta*) que conforman la legislación imperial denominada genéricamente *constitutiones imperiales*, que abarcan normas de carácter tanto general como particular. Y desde la etapa de Adriano los juristas incorporan los *rescripta* imperiales a la tradición jurisprudencial⁴⁵.

El Imperio requerirá cada vez más de una estructura administrativa poderosa y eficaz para gobernar sus cada vez más extensos dominios, y los funcionarios imperiales se impondrán a las viejas magistraturas. Sus cargos perderán independencia al ser remunerados, sometidos a una estructura jerárquica piramidal y nombrados o destituidos por el emperador. Una jerarquía en cuya cúspide

⁴⁵ Cfr. J. PARICIO y A. FERNÁNDEZ BARREIRO, cit. p. 116. Para un análisis más detenido *vid.* J. GARCÍA CAMIÑAS, "Jurisdicción y Jurisprudencia en el Principado", *Poder político y derecho en la Roma clásica*. Madrid, 1996, pp. 123 y s.

estaban los prefectos, *praefecti*. Las provincias del Imperio Romano se acomodan a la doble tipología de imperiales y senatoriales según sean gobernadas por representantes del *princeps* (procuradores), o del Senado (procónsules).

Conviene tener presente que la romanización no fue un proceso homogéneo en todo el Imperio, pues el helenismo de las provincias orientales actuó de freno al poseer un patrimonio cultural y civilizador del que carecían las provincias occidentales⁴⁶. Incluso el latín no llegó a penetrar como lo hizo en las provincias occidentales, pues el griego se había consolidado como *lingua franca*, y por ello se mantuvo su hegemonía lingüística en todos los ámbitos, incluido el jurídico. Por otra parte todas las provincias del Imperio tenían arraigada su propia identidad cultural y religiosa y con ella sus propios sistemas jurídicos, que convivirán con el Derecho romano en una muy diversa gradación de autonomía jurisdiccional entre unas provincias y otras. Las que disponían de mayor autonomía sin duda serán las provincias más orientales, y dentro de ellas, los modelos que provenían de las ciudades-estado y que acceden con frecuencia, a la condición de ciudades libres, *civitates liberae*.

El Derecho romano convivirá con el derecho local de modo también desigual en función del arraigo, del nivel técnico-jurídico y su eficacia en la resolución de los conflictos del derecho local. Así en las provincias más orientales el procedimiento formulario, típico del derecho *iusprivatista* romano, no tendrá apenas aplicación.

No obstante un elemento determinante en la homogeneización de los súbditos del Imperio Romano será el edicto del emperador Marco Aurelio Antonino “Caracalla”, otorgando la ciudadanía a todos los habitantes del Imperio en el año 212 de la era cristiana, excluyendo tan sólo a los *dediticii*, que eran posiblemente los soldados que habían luchado contra Roma y habían sido vencidos. Con ello paulatinamente se incrementará la aplicación del Derecho romano en las provincias del Imperio.

La mayor crisis hasta entonces en el Imperio fue la etapa denominada “anarquía militar”, entre el 235 y el 268 DC, que se inicia cuando Maximino de Tracia fue aclamado emperador por sus tropas, aclamación que el Senado ni siquiera llegó a ratificar. Será sucedido de una variopinta colección de emperadores que terminaron depuestos o asesinados, tras sus turbulentos ejercicios del poder imperial. A su vez el Imperio sufría con mayor intensidad la presión en el Este de la poderosa dinastía sasánida persa, y en Occidente, los pueblos del Norte europeo amenazaban con una invasión constante, empujados a su vez por otros pueblos. Será principalmente Aureliano quien reorganice el Imperio desde bases absolutistas del poder, y buscará una mayor cohesión ideológica a través de una religión sincrética utilizando para ello el culto solar y el mitraísmo.

⁴⁶ Al respecto *vid.* la obra romanista más completa T. MOMMSEN, *The Provinces of the Roman Empire* (trad. al inglés W. P. Dickson) 2 vols. London, 1909.

Efectivamente, el Dominado será el resultado político de la transformación de Roma y su Imperio en un modelo absolutista y autocrático de poder, que se adapta a los modelos imperiales mesopotámico, iranio y egipcio sobre todo, especialmente a partir de Aureliano (270-275) por el que el emperador es *dominus*, dueño del territorio y *deus*, dios objeto de culto imperial. El modelo posiblemente se desarrolla al amparo del prestigio mítico que alcanza la figura de Alejandro Magno, muy imitado por los generales romanos quien, como recordamos, se hizo coronar Faraón tras la conquista de Egipto, lo que propició su divinización al asociarse a Horus según la tradición faraónica.

El Dominado se consolida con Diocleciano (284-305) que marcará la etapa final del Imperio presidida por un proceso de creciente influencia de las culturas provenientes del oriente fronterizo romano⁴⁷, que culminará cuando en el ámbito religioso triunfe una religión procedente del Levante del Imperio, el cristianismo, que no estaba vinculada a la identidad religiosa de un pueblo o comunidad, sino que desde la concepción paulista se presenta ya desde una base universalista y se difunde por vía del helenismo alcanzando el Occidente del Imperio en su diáspora mediterránea.

Con el Dominado la administración imperial se reestructura nuevamente y se restaura la unidad el Imperio⁴⁸. Tal tarea, iniciada por Diocleciano, será concluida por Constantino I (324-337) que completará las reformas dioclecianas. En ellas, el proceso de “orientalización”, entendido como profunda y progresiva influencia de las culturas de Oriente Próximo y Medio que penetran y retroalimentan el mundo heleno y romano, resulta ya irreversible, sobre todo cuando Constantino traslade la capital del Imperio al Este, primero Nicomedia y después al fundar Constantinopla. Es desde entonces cuando se evidencia ya la hegemonía del Este oriental helenizado frente al Oeste occidental latinizado, progresivamente penetrado por la germanidad de los pueblos bárbaros que se asientan progresivamente en el Imperio.

La división en provincias senatoriales e imperiales desaparece finalmente, y Diocleciano incrementa su número a 87, que seguirá creciendo hasta superar el centenar. Al frente de cada provincia se hallaba el gobernador que actuaba por delegación imperial con funciones administrativas y jurisdiccionales. Las provincias se agrupaban en 12 diócesis, a cuyo frente se hallaba un vicario, *vicarius*. Y éstas a su vez, se reagrupaban en 4 prefecturas (Italia, Galia, Oriente e Iliria), regidas por un perfecto pretorio, *praefectus praetorio* y que regía por delegación imperial.

La administración imperial diocleciana se reorganiza desde una estructura militar bajo absoluto control del emperador en los ordenes civil, *militia palatina*, y militar, *militia armata*. El *Consilium*, que había adquirido enorme importancia

⁴⁷ Vid. con detenimiento en A. ALFÖLDI, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire* (trad. al inglés H. Mattingly) Oxford, 1952.

⁴⁸ Vid. con más detalle en M. GRANT, *From Imperium to Autoritas*. Cambridge, 1946.

durante la dinastía de los Severos, será sustituido por el *Consistorium* que incorporaba a la siguiente jerarquía bajo el poder imperial: el *magíster officiorum*, el cargo más alto de la administración central que coordinaba las distintas secretarías imperiales; el *quaestor sacri palatii*, con funciones estrictamente legislativas y judiciales, elaborando las leyes que sancionaría el emperador y las decisiones judiciales que debía resolver también el propio emperador; el *comes sacrarum largitionum*, que estaba al frente de los asuntos económicos del imperio; el *comes rerum privatum*, que administraba los bienes imperiales, y finalmente el *praepositus sacri cubili* que actuaba como jefe de la corte imperial. Esta estructura administrativa se consolidará plenamente en Oriente, pero no en Occidente que, a consecuencia de la penetración de los pueblos germanos, desestabilizarán el poder imperial produciendo finalmente la desintegración del poder político-administrativo del Imperio de Roma.

Esta reestructuración administrativa del Imperio afectará también al derecho, y así el sistema jurídico romano se adecuará al modelo centralista imperial. El eje del sistema jurídico normativo girará en torno a las constituciones imperiales que se denominan *leges generales*. A su vez desaparece la jurisprudencia clásica y la doctrina jurisprudencial se convierte en un cuerpo normativo denominado *ius o iura*, que incorpora además a las *leges*, la legislación imperial. Como afirma J. Paricio “con Diocleciano, el sistema jurídico romano, convertido en derecho del Imperio, se presenta ya como prevalente frente a los derechos provinciales, y desde el siglo IV, con Constantino, la tendencia a la unificación del sistema jurídico, incorporando elementos procedentes del área cultural helenística, se convierte en un objetivo de la política del derecho, especialmente para los emperadores orientales (...)”. Esta transformación en la estructura interna del sistema jurídico va acompañada, ya desde el siglo III, por la progresiva unificación del procedimiento civil y la administración de justicia⁴⁹.

Como consecuencia de ello, la dificultad principal estribará en la carencia de un cuerpo normativo oficial y completo que permita la aplicación del derecho con fiabilidad, y a su vez, la falta de juristas entre los funcionarios de la administración de justicia agravará la situación. Así surge la necesidad de dotar al sistema jurídico de colecciones de normas ordenadas, que puedan dar al sistema jurídico seguridad y certeza en su aplicación.

A fines del siglo III se elaboran dos colecciones de rescriptos, como *leges speciales*, con una prioritaria finalidad práctica y docente, aunque carecerán de validez oficial; el *Codex Gregorianus*, compuesto hacia el 292, siguiendo un orden cronológico, y el *Codex Hermogenianus* elaborado en el año 295, sin embargo no se han hallado manuscritos de ellos, sino tan sólo referencias de los mismos.

En el año 429 el emperador Teodosio II nombra una primera comisión para hacer frente a una compilación oficial de las constituciones, *leges*, promulgadas desde Constantino, que no alcanzará su objetivo al no poder conciliar las

⁴⁹ Cfr. A. FERNÁNDEZ BARREIRO y J. PARICIO, cit, p. 151.

contradicciones, o antinomias legales. Finalmente en el 435 una nueva comisión preparará el *Codex Theodosianus* promulgado en el año 438 que será empleado tanto en el Imperio de Oriente como de Occidente. En él se incorpora el derecho público y el privado, si bien con mayor amplitud el primero frente al segundo, y en sus 16 libros se reserva el último para el derecho eclesiástico, como derecho para la Iglesia, ya que desde el Edicto de Tesalónica del año 380, el cristianismo se había transformado en la religión oficial y exclusiva del Imperio Romano. Edicto que se incorpora al Código Teodosiano en su libro decimosexto⁵⁰.

En el ámbito religioso romano la mayor transformación legislativa será la operada a partir del reconocimiento del cristianismo como religión lícita probablemente por el Edicto de Serdica⁵¹ (la actual Sofía, capital de Bulgaria) del año 311 promulgado por Galerio, que había sido precedido desde el año 309 de una legislación que tiende a la moderación respecto a las medidas anteriores de persecución religiosa contra los cristianos. Con anterioridad, la legislación anticristiana más represiva del siglo IV tendrá lugar en la etapa de Diocleciano, quien promulgará cuatro edictos en el año 303 que progresivamente endurecen la persecución de los cristianos. Desde el año 311 al 380 se produce la radical transformación legislativa del Derecho romano en materia religiosa. Este proceso que ofrece numerosas incógnitas históricas lo analizaré en la segunda parte de esta obra.

⁵⁰ CT 16,1,2.

⁵¹ Este "edicto" no se recoge codificado en la legislación romana posterior, ni en colecciones legislativas, la prueba de su existencia nos ha llegado desde Lactancio, como fuente literaria, Cfr. *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale* (ed. preparada por A. Barzanò) Milano, 1996, pp. 159-161.

6. El judaísmo: Del helenismo a la dominación romana. El origen de la teocracia monoteísta como modelo político-religioso

En el siglo III antes de la era cristiana el helenismo cultural se expandió desde el Mar Mediterráneo hasta el Río Indo, al amparo del legado político del macedonio Alejandro y del gobierno de las dinastías de sus generales, tras el reparto de los territorios conquistados en los que afianzan sus propias dinastías. Con la fundación o la reconstrucción de las ciudades se instaura un modelo político-administrativo de gestión urbana asentado en un consejo legislativo que facilita la reunión periódica de sus ciudadanos. A su vez en el ámbito religioso el helenismo canalizará como ya hemos visto dos elementos sustanciales que favorecerán el sincretismo y el desarrollo de las religiones místicas: el cosmopolitismo y el individualismo.

Por todo ello, la orientalización del Imperio Romano será progresiva a medida que expande sus fronteras hacia Oriente, fruto del propio helenismo en su intercambio cultural con Oriente Próximo y Egipto. Romanización y helenización convivirán estrechamente produciéndose una recíproca absorción cultural entre el mundo latino, el mundo griego y las culturas de Oriente Próximo.

Palestina, y dentro de ella Judea, ocupará un lugar estratégico en este proceso por ser el eje principal de las rutas comerciales entre Oriente y Occidente, por lo que se convertirá en campo de batalla entre seléucidas y ptolomeos primero, y partos y romanos después, en su afán por controlar dichas rutas y territorios.

La reacción judía al helenismo será desigual, y aunque el helenismo servirá para enriquecer culturalmente al judaísmo, sus sectores más puristas se opondrán al proceso helenizador, sobre todo cuando los seléucidas lo impongan por la fuerza. Como consecuencia, buena parte de la población judía se aislará progresivamente del proceso de convergencia cultural aferrándose a sus tradiciones religiosas, que ven amenazadas¹. No obstante, la helenización en mayor o menor medida será inevitable y el helenismo seléucida fomentará la aparición en Siria y Palestina de ciudades según el modelo helenista, que en Palestina llegarán a ser una treintena.

A comienzos del siglo III AC el seléucida Antíoco III conquista Jerusalén y la transforma políticamente en una ciudad-estado vasalla de su Imperio. A partir

¹ Vid. L. I. LEVINE, "The Age of Hellenism. Alexander the Great and the Rise and Fall of the Hasmonean Kingdom", *Ancient Israel*, cit. pp. 232-298. Para una visión más detallada vid. S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*. N. York, 1950.

de entonces, Jerusalén será objeto de una helenización agresiva, especialmente durante el reinado de Antíoco IV, quien en el año 167 AC restringe las prácticas religiosas de la circuncisión y la celebración del *sabbath*, e introduce el culto a otros dioses, en una política clara de hostilidad y persecución religiosa del judaísmo. Las consecuencias serán dramáticas para el pueblo judío, y mientras unos se exilian en las numerosas comunidades judías del Mediterráneo, otros se refugian en el mesianismo profético y algunos más, se rebelan con las armas. Está es la primera persecución más conocida contra la identidad religiosa de un pueblo por estar relatada en las fuentes bíblicas, así como por Josefo Flavio.

Recordemos a su vez que la identidad religiosa había sido impuesta en el judaísmo jerusalemitano desde las reformas de Esdras, que consolidan un monoteísmo religioso excluyente y segregacionista impuesto dolorosamente a la comunidad de Jerusalén, al impedir su convivencia con los no judíos. Una situación que se repite tras el triunfo de la dinastía Macabea.

La rebelión contra los seléucidas será liderada en el noroeste de Judea por el sacerdote Matatías y sus hijos, originarios de Jerusalén. Esta revuelta la relata la Biblia en los Libros I y II de los Macabeos. Su victoria, tras casi un cuarto de siglo de luchas frente a los opresores seléucidas, dará como resultado el restablecimiento de la monarquía en Judea del 142 al 37 AC, bajo la dinastía Macabea. Su primer monarca será Simón Macabeo, que simultáneamente ocupará, desde la concepción monista del poder político-religioso, la doble función de gobernante y sumo sacerdote, restaurando las bases de un rígido monoteísmo religioso que se transforma en una teocracia excluyente. Su autoridad política y religiosa se verá reforzada cuando, a mediados del siglo II AC, decline el poder de las dinastías seléucida y ptolomea y se produzca un vacío político.

La política judía macabea se basará entonces en la expulsión de gentiles y en la purificación religiosa, al igual que había sucedido tras la reforma de Esdras. El historiador judeorromano Josefo Flavio relata el caso de la ciudad de Pella en Transjordania en la que se da un ultimátum a la población para que se convierta al judaísmo o se les castigue con la pena de muerte². Los idumeos se convertirán en masa, ante la imposición del judaísmo. Durante el periodo macabeo, también denominado asmoneo, la población de Jerusalén será exclusivamente judía y la clase hegemónica será la sacerdotal. Pero a pesar de la imposición de un judaísmo político-religioso excluyente, el helenismo no se erradica en la sociedad judía, sino que se acrecienta y se evidencia en múltiples aspectos de la vida social judía. Ya lo largo de la era macabea se refleja culturalmente este proceso de helenización social, en nombres, símbolos, monedas y arquitectura, así como el empleo del griego por la población que se evidencia por el número de inscripciones halladas de esta época, por citar ejemplos sobresalientes. Después, bajo el dominio romano durante la dinastía herodiana, que era de origen idumeo, la helenización social y cultural de Palestina se verá reforzada y será notable especialmente entre

² JOSEPHUS, *Antiquit.* cit. 13, 397.

la clase económicamente más poderosa. La moda cultural helenista se impondrá por sí misma, mientras que el judaísmo estricto procurará mantenerse aislado y seguirá nutriendo culturalmente al judaísmo popular.

El judaísmo popular se centraba en tres obligaciones básicas: el cumplimiento de la ley, la *torah*, el sometimiento a las leyes agrícolas y alimenticias, y el culto en el Templo. El acceso al Templo, siguiendo el modelo mesopotámico, estaba reservado a la casta sacerdotal, y tan sólo se abría su atrio al pueblo en ciertas festividades, especialmente tres: *Pesaj*, la Pascua judía para conmemorar la liberación por Moisés de la esclavitud egipcia, *Sukkot*, o celebración de los tabernáculos que conmemora los 40 años del éxodo y *Shavuot*, que recuerda la entrega a Moisés de las Tablas de la Ley.

El poder político-religioso será disputado por tres grupos tal y como relata Josefo Flavio: los saduceos, de origen aristocrático y vinculados al poder real, para los que el derecho mosaico era el único derecho divino; los fariseos, teológicamente muy puristas y seguidores de la letra de la ley, enormemente escrupulosos con las prácticas religiosas, que eran el grupo más popular en la sociedad judía; y los esenios, que según algunos autores contemporáneos se identifican con las comunidades del Qumran, opuestos al poder de la dinastía asmonea, quienes progresivamente se aíslan y se centran en la espiritualidad religiosa desde el mesianismo, el dualismo escatológico y la predestinación. Los tres grupos parecen cristalizar a mediados del siglo II AC, y su desarrollo será el resultado directo de la etapa de transición que vive el judaísmo de esta época, asentado en el canon esdraita y la ley mosaica.

De ellos, los esenios serán el grupo religioso menos conocido y que más interrogantes plantean a los especialistas. Se han vinculado con las comunidades del Qumran que habitaban las cuevas en torno al Mar Muerto en torno al siglo I, a la luz del análisis de los restos arqueológicos y documentales hallados en las cuevas.

Los descubrimientos de los Rollos del Mar Muerto a partir de 1947, escritos en hebreo, han dado cierta base a los especialistas³ para establecer tres hipótesis complementarias respecto a su autoría e identidad: la primera que identifica a sus autores como pertenecientes a las comunidades cenobitas que habitaban las cuevas donde fueron hallados; la segunda que sostiene que estas comunidades estarían integradas por los esenios; y tercera, que las vincularía a los orígenes del cristianismo a través de una eventual relación de estas comunidades con Juan Bautista y con Jesús, aunque los textos del Mar Muerto no los mencionan.

³ Vid. para un punto de vista inicial la obra del epigrafista M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls*. N. York, 1956; la del controvertido H. J. SCHONFIELD, *Secrets of the Dead Sea Scrolls*, London, 1956; y la de F. M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran*, N. York, 1961. Para análisis más recientes: J. C. VANDERKAM, *The Dead Sea Scrolls Today*. Grand Rapids, 1994; *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (ed. L. Shiffman y J.C.Vanderkam) Oxford Univ. Press, 2000; J. MAGNESS, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids, 2003.

No obstante ninguna de estas hipótesis ha sido probada con solidez y siguen siendo discutidas, puesto que el contenido de estos rollos no es homogéneo, unos recogen copias de las Escrituras hebreas, de una antigüedad mayor que las copias existentes hasta entonces, así como comentarios interpretativos; otros describen la vida litúrgica y cultural de estas comunidades, y también hay algunos de estos textos que presentan una visión apocalíptica del fin del mundo. Por ello se ha elaborado una hipótesis alternativa que identifica la autoría de algunos de estos rollos, no con las comunidades ascéticas que podrían haber habitado las cuevas, sino con los documentos que pudieron ser escondidos en dichas cuevas por los judíos rebeldes en su huida, tras la destrucción de Jerusalén por los romanos.

En contra de la hipótesis que identifica a los esenios con las comunidades cenobíticas del Mar Muerto algunos autores argumentan que ambos grupos son bien diferentes pues, según los descubrimientos arqueológicos más recientes, los esenios parecen vincularse a los rebeldes de Masada, mientras que las comunidades del Qumran eran pacifistas. En todo caso no resulta descabellado vincular a estos grupos con los elementos gnósticos del judaísmo precristiano a la luz de los propios textos.

Como consecuencia de las tensiones religiosas y políticas en el reino macabeo de Judea se producen tres acontecimientos sociales: las primeras manifestaciones antijudías, las luchas teológicas entre fariseos y saduceos, y el abandono de los esenios de Jerusalén. Tal vez asentados, como algunos autores sostienen y acabo de indicar, en las comunidades del Qumran donde desarrollarán una vida ascética y comunitaria, desconocida en el judaísmo tradicional. En todo caso el modelo de vida ascético del Qumram proliferó en todo el orbe heleno arraigando como forma de vida. Un modelo de vida espiritual que llegará posteriormente, desde este bagaje comunitario, a ser asimilado y desarrollado por el cristianismo primitivo y medieval mediante la vida eremítica, cenobítica y monacal.

El ejercicio del poder político de la dinastía instaurada por los macabeos establecerá una peculiar síntesis entre helenismo y judaísmo.

Por una parte, dicho poder se afianzará en manos de la casta sacerdotal, que acapararán el liderazgo político-religioso mediante una aristocracia asentada desde la época de Esdras y Nehemías. Con ella se reafirma el monoteísmo excluyente, prácticamente desconocido en la Antigüedad, que dará cauce a la teocracia monoteísta como modelo político-religioso y además procurarán siempre su identificación con la continuidad de la tradición mosaica y el modelo monárquico davidiano-salomónico.

Por otra parte, el helenismo penetra en el mundo judío por diversas vías que no resultan agresivas para la religiosidad judía. En opinión de L. Levine, la dinastía macabea intentó adaptar el helenismo al judaísmo y no a la inversa⁴. Así lo plasman sus monedas que acuñaban símbolos griegos y judíos, y el empleo oficial del griego y del hebreo indistintamente, marginándose progresivamente

⁴ L. I. LEVINE, cit. p. 246.

al arameo. Los nombres judíos se helenizan y se adoptarán las formas literarias helenistas. Por este cauce la literatura judía se verá impregnada de formulaciones dualistas, de la predestinación, de la angeología y la demonología, todas ellas de clara influencia zoroástrica. Nociones religiosas a las que el judaísmo no era ajeno desde la etapa del exilio babilónico y la posterior hegemonía persa.

También el derecho judío se verá penetrado por las formas jurídicas helenistas y egipcio-helenistas, así por ejemplo en el ámbito jurídico matrimonial se inicia la práctica de la negociación directa del contrato matrimonial entre los esposos, típica del modelo heleno-egipcio y no entre sus familias, según el modelo mesopotámico-acadio.

Las escuelas de formación religiosa del grupo de los fariseos (*beth misdrah*) tomarán en la docencia y en las reglas de la exégesis el modelo escolástico griego.

La influencia helenista principal provendrá mayoritariamente del foco cultural de Alejandría, en Egipto, donde la comunidad judía florecía desde hacía siglos. Es importante recordar que la diáspora judía era ya muy numerosa. Y se estima que mientras en Palestina podrían vivir entre un millón y cinco millones de judíos, en la diáspora el número no era menor, y al menos la décima parte de la población en las costas mediterráneas era judía, sobre todo en Siria, Asia Menor, y Egipto, siendo la mayor comunidad la de Antioquía. Evidentemente la helenización de los judíos de la diáspora será considerable por la mayor convivencia entre gentiles y judíos.

Los romanos en el año 76 AC entran en Judea a petición de uno de los aspirantes al trono tras la muerte de la regente Salomé Alexandra, viuda del último gran monarca judío y cuarto de la dinastía Macabea, Alexander Jannaeus. La lucha fratricida entre los hijos de Alexander y Salomé, Hyrcanus y Aristóbulo, se resolverá vía arbitraje por Pompeyo. Los romanos apoyarán primero a Aristóbulo y después a Hyrcanus; el primero, regirá del año 67 al 63 AC y el segundo, del 63 al 40 AC, tras su nombramiento como etnarca por Julio César.

El fin de la soberanía judía tendrá lugar tras la conquista romana de Judea en el año 63 AC. La dominación romana⁵ se hará efectiva tras la conquista de Jerusalén por Pompeyo ese año. Desde esta fecha y hasta el año 31 AC Roma sufrirá una etapa de enorme inestabilidad política mediatizada por: la guerra entre Pompeyo y César, el acceso de Julio César al poder, su posterior asesinato en el 44 AC y la formación del segundo triunvirato de Octavio, Lépido y Marco Antonio.

Hyrcanus accede al trono judío como Hyrcanus II y asumirá simultáneamente, según la tradición macabea, la posición de sumo sacerdote. Junto a él, César nombrará a Antipater, un idumeo, como procurador, pero tras su asesinato será sustituido por su hijo Herodes.

⁵ Sobre toda esta etapa *vid.* S. J. D. COHEN, "Roman Domination. The Jewish Revolt and the Destruction of the Second Temple", *Ancient Israel*, cit. pp. 265-298.

En el año 40 AC los partos invaden Judea y sustituyen a Hyrcanus II por su sobrino e hijo de Aristóbulo II, Matatías Antigono, que sigue simultaneando su cargo de monarca con el de sumo sacerdote. Entonces Herodes pide ayuda a Roma, ya bajo el segundo triunvirato, que reconquista Judea en el año 37 AC e instala a Herodes en el trono, en el que se mantiene los próximos 30 años hasta su muerte en el año 4 DC. Herodes procurará ejecutar a todo rival o aspirante al trono, incluidos sus hijos y esposas. No ejercerá, en cambio, el cargo simultáneo de sumo sacerdote que lo otorgará a familias ajenas a las castas sacerdotales.

En la Palestina del siglo IDC conviven judíos, medio-judíos y gentiles, que bajo la tutela romana crearán una nueva élite social filorromana. A su vez, Jerusalén, bastión judío durante la dinastía macabea, será reconstruido y su población dejará de ser exclusivamente judía, una vez más. El modelo imperial romano, como ya hemos expuesto, optará por gobernar sus provincias administrativas a través de gobernantes locales, como ya lo habían hecho con éxito los persas aqueménidas y después los seléucidas helenistas. Pero en Judea, el gobierno de los seléucidas primero y de los romanos después, desarrolla una creciente animadversión desde las bases de un fuerte nacionalismo religioso judío⁶ que da forma a su identidad política, produciéndose sucesivamente enfrentamientos con los seléucidas y con los romanos.

Durante el final del reinado de Herodes la rebelión judía crece, y a su muerte su reino se divide entre sus hijos: Antipas hereda Galilea, Filippo el Golán, y Arquelao Judea. Éste último será depuesto por los romanos diez años después y desterrado a las Galias.

Recordemos que el poder imperial romano durante la etapa del Principado, que inicia Octavio, reafirmó la concepción monolátrica desde la noción de la religión oficial o cívica del Imperio, base de su unidad ideológica y manifestación de la lealtad al mismo. Una concepción que no es exclusivista, en la que conviven los cultos a las múltiples deidades romanas o romanizadas, y que además permite el culto a las deidades locales entre los súbditos no romanos.

En las provincias, el culto formal a Roma, que como hemos visto se extiende a sus emperadores augustos divinizados y se considera una muestra de lealtad al emperador, se potencia por las autoridades romanas y por ello las ciudades solicitan la erección de templos dedicados al culto imperial mientras mantienen sus cultos locales. Pero el monoteísmo judío que excluye cualquier otra deidad, mantiene un activo proselitismo y convive con dificultad con el culto imperial romano⁷, genera una nueva ola de nacionalismo religioso judío que provoca las guerras entre romanos y judíos que estallan a mediados del siglo I.

⁶ Sobre el judaísmo a comienzos de la era cristiana *vid.* J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*. “ vols. Paris, 1953.

⁷ *Vid.* la sugerente y clarificadora obra de M. E. SMALLWOOD, *The Jews Under Roman Rule from Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations*. Leiden, 1976.

Augusto había iniciado una política de moderación religiosa respecto a los súbditos no ciudadanos del Imperio, en la que le bastaba que los judíos hiciesen sacrificios a Yahvé para pedir por la salud y bienestar del emperador. Los conflictos se inician con Tiberio que restringe la libertad del culto judío y su proselitismo, tanto en Palestina como en las comunidades judías de Egipto, pero los judíos no renuncian al proselitismo de los ciudadanos romanos. Claudio restaurará la libertad de culto de los judíos, pero una vez más restringe el proselitismo en el año 41 y destierra a los judíos residentes en Roma en el año 49, a consecuencia de los disturbios que se produjeron por ello. Durante la etapa imperial de Nerón se reinician abiertamente las guerras contra los judíos de Palestina.

La revuelta judía en Palestina se volverá más violenta cuando el último procurador romano, Gessius Florus, se apropie del dinero del Templo en el año 66. Esta gran rebelión, auspiciada por la negativa a pagar los crecientes impuestos romanos, tomará una orientación no sólo antirromana, sino que además atacará a la nueva aristocracia judía filorromana.

Los revolucionarios se agrupan principalmente en dos categorías: por una parte los zelotes, de orientación sacerdotal, cuya ideología purista de la religión estará además impregnada de una profunda escatología; y por otra los llamados sicarios, contrarios a la nueva aristocracia judía filorromana. Según Josefo Flavio los sicarios no eran sino delincuentes que secuestraban y asesinaban a los judíos prorromanos. En el verano del año 68 el general Vespasiano prepara el ataque sobre Jerusalén, pero su nombramiento como emperador, tras la muerte de Nerón, demora sus planes hasta el año 70 en que su hijo Tito lo reemplaza e inicia el asedio que concluirá con la destrucción de Jerusalén y su Templo en el mes de agosto de ese año. La mayor parte de la población murió en el combate, o posteriormente de inanición, y los escasos supervivientes fueron obligados a un exilio que amplía aún más la diáspora de las comunidades judías que florecían en Asia, África y Europa.

El último reducto rebelde judío antirromano fue Masada, que fue asediada por las legiones de Lucio Flavio Silva y tomada en el año 73. Su población, menos de 1.000 personas, parte se suicidó y parte fue masacrada al huir. Masada ha permanecido en la memoria colectiva del judaísmo como el último bastión del nacionalismo religioso judío que optó por la lucha armada.

Como castigo por la revuelta, Tito impondrá el *fiscus judaicos*, un impuesto destinado a sufragar los gastos de la guerra en toda Palestina. Posteriormente Domiciano, hijo de Vespasiano y hermano de Tito, que accede al trono romano en el año 81, exigirá el impuesto imponiendo penas muy severas a quién se negase a pagarlo. Además perseguirá a los nuevos conversos al judaísmo, lo que a veces se ha confundido históricamente con las persecuciones contra los primeros judeocristianos y cristianos.

Las crónicas de este periodo de dominación romana nos las ha relatado Josefo Flavio⁸ desde su autobiografía, en la que se presenta a sí mismo como uno de

⁸ JOSEPHUS, "The Wars of the Jews", *Complete Works*, según la traducción inglesa de William P. Nimmo de 1867, reeditada en Grand Rapids, Mi., en múltiples ediciones, de las que he utilizado la de 1982.

los líderes rebeldes contra el dominio romano que fue hecho prisionero y esclavizado por éstos durante la primera gran revuelta judía de los años 66 a 70 DC. Sin embargo Tito, que lo tiene a su servicio como esclavo, lo lleva a Roma donde escribirá hacia el año 80 las “Guerras judías” originalmente en arameo, que se traducirá al griego después. La obra abarca desde la dinastía Macabea a la caída del último reducto rebelde judío, Masada, y constituye la fuente historiográfica principal de la época. No obstante al examinarla hay que tener en cuenta que no es una obra rigurosa y sus relatos tienen un innegable componente apologético, ya que Josefo Flavio será acusado de advenedizo romano por acceder a la ciudadanía romana al amparo de la familia que regía los destinos de Roma, la dinastía Flavia. A su vez la literatura talmúdica nos presentará una versión en ocasiones muy diferente de los hechos tal y como los relata Josefo Flavio.

La destrucción del Templo facilitará que las sinagogas, ya firmemente consolidadas desde el retorno babilónico, recobren su papel de suplir al Templo, y los rabinos ocuparán el lugar de los sacerdotes del Templo. Con ello se inicia una nueva etapa religiosa en el judaísmo, la era rabínica, en la que éste sufre una profunda transformación. El rabinismo canalizará al judaísmo de la diáspora, sobre todo desde el liderazgo religioso de las escuelas rabínicas de Babilonia, en cuyas proximidades se refugian muchos de los exiliados de las sucesivas confrontaciones entre los judíos de Palestina y el Imperio Romano. Babilonia, a pesar de que había sido casi abandonada tras las deportaciones bajo el Imperio Seléucida, es repoblada en su entorno cuando pasa a manos de los partos en el 141 AD, y es aquí donde se asienta la creciente comunidad judía.

En definitiva el rabinismo ofrecerá un nuevo horizonte al judaísmo exclusivista aferrado a sus tradiciones religiosas, que por este cauce se preservan en las numerosas comunidades judías de la diáspora impidiendo su incorporación a la cultura anfitriona, ya que siempre mantendrán su identidad judía como comunidades segregadas gracias al rabinismo.

La ideología rabínica procurará dar plenitud al judaísmo y restaurar sus instituciones principales, entre ellas destacará la asociación rabínica como sustitución del Sanedrín, organizada a mediados del siglo II por Simeón ben Gamaliel. Paulatinamente se elaborará la legislación rabínica, *Mishna*, que literalmente significa la enseñanza, núcleo a partir del que los comentarios sobre la *Mishna* se desarrollen, recibiendo el nombre de *Talmud*.

Durante la etapa final del Principado romano los cultos orientales cobrarán más fuerza en un imperio que inicia un proceso irreversible hacia la orientalización en todos los ámbitos. Es en esta etapa en la que el judaísmo llegó a tener una cierta expansión religiosa, fruto de un activo proselitismo a pesar de las restricciones imperiales pues llegó a contar con neoconvertos entre la propia familia imperial como el caso de Flavio Clemente y su esposa Domitila, primos del emperador Domiciano, a cuyos hijos, incluso planeaba inicialmente dejar el trono imperial. Domiciano se opuso con firmeza al proselitismo judío entre

los romanos, como hicieron anteriores emperadores romanos y por ello será asesinado por un sicario en el 96. El nacionalismo religioso judío sigue vivo y las rebeliones judías bajo la opresión romana seguirán produciéndose. Con Trajano, hijo adoptivo de Nerva el sucesor de Domiciano, se produce una confrontación con los judíos de Egipto, Cirenaica y parte de Palestina y Chipre, cuando éstos auxiliaban a las comunidades judías de Partia en su lucha contra la expansión romana liderados por Lukuas Andreas. Esta nueva rebelión judía aspirará nuevamente a liberar Palestina de la dominación romana en el 115-117. Pero tras su derrota ante Roma, ésta incrementa las restricciones en el cumplimiento de los deberes religiosos judíos y limita el estudio de la *Torah*.

Posteriormente, durante el gobierno de Adriano, otra rebelión tendrá lugar entre los años 132 a 135, bajo el liderazgo de Bar Kokhba (Kojba) que recibirá el apoyo religioso del rabino más respetado de su tiempo, Akiba. Una nueva derrota dará lugar a la total prohibición de la circuncisión y de la enseñanza de la *Torah* decretada por Adriano, así como prohibición a los judíos de entrar en Jerusalén, si bien pronto tales medidas serán revocadas por Antonino Pío. Esta situación opresiva para los judíos durante la dominación romana potencia su abandono de Palestina. El rabino Akiba se instala en Babilonia y bajo su patrocinio se fundan entonces las Escuelas rabínicas más destacadas de la diáspora judía en Mesopotamia, las *Yeshivas* de Nehardea y de Sura en el entorno babilónico, ésta última se traslada a Pumbedita, hoy día Fallujah, en las proximidades de Babilonia, a mediados del siglo III. Ambas escuelas elaborarán en los siglos sucesivos el *Talmud* babilónico, referencia indiscutible del rabinismo posterior en toda la diáspora judía.

Las comunidades judías en Mesopotamia florecerán culturalmente primero bajo el Imperio Parto, después bajo el arsácida y finalmente bajo el sasánida. La primera etapa sasánida será especialmente favorable para las comunidades judías gracias al apoyo inicial del segundo de la dinastía sasánida, Shapur I (241-272) y sobre todo de Shapur II (309-379), hijo de madre judía. Los judíos, como los cristianos, bajo el Imperio Sasánida sólo sufrirán esporádicas persecuciones, que se incrementan en el siglo VII creando un creciente descontento y oposición contra los últimos sasánidas que facilitará la conquista árabe entre el 632 y el 634.

En el Imperio Romano la situación de los judíos en las comunidades diseminadas a lo largo del mismo entre los siglos II y IV se irá deteriorando y la legislación romana se tornará más restrictiva. A mediados del siglo IV el cristianismo, a pesar de sus agrias confrontaciones teológicas, es ya el culto hegemónico en los dominios romanos bajo la dinastía constantiniana y su tutela religiosa. Sin embargo en el año 360, Juliano, un neoplatónico por convicción que pasará a la historia como el emperador apóstata, es aclamado como emperador por sus tropas. Durante su breve gobierno intentará frenar el proceso de cristianización del Imperio. El emperador Juliano promulgará una legislación a favor de la tolerancia religiosa que beneficia a los paganos y a los judíos del Imperio, completada por una serie de edictos que restringirán el creciente poder de las

comunidades cristianas. A los judíos les favorecerán tales medidas y llegará a permitirles la ansiada reconstrucción del Templo en Jerusalén, que quedará detenida tras su muerte. Los emperadores posteriores optan por una clara defensa del cristianismo que culmina en su oficialidad como religión del Estado romano. Progresivamente, a medida que el cristianismo se arraiga en la sociedad romana desde la tutela imperial, crece el antijudaísmo. A finales del siglo IV Teodosio, ya bajo el cristianismo imperial, restablecerá las cargas económicas y restricciones legales a los judíos en todo el Imperio Romano.

Los sucesivos modelos imperiales germanos que reemplazan al modelo imperial romano en Occidente tenderán a mantener en su conjunto, y salvo algunas excepciones, una política igualmente antijudía y segregacionista que desata intermitentemente persecuciones y asaltos a las comunidades judías a lo largo de la etapa tardorromana y la Edad Media, como tendremos ocasión de examinar.

Como hemos visto a lo largo de estas páginas, el judaísmo asienta sus raíces inicialmente desde el exilio babilónico de los judeítas en el siglo VI AC. La política del Imperio Persa Aqueménida, permitirá el retorno de los judeítas desterrados, así como las decisivas reformas religiosas de Esdras y Nehemías, que fomentarán el judaísmo yahveísta de los retornados a Jerusalén, donde triunfan tales reformas que se imponen a la población desde un purismo monoteísta rígido y excluyente que revitaliza la antigua legislación mosaica. La consolidación y evolución del judaísmo desde estas bases ideológico-religiosas segregacionistas será fruto de la posterior influencia del helenismo en su convivencia con el propio judaísmo junto al persistente nacionalismo religioso que provocará la reacción de rechazo ante las dominaciones seléucida y romana de Palestina. En este contexto histórico el judaísmo aportará una concepción monoteísta que excluye cualquier otro culto o deidad, desde una política religiosa exclusivista del yahveísmo, que se arraigará sobre todo desde la reforma de Esdras y después se revitaliza con la dinastía asmonea/macabea. Ambas sientan las bases de la teocracia judía y consolidan una identidad político-religiosa que es la que alimenta la rebelión ante la dominación romana y la imposición, como durante la dominación seléucida, de cultos ajenos al judaísmo. Estas circunstancias producirán las siguientes consecuencias:

1. Un mayor arraigo del monoteísmo yahveísta como base sustancial de su identidad judía.
2. Una reafirmación de sus tradiciones religiosas recogidas en la Biblia hebrea y transmitidas a través del movimiento rabínico, que llevarán consigo en la diáspora posterior a la destrucción de Jerusalén y el Templo.
3. Una fe inquebrantable en la creencia de ser el Pueblo Elegido que renueva su Alianza con Yahvé, primero con Moisés y después con las reformas de Esdras y Nehemías.
4. Un legado religioso firmemente anclado en su pasado en Palestina, una Tierra Prometida por Yahvé, conquistada con las armas con el beneplácito de su dios y que llegará a ser reino unido bajo la dinastía davidiano-salomónica.

5. Una continua lucha por recuperar esa unidad político-religiosa alcanzada por un tiempo tan breve de menos de un siglo. A pesar de su posterior división en dos reinos Israel y Judea, con una diversa religiosidad cultural, que se mantiene varios siglos y ambos desaparecen con las sucesivas invasiones asiria, babilónica y seléucida, para volver a consolidarse como reino bajo la dinastía Asmonea tan sólo cuatro generaciones después de su ascenso al poder, que sucumbe finalmente al poder imperial romano.
6. Una rebeldía irrenunciable ante la imposición religiosa, fiscal y política romanas que finalmente les forzarán al exilio y a la dispersión, en donde el judaísmo se impregnará de pietismo desde el liderazgo del rabinismo, y la segregación religiosa se impone e impedirá la plena asimilación cultural.

En las comunidades de la creciente diáspora judía se mantendrá vivo el judaísmo, a través de las corrientes rabínicas y su labor en las sinagogas, que facilita la unidad e identidad segregada de los judíos. Algunos de sus miembros retornarán a Judea especialmente en la Edad Media, cuando se agrava el antijudaísmo en Europa, y a finales del siglo XIX, cuando surge el expansivo movimiento político-religioso sionista que defiende el retorno de los judíos a Palestina y la creación de un Estado propio.

A mediados del siglo XX tras la II Guerra Mundial, cuando los horrores del nazismo antijudío están tan recientes en la memoria colectiva europea, el sionismo canalizará el retorno de los judíos europeos a Palestina y la creación del Estado de Israel, que propiciará un proceso de asentamiento continuado de judíos de la diáspora en Palestina. Un proceso muy controvertido pues ha privado al pueblo palestino de la mayor parte de su territorio, una situación que se ha agravado en las últimas décadas por la política expansionista y segregacionista israelí que las Naciones Unidas se han visto impedidas de remediar⁹. Un proceso, en definitiva, que ha contribuido a desestabilizar políticamente a Oriente Medio, al desplazar a miles de árabes palestinos de sus tierras y propiedades, y que sigue deteriorándose pues no ha sido posible una negociación efectiva en el último medio siglo que permita una coexistencia pacífica en Palestina.

A lo largo de estas páginas dedicadas a la Antigüedad hemos constatado que el mundo precristiano, en el que se desarrolla el judaísmo con sus propias peculiaridades, era un mundo concebido desde el monismo político-religioso pero inmerso a la vez en el politeísmo con una constante tendencia hacia la

⁹ Una situación magníficamente analizada por los siguientes autores, cuyas obras nos permiten tener una equilibrada visión de conjunto de una realidad tan compleja y su evolución en las últimas décadas: S. BEN AMI, *Historia del Estado de Israel*, Madrid, 1981 y *Scars of War, wounds of Peace: The Israeli-Arab Tragedy*, Oxford Univ. Press, 2006; E. SAID, *The Question of Palestine*, N. York, 1992, y *Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-determination 1969-1994*, N. York, 1994; J. CARTER, *Palestine, Peace not Apartheid*. N. York, 2006.

Puede accederse electrónicamente al informe de la Naciones Unidas de 17 de enero de 2006 (E/CN.4/2006/29) elaborado por John Dugard, Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la situación en los Territorios Ocupados por Israel desde 1967, un informe extraordinariamente crítico con la política israelí en www.ohchr.org/english/countries/ps (consultado en 2006), así como el Informe del Secretario General ante la Asamblea General, de 12 de septiembre de 2007.

monolatría, que conducirá a la postre a un monoteísmo excluyente de cualquier otro credo.

¿Cuáles son los elementos que mediatizan y determinan este proceso que alcanza su cénit en el siglo IV de la era cristiana?

Recordemos en síntesis los elementos culturales comunes que hemos analizado a lo largo de estas páginas, y que nos permiten ver el *iter* que abrirá las puertas al monoteísmo religioso excluyente de cualquier otro credo, como ideología político-religiosa que se arraigará en los siglos posteriores a través del cristianismo:

1. Las primeras ciudades-estado, tanto en el mundo mesopotámico primero como en el mundo griego después, parten de la concepción de la comunidad como el núcleo existencial, en el que la religión y la política constituían una unidad bajo la autoridad del representante de la divinidad, el gobernante. En esa concepción deísta, la divinidad reflejaba la naturaleza humana, eran pues deidades que inicialmente no exigían la virtud desde una ética universal y suprema. De ahí la necesidad de darles culto y aplacar su ira ofreciendo sacrificios para complacerlos y obtener su protección.
2. Desde esta concepción unitaria surgía la legitimidad del poder otorgado por la deidad principal al gobernante, y en ella, el templo era la expresión visible de esa unidad e identidad como pueblo, como nación, vinculado territorialmente al modelo de ciudades-estado bajo el patronazgo de su dios nacional. Bajo esta concepción el individuo como ciudadano tiene una libertad limitada por la identidad político-religiosa de su comunidad.
3. A su vez esta concepción unitaria o monista de la comunidad política y religiosa se arraiga, desde el deísmo politeísta jerárquico, en un panteón de divinidades con la presencia de una deidad principal y patrona de cada ciudad-estado y otras menores, protectoras de otros aspectos de la existencia humana, cuyo conjunto representa la típica concepción deísta o teísta del mundo antiguo, en el que la divinidad, en su inmensidad, no puede ser exclusivamente representada por una sola deidad y todas ellas representan la pluralidad divina.
4. Junto al modelo de ciudad-estado, y desde él, se desarrollará el modelo imperial de Estado. La Edad de los Imperios se inicia en Mesopotamia y Egipto a partir del segundo milenio antes de Cristo y se extiende hasta la era romana. El modelo imperial de poder se caracterizará por la absorción y asimilación culturales que se fundirán como movimiento civilizador en la expansión territorial y la hegemonía política de los grandes y sucesivos imperios de la Antigüedad. En ellos la cosmogonía deísta necesariamente se expande ante la incorporación de nuevas comunidades al modelo imperial.
5. Durante este extenso periodo de la historia, desde la era de Sargón el Grande, a mediados del tercer milenio antes de Cristo, la monolatría será la concepción religiosa dominante, que ya se hallaba asentada en el modelo sumerio anterior. En ella la religión oficial del monarca será la del imperio, una noción formal que no impide la existencia y el desarrollo de las religiones de los

pueblos incorporados al propio imperio, que son la base de sus identidades comunitarias. De este modo la religión oficial convivirá con ellas, propiciando la asimilación y asociación de deidades que enriquecerán y multiplicarán el panteón del imperio dominante.

6. La concepción religiosa, desde la multiplicidad divina representada polimórficamente, evolucionará hacia la instauración de un principio absoluto, universal de la deidad. Una evolución que tendrá lugar a mediados del primer milenio antes de Cristo. El monismo que identificaba comunidad y religión, en donde el individuo es parte de esa unidad, dará paso a la individualización de las personas en una relación directa con la deidad o con el principio universal del cosmos, sin que se desvinculen por ello de su comunidad de origen. Es entonces cuando tienen lugar las grandes reformas religiosas así: Buda y Mahavira en la India, Confucio y Lao Tse en China, Zaratustra en Persia, Esdras en el pueblo hebreo y Pitágoras en Grecia. Su denominador común es una propuesta ética unitaria, como aspiración a la perfección mediante una relación personal con dios, o el cosmos, y la superación del antropomorfismo y polimorfismo de la divinidad. Y así este deísmo, o teísmo, desarrollará dos características: por una parte será capaz de sostenerse sin el apoyo de una imagen que representa a la deidad; y por otra evolucionará hacia el monoteísmo como concepción unitaria de la divinidad.
7. Ambas características las encontramos ya en el mazdeísmo reformado de Zaratustra y en el yahveísmo judeíta del exilio babilónico.
8. Mientras en el mazdeísmo se diluye el monoteísmo por la fuerza del principio dualista del bien y el mal, en el yahveísmo de los retornados a Jerusalén del exilio, el monoteísmo excluyente cobrará fuerza sentando las bases del judaísmo desde una concepción teológica sectaria y excluyente iniciada a partir de la reforma de Esdras, que desarrolla una cultura religiosa basada en el establecimiento de un código ético o moral de origen divino, desde el que se elabora un derecho rígido para la comunidad atribuido igualmente a la divinidad, a Yahvé, que ha establecido una alianza con su pueblo. El recurso político de apelar a la inspiración divina de las normas para imponer su cumplimiento lo constatamos ya en Mesopotamia en la figura de Hammurabi, que recibe la ley de la deidad babilonia que representa la justicia divina, *Shamash*.
9. La aparición y desarrollo del monoteísmo excluyente de otras divinidades será la causa principal que genere la persecución religiosa como atestiguan los ejemplos históricos conocidos más relevantes. En Egipto, en la etapa faraónica de Ajenatón y su dios Atón, según se evidencia arqueológicamente en los documentos de Amarna. Una etapa en la que el gobernante monoteísta destruye las imágenes de los demás dioses, clausura sus templos y retira los privilegios a sus sacerdotes. En Judea, el monoteísmo excluyente y sectario se inicia tras las reformas de Esdras que consolidan la división religiosa entre judíos, o puros, y gentiles, o impuros, como recogen los relatos bíblicos. Y así esta concepción monoteísta judía recupera la esencia exclusivista del pacto mosaico.

10. Junto al desarrollo del monoteísmo excluyente, que en la Antigüedad es excepcional, emergen al amparo de los modelos imperiales dos concepciones monolátricas políticamente útiles, que con frecuencia se imponen simultáneamente y abren el camino a la concepción del monoteísmo exclusivista que termina por triunfar:
- a. Por una parte, la prohibición de ciertos cultos considerados perjudiciales para la unidad o estabilidad de la ideología imperial. Así bajo el Imperio Persa Aqueménida cuando se establece la categoría de cultos malignos. O bajo la Roma imperial, en la que la persecución religiosa se pondrá de manifiesto ya en su etapa republicana con el movimiento antihelenista romano del siglo II AC y la prohibición a los ciudadanos romanos de dar cultos a deidades ajenas a su panteón oficial. El Imperio seléucida de Siria y Anatolia, en cambio, impone la persecución contra los judíos que se resisten a un helenismo agresivo y ajeno a su tradición cultural religiosa a la que se niegan a renunciar. También ejemplifican este apartado las etapas imperiales romanas del Principado y del Dominado romanos respecto a las prohibiciones de proselitismo judío y cristiano.
 - b. Por otra parte, la obligatoriedad del culto oficial imperial como una muestra de lealtad política al imperio y al emperador. Una situación que se arraiga durante el Imperio Romano. Tal es el caso de la represión política primero hacia los judíos rebeldes de Palestina, y una persecución intermitente después contra el cristianismo.

El cristianismo, con una propuesta universal que traspasa los estrechos límites de la comunidad asentados por el judaísmo rabínico, emergerá desde el judaísmo de Palestina para transformarse en una religión universal desde el individualismo, el cosmopolitismo y el sincretismo que propicia el helenismo, pero a la vez dotado de las bases del monoteísmo excluyente que están en la raíz misma del judaísmo. La concepción monoteísta excluyente de cualquier otro culto o deidad terminará por imponerse bajo el impulso del cristianismo imperial romano, que perseguirá no sólo a los anteriores cultos romanos, sino también a la propia heterodoxia cristiana para así dotar al Imperio de una unidad ideológica-religiosa que asegure una mayor estabilidad política.

Como veremos en los capítulos siguientes, el cristianismo desde esa inicial formulación se irá restringiendo hacia el sectarismo teológico y el dogma rígido, para así intentar preservar una determinada ortodoxia teológica frente a la heterodoxia que prolifera al amparo del helenismo. Una dirección doctrinal marcada por los padres de la Iglesia y el cauce conciliar, que será tutelada por el poder imperial primero y el papal posteriormente, cuando el poder imperial se fragmente y se consolide el liderazgo religioso del papa romano, en una Europa latinizada y sometida políticamente a las tribus germanas cristianizadas, que no dudarán a su vez en utilizar al cristianismo y a jerarquía eclesiástica para consolidarse políticamente como reinos e imperios en Europa.

7. Las raíces del cristianismo.

Emergencia e influencia de las religiones místicas

Europa se ha nutrido culturalmente en los ámbitos científico, político, jurídico y religioso de la cultura mediterránea grecolatina, que a su vez ha recibido parte de su legado de la confluencia intercultural con civilizaciones expansivas, sobre todo de la sumerio-acadia, la babilónica, la egipcia, la persa y la fenicia. Los cimientos religiosos se nutrirán, además, de la ideología religiosa que aporta el judaísmo desde las pequeñas comunidades religiosas judías del Mediterráneo y en especial de Palestina, en donde surge el movimiento de Jesús el Nazareno.

Las comunidades judías de dentro y fuera de Palestina estaban fuertemente arraigadas en el mesianismo profético, una ideología religiosa que durante el siglo I AC se hará más intensa a consecuencia del dominio romano.

El mesianismo estará en la raíz misma del monoteísmo excluyente judío, y será una ideología político-religiosa que se formula desde la etapa del exilio babilonio como la necesidad de liberar de la opresión al pueblo judío. Una liberación política para unos, espiritual para otros, pero siempre llevada a cabo por un Mesías o Ungido, un Salvador, alguien a quien Dios encomendaría devolver el poder a los judíos y someter a los gentiles que no adoraban al Dios verdadero, el Dios de los judíos.

Es este el contexto en que surge la figura de Jesús, a cuyo conocimiento histórico¹ sólo accedemos a través de fuentes religiosas, los Evangelios, tanto los canónicos, es decir los canonizados o reconocidos por el consenso doctrinal de la ortodoxia católica, como los considerados apócrifos, todos ellos escritos al menos cuatro décadas después de la muerte de Jesús. En las fuentes evangélicas neotestamentarias, elaboradas posiblemente entre los años 70 y 120 DC, se nos presenta a Jesús como un judío galileo de Nazaret nacido en Belén de Judea. La primera etapa de su predicación tendrá lugar en Galilea y la segunda en Judea, donde se hallaban sus principales detractores, que conspirarán para que, finalmente, sea acusado y condenado por sedición, y por ello crucificado según las leyes romanas. Sus enseñanzas para unos se centrarán en la salvación de las almas, para otros en su mensaje escatológico y para algunos más será el esperado Mesías. Pero su doctrina dentro del judaísmo aportará una radical innovación en la personal relación del hombre con Dios, al permitir su conversión, redención y salvación. Doctrina que, por otra parte, se puede identificar como una religión

¹ Sin duda uno de los trabajos más sugerentes y sólidos es la obra escrita a comienzos del siglo XX, en 1906, por A. SCHWEITZER, *The Quest for Historical Jesus* (trad. al inglés del alemán original W. Montgomery, J.R.Coates y J. Bowden). Ed.Minneapolis, 2001.

mistérica tanto por sus componentes sustanciales de individualidad, iniciación ritual y finalidad salvífica, como por su esencial componente sacramental al que el judaísmo es ajeno. Sin embargo, se suele argumentar que se diferencia de ellas en el elemento de purificación interior, de limpieza de corazón, desde el mandamiento del amor universal del mensaje de Jesús.

Como sabemos, según relatan las fuentes evangélicas, las enseñanzas de Jesús serán la base desde la que sus discípulos inicien la construcción de una nueva comunidad religiosa en el seno del judaísmo, y algunos especialistas contemporáneos denominan a esta primera etapa, el movimiento de Jesús. No será sino hasta el siglo II cuando recibirá el nombre de cristianismo, un término que se estandariza en la cultura grecorromana. Este movimiento religioso, desarrollado en las urbes de las costas mediterráneas bajo el dominio del Imperio Romano² que alcanzará también las urbes de los imperios y reinos del entorno hasta Mesopotamia y Persia, tendrá una trayectoria inusitada, pues en poco más de tres siglos se convertirá en la religión oficial primero, del Reino de Armenia bajo Tiridates III (286-314/30) en el 301³ y después, del Imperio Romano, tras haber sido intermitentemente perseguida por el poder imperial romano como religión ilícita. Pero en poco tiempo y bajo la protección del propio poder imperial romano durante la última etapa del Dominado, se formulará desde un monoteísmo excluyente de cualquier otro credo, y alcanzará en los siglos posteriores un absoluto y exclusivo protagonismo religioso en Europa mediante una estructura teológica, jurídica y administrativa muy poderosa, la Iglesia como institución jerárquica, cuyo substrato teológico y aportaciones jurídicas desde la hegemonía político-religiosa del cristianismo oficial del Imperio serán determinantes en el desarrollo cultural de Europa.

El judaísmo tradicional, especialmente el rabínico, en cuyo seno surge y se desarrolla inicialmente el cristianismo, no convivirá con éste con facilidad. Su

² Sobre los primeros siglos del cristianismo bajo el Imperio Romano, nos remitimos a una obra clásica J. GAUDEMET, *L'église dans l'empire romain*. Paris, 1958. Para un novedoso punto de vista sociológico R. STARK, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton Univ. Press, 1996.

³ Existe una información muy escasa disponible sobre el Reino de Armenia, fundado por la dinastía Oróntida, que mantuvo su independencia entre del 600 al 42 AC, alzando su máxima extensión entre los siglos 95 y 66 AC bajo Tigranes el Grande, desde el Mar Mediterráneo y el Mar Negro hasta el Mar Caspio, entre el Reino de Ponto y el Imperio Parto. En su lucha contra los partos se convierte en un reino cliente o aliado de Roma, y bajo Tiridates III, educado en Roma, Armenia será el primer reino que convierta el cristianismo en religión oficial en el año 301. Un modelo impuesto por la fuerza, como modelo exclusivo que desatará como después en el Imperio Romano la persecución del paganismo. El Reino de Armenia pasará a ser controlado por el Imperio Persa sasánida en el 428, que respetará el cristianismo de su población.

Vid. AGATHANGELOS, *History of the Armenians* (trad. R. W. Thomson). Ed. original Tiflis, 1909, ed. utilizada, Albany, 1976.

Según la tradición, las comunidades cristianas en Armenia fueron evangelizadas por los apóstoles Judas Tadeo y Bartolomé. La Iglesia apostólica de Armenia regida por el *Catholicós*, nombrado por el rey, mantendrá una línea episcopal hereditaria hasta el 428. La Iglesia apostólica de Armenia rechazará, al igual que la Iglesia copta, las decisiones del Concilio de Calcedonia en el 451 al negarse a renunciar a las tesis monofisistas a favor de una única naturaleza de Cristo y no de la doble naturaleza, humana y divina, defendida por la ortodoxia.

concepción mesiánica que rechaza la identificación del Mesías con Jesús, su exclusivismo religioso como Pueblo Elegido frente a los gentiles, y su estricto sentido legalista de la ley mosaica entrarán ya en conflicto con las primeras comunidades seguidoras de Jesús el Nazareno en Palestina a mediados del siglo I.

Inicialmente, Jesús contó con un considerable apoyo popular durante su etapa de predicación, y tal como relatan las fuentes evangélicas quisieron hacerle rey (Juan, 6,15). Pero él, a la luz de las fuentes neotestamentarias, concebía su misión mesiánica de modo bien distinto y nunca se dejó tentar por tales aclamaciones populares ni por ambiciones políticas. Para muchos judíos de esta época, Jesús representa un nuevo modo del judaísmo que, desde postulados fariseos, modifica la interpretación de la ley mosaica e incorpora elementos escatológicos y apocalípticos, tal vez de inspiración esenia, sin renunciar al mesianismo, desde el que se identifica a Jesús con el Mesías o Ungido.

La primera comunidad judía de los seguidores de Jesús mantiene su vinculación al judaísmo a través de sus ritos, como la circuncisión, la celebración del *sabbath*, así como de las festividades religiosas judías. Y la esencia monoteísta que se halla en la Biblia hebrea y especialmente la *Torah*, será asumida como parte de la herencia del judaísmo al ser incorporada como Antiguo Testamento a la Biblia cristiana. Sin embargo, el cristianismo tal y cómo lo formulará Pablo de Tarso supondrá una ruptura definitiva con el judaísmo, no sólo al reafirmar la primacía del espíritu de la ley frente al texto de dicha ley, sino también por su interpretación alegórica del Antiguo Testamento, posiblemente influido por su contemporáneo Philo, Filón (aprox. 25 AC-40 DC)⁴, un respetado judío platónico-helenista de la diáspora alejandrina, para quien el pueblo hebreo representa el alma humana en la búsqueda de Dios, y relacionará la misión de Pablo con la de Moisés. Las concepciones teológicas de Pablo y Filón serán determinantes para los escritores de las comunidades cristianas posteriores, en la que tomará forma un “nuevo Israel”, un nuevo “Pueblo de Dios” segregado del judaísmo.

El movimiento religioso de Jesús se irá desarrollando sobre todo en el orbe mediterráneo sirio-palestino y heleno primero, hasta alcanzar Mesopotamia y Persia, y se expandirá después hacia el orbe occidental latino. Un movimiento religioso de origen judío que recibirá influencias culturales diversas que irán conformando su evolución, en un proceso complejo que no estará exento de debates y controversias ya desde los tiempos apostólicos.

Durante los tres primeros siglos del cristianismo, la red eclesial se consolida desde el Próximo Oriente hasta la Península Ibérica, y sus vínculos se irán estrechando dando forma a una Iglesia estructurada comunitaria y jerárquicamente, en la que triunfarán la catolicidad y la ortodoxia, esto es la universalidad de una doctrina teológica consensuada por un sector doctrinal que termina por imponerse haciendo suyos ambos términos que identifica con la doctrina universal y verdadera. Una Iglesia jerárquica que primero absorbe la helenidad y después la romanidad y tenderá a excluir a cualquier comunidad cristiana e iglesia que

⁴ Vid. E. R. GOODDENOUGH, *An Introduction to Philo Judeaus*. Oxford Univ. Press, 1962.

no acepte plenamente una teología que se ha elaborado multiseccularmente a partir de la distinción entre ortodoxia católica y heterodoxia. Una teología cuyo desarrollo cuajará por vía conciliar y se convertirá en hegemónica desde una doctrina común que permite la canonización del Nuevo Testamento, esto es, el consenso sobre el canon neotestamentario —a partir de unos textos evangélicos y apostólicos, pseudoepigráficos o no— que se alcanza después de mediados del siglo IV, cuando ya la Iglesia gozaba del pleno apoyo imperial romano y se había iniciado su incorporación a la estructura e ideología imperiales.

Los elementos más notables que condicionarán el desarrollo y la orientación doctrinal en los tres primeros siglos del cristianismo derivan de diversas confrontaciones doctrinales y teológicas entre judíos, judeocristianos y cristianos entre sí. Elementos que serán principalmente y en síntesis los siguientes:

1. La primera comunidad de los seguidores de Jesús era judía y se instala en Jerusalén, y desde ella se inicia el apostolado hacia otras urbes dentro y fuera de Palestina. Los miembros de esta primera comunidad jerusalemitana, tal como exponen las fuentes neotestamentarias (Hechos, 2 y 3), participaban de la vida religiosa judía y acudían al Templo, pero conformaban una comunidad en la que compartían bienes y alimentos, y proclamaban el mensaje de Jesús y el mandamiento universal del amor.

En ella destaca Santiago el Menor, o el Justo, vinculado por lazos familiares a Jesús⁵, cuyo liderazgo en Jerusalén es evidente, según fuentes neotestamentarias, cuando los apóstoles inician su diáspora misionera y se producen las primeras persecuciones por los judíos contra los seguidores de Jesús. A él se le atribuye la epístola que recoge el Nuevo Testamento bajo el nombre de Santiago⁶. Santiago el Menor morirá como consecuencia de la persecución judía tras ser arrestado por el Sumo Sacerdote Ananías, según relata Josefo Flavio⁷, hacia el año 62-64, fecha del ajusticiamiento también de Pedro y de Pablo. Con anterioridad, hacia el año 42 ó 44 ya había sido ejecutado Santiago el Mayor, hermano de Juan.

Las nuevas comunidades de seguidores de Jesús se multiplican en Palestina, Siria, Asia Menor, Mesopotamia, Egipto y Grecia, a pesar de las ejecuciones y linchamientos.

⁵ Sobre su posible liderazgo en la comunidad jerusalemitana (Hechos 21, 18). No podemos dejar de mencionar la disputa doctrinal sobre qué tipos de lazos familiares unían a Jesús y Santiago, para unos serán primos, para otros hermanastros e hijos ambos de José, y para otros eran hermanos e hijos ambos de María. La expresión empleada por S. Pablo en Gálatas, 1, 19 del canon neotestamentario es “el hermano del Señor”, a dado pie a diversas interpretaciones filológicas. A su vez Marcos 3, 18, lo identifica con Santiago el de Alfeo.

Ed. empleada en citas bíblicas: *La Santa Biblia* (Dirig. por Dr. E. Martín Nieto) 20 ed., 1978.

⁶ No obstante notables especialistas actuales la consideran pseudoepigráfica. Cfr. L. M. WHITE, *From Jesus to Christianity*, S. Francisco, 2004, pp. 276-279.

⁷ *Antiquitates*, cit. 20, pp. 200-201.

En el seno de estas primeras comunidades de seguidores de Jesús se desarrollaron, probablemente, dos modelos judeocristianos a los que aludirán las fuentes patrísticas posteriores: el nazareno y el ebionita.

Los modelos comunitarios judeocristianos del movimiento de Jesús ofrecen un terreno muy amplio para la controversia y el debate doctrinal contemporáneo. Sobre estos modelos se han elaborado numerosas tesis y argumentos al amparo de la escasa información que ha sido transmitida por las fuentes antiguas y por los autores católicos de los tres primeros siglos, en los que se produce una enorme depuración de las fuentes escritas y una progresiva desaparición de estos grupos judeocristianos acusados de heréticos y con frecuencia de todo tipo de aberraciones probablemente como recurso ideológico para su erradicación. Un recurso similar al empleado durante el Imperio Romano pagano hasta el 313, que justificó varias de las persecuciones a su vez contra los cristianos.

2. Los seguidores de Jesús en Judea solían ser identificados con los nazareos o nazarenos, e incluso así se les denomina como comunidad religiosa o grupo religioso, tal y como recogen las fuentes neotestamentarias cuando el orador judío Tértulo acusa a Pablo de Tarso ante el Sumo Sacerdote Ananías de ser el jefe de la secta de los nazarenos (Hechos 24,5). A su vez los Evangelios canónicos de Mateo y Juan utilizan en ocasiones el sobrenombre de Jesús el Nazareno, nazoraios en koiné o griego popular, así como en los Hechos de los Apóstoles; mientras que Marcos y Lucas emplean el de nazarenos en el sentido de provenir de Nazaret. Esta última pasó a ser la interpretación habitual en la corriente doctrinal dominante posterior, la ortodoxia católica.

Ciertamente la procedencia del término nazareno es oscura, y la acusación de Tértulo parece tener connotaciones despectivas en el contexto fariseo del siglo I. Junto a él nos encontramos con otros términos afines ya en la Biblia hebrea: *naizer*, grupo o rama, y *nazir*, referido al judío que se ha incorporado al nazareato.

Según las fuentes bíblicas, el término nazarita, *nazir* en hebreo, se aplicaba desde la era mosaica a aquéllos que se habían consagrado temporal o definitivamente a Yahvé mediante el nazareato, en un pacto o alianza personal al que alude el Antiguo Testamento (Números 6, 1-21) y expone detenidamente su ritual. Nazaritas, según los textos bíblicos, pudieron ser Sansón (Jueces 13, 5-7 y 14) Samuel (1 Sam. 1, 11), Juan Bautista (Lucas 1,15), y Saulo/Pablo de Tarso (Hechos 18,18 y 21, 23-26) entre otros. También parece que lo era Santiago el Menor,⁸ jefe de la comunidad de Jerusalén a mediados del siglo I.

El nazareato/nazariato mosaico declina con la consolidación del rabinado y la elaboración del canon bíblico hebreo, *Tanakh*, así como con la formación de

⁸ Según Eusebio de Cesarea en su *Historia de la Iglesia*, II, XXIII, 5.

la *Mishnah* y del *Talmud* en el judaísmo, que toma una orientación definitivamente rabínica con posterioridad a la destrucción del templo de Jerusalén por los romanos entre los siglos I y II, una orientación que será la hegemónica en las comunidades judías de la diáspora.

¿Existe alguna relación entre nazaritas y nazarenos? ¿Estaban estos últimos vinculados a la antigua tradición de la profesión del nazareato? No se descarta que Juan Bautista profesase los votos del nazareato, pero ¿lo estaba el propio Jesús?, ¿provenía de ahí el apodo de “El Nazareno” que utilizan los textos neotestamentarios y no de residir en su infancia en Nazaret?, ¿el nombre de Nazaret deviene de ser un lugar donde residían muchos judíos comprometidos en el nazareato, que posteriormente recibe de ellos su nombre?

Todas estas cuestiones han canalizado un intenso y amplio debate doctrinal entre los especialistas del siglo XX⁹, en parte debido a las limitadas y poco claras referencias evangélicas y a las diversas contradicciones procedentes de las fuentes patrísticas, en las que se constata un escaso y equívoco conocimiento de las comunidades nazarenas que tienden a equipararse a las ebionitas.

Hasta el último tercio del siglo IV no contamos con referencias sobre los nazarenos judeocristianos. Epifanio (*Panarion* 29, 7), que fue obispo de Salamis en Chipre en el siglo IV, y Jerónimo (340-440) (*Epist. A Agustín* 112,13), originario de Estridon en Dalmacia, padre de la Iglesia y traductor de la Biblia al latín, son quienes recogen las primeras descripciones sobre los mismos. A su entender la cristología nazarena, aunque apegada al judaísmo, no se muestra herética, ya que según exponen, los nazarenos creen en la divinidad de Jesús como Hijo de Dios y en la resurrección, por lo que son rechazados por los judíos, que los acusan de ser herejes, *min*, según la ortodoxia rabínica.

Para algunos autores contemporáneos los nazarenos son los herederos de la primera comunidad jerusalemitana¹⁰. Algunos especialistas contemporáneos vinculan los nazareos al Evangelio de Mateo en su versión aramea¹¹, que no coincide plenamente con la versión canónica, por lo que se enraizarían en un doble substrato cultural, religioso que es judío, y lingüístico que es arameo. Otros especialistas especulan sobre la posible relación de estas primeras comunidades judeocristianas con grupos político-religiosos como los zelotes, o estrictamente religiosos como los zadoquitas, los mandeos o juanistas, y tal vez los esenios¹².

⁹ Sin duda uno de los trabajos más sugerentes es el de R. A. PRITZ, *Nazarene Jewish Christianity*. Hebrew University, Jerusalem, 1988.

¹⁰ En este sentido R. A. PRITZ, cit. p. 44.

¹¹ Cfr. B. D. EHRMAN, *Lost Scriptures*, Oxford Univ. Press, 2003, pp. 9-11, recoge el texto del Evangelio de los nazareos.

¹² Vid. en el controvertido autor R. H. EISEMAN, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran*. Leiden, 1983. Además para un estudio más amplio vid.: A. J. BUTLER, *The Ancient Coptic Churches of Egypt* 2 vols. Oxford, 1884; H. J. SCHONFIELD, *The Pentecost Revolution*, London, 1974; S. PINES, “The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source”, *Proceedings of the Israeli Academy of Sciences and Humanities*, vol. 2 (1968), pp. 237 y ss. También una síntesis de investigación periodística y escaso rigor científico, aunque novedosa por sus propuestas, puede verse en M. BAIGENT, R. LEIGH y H. LINCOLN, *The Messianic Legacy*. London, 1986 (trad. castellana de J. Beltrán) Madrid, 2005, especialmente las pp. 111-130.

Los mandeos se denominan a sí mismos *nasoraya*¹³. Mientras que en el movimiento gnóstico precristiano *nozri* significa el que guarda o cumple, y tal vez provengan de un mismo origen vinculado a los nazarenos. La literatura rabínica de los primeros siglos utilizará el término *nazri* aplicado a todos los cristianos, que se mantiene hasta la actualidad¹⁴.

Epifanio parece identificar a los nazarenos con los ebionitas, en tanto en cuanto sostiene que éstos proceden de los nazarenos. Epifanio acusa a los ebionitas de herejes (*Panarion* 30, 1 y 2) y los incluye en su lista de herejes hacia el año 370, por no aceptar ni la divinidad de Jesús ni la virginidad de María, así como por oponerse al modelo eclesial paulino. Y es a partir de Epifanio cuando la ortodoxia católica tenderá a identificar ambos grupos, nazarenos y ebionitas como heréticos. Pero para notables autores contemporáneos los ebionitas deben distinguirse claramente de los nazarenos, pues los ebionitas no parecen existir en la era apostólica, sino que surgen después¹⁵, tal vez en el seno de las comunidades nazarenas, aunque las comunidades nazarenas no se transforman en ebionitas, sino que éstas pueden que se desgajasen de las anteriores debido a la influencia gnóstica.

Las primeras referencias a los ebionitas son anteriores a las de los nazarenos, de mediados del siglo II. Según Tertuliano de Cartago, los ebionitas deben su nombre a su presunto y posiblemente inexistente fundador, Ebión, afirmación que recoge Epifanio; pero según Orígenes de Alejandría deriva de la palabra hebrea “pobre”, una tesis que es más plausible¹⁶. También Ireneo, obispo de Lyon entre el 177 y 190, identifica a los ebionitas con los judeocristianos del orbe mediterráneo apegados a las tradiciones religiosas judías, que no aceptan la divinidad de Jesús. Epifanio, además, menciona la existencia de su particular Evangelio¹⁷.

Los ebionitas con toda probabilidad toman parte en la controversia entre judíos y gentiles del movimiento de Jesús que se produce tras el apostolado de Pablo y el desarrollo del movimiento paulista, y según las fuentes patrísticas, se oponen a la concepción eclesial paulista. Es posible que tuviesen influencias gnósticas y hasta se menciona su posible vinculación a las comunidades del Qumran¹⁸.

Los ebionitas participan de las tensiones entre judeocristianos y gentiles cristianos, que de algún modo reflejan la controversia inicial entre Pedro y Pablo. El enfrentamiento entre ambos es recogido en la II Epístola de Pablo a los Gálatas (2, 11-14) en su visita a Antioquía y pone de relieve las disputas entre las comunidades más apegadas al judaísmo y sus tradiciones y las comunidades paulistas integradas por gentiles. Es al calor de esta disputa, que se incrementa en el siglo I,

¹³ W. BRANDT, *Die Mandäische Religion*. Leipzig, 1889, p. 140. Recogido por *Jewish Encyclopedia.com* “nazarenos”.

¹⁴ *Jewish Encyclopedia.com* “nazarenos”.

¹⁵ Vid. PRITZ, cit. p. 82.

¹⁶ Cfr. B. D. EHRMAN, *Lost Christianities*. Oxford Univ. Press, 2003, p. 99.

¹⁷ Cfr. B. D. EHRMAN, *Lost Scriptures*, Oxford Univ. Press, 2003, p. 13. El texto del Evangelio de los ebionitas según extractos recogidos del *Panarion* de Epifanio, *ibid.* p. 13-14.

¹⁸ Vid. J. PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition*. University of Chicago, 1971, p. 24.

cuando los ebionitas terminarán por ser considerados heréticos al imponerse progresivamente la ortodoxia católica entre finales del siglo II y finales del III. Los ebionitas entraron en confrontación abierta con las comunidades cristianas paulinas, al considerar que éstas traicionaban la Ley dada por Dios a Moisés¹⁹.

A su vez el rastro de los nazarenos en Asia Menor y Oriente Próximo se diluye tras la aparición del islam. La posterior tradición de Jesús y del cristianismo que recibe el Corán, es con toda probabilidad nazarea, pues muchas comunidades judeocristianas se habían instalado en la Arabia preislámica a lo largo de las rutas comerciales y en ellas el nazareato formaba parte sustancial de su bagaje judeomosaico. Las fuentes islámicas recogen la existencia de comunidades monásticas denominadas *nazraní*, en la época de Mahoma, que podrían identificarse con los judeocristianos nazarenos que tal vez hubiesen tomado los votos nazaritas. A su vez en el Corán los cristianos reciben el nombre de *nazará*.

La primera cuestión teológica conflictiva entre judaísmo, judeocristianismo y cristianismo paulista será idea de la reconciliación de Yahvé con el hombre, mediante la redención humana por Jesús, cuyo sacrificio deparará la expiación de los pecados y la salvación de los hombres. Las comunidades judeocristianas no siempre asimilarán estas propuestas y, por ello, se multiplicarán las tensiones y enfrentamientos²⁰. Las controversias teológicas se harán frecuentes especialmente en cuanto a la divinidad de Jesús, así mientras unas comunidades aceptaban la condición de Mesías de Jesús pero no su divinidad, otras aceptaban plenamente ambas²¹. Por otra parte, la controversia no sólo será cristológica sino también eclesiológica, ya que los ebionitas rechazarán la concepción eclesial paulista.

Los gentiles, o impuros, en la tradicional terminología judía, eran los no judíos; para los judíos, los súbditos del Imperio Romano eran un mundo de gentiles, que conformaban una sociedad muy variada y enormemente tolerante en materia religiosa, en la que el sincretismo con los cultos orientales resultaba enormemente popular, y por ello muy permeable al cristianismo. Por ello, los gentiles constituían la antítesis, desde el punto de vista religioso, a los judíos. Es importante tener presente que es en este contexto social donde emergen las primeras comunidades cristianas que pronto, como hemos dicho, entran en confrontación doctrinal con el judaísmo tradicional. Ciertamente dos conflictos teológicos entre judaísmo, judeocristianismo y cristianismo resultarán finalmente insalvables: la divinidad de Cristo y la validez absoluta de la ley mosaica.

¹⁹ Así B. D. EHRMAN, *Lost Christianities*, cit. pp. 99-103 y 182-184. Vid. también A. F. J. KLIJN y G. J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*. Suppl. to *Novum Testamentum*, 36. Leiden, 1973.

²⁰ Para un estudio de las primeras comunidades cristianas vid. E. A. JUDGE, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*. London, 1960. También J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*. London, 1950. Y la obras clásicas de L. DUCHESNE, *Early History of the Christian Church. From Its Foundations to the End of the Fifth Century*, cit.; A. HARNACK, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (trad. inglesa del alemán original) 1908.

²¹ PRITZ, cit. p. 108.

3. La inicial confrontación teológica entre los seguidores de Jesús y el judaísmo tradicional dará lugar a una progresiva animadversión entre ambas comunidades religiosas y según las fuentes neotestamentarias (Hechos 4,1-23) algunos de los apóstoles serán llevados ante el Sane-drín, la asamblea judía, para que explicasen sus argumentos teológicos y serán detenidos, aunque les dejaron después en libertad, hasta una posterior persecución saducea en la que serán mandados azotar (Hechos 5, 17-41).

Posteriormente, Herodes Agripa llegará a tomar medidas drásticas al ejecutar a Santiago el Mayor y encarcelar a Simón/Pedro en torno a los años 42-44. Ante esta situación cada vez más conflictiva con el judaísmo, agravada por el creciente nacionalismo judío frente a la dominación romana, la comunidad de Jerusalén tras la ejecución de Santiago el Menor, que se produce hacia los años 62 y 64, se traslada a Pella, Transjordania, hacia el año 66, que es donde se suele ubicar la primera comunidad nazarena fuera de Jerusalén.

Con anterioridad, el grupo central de la comunidad jerusalemitana ya se había desplazado a Antioquía, una populosa ciudad romana, eje de las rutas mercantiles entre Mesopotamia y Egipto, en el centro de Asia Menor. Es aquí, en Antioquía, capital de la provincia romana de Siria, donde por primera vez se les llama cristianos, *christianoi* (Hechos 11,26) a comienzos del siglo II y donde se afianza primero el movimiento paulista que abre el movimiento de Jesús a los gentiles.

El cristianismo se asienta como un movimiento religioso urbano en el que sus miembros helenistas tendrán un peso doctrinal importante. Será después, a partir del siglo II, cuando la comunidad cristiana de Roma cobre un paulatino protagonismo y la Iglesia latina, en el occidente del Imperio, irá tomando forma frente a la Iglesia helenista. La Iglesia latina se desarrollará bajo los caracteres propios de la cultura del Mediterráneo occidental desde la lengua latina y el substrato civilizador romano que se extendía hasta el norte de África, la Galia e Hispania.

La ruptura entre las comunidades judías y nazarenas se suele atribuir al concilio fariseo judío de Yavneh, o Jamnia (cerca de Jaffa), del año 90, que según las fuentes rabínicas, excomulga formalmente a las comunidades nazarenas, excluyéndolas de las sinagogas. Incluso se apunta la temprana fecha del año 70.

Al respecto, reconocidos especialistas indican²² que por una parte el canon judío no se consolida hasta mediados del siglo II, pues es esta también una época de profunda transición de judaísmo, por lo que las fechas tienen más un carácter simbólico que cronológico en sentido estricto; por otra parte, los textos rabínicos del siglo I, que excluyen a varios grupos judíos como “heréticos”, y en especial la referencia a los judeocristianos “nazareos” (nazarenos), sólo se ha localizado en dos copias de manuscritos medievales procedentes de Alejandría, por lo que es plausible que haya sido una adición posterior de al menos mediados del siglo II.

²² Cfr. L. M. WHITE, *From Jesus to Christianity*, cit. p. 297.

Pero junto a los conflictos teológico-doctrinales entre judíos y judeocristianos también se hallaban los conflictos político-religiosos. Desde el punto de vista rabínico son dos las causas político-religiosas de la ruptura final entre judaísmo y cristianismo: 1) su renuncia a seguir luchando contra los romanos tras la destrucción del Templo; y 2) las posteriores renunciaciones de los cristianos a unirse primero al líder mesiánico Lukuas Andreas en su lucha contra Trajano (emperador de 98 a 117), y después al líder rabínico Bar Kojba (Kokhba) contra Adriano (emperador de 117 a 138).

Por todo ello, los cristianos no serán populares, ni ante las autoridades judías, por las razones apuntadas, ni ante las autoridades romanas, pues se les veía como una secta desgajada y rechazada por el propio judaísmo, que formulaba una doctrina revolucionaria de un judío ajusticiado por las leyes romanas como sedicioso, cuyos miembros actuaban con reticencia e incluso desprecio hacia los tradicionales cultos romanos, especialmente el imperial, y no mostraban, en el contexto de la época, la lealtad debida al Imperio. Así tras la acusación de Nerón del incendio de Roma por los judeocristianos, se desarrollará un anticristianismo patente alimentado por todo tipo de calumnias y falsas informaciones, que acusarán a los cristianos de practicar el canibalismo y el incesto, del que emergerán persecuciones intermitentes ordenadas por distintos emperadores a lo largo de más de dos siglos, relatadas principalmente por el cartaginés Tertuliano a finales del siglo II y comienzos del siglo III, y por Eusebio de Cesarea a comienzos del siglo IV, aunque algunos de sus relatos se consideran, hoy día, espurios²³. Posiblemente las peores persecuciones tendrán lugar en los inicios del Dominado con Diocleciano y Galerio, si bien este último modificará su política represiva en el 311 al promulgar una legislación tolerante con el cristianismo.

4. El movimiento religioso de los seguidores de Jesús se desarrolla sobre todo en el seno de la diáspora de las comunidades judías de las urbes del Mediterráneo, como Éfeso, Alejandría y Corinto, y se amplía notablemente cuando incorpora a los “gentiles” o no judíos desde la influencia paulista.

El cristianismo primitivo se configurará como un movimiento religioso eminentemente urbano²⁴, que se reafirma y expande principalmente en las ciudades mediterráneas, y progresivamente se segrega del judaísmo, entre cuyas comunidades se incrementará la confrontación cuando se incorporen al cristianismo los gentiles.

²³ Cfr. *Ibid.* p. 362.

²⁴ Para una sugerente visión de conjunto desde una aproximación generacional, desde los orígenes sectarios del movimiento de Jesús en el seno del judaísmo y su transformación a lo largo de cuatro generaciones hasta S. Ireneo y el canon católico de finales del siglo II, *vid.* L. M. WHITE, *From Jesus to Christianity*, S. Francisco, 2004.

Como resultado de este proceso, las comunidades cristianas de los primeros siglos se conformarán según dos modelos o paradigmas comunitarios probablemente confrontados que arraigan en las costas mediterráneas:

- a. El modelo eclesial judío desde el liderazgo de Pedro, Santiago el Mayor, Santiago el Menor y Juan, discípulos directos del rabino Jesús. Un modelo que constituirá el paradigma inicial del movimiento de Jesús que se formula como un cristianismo inicialmente integrado en el judaísmo que observaba las normas, los ritos y las festividades judías según la tradición mosaica y el judaísmo de Esdras. Es en este paradigma eclesial en el que podríamos encajar a las comunidades nazarenas y ebionitas como modelos de comunidades judeocristianas.
- b. El modelo paulista instaurado por el apóstol que nunca conoció a Jesús, Saulo/Pablo, un judío de Tarso, en Cilicia, Asia Menor, quien desarrollará un apostolado entre los gentiles y morirá ajusticiado en Roma en el año 64. Un modelo cuyos seguidores se harán progresivamente con la hegemonía doctrinal del cristianismo, y en él desarrollará el paradigma eclesial católico.

La teología de la reconciliación entre Dios y el ser humano será formulada por Pablo²⁵, que había sido educado en el judaísmo fariseo más purista por el rabino más respetado, Gamaliel; por ello, inicialmente participará de la persecución rabínica contra la comunidad judeocristiana. Según relatan los Hechos de los Apóstoles (9, 1-30), tras una visión se produce su conversión fulminante, y después de un periodo de aislamiento ascético, Pablo se instala en Antioquía como parte integrante de la comunidad de judeocristianos de esta urbe romana (Hechos 13, 1-3) a la que se había trasladado parte de la comunidad jerusalemitana ante el acoso judío en Jerusalén. Un acoso que ya se había manifestado anteriormente con el linchamiento de Esteban, uno de los primeros diáconos, y la ejecución de Santiago el Mayor, hermano de Juan, como ya he indicado hacia el año 42 ó 44.

Para Pablo el sacrificio de Jesús en la cruz será el vehículo de salvación, por cuya gracia el hombre deberá adoptar una nueva vida como miembro de la Iglesia, que concibe como el cuerpo místico de Cristo. Su doctrina abrirá la puerta a los gentiles que no tendrán que hacerse judíos para poder ser cristianos, y su concepción universal del cristianismo junto a su helenismo intelectual superarán su rígida formación farisea. El cristianismo paulista tomará una orientación de proselitismo hacia los gentiles, y las conversiones entre los judíos serán desde entonces muy escasas tras la ruptura entre judaísmo y cristianismo. Un cristianismo que ya se manifiesta tras la destrucción del Templo de Jerusalén primero, y que se incrementa tras la posterior expulsión de los judíos de Jerusalén hacia el año 135.

²⁵ Una obra muy sugerente es la de D. H. AKENSON, *Saint Saul: a Skeleton Key to the Historical Jesus*. Oxford Univ. Press, 2000.

El modelo eclesial paulista, asentado en las comunidades donde predicó Pablo, pronto establece su liderazgo espiritual en las comunidades cristianas del Imperio Romano, un imperio inicialmente hostil a este nuevo movimiento religioso universalista que se desarrolla en el seno de su sociedad urbana, y un modelo eclesial como comunidad religiosa que empleará inicialmente como lengua, el griego. Surge así un paradigma eclesial en el que en su primera etapa no establecía una distinción entre clérigo y laico, pero en el que la mujer está plenamente sometida al varón, como consecuencia de la cultura patriarcal bíblica. Son indudables en este sentido las palabras de Pablo en I^a Cor. 11, 8-11, cuya autoría no es discutida, y 1^a Tim. 2, 8-15, cuya autoría en cambio sí es debatida, y a la que nos referiremos más adelante.

5. La consolidación del modelo paulista eclesial transformará la inicial “cristiandad” judía en una cristiandad de gentiles en las ciudades del Mediterráneo desde la concepción del cristianismo de Pablo de Tarso que será extraordinariamente permeable al helenismo intelectual y filosófico²⁶, permitiendo además el desarrollo una red eclesial que servirá de base para la posterior institucionalización de la Iglesia bajo una única autoridad.

En su seno penetran nociones helenistas como *ekklesia* (asamblea), *kyriake* (del Señor) y *diakonia* (servicio) vinculadas a la comunidad cristiana del paradigma paulista, que lo dotarán de una inicial base teológica con una notable influencia del platonismo. Cristianismo y helenismo estarán estrechamente vinculados, pues el primero beberá de la filosofía helena al amparo del caldo de cultivo intelectual que brindaba el segundo. Y así la filosofía ecléctica griega, que se desarrolla en el helenismo a partir del siglo I, permite la convivencia doctrinal entre el idealismo platónico, la ética estoica y la lógica aristotélica, proporcionando un elemento intelectual y especulativo extraordinario a los primeros intelectuales y pensadores cristianos desde la doctrina de Pablo, pero también abrirá las puertas a la heterodoxia doctrinal que proporciona la vertiente espiritual del helenismo.

El paradigma comunitario cristiano-paulista, que se desarrolla firmemente entre los siglos II al IV hasta el Concilio de Nicea²⁷ en el año 325, triunfará en parte gracias sobre todo a su universalismo, abierto a los gentiles no judíos, que le permitirá dominar como paradigma de las comunidades cristianas mediterráneas bajo el Imperio Romano y facilitará su rápida expansión. Es en el modelo cristiano paulista del siglo II en el que se institucionaliza paulatinamente la comunidad

²⁶ Vid. una obra clásica y crítica: L. DUCHESE, *Early History of Christian Church. From its Foundations to the End of the Fifth Century* (versión inglesa del francés original) 3 vols. 1909-1924, reed. 1957-1960.

²⁷ Para una sintética y sugerente visión de conjunto K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos* (trad. castellana de la original alemana de S. Madrigal) Madrid, 1999, pp. 27- 43.

eclesial, la Iglesia, que desde el legado judío y helenista de la diáspora mediterránea crea una red eclesial en la que se desarrollará la ortodoxia católica, que se alzará con la hegemonía doctrinal en el cristianismo.

Las comunidades cristianas primitivas pronto plantearán conflictos entre sí. Posiblemente uno de los conflictos iniciales fue el de índole jurisdiccional. Mientras Santiago el Menor presidió la comunidad de Jerusalén, él fue quien gozó de mayor autoridad, en parte tal vez por su parentesco con Jesús, si bien Pedro fue la personalidad más poderosa de las primeras comunidades hasta la emergencia de la figura de Pablo. Tras la muerte de los apóstoles directos de Jesús y de Pablo, el conflicto se agravará ante la creciente jerarquía ministerial y las distintas comunidades cristianas de la diáspora. Este problema lo plantea ya en el año 95 Clemente, obispo de Roma, a la comunidad de Corinto, y de nuevo Ignacio, obispo de Antioquía en el siglo II, insistirá en sus epístolas en la importancia de la unidad bajo una autoridad.

La inicial división de funciones eclesiásticas la constatamos ya en la organización inicial elaborada por el obispo Ignacio de Antioquía hacia el año 110 quien establece tres oficios eclesiales: obispo, presbítero y diácono, como oficios funcionales²⁸, que en todo caso son ajenos al cristianismo evangélico y apostólico del inicial movimiento de Jesús. División que luego se aplicará en todas las comunidades católicas del orbe mediterráneo romano.

El acceso a los oficios eclesiales, que perfilarán el origen de la jerarquía eclesiástica, no se desarrollará según el modelo dinástico y sucesorio, sino desde la decisión personal como compromiso de servicio espiritual a la comunidad cristiana, y la elección que realiza la propia comunidad de sus líderes, en una clara absorción del modelo helenista comunitario. Los obispos eran elegidos por el clero y la comunidad. Y este modelo electoral se mantendrá hasta la emergencia de los modelos eclesiales imperial y pontificio cristiano, que mediatizarán restringiendo, controlando y modificando el modelo electoral inicial de las comunidades cristianas primitivas.

Paulatinamente se consolidarán los cinco patriarcados tradicionales, base de la organización jurisdiccional eclesial, en los siglos posteriores: Jerusalén, Antioquía, Roma, Alejandría y finalmente Constantinopla, ya en el siglo IV, que aspirarán a dotar a la Iglesia de una primera unidad teológica manteniendo una autonomía administrativa y jurisdiccional entre sí. No obstante, el peso de la tradición que sostiene que la muerte de Pedro y Pablo tuvo lugar en Roma y que afirma la sucesión apostólica de Pedro en Roma, consolidará la preeminencia honorífica del patriarcado de Roma desde épocas tempranas.

Progresivamente el patriarcado romano, sobre la base de dicha tradición que presenta a Pedro como primer obispo de Roma, reclamará la supremacía

²⁸ Cfr. H. KÜNG, *The Catholic Church. A Short History* (versión inglesa del alemán original de J. Bowden). N. York, 2003, p. 22.

jurisdiccional sobre la Iglesia universal. La primacía honorífica se constata inicialmente en la era constantiniana, en el primer tercio del siglo IV, casi 300 años después de la muerte de Jesús, y especialmente a partir de Dámaso I (366-384) que empleará el término de “sede apostólica” en su defensa del primado romano²⁹. No obstante, el proceso de latinización de la comunidad eclesial de Occidente se inicia con anterioridad, probablemente con el primer obispo de Roma de origen latino, nacido en el norte de África³⁰, Víctor I (189-198).

Tras esta inicial etapa entre los siglos I y II, en la que se consolida y expande el paradigma eclesial paulista, comienza el desarrollo del primer derecho propio de las comunidades cristianas que requieren de una primera estructura administrativa y jurisdiccional. Un derecho eclesial elaborado en el seno de las comunidades cristianas que se fusiona con los elementos morales, filosóficos y teológicos que se entremezclan en la primera literatura religiosa cristiana. Hasta finales del siglo III se desconoce la existencia de colecciones normativas que en todo caso incluirán tanto normas jurídicas como morales. Tales colecciones serán denominadas pseudoapostólicas, y en su mayoría serán elaboradas por autores anónimos y falsamente atribuidas a los apóstoles, de ahí su eminente carácter pseudoepigráfico³¹. Su finalidad es evidente, dotar de autoridad moral, unas veces a postulados de la ortodoxia y otras de la heterodoxia. Colecciones que contribuirán, a la postre, a delimitar la frontera teológica entre ortodoxia y heterodoxia, entre catolicidad y herejía.

Además, no debemos olvidar que estas primeras colecciones mixtas serán ajenas al Derecho romano propio del Imperio, que penetrará en la Iglesia posteriormente, ya bajo el Imperio Romano cristiano, y cuya contribución será sustancial a la Iglesia a partir del siglo IV, a la vez que éste será permeado por los valores morales y sociales cristianos.

6. El dilema de la diversidad del movimiento cristiano de los tres primeros siglos se resolverá estableciendo una frontera teológica entre lo ortodoxo y lo heterodoxo. En el siglo II la especulación filosófico-teológica no es sino una indagación intelectual en busca de la comprensión y el conocimiento a través del cristianismo. Pero el debate dialéctico que genera y las consiguientes divisiones doctrinales forzarán a erigir dicha frontera teológica que contará con el apoyo imperial romano desde finales del siglo IV.

²⁹ J. N. D. KELLY, cit. p. 33.

³⁰ *Ibid.* p. 12.

³¹ Para el Derecho canónico primitivo A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho canónico I. Primer Milenio*. Salamanca, 1967, pp. 29-149; J. GAUDEMET, *Les sources du droit de L'Eglise en Occident. Du II au VII siècle*. Cerf, ed. 1985, pp. 15-28.

La ortodoxia representada por los apologistas primero y por el consenso conciliar después, combatirá teológicamente y excluirá cualquier otra concepción del cristianismo que no encaje en la corriente o movimiento ortodoxo católico calificándola de herejía. A su vez, la interpretación del legado oral y epistolar de los primeros discípulos de Jesús generará un extenso número de comunidades judeocristianas y cristianas que atesorarán este legado, que será heterogéneo en contenido e interpretación entre unas y otras comunidades.

Junto al modelo cristiano paulista, que llegará a convertirse en el hegemónico y en cuyo seno se desarrolla la ortodoxia católica, se constata la supervivencia de comunidades judeocristianas ajenas e incluso confrontadas a éste, como las nazarenas y ebionitas a las que ya me he referido, especialmente en Oriente, donde parecen estar vinculadas según algunos autores al modelo eclesial tomasiano, desde el apostolado del discípulo Tomás; o las mandeas o juanistas, vinculadas al de Juan Bautista. Muchas comunidades nazareas y mandeas se refugiarán en Oriente Próximo, en la costa oriental de África y en la Península Arábiga. Una parte de ellas será absorbida por la Iglesia nestoriana primero —condenada como herética por el Concilio de Éfeso en el 431 cuyas comunidades se instalarán en el Imperio Persa sasánida para evitar la persecución romana— y otras, más tarde, se vinculan a la Iglesia copta, que será la primera Iglesia egipcia que surge con entidad propia en plena controversia con el nestorianismo; sus doctrinas serán condenadas como heréticas al rehusar la doctrina aprobada en el Concilio de Calcedonia en el año 451. Finalmente en el siglo VII buena parte de los nazarenos y tomasianos instalados en Oriente Próximo se incorporarán al islam, mientras que los mandeos instalados en las cuencas del Tigris y Éufrates aún sobreviven minoritariamente en la actualidad sin haberse fusionado con el islam³².

La absorción por el islam de la mayoría de estos grupos estará mediatizada, además, por dos debates que terminarán por hacer inviable su incorporación a la corriente ortodoxa católica hegemónica: el dogma trinitario y la iconoclastia. El islam precisamente hará hincapié tanto en la unicidad divina y el rechazo de un Dios trinitario, como en la idolatría de representar la divinidad en imágenes³³, lo que definitivamente favorecerá que muchas comunidades heterodoxas cristianas converjan hacia el islam.

Ciertamente el rico bagaje cultural del mundo heleno-romano en el que se fusionan las tradiciones y culturas mesopotámicas, egipcias, anatolias y sirio-palestinas canalizará un debate y un intenso razonamiento especulativo en estos

³² Para un estudio sobre las comunidades cristianas de Oriente *vid.* A. S. ATIYAH, *History of Eastern Christianity*. London, 1968. Sobre las comunidades mandeas E. S. DROWER, *The Mandeans of Irak and Iran*. Leiden, 1962. Entre obras más recientes sobre los mandeos: J. J. BUCKLEY, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*. Oxford University Press, 2002; E. LUPIERI, *The Mandeans: The Last Gnostics*. Grand Rapids, 2002. Para un acceso internauta www.mandeanworld.com, acceso en 2006.

³³ Al respecto resultan tan sugerentes como atractivas, al retar intelectualmente las versiones tradicionales, las tesis formuladas por E. GONZÁLEZ FERRÍN, *Historia General de Al Ándalus*. Ed. Almuzara, 2006. Especialmente pp. 40-42 y 149-155.

primeros siglos del desarrollo de la teología cristiana que conducirá a encendidas polémicas teológicas bajo las reglas de la dialéctica y la retórica tradicionales de la filosofía grecorromana.

Sin duda el debate más intenso y los conflictos más agrios entre las comunidades cristianas de los primeros siglos van a provenir del ámbito teológico.

De entre los movimientos cristianos heterodoxos surgidos en el siglo I, el que generará mayores controversias será el gnosticismo, principalmente egipcio, que penetrará también al amparo del helenismo generando un amplio número de grupos que florecerán sobre todo desde del siglo II y darán lugar a una extensa y polémica literatura religiosa. Tras la ejecución de Ignacio de Antioquía, arrestado en su ciudad y enviado a Roma para ser juzgado durante los gobiernos de Trajano y Adriano (entre el 107 y el 117 como fechas más plausibles) se abre un periodo sin persecuciones que permitirá un espacio para la expansión de tales controversias doctrinales.

El gnosticismo más culto surge en Alejandría, no obstante la variedad de matices y tendencias del gnosticismo³⁴ hacen de él un movimiento de difícil sistematización, si bien es indudable su vinculación con las llamadas religiones místicas helenistas en las que serán hegemónicos los elementos iniciáticos, dualistas y sincréticos, que influirán en las construcciones teológicas del movimiento gnóstico.

Una de las mayores polémicas la desatará la naturaleza de Jesús como Cristo y la interpretación de su pasión y muerte, y otra cuestión muy debatida será la distinción entre el Dios desconocido y supremo y el Dios del Antiguo Testamento, identificado con Demiurge y creador del mundo en un contexto dualista entre el bien y el mal.

En estos tres primeros siglos, emergerán numerosas corrientes del cristianismo heterodoxo. De entre ellos los siguientes pensadores serán, según los historiadores eclesiásticos contemporáneos, los más representativos del extenso y variado movimiento gnóstico:

- Basílides, de origen sirio, que residió en Alejandría y en Antioquía y fue discípulo de Menader, que probablemente a su vez lo fue de Simón el Mago citado en los Hechos de los Apóstoles (8, 9-13). Basílides elaboró, entre otras, una sugerente teoría sobre el dolor y el pecado, por la que el primero era consecuencia del segundo.
- Valentín, de origen egipcio aunque residió muchos años en Roma, y tal vez fue seguidor de Basílides, fundó entre los años 130 a 150 una escuela de seguidores de sus tesis y desarrolló entre otras una teoría gnóstica de enorme influencia penetrada por la filosofía helenista. Su doctrina sobrevivió en

³⁴ Para un análisis de los primeros siglos del gnosticismo *vid.* R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*. N. York, 1959; y R. M. WILSON, *The Gnostic Problem*. London, 1958; G.R.S. MEAD, *Fragments of a Faith Forgotten: The Gnostics, a Contribution to the Study of the origins of Christianity*. N. York Univ. Books, 1960; W. SCHMITHALS, *Paul and the Gnostics* (trad. inglesa J. E. Steely) Nashville, 1972.

un documento denominado Apócrifo de Juan o *Pistis Sophia*, tal vez de su discípulo Ptolomaeus, que será condenada por Ireneo de Lyon. Hoy día se considera por un amplio sector de especialistas que entre los códices hallados en Nag Hammadí, en el Alto Egipto, en 1945, el denominado Evangelio de la Verdad, pudo ser obra directa suya³⁵.

- Marción, originario de Ponto en las costas del Mar Negro, se instaló en Roma a mediados del siglo II, desde donde defenderá una doctrina paulista exclusivista también mediatizada por la lucha entre el bien y el mal. Marción se desvinculará de la comunidad cristiana ortodoxa en el 144 y fundará su propio grupo cuya doctrina se asienta en el rechazo de la naturaleza humana de Cristo, pero sobre todo se negará a identificar al Dios del amor, con el dios iracundo y vengativo del Antiguo Testamento.
- Montano, originario de Asia Menor, presentará sus doctrinas desde la exigencia de un ascetismo riguroso capaz de proporcionar estados de trance o éxtasis —que en esta época se consideraban vinculados a la intervención del Espíritu Santo— a partir de los que se presenta como profeta y visionario. Sus numerosos seguidores, los montanistas, se multiplicarán en Frigia y se expandirán sobre todo hacia las provincias romanas de África y en la Galia. A su doctrina se irá aproximando Tertuliano mientras se distancia de la ortodoxia católica.
- Teódoto de Bizancio fundará el adopcionismo, que postulaba la divinidad de Cristo como fruto de la adopción por Dios Padre, tesis que probablemente emana de las tesis mitológicas por las que los dioses adoptan a los hombres virtuosos y valientes, a los héroes.
- Y Sabelio, de origen africano, a comienzos del siglo III llevó a su extremo el monarquianismo o modalismo, tesis que defendía el principio único por el que el Padre y el Hijo son uno sólo y Dios puede ser llamado tanto Padre como Hijo, por lo que la distinción personal entre el Padre y el Hijo desaparecía modificando la noción de un Dios trinitario desde la concepción monoteísta rígida que alteraba la concepción del Redentor hasta el punto en que, como consecuencia de tal identificación entre el Padre y el Hijo, no sólo el Hijo había sido crucificado sino también el Padre.

Frente al cristianismo heterodoxo, la literatura religiosa apologética de los siglos II y III formulará sus tesis en defensa de un cristianismo sobre el que se construirá la ortodoxia católica. Si bien inicialmente no existía una frontera entre ortodoxia y herejía, ésta se irá erigiendo progresivamente hasta la segregación mediante la excomunión y la persecución de los heterodoxos y sus comunidades para su erradicación, cuando el cristianismo protoortodoxo católico se convierta en la religión oficial del Imperio, y el emperador asuma su tutela a finales del siglo IV. Según indica Ehrman³⁶, la población cristiana podría ya en esta época alcanzar el 50% de la población total del Imperio.

³⁵ Cfr. L. M. White, p. 395.

³⁶ Cfr. B. D. EHRMAN, *Lost Christianities*, cit. p. 247.

Como consecuencia de la persecución de los heterodoxos y de la destrucción de sus obras, los apologistas son los únicos que nos permiten rastrear la organización de las comunidades cristianas de estos primeros siglos y su convivencia en un mundo pagano bajo el modelo imperial romano.

Los apologistas atacaban simultáneamente a los gnósticos y a los judeo-cristianos y se defendían, tanto de las críticas de una sociedad intelectual y culturalmente pagana, como del rechazo judío. Sus obras afrontan tanto el dilema de la diversidad, como el reto de la herencia judaica del cristianismo. Sin duda entre todos ellos destacarán: Justino Mártir, Ireneo de Lyon, Tertuliano y Orígenes, que representan la corriente apologética tanto en las comunidades helenas como en las latinas, y será la base sobre la que los padres de la Iglesia construyan la ortodoxia católica a partir del siglo IV, que se abrirá camino vía conciliar. Los apologistas no sólo orientan la teología ortodoxa católica, sino también aspiran a defender al cristianismo de las graves acusaciones de secta perniciosa e inmoral, tanto en el ámbito social como en el jurídico del Imperio Romano, y así se esfuerzan por ofrecer la visión de una doctrina ética superior a la religiosidad romana tradicional.

Justino, nacido en Palestina y buen conocedor de la filosofía griega, tras su conversión al cristianismo desarrollará a comienzos del siglo II una intensa labor docente en Roma donde compuso dos apologías, en las que aspira a mostrar el camino de la verdad mediante las enseñanzas de Jesús.

Ireneo, grecoparlante originario de Asia Menor y obispo de Lyon en la Galia entre 170 y 190, se suele considerar el primer teólogo defensor de la catolicidad y la ortodoxia cristiana, entendida como la enseñanza apostólica auténtica y universal. Ireneo elaborará el primer canon o lista válida de textos que se consideran auténticos y por tanto integrantes del Nuevo Testamento. A su vez Ireneo establece como punto de partida de la herejía la figura de Simón el Mago, en su tratado contra la herejía escrito hacia el año 180.

Orígenes, nacido en Alejandría hacia el año 182 en una familia cristiana, dirigió la escuela de estudios cristianos de Alejandría, como consecuencia de alguna de sus tesis fue excomulgado por el sínodo episcopal alejandrino, por lo que se instaló en Cesarea, desde donde continuó su tarea de impulsar la exégesis bíblica durante la primera mitad del siglo III.

Tertuliano (155-245), jurista y notable pensador originario del norte de África, y propiamente el primer teólogo de bagaje cultural latino, se anticipará a la teología de Agustín de Hipona en muchos aspectos. Sin embargo, Tertuliano evolucionará hacia un ascetismo y rigidez religiosa que le aproximará al montanismo para, finalmente, liderar su propio grupo, los tertulianistas, que entrará en directa confrontación con los pensadores que daban forma a la ortodoxia católica.

Los movimientos religiosos heterodoxos que tendrán mayor impacto a partir del siglo III y producirán los mayores conflictos en las comunidades cristianas y

judeocristianas hasta el siglo VI, serán principalmente dos: el maniqueísmo y el arrianismo, cuyos fundadores son coetáneos, Manes, de Mesopotamia y Arrio, de Egipto. Su expansión alcanzará los confines del Imperio tanto en Oriente como en Occidente, y a los llamados pueblos bárbaros, principalmente los germanos.

Manes o Mani (210/16-276) originario de Nardinu, en Mesopotamia, vivió en el siglo III bajo el poderoso Imperio Persa sasánida, un imperio cuya religión oficial era el mazdeísmo zoroástrico en un contexto social en el que el cristianismo emergente y el zoroastrismo consolidado se enfrentan por la hegemonía religiosa. La doctrina de Manes³⁷ bebe de fuentes mazdeístas, judías, judeocristianas, mandeas, cristianas e incluso budistas. Manes desde una concepción religiosa profética aspira a fusionar este rico y amplio bagaje religioso en una teología cristianizada en la que el propio Manes, desde el ascetismo personal, se identifica como salvador y apóstol de Jesús. Su figura a su vez presentará un notable paralelismo con la figura de Mahoma cuatro siglos después, en una época en la que aún seguía vivo y pujante el maniqueísmo, especialmente en Mesopotamia y Oriente Próximo que se verá penetrado por el islam.

En el 242 en Gundeshapur, residencia oficial del Rey de reyes, *shahanshah* Shapur I (241-272), el segundo de la dinastía sasánida iniciada por Adashir I (226-241), Manes defenderá su doctrina que llevará a todo el Imperio, bajo la protección del propio monarca. Un monarca que hace suyo el legado tolerante en materia religiosa de Ciro II, y protegerá a judíos, judeocristianos y cristianos. Sin embargo, tras su muerte y el breve reinado de su hijo Hormizd I (272-273), Bahram I (273-276), que también tendrá un reinado muy corto, ante las presiones de la poderosa casta de los *Maggi*, los sacerdotes zoroástricos, encarcela a Manes. La muerte de Manes se transmite bajo dos versiones, una por la que muere en prisión antes de ser juzgado y otra mucho más cruenta que acerca su figura a la de Jesús, por la que el monarca lo manda crucificar en el 276 y da orden de que sus restos sean colgados a las puertas de la ciudad.

Sus seguidores llevarán su doctrina de Oriente a Occidente que tendrá una expansión inusitada desde el Indo hasta el Atlántico, sobre todo en los imperios romano y persa sasánida entre los siglos IV y VI. En el Imperio Romano se hará enormemente popular entre las comunidades cristianas en los primeros siglos, incluso el propio San Agustín, padre de la Iglesia, había sido inicialmente maniqueo. El maniqueísmo será rechazado por un edicto imperial romano en el 527, pero no obstante el substrato del maniqueísmo pervivirá en diversas formulaciones doctrinales posteriores, y de él beberán sucesivas comunidades religiosas en Europa como los cátaros, valdenses y albigenses, y posteriormente los hussitas, que la Iglesia de Roma con el apoyo imperial germano intentará una y otra vez erradicar a través de los tribunales de la Inquisición a lo largo de la Edad Media.

³⁷ El acceso al maniqueísmo se ha visto ampliamente enriquecido a partir del descubrimiento en el Alto Egipto en 1969 del *Codex Manichaeus*, actualmente ubicado en Colonia, elaborado a comienzos del siglo V. *Vid.* al respecto www.ritmanlibrary.nl, consultado en 2007.

Arrio o Arius, (256-336) era un presbítero cristiano de Alejandría en los inicios del siglo IV, cuya teología partía del monoteísmo radical³⁸ en el que Dios Padre es creador de todo y Cristo, hijo de dios, es creado por él, y no comparte su plena naturaleza divina ni existía antes del tiempo. Su doctrina bebe del gnosticismo y del neoplatonismo.

En esta época el monoteísmo solar, como ya hemos mencionado, impregnaba el mundo romano ante el progresivo declive del paganismo. La doctrina de Arrio resultará por ello muy atractiva al insistir en la imagen de Cristo desde un monoteísmo en el que Dios se revela desde la mediación de Jesús que representa la luz del mundo, lo que permite el acercamiento de la simbología solar a la figura de Jesús. Y así Cristo será el mediador que no puede pertenecer plenamente al ámbito divino, sino al de la creación, pues de lo contrario entraría en contradicción con la unicidad de Dios. Su doctrina, el arrianismo, contará con un enorme apoyo, pues facilitará las conversiones de los paganos ya familiarizados con el monoteísmo solar. Sin embargo, su confrontación con la emergente doctrina trinitaria que defiende la divinidad de Cristo y su consustancialidad con Dios Padre, producirá su excomunión por su obispo, Alejandro, en el año 321. Esta situación generará una profunda y peligrosa división en el cristianismo a partir del primer tercio del siglo IV en la que se involucrará el propio emperador Constantino, asesorado por el obispo católico Osio de Córdoba. El emperador Constantino convoca el primer concilio universal e imperial, el Concilio de Nicea, en el año 325, que pudo presidir el propio Osio³⁹ si bien el papel de Constantino fue determinante y el concilio se celebrará en su palacio en Nicea. Los resultados del concilio serán principalmente dos: el credo de fe cristiano a partir del dogma trinitario, y la condena del arrianismo, que ratificará la excomunión y el exilio de Arrio, y la privación de las sedes episcopales a los obispos arrianos.

Sin embargo, a pesar del consenso conciliar trinitario, el arrianismo no será erradicado y la actividad misionera arriana cristianizará inicialmente a la mayoría de los pueblos germanos. Incluso el propio emperador Constantino (324-337), convocará en el año 335 el Concilio de Tiro para rehabilitar a Arrio, y el propio emperador abrazará el arrianismo y se bautizará —pues no se bautizó hasta poco antes de su muerte— de manos del obispo arriano Eusebio de Nicomedia. Su hijo Constancio (337-361) apoyará también el arrianismo, lo que evidencia la fuerza y expansión del arrianismo tanto en Oriente como en Occidente. Una etapa en la que arrianismo y trinitarismo aspiran a la hegemonía religiosa del Imperio Romano y a la tutela imperial.

³⁸ Las fuentes de acceso a la obra de Arrio son secundarias y principalmente desde las obras de sus detractores, como Atanasio, habida cuenta de la masiva destrucción de las mismas tras el Concilio de Nicea y sobre todo tras el I Concilio de Constantinopla en 380. Su obra más importante *Talia* nunca ha sido hallada. No obstante la Iglesia católica arriana parece resurgir o al menos con ella se identifica una organización religiosa que el 1 de julio del 2005 ha beatificado a Arrio. Puede localizarse la información sobre la misma en www.arian-catholic.org, consultado en 2007.

³⁹ En este sentido K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos* (trad. castellana del alemán original S. Madrigal). Madrid, 1999, pp. 27-43.

Desde finales del siglo III se desarrollará paulatinamente la literatura latina cristiana que reafirma las bases de la Patrística, elaborada por los llamados padres de la Iglesia, quienes consolidan la ortodoxia trinitaria católica en una línea afín a los apologistas, que como hemos dicho será la que reciba el apoyo imperial romano definitivo con Teodosio el Grande (379-395) desde finales del siglo IV.

En Oriente sobresalen: Atanasio (296-373) obispo de Alejandría que se enfrentará al arrianismo defendido por Eusebio, obispo de Constantinopla, siendo desterrado varias veces por ello; Gregorio Nacianceno (325-389) obispo de Nacianzo en Capadocia; Basilio el Magno (329-379) obispo de Cesarea que accede al episcopado hacia el año 370, aunque algunos especialistas apuntan su progresiva arrianización; y Juan Crisóstomo (347-407) obispo de Constantinopla en el año 398.

En Occidente, los denominados como padres de la Iglesia moldearán, además, la inicial identidad latina de la Iglesia occidental desde su perfil romano, latino, trinitario y eminentemente antiarriano: Ambrosio, obispo de Milán del 340 al 397, luchará contra el arrianismo arraigado en la sociedad milanese del siglo IV; Agustín (354-después de 430), obispo de Hipona en el norte de África de 396 a 430, maniqueo en su juventud y de formación neoplatónica, combatirá dialécticamente diversas corrientes heterodoxas y también se opondrá al arrianismo en la última etapa de su vida; Jerónimo (340-420) originario de Estridón situado en los Balcanes, eremita en Siria y amigo de Gregorio Nacianceno, será el primer gran exegeta bíblico y traductor de la Biblia al latín por encargo del obispo de Roma, Dámaso I, a partir del año 382, su versión conocida como la *Vulgata* contará con el apoyo de la ortodoxia católica. Un siglo después, Gregorio Magno (540-604) obispo de Roma del 590 al 604, además de luchar contra el arrianismo, organizará el patrimonio de la sede romana contribuyendo sustancialmente a la consolidación del papado romano y de la unificación de la Iglesia latina.

La obra de los padres de la Iglesia será determinante en la construcción del dogma ortodoxo católico, frente a las corrientes heterodoxas cristianas.

Durante las primeras décadas del siglo IV triunfó la ortodoxia católica desde el exclusivismo religioso de una fe que toma forma teológica y se afianza tras la declaración del credo niceno en el Concilio de Nicea (325) y se muestra progresivamente intolerante, tanto con las formas religiosas paganas como con el judaísmo y el judeocristianismo, especialmente en sus formulaciones iniciales nazareas y ebionitas, y con la heterodoxia cristiana representada inicialmente por el gnosticismo egipcio y sirio, el cristianismo de Edesa, la tradición tomasiana que llega hasta Mesopotamia y el maniqueísmo. El posterior apoyo imperial de Constantino I y su hijo Constancio II al arrianismo agravará la confrontación entre los partidarios del credo niceno trinitario y los de Arrio, hasta el retorno de la ortodoxia nicena bajo el apoyo imperial de Valentiniano I (364-375), su hijo Graciano (375-383) y Teodosio I (379-395). Éste último impondrá la ortodoxia nicena católico-ortodoxa, respaldada por el obispo Dámaso de Roma, el obispo Ambrosio de Milán y el obispo Pedro de Alejandría, como figuras más representativas. A partir de entonces la ortodoxia trinitaria católica contará con el apoyo imperial que combatirá a las

comunidades cristianas y judeocristianas que rechazan el dogma niceno, consensuado conciliarmente, y sobre todo a las que serán las herejías más extendidas en la etapa tardorromana: el maniqueísmo y el arrianismo.

El más sorprendente y desconocido de los movimientos minoritarios del cristianismo primitivo que hoy en día aparece desdibujado por la niebla de un pasado en el que se confunden mito, historia y leyenda, arraigó en la actual Francia meridional, entre Narbona y Montségur, y se ha vinculado al mito del Santo Grial y al origen de la posterior comunidad cátara. El catarismo fue una corriente herética en la Edad Media que será perseguida por la Iglesia pontificia y contra la que se desatará la única cruzada contra los cristianos en Europa. Recientemente, desde finales del siglo XX, se ha revitalizado la investigación sobre esta corriente cristiana primitiva que probablemente emerge en los primeros siglos en las costas mediterráneas francesas. Es precisamente en la Provenza en donde destaca el culto a María Magdalena, desde el que se establece la hipótesis de su matrimonio con Jesús y la presunta descendencia de ambos, ha dado lugar a una extensa literatura con frecuencia novelesca y poco rigurosa historiográficamente⁴⁰, que ha revitalizado la literatura artúrica en especial la vinculada a la leyenda del rey pescador, y las leyendas sobre la dinastía merovingia como stirpe de Jesús.

7. En el desarrollo inicial del cristianismo resultará decisiva la transmisión escrita de dos fuentes sustanciales: las enseñanzas orales del propio Jesús, y las enseñanzas apostólicas. Puesto que el cristianismo como movimiento religioso no se consolida como tal hasta el siglo II, unas cuatro generaciones después de Jesús, su inicial transmisión oral facilitará la heterodoxia doctrinal a través de la multiplicidad de fuentes escritas, muchas de ellas pseudoepigráficas que se presentan como auténticas para dotarlas de autoridad.

La recopilación escrita durante los dos primeros siglos de la transmisión oral de las enseñanzas de Jesús y sus discípulos, canalizará la emergencia de obras apócrifas⁴¹; obras atribuidas principalmente a los apóstoles y que tendrán un

⁴⁰ Un tema controvertido de actualidad potenciado por el inusitado éxito comercial de la obra de ficción *El Código Da Vinci*, de D. Brown. Sobre el tema *vid.* con anterioridad, en 1991, también la tetralogía de ficción de P. Berling, iniciada con *Los Hijos del Grial*, que parte de una hipótesis similar estableciendo un vínculo con los cátaros y los templarios.

En un estilo novelado M. BAIGENT, R. LEIGH y H. LINCOLN, *The Holy Blood and the Holy Grial*. London, 1982 (trad. castellana titulada *El enigma sagrado*. 1ª ed. Madrid, 2001); desde un análisis literario M. STARBIRD, *The Woman with the Alabaster Jar: Mary Magdalen and the Holy Grial*, ed. 1993 (trad. castellana titulada *María Magdalena y el Santo Grial*. Barcelona, 2004).

⁴¹ Dos obras recientes resultan especialmente clarificadoras de B. D. EHRMANN, *Lost Christianities, cit.* y *Lost Scriptures, cit.* Ehrmann analiza y recoge los textos de las obras apócrifas, evangélicas y epistolares, más notables de los tres primeros siglos, y las batallas teológicas a que darán lugar las recopilaciones escritas de dichos y hechos de Jesús y sus apóstoles, hasta la conformación de los primeros cánones proto-ortodoxos que triunfarán y servirán para construir la ortodoxia teológica católica del siglo IV.

peso doctrinal sustancial contribuyendo al desarrollo de la amplia heterodoxia teológica en las comunidades cristianas y a la que ya me he referido.

Esta situación dará lugar también a una continua confrontación entre la ortodoxia y la heterodoxia cristianas⁴² por la supremacía teológica desde la defensa de la autenticidad de ciertas fuentes escritas. La tensión entre la uniformidad y la diversidad teológicas se dará por concluida tras el triunfo de la ortodoxia y la persecución para la erradicación de la heterodoxia cristiana y de las fuentes consideradas heréticas, que se produce al consolidarse hacia finales del siglo IV el canon neotestamentario ortodoxo católico, al amparo de la transformación del Imperio Romano pagano en cristiano según el modelo eclesial paulista, que aspira desde entonces a la existencia de una única ortodoxia teológica del cristianismo.

El canon neotestamentario se comienza a perfilar a finales del siglo II a partir de la noción de Ireneo de Lyon del canon como regla de fe, *regula fide*, que ya distingue el Viejo del Nuevo Testamento⁴³, este último basado en las enseñanzas de Jesús y de los apóstoles. Ireneo es de los primeros autores cristianos que aboga por una Iglesia universal y por un Evangelio común.

Así pues, la autoridad de los textos sagrados y la transmisión de la doctrina cristiana será una cuestión prioritaria en las comunidades cristianas de los siglos II a IV. Las enseñanzas de Pablo serán el mejor argumento para que la Biblia hebrea se considerase insuficiente, y las enseñanzas paulinas serán las primeras que se recojan por escrito, antes incluso que los Evangelios canónicos.

Efectivamente, los primeros documentos cristianos escritos serán elaborados o atribuidos pseudoepigráficamente a Pablo. Hoy día resulta indiscutible para la doctrina contemporánea en estudios bíblicos la autoría de Pablo de las siguientes epístolas paulinas: I a los Tesalonicenses, I y II a los Corintios, a los Filipenses, a Filemón, a los Gálatas, y a los Romanos. Todas ellas escritas en el periodo entre los años 50 a 58. En cambio, se considera apócrifa o pseudoepigráfica la Epístola a los Hebreos, y se discute la autoría paulina respecto a las cartas I y II a Timoteo, a Tito, a los Efesios, a los Colosenses, y la II a los Tesalonicenses⁴⁴.

El canon católico que elabora Ireneo defenderá la inclusión de los evangelios de Marcos, Lucas, Mateo y Juan y una serie de epístolas apostólicas. En el debate inicial sobre el canon católico participarán sobre todo, además del propio Ireneo, los autores latinos como el africano Tertuliano a los que se incorporan los autores helenos como Eusebio de Cesarea en el primer tercio del siglo IV.

El canon neotestamentario se abrirá camino entre la diversidad cultural e ideológica presentes en la multiplicidad de fuentes escritas, que mayoritariamente son apócrifas, y se elaboran en las comunidades seguidoras de Jesús dispersas lo largo y ancho del extenso dominio romano en Oriente y Occidente.

⁴² Al respecto una de las mejores obras sigue siendo la de W. BAUER, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* escrita en 1934 (trad. inglesa ed. por R. Kraft y G. Krodel). Philadelphia, 1971.

⁴³ Sobre su origen y desarrollo *vid.* F. C. GRANT, *The Gospels, their Origin and Growth*. London, 1957. También A. SOUTER, *The Text and Canon of the New Testament*. London, 1954.

⁴⁴ *Vid.* los cuadros muy clarificadores de L. M. WHITE, *cit.* pp. 146, 175, 180, 190, 196, 200, 204 y 212.

Un canon que, finalmente, cuaja hacia el año 367 con la lista elaborada por Atanasio (296-373), obispo de Alejandría, compuesta por los 27 libros que constituyen el Nuevo Testamento, y que recogen el consenso de la ortodoxia católica. Así, quedan fuera del canon una serie de obras que, a partir de entonces, se considerarán apócrifas. La cristianización y oficialización del cristianismo católico como religión del Imperio, que se produce poco después, facilitará e impulsará el proceso de persecución y destrucción de comunidades y fuentes heterodoxas. El canon neotestamentario, consensuado doctrinalmente por la ortodoxia católica a finales del siglo IV, no recibe la sanción oficial hasta el Concilio de Trento en el siglo XVI, un concilio pontificio que se produce más de un milenio después, para afrontar la crisis en la Iglesia católica romana ante la emergencia de las Iglesias reformistas en Europa.

Conviene insistir en que, inicialmente, las enseñanzas de Jesús fueron orales y transmitidas oralmente, y su recopilación escrita será posterior a las epístolas paulinas. Paulatinamente las enseñanzas de Jesús serán recopiladas y traducidas del arameo al griego popular o *koiné*. Según la opinión más común entre los especialistas, Marcos hará con toda probabilidad la primera recopilación de dichos y hechos de Jesús entre los años 65 y 75, y poco después lo harán Mateo entre los años 80 y 90, y Lucas entre los años 90 y 100. Los textos de Lucas y Mateo, así como en menor medida el llamado Evangelio apócrifo de Tomás, parecen beber de una inicial fuente oral que recopila dichos de Jesús denominada por los especialistas la fuente Q. Esta fuente podría datar de antes del año 70 DC, y ha intentado ser reconstruida por notables especialistas bíblicos desde comienzos del siglo XX⁴⁵. Los evangelios de Marcos, Lucas y Mateo componen los llamados evangelios sinópticos, así denominados por su contenido afín frente al de Juan, que ofrece mayores divergencias. La última redacción del Evangelio canónico posiblemente sea la de Juan, que suele ubicarse entre los años 95 y 120, cuyo autor, según los especialistas contemporáneos, no fue Juan, hijo de Zebedeo, como tampoco lo fue del Apocalipsis. Unos textos especialmente populares entre los gnósticos. Sin embargo, se suele apuntar que sí es producto de las enseñanzas de Juan, transmitidas y compiladas en diversas etapas⁴⁶.

Entre mediados del siglo II y mediados del siglo IV se consolida la autoridad de los evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Juan, frente a otros muchos que proliferan al amparo de desarrollo del movimiento gnóstico cristiano del siglo II, que como recordamos bebe directamente de la cultura helenista principalmente egipcia.

⁴⁵ A. von HARNACK, *The Sayings of Jesus*. London, 1908; T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*. London, 1937; J. S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q*. Philadelphia, 1987; I. HAVENER, *Q: The Sayings of Jesus*. Wilmington, N. C., 1987. En castellano C. VIDAL MANZANARES, *El Documento Q*, de 1993 (ed. 2005), en una exposición accesible para el público en general contiene la principal bibliografía clásica al respecto. Para un cuadro de sus fuentes extraordinariamente útil y asequible *vid.* L. M. WHITE, cit. pp. 136-141.

⁴⁶ M. WHITE, cit. p. 307.

A su vez, en Occidente, la traducción al latín de la Biblia cristiana que triunfe será la del ilirio San Jerónimo (340-420) que, como ya indiqué, elaborará bajo el patrocinio el obispo de Roma, Dámaso (366-384), en la etapa en la que el cristianismo se convierte en la religión oficial del Imperio Romano. Esta traducción de la Biblia al latín vulgar o popular, la *Vulgata*, de la que existen unos 3.000 manuscritos, será la oficial de la Iglesia católica romana tras el Concilio de Trento en el siglo XVI, si bien se considera ya como tal desde el siglo V.

A partir del siglo XIX comienzan a hallarse distintos códices manuscritos, que recogen colecciones de evangelios hasta entonces desconocidos, salvo por las referencias mencionadas por los apologistas de los primeros siglos en su defensa de la ortodoxia protocatólica. A mediados del siglo XIX se halla en el Sinaí una de las versiones más antiguas del Nuevo Testamento, el Códice Sinaítico, un manuscrito del siglo IV que incluye además de los textos citados, el del Pastor de Hermas, y la Epístola de Barrabás. Junto a los textos neotestamentarios, que con posterioridad constituirán el canon, surgirán otros relatos, los llamados evangelios gnósticos, que las primeras comunidades cristianas consideraron válidos como literatura religiosa, e incluso en algunos casos con validez equivalente a los cuatro evangelios, contando algunos de ellos con una enorme tradición popular. Hasta finales del siglo XIX se tenía noticia de los evangelios gnósticos sobre todo por los escritos de Ireneo, obispo de Lyon hacia el año 190, que fue quien primero defendió la validez de los tres evangelios sinópticos (los de Mateo, Marcos y Lucas) y el posterior de Juan, frente a los demás.

En Egipto se hallaron los códices más notables. Primero, en 1886, el Evangelio de Pedro y una década después, en 1896, el de María. En el siglo XX también se han hallado colecciones importantes con textos desconocidos hasta entonces. En 1945, se encuentra nuevamente en Egipto, la colección más completa de evangelios perdidos, la colección de Nag-Hammadi integrada por 52 textos, muchos de ellos gnósticos y escritos en copto. Éste será el descubrimiento más notable hasta entonces, que ha permitido a los expertos ahondar en un mejor conocimiento de las doctrinas gnósticas de estos primeros siglos⁴⁷. En 1947 se descubren los manuscritos del Mar Muerto que facilitarán, a su vez, el estudio de las comunidades judías menos conocidas⁴⁸. Cronológicamente el hallazgo más reciente será el Evangelio de Judas, que se encontró también en Egipto en 1978, en un único códice escrito en papiro del siglo IV. Este códice fue vendido y robado en varias ocasiones hasta que entre los años 2001 y 2006 pudo ser restaurado y traducido del copto. Un evangelio que presenta la perspectiva más controvertida, la de Judas Iscariote, que fue radicalmente rechazada ya por Ireneo de Lyon.

⁴⁷ Al respecto se recomienda la consulta de la obra de uno de los primeros epigrafistas que tuvo acceso a los mismos, hace más de medio siglo, J. DORESEE, *Secret Books of the Egyptian Gnostics: An Introduction to the Gnostic Coptic Manuscripts Discovered at Chernoboskion* (trad. inglesa utilizada, 1997). También H. KOESTER, "Apocryphal and Canonical Gospels", *Harvard Theological Review* vol. 73, 1-2 (1980), pp. 105 y ss.

⁴⁸ H. J. SCHONFIELD, *Secrets of the Dead Sea Scrolls*, London, 1956; F. M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran*, N. York, 1961.

8. El movimiento religioso de Jesús recibe su influencia, además del judaísmo y del helenismo, de las religiones místicas, muy arraigadas en el bagaje cultural helenista, que facilitan su proceso de adaptación a substratos culturales diversos al entorno cultural judío palestino.

La expansión del cristianismo según el paradigma paulista en el Imperio Romano, como la expansión de las religiones místicas tiempo atrás, será extraordinaria, especialmente desde la infraestructura de las rutas comerciales y los centros urbanos, y a finales del siglo II su credo había ya alcanzado y traspasado los confines de ese Imperio.

El helenismo será el vehículo intelectual y cultural que canalice las primeras comunidades de seguidores de Jesús y sus discípulos, un cristianismo heterogéneo que se irá conformando en estos primeros siglos. Con anterioridad a la era cristiana, el helenismo también había sido el vehículo canalizador de las llamadas religiones místicas⁴⁹.

Efectivamente, el helenismo asimiló muchos elementos de las culturas religiosas persa y egipcia, uno de cuyos últimos cultos en los siglos inmediatos a la era cristiana fue el de Serapis, que junto al culto a Isis se diseminarán a lo largo del mundo heleno antes del siglo I de la era cristiana. Cuando Egipto se convirtió en provincia romana, Roma también recibió la poderosa influencia de la religiosidad egipcia. El cristianismo se arraigará firmemente en Egipto desde el foco cultural alejandrino, desde donde se inicia la vida monástica y eremítica que recibe la influencia de la cultura religiosa egipcia, sobre la que se había asentado la cultura religiosa romana en estrecha convivencia con la numerosa comunidad judía alejandrina. Judaísmo y gnosticismo tenían una enorme influencia en Alejandría; y así el gnosticismo penetrará y se desarrollará vigorosamente en la comunidad cristiana alejandrina.

En los primeros siglos será muy notable la recíproca influencia entre mitraísmo y cristianismo (desde las leyendas sobre el nacimiento de Mitra de una virgen en una cueva a la que visitan pastores, hasta la comunión mitraica). El mitraísmo evolucionará en el mundo romano vinculado a los cultos solares desde su introducción por las legiones romanas asentadas en Oriente Medio en contacto con la cultura persa, y convivirá estrechamente con el cristianismo hasta la era constantiniana⁵⁰.

El elemento común en la emergencia de las religiones místicas y el cristianismo es el de la decisión personal y el rito iniciático, que no existe en los modelos sociales de la antigüedad en los que la religión y la comunidad político-religiosa predeterminan las identidades étnicas, lingüísticas y religiosas de sus miembros. La gran aportación de las religiones místicas, como el cristianismo, es que ofrecen el derecho de elección religiosa a sus miembros mediante un ritual de iniciación y su

⁴⁹ Vid. F. C. GRANT, *Hellenistic Religions*. N. York, 1953.

⁵⁰ Vid. F. M. CROSS, *Mithras, the Secret God*. London, 1963.

simbología, y así permiten acceder a una libertad religiosa individual desconocida hasta entonces al desvincularse la identidad de un pueblo con su deidad.

Las religiones místicas y su desarrollo también aportan un componente sustancial para la comprensión del cristianismo primitivo y su evolución. ¿Cuáles son sus elementos más destacados? ¿Podemos sistematizarlos?

El rastreo de sus fuentes presenta una enorme dificultad por el tradicional y multiseccular secretismo y persecución que produjo, en consecuencia, la fragmentación de las mismas⁵¹.

El remoto origen de las religiones místicas, que han bebido directamente de las culturas mesopotámicas y egipcia desde tiempos muy remotos, penetra probablemente desde dos centros geográficos principales, Frigia, en Asia Menor, y Tracia, entre Macedonia, el Mar Negro y el Danubio, lugares de origen de los cultos orfistas, que han tenido una enorme influencia en la historia religiosa de Europa⁵².

El simbolismo ritual de las religiones místicas las entronca con los siguientes elementos primordiales, presentes en la mayoría de ellas:

1. El panteísmo, como necesidad humana de vincularse a la divinidad y a la inmortalidad, desde la unidad con el Todo. Una necesidad humana que no será sino manifestación de un mayor horizonte del saber que reivindica, a partir de los cultos solares monoteístas, las formulaciones cosmogónicas y la doctrina de la reencarnación, una concepción unitaria u holística del universo, del microcosmo y del macrocosmo.
2. La alegoría, que ya desde la civilización sumeria constatamos como vehículo de interpretación más allá de la lógica que nos permite enlazar el presente con el pasado y asumir lo incomprensible.
3. La mediación de la redención, entre el hombre pecador y el Dios que perdona. Y así el ser humano redimido puede reiniciar su relación con Dios, y su vinculación a la divinidad.
4. La gnosis como conocimiento interior de lo desconocido, de la divinidad, que permite la aproximación del ser humano a la noción de lo Absoluto. La necesidad del conocimiento de Dios crecerá *pari pasu* con el desarrollo del sincretismo religioso. Así especialmente a partir de los siglos II y III la especulación filosófica griega como la especulación mística oriental intentarán liberar al espíritu de la materia por cauces diversos.
5. La escatología, desde la inevitabilidad de la muerte y la necesidad del más allá, que permita establecer una moral entre esta vida y una vida ulterior

⁵¹ S. ANGUS, *The Mystery-Religions*. (la primera ed. es de 1925) para nuestro estudio hemos utilizado la edición de N. York, 1975. También para una visión de conjunto F. M. CORNFORD, "Mystery Religions and Pre-socratic Philosophy", *C.A.H.* vol.IV, pp. 522-577. Con posterioridad sin duda la obra más relevante del siglo XX es la de W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*. Harvard Univ. Press, 1987.

⁵² Cfr. S. ANGUS, *The Mystery-Religions. ibid.* p. 44.

desde un renacer para la eternidad, que será tomado de las religiones en las que la escatología cobra protagonismo.

6. El proselitismo como cauce de las conversiones masivas que amenazarán a la concepción monista del poder político-religioso, siendo el helenismo el vehículo primordial que permitirá su expansión.
7. El individualismo por el que las religiones místicas abrirán la puerta a la religión personal desde la decisión individual de adherirse a una comunidad religiosa a la que no se pertenece por razones de identidad étnica o cultural, ni está vinculada a la religión oficial del reino o imperio, sino que se muestra como una experiencia personal, no político-social. Desde esa libertad individual es desde donde surge un nuevo concepto de comunidad religiosa. Y así la religión deja de ser estatal o imperial para aspirar a ser universal, cosmopolita. Orfismo, eleusismo, y finalmente cristianismo, abrirán este camino nada fácil, ya que el poder institucional se opondrá inicialmente con firmeza, y será interpretado como deslealtad al propio Estado y su gobernante, y así la reacción oficial será la persecución religiosa.
8. La comunidad religiosa o espiritual se muestra también predominante, pero desde una noción de comunidad religiosa radicalmente diversa a la tradicional político-religiosa. El aspirante, mediante un proceso formativo y ritual, se incorpora a su nueva comunidad religiosa, que no se identifica con su comunidad cultural en la que un pueblo se vincula con sus deidades ancestrales.

Independientemente de la variedad de rituales de las religiones místicas podemos enumerar al menos tres fases por las que los adeptos accedían finalmente a la condición de miembros de una comunidad mística:

Primera fase, en la que inicialmente se solicitaba la incorporación a una comunidad mística desde la decisión individual, que conlleva una preparación teológica inicial y una etapa de prueba, la *katharsis*, para ello se precisaba de la confesión frecuentemente pública, ya presente en los cultos de Samotracia, Lidia, Frigia, Siria y Egipto, donde el sacerdote, como representante de la deidad, imponía la penitencia y la absolución⁵³. También son frecuentes las preparaciones ascéticas que iban desde el ayuno y la continencia sexual, a la realización de peregrinaciones; en algunas de ellas llegaban incluso a requerir flagelaciones, laceraciones y mutilaciones, cuya finalidad era la mortificación, la renuncia y la pérdida del miedo al daño físico. Así en Asia Menor, especialmente Frigia, tendrán lugar los rituales más sangrientos, seguidos de los cultos sirios, pero serán suavizados por vía del monoteísmo solar. En algunos casos el ritual iniciático pasaba por diversos grados, como el mitraísmo, que llegaba hasta siete. Tras todo ello tenía lugar el bautismo, con el bautismo que producía la plena regeneración y purificación final, en los cultos de Isis era *per lavacrum*. En el eleusismo se producía por inmersión en el mar. Las abluciones, y la unión del agua y el espíritu

⁵³ Vid. en este sentido la detallada información sobre las fuentes recogida por S. ANGUS, cit. pp. 80 y s. Especialmente relevante serán en los misterios de Samotracia y en el culto a Isis.

fue un simbolismo presente en las religiones de la Antigüedad en las que magia y religión se fusionaban. Así, por ejemplo, en el mitraísmo el *taurobolium*, en baño con la sangre de un toro sacrificado, representa para el iniciado la participación en la vida divina, su nacimiento para la eternidad. Tal rito iniciático será adoptado y adaptado por algunas comunidades cristianas en los primeros siglos del cristianismo, será el *criobolium*, en el que se sustituye la sangre del toro mitraísta por la de un cordero, tal vez vinculada al pasaje de Apocalipsis VII, 9-17: “Estos son los que han venido de una tribulación grande y lavaron sus vestiduras y la purificaron en la sangre del cordero”.

A veces la imposición de un ropaje especial, un hábito, sellaba ritualmente la incorporación plena a la nueva comunidad religiosa. Esta fase concluye habitualmente con los sacrificios de animales, cerdos, toros, corderos o aves.

Segunda fase, en la que se permitía el acceso como miembro pleno a la comunidad religiosa. En esta fase solían tener lugar los rituales más secretos, y por ello son menos conocidos. La idea de la regeneración o *palingenesia*, se constata ya desde el siglo VI AC y formará parte del orfismo, mitraísmo y de los cultos a Isis, Atis y Dionisio. Las religiones místicas tienen un elemento común desde el simbolismo y la alegoría, y utilizando la luz y la oscuridad, la liturgia ritual y los actos sacramentales, pretenden provocar en el iniciado una experiencia mística que produzca la regeneración espiritual, la *palingenesia*, y con ello el crecimiento espiritual.

La comunión permitía su relación más estrecha con la deidad, incluso su identificación, su unión con ella. Las vías para alcanzar tal unión serán diversas pero habitualmente serán ciertas prácticas que provoquen estados alterados de la conciencia mediante, danzas y sonidos, giros sobre sí mismos, inhalación de sustancias, sugerencias para producir alucinaciones que detuviesen el estado consciente, llegando incluso a actos orgiásticos para acceder al éxtasis, uno de cuyos efectos típicos será la ausencia del dolor, que permitirá ese alejamiento del mundo físico mediatizado por el dolor y el acceso al universo indoloro e inmortal de la divinidad. Otra modalidad de comunión será el matrimonio religioso, que podrá contener una finalidad físico-espiritual como la unión sexual con la divinidad que ya hallamos en los cultos mesopotámicos, egipcios y cananeos a través de los templos de las sacerdotisas sagradas. También el matrimonio religioso podrá tener una expresión mística de unión de la comunidad y su Dios, que ya se constata en el cristianismo primitivo. Así, por ejemplo, se favorecerá la dedicación de las vírgenes a Dios, mediante un matrimonio religioso místico con Él, con Cristo, de donde resulta familiar el término de “esposas de Cristo”. El simbolismo del matrimonio místico será también utilizado por el cristianismo para identificar a la Iglesia, la comunidad misma, con la esposa y a Cristo con el esposo.

La necesidad de una comida o alimento cultural, se muestra imprescindible como unión sacramental, *ágape*, comunión, con la divinidad. Así en el culto a Serapis y en el de Eleusis está presente la celebración de un banquete divino que

implica ofrecer a la divinidad y compartir con ella. Incluso desde la Antigüedad se arraiga la idea de que el animal sacrificado forma así parte de la divinidad misma en un acto físico y místico a la vez expresado en algunas religiones místicas, con el gesto simbólico de alimentarse espiritualmente del propio dios, deofagia. En el mitraísmo será la comunión de pan y agua mezclada con vino, en pleno paralelismo con la comunión cristiana. Finalmente, la adoración, como contemplación reverente de la divinidad tras la comunión, representa el vínculo definitivo con la deidad, cuya recompensa será la salvación y la inmortalidad.

Como afirma Nathaniel Harris⁵⁴, el mitraísmo tendrá muchos puntos en común con el cristianismo, y la supremacía religiosa final del cristianismo es más fácil de entender a la luz de los mitos y creencias dominantes en este periodo: madres vírgenes, trinitades divinas, muertes y resurrecciones, la promesa de la inmortalidad y la salvación. Una doctrina que aunase estas nociones predominantes, aunque inicialmente fuese ferozmente perseguida, contenía elementos éticos que aglutinarían más que ningún otro culto la unidad sustancial que requería el Imperio para su cohesión ideológico-religiosa.

Sin embargo, el cristianismo católico ortodoxo tendrá una actitud de total rechazo hacia las religiones místicas, a pesar de compartir el carácter místico y salvífico para redención humana y notables paralelismos rituales. La razón está a mi juicio en su monoteísmo excluyente de cualquier otro credo oculto, presente desde los inicios del cristianismo en su origen judío. Y así rechazarán cualquier rito o celebración que ofrezca algún paralelismo con los cristianos, a pesar de que algunos de ellos sean más antiguos a los similares cristianos, así el ritual de pan y agua de la comunión del mitraísmo o los ritos funerarios por la muerte de Atis y su posterior resurrección, coincidiendo en el calendario con la Pascua cristiana, o el antiquísimo culto de Osiris, su pasión y resurrección celebrado a comienzos de noviembre, y principal festividad del culto osírico en Alejandría.

Si el cristianismo recibió o no su influencia ritual es un tema muy controvertido, pues supondría reconocer abiertamente el carácter sincrético del cristianismo, y su doctrina monoteísta excluyente formulada desde la revelación divina siempre ha rechazado el sincretismo religioso, por su tolerante permisividad respecto al politeísmo o a la monolatría.

Las tensiones y controversias en los primeros siglos del cristianismo respecto a las religiones místicas y su popularidad generarán una literatura religiosa cristiana que se opondrá radicalmente a las religiones místicas, ejemplificada por los escritores apologistas cristianos desde el propio Pablo de Tarso, así como Justino, Ireneo, Orígenes, Tertuliano o Agustín de Hipona. Las similitudes o paralelismos entre cristianismo y religiones místicas, tendían a su confusión e identificación, y con ello al incremento del sectarismo y de la heterodoxia. Al sectarismo y a la heterodoxia se opondrán tanto la ortodoxia judía como la cristiana con la máxima firmeza, consecuencia lógica de la concepción

⁵⁴ Vid. N. HARRIS, cit. p. 155.

monoteísta excluyente de cualquier otro credo o culto; una concepción que procura desde la fe una certeza espiritual sobre la verdadera identidad de Dios y con ello sobre la verdadera religión.

En los albores de la era cristiana emergieron las condiciones necesarias para una mayor difusión y expansión de las religiones místicas que influirán sobre todo en la heterodoxia cristiana de los siglos inmediatos. No obstante, algunas de estas condiciones y circunstancias —mediatizadas por la expansión del helenismo tanto hacia Oriente como hacia Occidente— se manifestaban ya desde el siglo IV AC. El helenismo permitirá el desarrollo principalmente de tres concepciones ideológicas complementarias que facilitarán la heterodoxia en el mundo grecorromano:

a. La consolidación de una concepción individualista.

Una concepción que penetra primero en las asociaciones particulares laborales y mercantiles del ámbito grecolatino, y pasa después a arraigarse en el ámbito religioso, de donde surgen las comunidades religiosas voluntarias cuya primera manifestación es el orfismo. La expansión inicial del orfismo⁵⁵, a partir del siglo V AC, influirá directamente en la filosofía de Heráclito y Platón, en las corrientes como el pitagorismo, neoplatonismo, o en escritores como Sófocles, Eurípides, Píndaro y Virgilio⁵⁶. Es el orfismo el que introduce la teología de la redención, y el establecimiento de la asociación comunitaria con propósitos religiosos. A su vez la *polis* como concepción político-religiosa que identifica al ciudadano con su comunidad había entrado en crisis desde la hegemonía macedonia; esta situación propició el desarrollo del individualismo como concepción que trasciende a la identificación de la persona con su comunidad cultural político-religiosa, para identificarse con una comunidad exclusivamente religiosa.

El desarrollo del individualismo —que emerge de las ruinas de la concepción que identifica comunidad y pueblo como manifestación del nacionalismo típico de la Antigüedad— propiciará, a su vez, el desarrollo de la conciencia individual en la esfera religiosa, y con ella la noción del pecado desde el examen de la propia conducta respecto a un código ético.

Una consecuencia del individualismo será el fortalecimiento del ascetismo oriental desde el dualismo moral iranio que busca la superación de una vida demasiado atada al mundo material, mediante la depuración espiritual. El ascetismo como corriente doctrinal influirá en la filosofía moral desde el platonismo al estoicismo, e impregnará el cristianismo desde sus inicios.

b. El desarrollo del cosmopolitismo desde su estrecha vinculación con la ideología imperial.

La unificación de las comunidades político-religiosas es canalizada por el cosmopolitismo de la concepción imperial que adquiere con el helenismo el impulso necesario para unir culturalmente a Oriente y Occidente, en detrimento

⁵⁵ Vid. L. MOULNIER, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*. Paris, 1955.

⁵⁶ S. ANGUS, cit. pp. 150-234.

de los localismos/particularismos. El desarrollo del cosmopolitismo y del individualismo desde el sincretismo es un fenómeno típico de los grandes imperios, debido al enorme movimiento migratorio de personas e ideas que canalizan la multiculturalidad e interculturalidad desde la tolerancia y la asimilación cultural progresivas.

El cosmopolitismo, entendido como universalismo, y la absorción del helenismo durante la expansión del Imperio, sientan las bases del ecumenismo. Y así entendido, dotará a Roma del substrato necesario para convertirse posteriormente en sede ecuménica cristiana cuando se revitalice ideológicamente al Imperio desde propuestas universales, que puedan cohesionar una identidad cultural romana más amplia y receptiva al bagaje cultural de su Oriente desde estos postulados.

c. El progresivo proceso de orientalización cultural retroalimenta Occidente en diversas etapas históricas. Un proceso cíclico que se intensifica a partir del helenismo y que penetrará en todos los ordenes sociales, desde el religioso al jurídico.

Se produce así un acercamiento entre el oriente y el occidente culturales, desde el redescubrimiento de las milenarias culturas mesopotámicas y egipcia. Una progresiva orientalización que alcanzará tanto a la religión como al derecho bajo el Imperio Romano.

El individualismo, el cosmopolitismo y la orientalización facilitarán el desarrollo de las religiones místicas que arrastrarán a conversiones multitudinarias, tanto en Oriente como en Occidente, especialmente dos de ellas: el culto sincrético a Isis-Serapis de origen egipcio y mesopotámico, y el mitraísmo de origen iranio. Junto a ellas se produce el florecimiento de la Astrología o astralismo como superación de las prácticas ancestrales de adivinación, que se facilitará el desarrollo de las ciencias y en especial de la Astronomía.

La orientalización religiosa alcanzará a Roma y como consecuencia su centro de gravedad religiosa se desplaza hacia el Este, hacia Oriente, al imponerse el culto solar, *Sol Invictus*, como culto oficial en el año 263 por Diocleciano, si bien ya en el año 217 Caracalla había anulado la diferencia sacra entre deidades romanas y extranjeras, e Isis se convirtió en la primera diosa de Roma al asumir el papel religioso de los *númina* femeninos⁵⁷.

El Derecho romano se orientaliza cuando la capitalidad del imperio se desplace a Constantinopla, si bien desde el siglo II los grandes juristas son sirio-palestinos, como Papiniano (142-212), probablemente de origen sirio de Hermesa, o Ulpiano (?-228), probablemente de Tiro. El Derecho romano postclásico, cuya referencia clave es el Derecho justiniano y las Escuelas de Berito (Beirut), y Constantinopla, será un Derecho romano orientalizado. Recordemos que las más antiguas compilaciones normativas son los llamados códigos legislativos mesopotámicos, anteriores

⁵⁷ Recogido por O. SPANGLER, *La decadencia de Occidente*, cit. vol. I, p. 688, citando a WISSOWA, *Kult und Religion der Römer* (1912).

y posteriores al más conocido, el Código de Hammurabi, y referencia jurídica inexcusable por la influencia jurídica que tuvieron en Oriente Medio y Próximo. A partir del siglo IV se estrechará la convivencia entre el Derecho romano y los sistemas jurídicos de Oriente Próximo, y su influencia será recíproca.

Las circunstancias descritas afectarán especialmente al proceso de evolución religiosa en Roma, que culmina con la transformación del cristianismo en la religión oficial del Imperio. Un proceso que conviene tener presente para nuestra reflexión posterior, y cuya trayectoria recordamos en síntesis como conclusión a este capítulo:

- a. La ancestral concepción monista del poder político-religioso, por la que el gobernante asume el ejercicio del poder en su persona, en Roma se manifiesta en tres de sus etapas: como *rex*, durante la etapa monárquica; como *princeps*, durante el Principado; y como *dominus et deus*, durante el Dominado, en la dos últimas el gobernante se vinculará a la posición de *Pontifex Maximus*. Una posición que en la etapa republicana, sin embargo, se vinculó a la carrera pública y al ascenso en el ejercicio del poder político.
- b. La divinización del emperador se produce a partir del Principado, con Octavio Augusto, cuando se institucionaliza el culto al emperador. Augusto ejercerá el poder en nombre del pueblo reuniendo en su persona el poder religioso y político, asumiendo la posición de Pontífice Máximo, tras el ejemplo de Julio César. Divinizado a su muerte, el culto imperial se arraigará desde entonces entre los emperadores.
- c. La consolidación de una religión oficial desde Augusto, *Dea Roma*, servirá de cohesión ideológica a todos los ciudadanos romanos del Imperio y una manifestación formal de su lealtad a Roma y sus Instituciones.
- d. La penetración de los cultos místicos de Egipto, Mesopotamia, Persia, Siria y Grecia durante el helenismo otorgará una nueva concepción religiosa cuyos elementos serán determinantes; así, la noción de individualidad y comunidad no asociadas a la identidad religiosa romana oficial, el sincretismo, la redención y salvación, la inmortalidad, los rituales iniciáticos por lo que una persona, un individuo, a partir de un acto de libertad personal e independientemente de su identidad cultural religiosa, se adhiere a un determinado culto religioso.
- e. La incorporación de tales cultos a la religión oficial del Imperio Romano, y así durante la crisis política anterior al Dominado, en el 274, la popularidad del culto solar y su asociación al dios Mitra facilitarán su oficialización por el emperador Aureliano como religión del Estado. De este modo, el politeísmo se encauzará hacia el monoteísmo oficial, desde un postulado monolátrico.
- f. El proselitismo de cultos no romanos, como vehículo de expansión religiosa —cuya práctica estuvo tradicionalmente vetada a los ciudadanos romanos— se reactivará con el inexorable avance de las religiones místicas, en detrimento de la religión ancestral y tradicional de los romanos, hasta alcanzar su máxima expresión con el cristianismo.

P A R T E I I

COMUNIDAD POLÍTICA Y RELIGIOSA DESDE FINALES DE LA ANTIGÜEDAD AL PARADIGMA IMPERIAL BIZANTINO: SUS CONSECUENCIAS POLÍTICAS, RELIGIOSAS Y JURÍDICAS EN EUROPA

Contenido

Situación espacio-temporal: Cronología de la Edad Media

1. El cristianismo, su transformación en la religión oficial del Imperio Romano y sus primeros conflictos político-religiosos. Orígenes del Derecho canónico como derecho de la Iglesia
2. La división del Imperio Romano y sus consecuencias. Los pueblos germánicos y la desaparición del Imperio Romano de Occidente: Germanización *versus* romanización cultural europea
3. El desarrollo de la bizantinidad en el Imperio Romano de Oriente y sus consecuencias en el ámbito político, religioso y jurídico. El derecho romano-bizantino y su influencia en la Europa continental
4. El poder político y la consolidación del poder religioso pontificio: La primacía de la sede romana, la concepción dualista del poder y la Iglesia imperial
5. El cisma entre la Iglesia bizantina y la Iglesia pontificia: La Europa Oriental y la Europa Occidental



Situación espacio-temporal: Cronología de la Edad Media

El cristianismo abre un nuevo horizonte cultural y religioso al Imperio Romano y establece el primer vínculo religioso común desde el bagaje grecolatino, ya que los valores que tutela serán los que alumbren la era medieval, en la que se van a perfilar las identidades religiosas de varias “Europas”: la ortodoxo-bizantina, la católico-romana, la musulmana y judía que repercutirán directamente en las comunidades políticas de la Europa medieval y el papel hegemónico de algunas de ellas.

En Europa Occidental las tribus germanas alteran radicalmente el orden político y social romano, y las diversas olas migratorias conducen al total desmoronamiento del Imperio Romano de Occidente en el siglo V. A partir del siglo VI comienza el lento avance cultural en Europa desde una nueva identidad romano-germánica que se consolida en el siglo X con el Sacro Imperio romano-germánico, en el que el obispo de Roma y el emperador de Occidente establecerán una compleja relación político-religiosa que transitará, según las categorías doctrinales elaboradas con posterioridad, del cesaropapismo al hierocratismo.

La historiografía occidental posterior, especialmente la del siglo XIX y buena parte del XX, suele centrar sus estudios en un ámbito muy limitado geográficamente, Alemania, Francia e Italia y eventualmente España, a cuya evolución político-religiosa les suelen adjudicar los papeles protagonistas a través de la compleja relación de cooperación y confrontación entre el Imperio y el papado medievales. Al Imperio Romano de Oriente, en cambio, se le otorga tan sólo un papel menor y decadente fruto de su orientalización, que para la historiografía occidental habitualmente no tiene más horizonte que las discusiones interminablemente inútiles; un imperio que se ha etiquetado como Imperio Bizantino para desvincularlo lo más posible del Imperio Romano republicano, donde la civilización occidental ubica el estereotipo de sus raíces junto a la democracia ateniense. Al resto de Europa, no se le reserva más papel histórico que el de un conjunto de figurantes con papeles secundarios en el mejor de los casos. Esta visión reduccionista occidental no me parece metodológicamente adecuada, como ya he indicado al comienzo de esta obra, pues no se pueden minimizar los papeles históricos, religiosos y económicos que jugaron las primeras y emergentes configuraciones políticas europeas y el peso político y cultural del Imperio Romano de Oriente en el Medioevo. Tampoco se puede distorsionar la interacción entre cristianismo e islam, no siempre enfrentados políticamente, aunque frecuentemente sólo se ofrece la exclusiva imagen también estereotipada de dos mundos irreconciliables, ajenos y permanentemente enfrentados entre sí por cruzadas y guerras santas.

La historia sistemáticamente selectiva siempre corre el riesgo de la distorsión o de la manipulación, que a fuerza de ser repetida se estandariza y estereotipa como la “historia oficial” que no puede evitar su carácter propagandístico. Una historia oficial que termina siendo cuestión de fe y creencia a fuerza de devenir indiscutible conformando ideologías que distorsionan hechos y acontecimientos. Una historia que necesita ser revisada, para poder acceder a otras claves de los hechos, sus motivaciones y sus consecuencias.

El pensamiento filosófico-religioso hegemónico en la naciente cultura europea será el cristiano, primero la patrística, que se desarrollará entre los siglos II y VI, después la escolástica, entre los siglos XII y XIV. En el Occidente de los siglos V al VIII devastado por las invasiones germanas, la cultura grecolatina se vulgariza y se diluye, la regresión cultural que se produce con las migraciones germanas fuerza la desconexión con el legado civilizador grecolatino, que ya sólo subsiste en Oriente. El pensamiento escolástico latino no puede entenderse sino desde la deuda cultural contraída tanto con el pensamiento bizantino como sobre todo el pensamiento musulmán, desde Córdoba a Bagdad, y su papel como transmisor y revitalizador del pensamiento clásico griego, que nutrirá asimismo a los pensadores judíos desde la era maimonidea.

A su vez, modelo político-religioso imperial que subsiste en Oriente será una referencia continua en el desarrollo de los modelos imperial y pontificio occidentales, que no pueden entenderse si se desconectan del Imperio Romano de Oriente, de Bizancio, y de su influjo político y cultural a lo largo de la Edad Media. El Sacro Imperio y el papado no aspiran sino a reproducir el modelo político imperial hegemónico hasta el siglo XII, el bizantino, su corte, su pompa y protocolo, su refinamiento social y cultural.

Pero paulatinamente Occidente se afianza cultural y políticamente, y la germanidad latina y la bizantinidad griega se distancian progresivamente entre sí por razones políticas, lingüísticas, culturales y teológicas. En este espacio cultural en intensa evolución y confrontación político-religiosa penetrará con una fuerza inusitada el islam al amparo de la expansión árabe, que se instala en la Europa meridional desde una concepción religiosa que parte de un monoteísmo exclusivista y unitarista, antitrinitarista e iconoclasta y se nutre directamente del legado religioso abrahámico.

El islam revitaliza las concepciones cristianas y judías contrarias al trinitarismo niceno, a la divinidad de Cristo y a la iconoclastia. Su contacto con los universos sasánida y grecorromano producirá dos consecuencias iniciales: por una parte, la incorporación al islam de muchos heterodoxos cristianos y el abandono masivo del zoroastrismo en Oriente Medio; y por otra parte, la confrontación con el cristianismo tardorromano católico-ortodoxo, afianzado en el trinitarismo y en la multiplicación de santos, reliquias e imágenes religiosas que conformaban y exaltaban la religiosidad popular cristiana de los siglos VII y VIII.

Las filosofías islámica y cristiana darán como fruto pensadores cuyas obras serán determinantes en la construcción del pensamiento filosófico medieval. A su vez, la diáspora judía consolidará la identidad de las comunidades judías en toda Europa en las que florecerán destacadas corrientes filosófico-teológicas ancladas en la hegemonía religiosa del rabinado. Las comunidades judías, sometidas al poder político-religioso cristiano o musulmán, desarrollarán una identidad cultural propia, que absorbe también la filosofía especialmente aristotélica. Su convivencia segregada con la cristiandad y la islamidad medievales no siempre fue fácil, y estuvo marcada desde etapas muy tempranas por la persecución y el destierro especialmente en territorios cristianos.

La Edad Media abarca un periodo muy extenso con límites imprecisos y que se inicia, según la tesis más consolidada, a finales de la Antigüedad, esto es hacia finales del siglo VI y comienzos del siglo VII. Sin embargo, por las razones antes apuntadas y para darle una mayor unidad a su contenido, he optado por comenzar la última parte de este volumen con unas referencias imprescindibles al Dominado, como modelo imperial cristianizado, y así poder ver la evolución del propio cristianismo bajo la protección imperial una vez que alcanza la libertad de culto con el emperador Constantino.

Esta larga etapa de la historia europea la examinaremos atendiendo prioritariamente a sus unidades temáticas y no a su orden cronológico, en la que el ocaso de las hegemonías imperial y pontificia en el siglo XIV alumbra el camino hacia nuevas concepciones político-religiosas en Occidente. Mientras el Imperio Bizantino agota su existencia sin renunciar a su identidad como el legítimo y único heredero del Imperio Romano cristiano, exhausto por la defensa de su identidad ecuménica y grecorromana frente a la expansión turca que terminará por imponer un nuevo imperio desde la identidad religiosa musulmana.

Por ello, para facilitar el análisis y la ubicación cronológica de los hechos he elaborado, como en la primera parte de esta obra, una referencia espacio-temporal centrada no en áreas geográficas, sino en fechas concretas en las que resalto sobre todo los elementos históricos más sobresaliente. Una referencia espacio-temporal que abarca desde el fin de las persecuciones del cristianismo por el Imperio Romano pagano hasta la construcción de la Iglesia imperial y su transformación en Iglesia pontificia en Occidente, mientras que en Oriente la Iglesia conserva su perfil como Iglesia imperial. Una situación abocada a la escisión entre ambas concepciones eclesiales agravada por las profundas divergencias teológicas y jurisdiccionales. Un cisma anunciado repetidamente que finalmente se produce en el siglo XI en el que se constata y consolida la diversa evolución cultural de Europa Oriental y de Europa Occidental entre los siglos IV y XI.

Repasemos seguidamente esta síntesis cronológica en la que, insisto, he seleccionado los datos que facilitan la conexión de hechos y sucesos en el tiempo como intento también de equilibrar un bagaje histórico estereotipado en el que el relato de la historia tiende habitualmente a potenciar determinadas

orientaciones ideológicas, políticas y religiosas, que inconscientemente media-tizan el conocimiento histórico de estos siglos desde la hegemónica y parcial perspectiva occidental.

Siglo IV: Es el siglo en el que el cristianismo se convierte en la religión oficial del Imperio Romano y de reinos notables como el de Armenia. Así la Iglesia se transforma de comunidad religiosa ilícita, según la legislación romana, en Iglesia imperial tutelada por el propio emperador. Un modelo político-religioso que será la referencia clave para la consolidación de posteriores unificaciones territoriales bajo el liderazgo de distintos pueblos germanos. En este siglo en el seno de las comunidades cristianas se desarrolla la Patrística, que sienta las bases teológicas de la ortodoxia católica, un modelo eclesial que obtendrá finalmente el apoyo imperial a finales de este siglo IV.

- 301, en el Cáucaso, en rey de Armenia Tiridates III (286-314/30) declara el cristianismo la religión oficial de su reino.
- 305, el Imperio Romano se rige bajo la tetrarquía de dos augustos y dos césa-res diseñada por Diocleciano. Diocleciano (284-305) gobierna en Oriente, y Maximiano (293-305) en Occidente, ambos abdican en favor de sus césares el año 305. El César Constancio Cloro reemplaza al augusto Maximiano en Occidente pero gobernará sólo un año, y a su muerte su hijo Constantino es aclamado emperador por sus tropas, mientras las tropas de Majencio, hijo de Maximiano, aclaman a éste. El César Galerio, augusto en Oriente, gobernará hasta el 311 y nombra a Licinio augusto de Occidente en el 308. La política imperial romana continúa siendo anticristiana, pero Constancio y Galerio suavizan su aplicación paulatinamente.
- 309, el vasto Imperio Sasánida de Shapur II (309-370) que se extiende desde Mesopotamia hasta el Indo florece culturalmente. La política de tolerancia del monarca permite la convivencia pacífica de la religión oficial, el zoroas-trismo, con las numerosas y heterogéneas comunidades cristianas y judías.
- 311, en el Imperio Romano de Oriente, Galerio promulga el Edicto de Tole-rancia religiosa para los cristianos.
- 312, la batalla de Puente Milvio entre los ejércitos de Constantino y Majencio da la victoria a Constantino, cuyo triunfo asocia con el dios de los cristianos. Constantino se convierte así en augusto de Occidente (313-337), mientras Licinio pasa a ser augusto de Oriente a la muerte de Galerio en el 313 hasta el 324.
- 313, Constantino y Licinio, augustos de Occidente y Oriente, acuerdan una legislación común, el llamado Edicto de Milán, que otorga la libertad de culto a los cristianos en el Imperio Romano.
- 315, se inicia la legislación imperial antijudía que se endurece progresivamente bajo la dinastía constantiniana, especialmente bajo Constancio II (337-361).
- 324, Constantino se convierte en único emperador tras vencer a Licinio en Adrianópolis. Desde este año regirá sobre todo el Imperio de Oriente y

Occidente hasta 337. La dinastía constantiniana se mantendrá en el trono imperial hasta 363.

- 325, se celebra el primer Concilio Ecuménico imperial en Nicea patrocinado por Constantino, que establece el credo trinitarista católico y rechaza el arrianismo que negaba la divinidad de Jesucristo. Se inicia la era de concilios imperiales como cauce para resolver y conciliar las luchas teológicas en el seno de una Iglesia cuyo número de fieles se multiplica y cuya jerarquía episcopal accede a numerosos privilegios otorgados por el emperador que se erige en tutor y defensor de la misma, mientras se restringe progresivamente el paganismo. Posteriormente, tras su muerte, Constantino fue canonizado por la Iglesia ortodoxa, pero no por la católica.
- 335, Constantino convoca un concilio en Tiro y Jerusalén que rehabilita a Arrio, mientras su política eclesiástica durante los dos últimos años de su gobierno se orienta a favor del arrianismo.
- 337, Constancio II, hijo de Constantino, hereda el Imperio Romano de Oriente, mientras sus hermanos Constantino II y Constante comparten el de Occidente. Durante esta etapa, arrianismo y catolicismo niceno dividirán a la comunidad eclesial, Constancio, más afín al arrianismo como su padre a final de su gobierno, intentará mediar sin éxito entre nicenos y arrianos que se reparten las sedes episcopales de su imperio.
- 343, el emperador convoca un nuevo Concilio Ecuménico que se celebra en Sárdica (Sofía), en el que la hegemonía del episcopado niceno, provoca el abandono del episcopado proarriano mayoritariamente oriental. Un concilio declarado posteriormente inválido.
- 350, Ulfilas, un presbítero arriano que evangeliza a los pueblos del norte del Danubio, traduce la Biblia al godo y con su traducción no sólo establece las bases gramaticales del idioma alemán, sino que facilita la conversión de los germanos al cristianismo arriano que hasta el siglo VI será el cristianismo mayoritario de los pueblos germanos. Ese mismo año tras la muerte de Constante, Constancio unifica el Imperio Romano bajo su única autoridad hasta su muerte en 361.
- 361, asciende al trono imperial Juliano, perteneciente a la dinastía constantiniana, pues era nieto de Constancio Cloro, el padre de Constantino. En el año 355 contrae matrimonio con su prima e hija de Constantino, Helena, por lo que era primo y cuñado del emperador fallecido Constancio II, y ya había sido proclamado un año antes emperador en Occidente por sus tropas en París. Durante su breve gobierno, hasta 363, restringe el cristianismo a favor del paganismo tradicional romano, que será restaurado por su sucesor Joviano (363-364).
- 364, sube al poder imperial romano Valentiniano I (364-375) tras la prematura muerte de Juliano, al ser aclamado por sus tropas. Mientras Valentiniano I rige como augustus Occidente, su hermano Valente (364-378) es augustus en Oriente.

- 375, los hijos de Valentiniano I, Graciano (375-383) y Valentiniano II (375-392) le suceden como coaugustos en Occidente.
- 379, tras la muerte de Valente, Graciano nombra augusto de Oriente al general hispano Teodosio (379-395), quien tras su matrimonio con Gala, hermana de Graciano y Valentiniano II en el 388, se vincula por vía matrimonial a la dinastía Valentiniana. La dinastía Valentiniano-Teodosiana se mantiene al frente del Imperio Romano en Oriente hasta el año 457 y en Occidente hasta el 455. Teodosio (379-395) reforzará definitivamente los vínculos del Imperio Romano con el cristianismo niceno, tras el Edicto de Tesalónica y la convocatoria del I Concilio imperial celebrado en Constantinopla.
- 380, el Edicto de Tesalónica, declara la oficialidad del cristianismo católico (niceno) en el Imperio Romano.
- 381, se celebra bajo el patrocinio imperial el segundo Concilio Ecuménico imperial en Constantinopla, en el que el obispo de Constantinopla obtiene el título de Patriarca. El patriarca de Constantinopla se considera sucesor del apóstol Andrés, así como el papa de Roma se considera sucesor del apóstol Pedro.
- 385, el emperador Magno Máximo condena a muerte a Prisciliano, que es para muchos el primer reformista de la Iglesia condenado a muerte bajo el Imperio Romano cristianizado.
- 395, se produce la división política del Imperio a la muerte de Teodosio entre sus hijos. Honorio I (395-423) recibe el Imperio de Occidente y Arcadio (395-408) el de Oriente, una división administrativa que sigue las pautas dioclecianas de la división del Imperio entre dos augustos que se reparten el poder imperial geográficamente. Ese mismo año Alarico, un líder militar godo nacido en Dacia, la actual Rumania, aliado de Roma, se proclama rey de los godos a la muerte de Teodosio, su figura política y militar marca el inicio de la desaparición del Imperio Romano en Occidente. Alarico ataca Constantinopla y asola Grecia, ante el temor de su creciente poder obtiene del emperador su nombramiento como gobernador de Iliria, la actual Albania.

Siglo V: Se produce un notable incremento de las migraciones de los pueblos germánicos a partir de 370 debido a la presión militar de los hunos que obligó a los germanos a abandonar las regiones en las que habían vivido largo tiempo y a penetrar en las fronteras del Imperio Romano de Occidente, en donde ante la debilidad del poder imperial aspiran a consolidar sus propios dominios por vía de la conquista militar. En el Imperio Romano de Oriente, en cambio, se mantiene una mayor estabilidad política que facilita el desarrollo cultural en contacto con el fronterizo Imperio Persa sasánida.

- 400, se celebra en Hispania el I Concilio de Toledo, el primer concilio eclesiástico hispanorromano católico de un total de dieciocho que se celebrarán en Toledo entre el año 400 y el 702, cuya contribución sustancial será, a partir del tercero de ellos, la de canalizar la unidad político-religiosa católica

en Hispania. Este primer concilio se centra en la condena al priscilianismo, la corriente heterodoxa próxima al maniqueísmo más extendida desde finales del siglo IV por los seguidores de Prisciliano.

- 408, sube al trono imperial romano de Oriente Teodosio II (408-450), hijo de Arcadio, que confirma la catolicidad de la Iglesia imperial, incrementa los privilegios a su jerarquía episcopal y endurece la legislación contra paganos y herejes.
- 409, Alarico I al frente de los visigodos conquista la Península Itálica y en el año 410 entra en Roma. Ese mismo año Alarico muere y es sucedido por su cuñado Ataúlfo. Bajo su liderazgo los godos abandonan Italia y se instalan en el sur de las Galias y en el norte de Hispania. Casado con Gala Placidia, hermana del emperador Honorio, es asesinado en 415.
- 413-426, Agustín de Hipona escribe en este contexto político la *Ciudad de Dios*.
- 418, Teodorico I, hijo extramatrimonial de Alarico, se alza con el liderazgo político godo hasta el 451, y consolida el Reino Visigodo arriano de Tolosa (Toulouse). Un reino godo que se extiende entre el sur de la Galia y el norte de Hispania que subsiste hasta Alarico II (484-507).
- 423, muere Honorio, augusto de Occidente, y es sucedido por su sobrino Valentiniano III (423-455), nieto de Teodosio I y último augusto de su dinastía en Occidente.
- 425, se reorganiza la Universidad de Constantinopla, y florece culturalmente el Imperio Romano oriental ya que Teodosio II es capaz de controlar la presión germana en sus fronteras, y promueve la vida cultural.
- 431, se celebra el tercer Concilio Ecuménico imperial en Éfeso, en él se proclama a María, madre de Jesús y madre de Dios, *Theotokós*, y con ello se condena a Nestorio, arzobispo de Constantinopla, y al nestorianismo, por no aceptar tal dogma teológico.
- 439, un nuevo concilio imperial se convoca en Éfeso esta vez dominado por el episcopado pronestorianista, y en él se revocarán las decisiones del anterior. La declaración posterior de su invalidez dará lugar a la segregación definitiva de la Iglesia asiria.
- 449, los sajones se asientan en Inglaterra. Irlanda se convierte al cristianismo a mediados del siglo V, desde donde el llamado cristianismo celta ejercerá una notable influencia cultural y religiosa.
- 450, en el Imperio Romano de Oriente, muere Teodosio II y su hermana Pulqueria contrae matrimonio con un oficial de Tracia, Marciano (450-457), para impedir que Valentiniano III asumiese el poder de todo el Imperio como augusto de Oriente y Occidente. Al carecer de descendencia finaliza en Oriente la dinastía teodosiana.
- 451, se celebra el cuarto Concilio Ecuménico imperial en Calcedonia, convocado por Marciano que establece cinco patriarcados en la Iglesia: Jerusalén,

Antioquía, Alejandría, Roma y Constantinopla. El patriarca constantinopolitano recibe el título de Patriarca Ecuménico, y se rechaza la doctrina monofisista que defiende una única naturaleza de Cristo, consensuándose su doble naturaleza humana y divina. Las decisiones dogmáticas de este concilio y los siguientes son rechazadas por las llamadas Iglesias ortodoxas orientales, representadas fundamentalmente por la Iglesia copta de Alejandría, que se segregan de la comunidad eclesial.

- 452, las invasiones guerreras desde noreste se suceden. Atila al frente de los hunos invade la Península Itálica y muere un año después.
- 455, Genserico al frente de los vándalos atacan Roma. Los vándalos eran una tribu tal vez de origen escandinavo que descienden a lo largo de la costa atlántica de Francia penetran en Hispania cruzan a África y crean un reino propio en Cartago en 440 que subsiste casi un siglo desde donde los vándalos saquean Italia y Sicilia.
- 457, asciende al trono del Imperio Romano de Oriente una nueva dinastía, la leónida, que sustituye a la valentiniano-teodosiana que había regido del 364 al 457. León I (457-474) inaugura esta dinastía que rige entre el 457 y el 518, su eficaz política es capaz de lograr la supervivencia del Imperio Romano de Oriente.
- 474, tras la muerte de León I su yerno Zenón (474-491) asciende al trono imperial en Constantinopla, en el que se mantiene a pesar de las conspiraciones, y las ofensivas germanas hasta su muerte en 491. Durante su gobierno se inicia un nuevo cisma entre las iglesias y Oriente y Occidente a causa del monofisismo, al promulgar el *Henoticon*, un Acta de Unión entre católicos y monofisistas. Este cisma no se resuelve hasta el gobierno de Justiniano, varias décadas después.
- 476, Odoacro, hijo de un consejero del huno Atila y general de los mercenarios germanos de la tribu de los hérulos, que eran federados (*foederati*) de las legiones romanas, es aclamado rey de Roma y rige como tal hasta el año 493, fecha en la que se produce su rendición ante los ostrogodos liderados por Teodorico el Grande que se hace con el poder en Roma con el beneplácito del emperador de Oriente. El año 476 se considera formalmente como el fin del Imperio Romano de Occidente. En esta época los visigodos están ya plenamente asentados en Hispania. El arrianismo de los invasores germanos choca frontalmente con el cristianismo católico-ortodoxo de buena parte de los ciudadanos del extinto Imperio Romano de Occidente.
- 475-476, por orden del rey visigodo Eurico (466-484) un grupo de juristas, probablemente bajo la dirección de un jurisconsulto romano en Toulouse, elaboran el *Codex Euricianus*. Es la fuente jurídica visigoda más antigua a la que se tiene acceso y consiste en una recopilación del derecho para aplicar a los visigodos, penetrado por un Derecho romano vulgarizado y germanizado.
- 481, el líder franco Clodoveo I (481-511) unifica a los francos y se convierte en el primer rey franco de la dinastía merovingia. Los francos —una federación de

pueblos germanos que habían penetrado a mediados del siglo IV en las debilitadas fronteras del Imperio Romano de Occidente— se instalan en la zona del Rin, Países Bajos y parte de Francia y fundan unas incipientes monarquías en Austrasia y Neustria que terminarán por fusionarse en un solo Reino Franco.

- 484, se produce la primera crisis entre los patriarcados de Constantinopla y Roma por la excomunión del patriarca constantinopolitano Acacio defensor del monofisismo, que proclamaba una única naturaleza de Cristo. Catolicidad y ortodoxia, términos entonces equivalentes aplicables a la universalidad de una doctrina común, inician paulatinamente dos caminos divergentes jalonados por continuas fricciones teológicas que finalmente conducen a la escisión terminológica cuando se produce el cisma eclesial entre Roma y Constantinopla que será definitivo a mediados del siglo XI.
- 491, tras el fallecimiento de Zenón, su viuda, a petición del Senado constantinopolitano contrae matrimonio con el canciller imperial Anastasio I (491-518) que asegura la continuidad del Imperio Romano en Oriente, en un gobierno eficaz y financieramente saneado, pero será incapaz de resolver las disputas en el seno de la Iglesia imperial entre monofisistas y antimonofisistas, que cada vez se radicalizan más.
- 493, el ostrogodo y arriano Teodorico se hace con el dominio de la Península Itálica con el apoyo del emperador romano de Oriente, tras asesinar a Odoacro y se nombra a sí mismo *Rex Italiae*. Posteriormente el emperador le nombra patricio romano. Teodorico establece su residencia en Rávena hasta su muerte en el año 526.
- 494 el papa Gelasio, al frente del patriarcado de Roma, sienta las bases de la doctrina del dualismo gelasiano en su carta al emperador romano en Oriente, Anastasio I, que determina dos esferas de poder, el temporal, en manos el emperador y el espiritual en manos del papa y superior al anterior.
- 496/98, Clodoveo I, rey de los francos se convierte al catolicismo estrechando así su vinculación con el episcopado católico en la Galia y distanciándose del arriano.

Siglo VI: Es la era del emperador Justiniano (527-565). Justiniano, santo según el santoral de la Iglesia ortodoxa griega, logra recuperar parte del Imperio Romano de Occidente a la vez que persigue la heterodoxia cristiana y el paganismo. El Imperio Romano de Oriente florece culturalmente en contacto con la Persia sasánida, nutrido desde el legado cultural propio a pesar de la depuración religiosa que persigue la erradicación de la cultura clásica grecorromana, acusada de pagana. Mientras tanto, Occidente a causa de las invasiones bárbaras está sumido en una profunda regresión cultural. De entre todas ellas tan sólo dos reinos germanos, el visigodo en la Península Ibérica y el franco en parte de la Galia y de Europa central, contarán con las condiciones necesarias para aspirar al modelo imperial desde la unidad político-religiosa católica.

La última gran migración germana tiene lugar en el último tercio del siglo VI cuando los lombardos, o longobardos, invaden masivamente y conquistan Italia donde establecen su propio reino y reducen sensiblemente el poder territorial que ejerce el papado.

- 506, se promulga el Breviario de Alarico, elaborado bajo el reinado del visigodo Alarico II (487-507), en Toulouse, por una comisión de juristas presidida por el conde Goyarico. Esta obra legislativa está compuesta por una selección de textos del derecho romano postclásico, especialmente del Código teodosiano. Un derecho romano plenamente germanizado que constituye la obra jurídica más importante del derecho germánico y tendrá una influencia sustancial en el desarrollo del derecho europeo.
- 507, el visigodo Gensalericio funda el Reino Visigodo en Hispania que se mantiene fiel al arrianismo como la religión oficial visigoda hasta el reinado de Leovigildo (572-586). El hijo de éste, Recaredo, transformará el Reino Visigodo arriano en católico.
- 511, Clodoveo I, rey de los francos, convoca y preside el primer Concilio franco-católico en Orleans. Entre los siglos VI y VII los concilios francos de Orleans, como los concilios visigodos de Toledo, contribuirán sustancialmente a la unión entre trono y altar en Occidente, según el modelo romano imperial cristiano instaurado por Constantino y consolidado por Teodosio que se perpetúa en los concilios imperiales celebrados en el Imperio Romano de Oriente entre los siglos IV y VIII.
- 518, una nueva dinastía sube al trono imperial en Constantinopla que inaugura Justino (518-527).
- 524, se produce la prisión y ejecución sin juicio de Boecio (480-524), estadista y filósofo romano, católico y cónsul bajo el gobierno del arriano Teodorico, acusado de traición por su correspondencia epistolar con el emperador de Oriente Justino. Boecio representa el nexo entre los últimos filósofos romanos y los primeros escolásticos medievales.
- 527, Justiniano (527-565) asciende al trono del Imperio Romano de Oriente, será una figura política y jurídica excepcional, comprometido con la idea de la reunificación de Oriente y Occidente como único imperio. Este mismo año se celebra en Toledo, el II Concilio católico, 127 años después del primero de ellos, bajo la dominación visigoda arriana, precisamente para afrontar el arrianismo.
- 528, se inicia la recopilación del derecho romano a petición de Justiniano. Su obra fundamental el *Corpus Iuris Civilis* es clave en el desarrollo del derecho europeo medieval.
- 533, se celebra el II Concilio franco en Orleans presidido por el rey merovingio Childeberto, uno de los cuatro hijos de Clodoveo I que hereda parte de su reino. Entre las medidas aprobadas por el concilio destacan la legislación antijudía y antipagana, que se recrudecen en el III Concilio de Orleans de 538 y sobre todo en el IV Concilio de 541.

- 534, Justiniano, gracias al notable general Belisario, inicia la reconquista de parte de las penínsulas Itálica e Ibérica y el norte de África. Cartago en 534 al destruir el reino vándalo de Cartago, Roma en el año 536 y Rávena en el 540 en manos lombardas y el sur de Hispania en el 554. Esta última será conquistada a su vez por los visigodos hacia el 604.
- 549, se celebra el V Concilio de Orleans en el que se condena el nestorianismo.
- 553, se celebra el II Concilio de Constantinopla convocado por Justiniano I, el quinto Concilio Ecuménico imperial, que de nuevo debate y condena el nestorianismo y el arrianismo, corrientes religiosas que representan la heterodoxia más arraigada en los siglos V y VI en la sociedad romano-germana y bizantina, aunque no condena claramente al monofisismo, doctrina que canaliza los principales conflictos teológicos entre los patriarcados de Constantinopla y Roma desde el año 484.
- 565, muere Justiniano y con él se cierra una etapa cultural y jurídica floreciente en el Imperio Romano en el que sólo fue posible una reunificación política parcial y breve con Occidente.
- 568, los lombardos o longobardos, considerados la última gran invasión germana comienzan a penetrar por el noroeste de la Península Itálica y conquistan parte de ella bajo el liderazgo de Alboin, que toma Pavía en 572 e instala en esta urbe la capital del Reino lombardo. Las dinastías lombardas dividen Italia en ducados y colisionan con los bizantinos y con el emergente poder pontificio cuya soberanía territorial se había acrecentado progresivamente gracias al llamado Patrimonio de San Pedro.
- 580, Pipino I el Viejo (580-640) funda la dinastía pipínida franca como mayordomos de palacio, que gobiernan de hecho en Austrasia.
- 587, en Hispania el rey visigodo Recaredo se convierte al catolicismo y abandona el tradicional arrianismo visigodo, una decisión de importantes consecuencias políticas al estrechar sus vínculos con la Iglesia hispana, lo que facilita la unidad político-religiosa entre los visigodos y la población hispana.
- 589, se celebra el III Concilio de Toledo, presidido por Leandro (534-600/601) arzobispo de Sevilla. En él se adopta el catolicismo como religión oficial del pueblo godo, hasta entonces arriano. Éste es, pues, el primer concilio hispano-visigodo católico. A su vez, la legislación conciliar restringe los derechos de las minorías judías prohibiendo su acceso a los cargos públicos así como el matrimonio entre judíos y cristianos. En esta etapa se inicia en Hispania la primera legislación conciliar visigoda antijudía y antiarriana, similar a la ya existente en el Reino Franco.
- 590, el papa Gregorio I el Grande (590-609) asciende al pontificado romano e inicia sus reformas en la Iglesia romana en las que afianza y administra eficazmente el Patrimonio de San Pedro.

Siglo VII: Es el siglo en el que surge el islam cuyas consecuencias para la Europa meridional serán importantísimas al producirse la conquista progresiva

de la Península Ibérica y Sicilia por los pueblos árabes y bereberes bajo el ímpetu expansionista de la renovación religiosa de Mahoma. Los árabes bajo el islam se presentan como los liberadores de los oprimidos por gobernantes corruptos y los defensores de la unicidad divina frente al trinitarismo y la iconoclastia. Una concepción religiosa que reclama ser la continuadora de la tradición profética judeocristiana al revitalizar el monoteísmo unitarista y unipersonal, en el que Dios no puede ser representado con imágenes a las que se les da culto, una práctica sistemáticamente rechazada como idólatra en las fuentes bíblicas hebreas y del Antiguo Testamento. Por ello, la presencia del islam, consecuencia de la expansión árabe en el Mediterráneo, absorberá progresivamente buena parte de las corrientes heterodoxas cristianas que nunca se habían integrado plenamente en la corriente hegemónica eclesial católico-ortodoxa. Esta situación alterará radicalmente el perfil religioso desde el siglo VII en la que la disidencia heterodoxa se diluye en el islam, aunque haya notables excepciones que permanecerán fieles a su tradición cristiana propia, como las comunidades cristianas nestorianas y coptas en África y Oriente Medio o las mozárabes en la Península Ibérica. En este intenso proceso político-religioso se sientan las bases de la polarización religiosa entre cristiandad e islamidad como una nueva forma de ortodoxia y heterodoxia.

- 601, el líder anglosajón Ethelberto de Kent se bautiza y se acelera la cristianización de Inglaterra desde la influencia del cristianismo celta.
- 610, Mahoma, según la tradición islámica, recibe en la montaña de Hira, próxima a la Meca, la visita del ángel Gabriel, quien le anunció que había sido elegido como mensajero divino y último profeta, que continua y completa la tradición profética judeocristiana.
- Ese mismo año concluye en el Imperio Romano de Oriente la guerra civil tras la usurpación del trono por Focas (602-610) y el triunfo militar de Heraclio (610-641) que instaura la dinastía heracliana que se mantiene en el trono bizantino hasta 695. Con Heraclio se inicia según la mayoría de los especialistas la llamada era bizantina del Imperio Romano de Oriente, al impulsar su rehele-nización. Heraclio aspira a reconstruir la unidad imperial romana al igual que Justiniano desde el modelo imperial cristiano. Ninguno logrará ya tal objetivo, la consolidación de las dinastías germanas con aspiraciones imperiales en Occidente y la aparición y expansión árabe desde el impulso religioso islámico en Oriente serán las dos de las causas principales que lo impidan.
- 613, Mahoma empieza a predicar públicamente en la Meca, por lo que será perseguido y huye a Medina (llamada así desde entonces, significa Ciudad del Enviado). Esta fecha marcará la *Hégira*, y con ella el comienzo de la cronología islámica.
- 629, sube al trono franco Dagoberto I (629-639) el rey merovingio más poderoso, pero también el último de su dinastía que gobernará como tal. A partir de entonces los reyes merovingios serán reyes nominales de los francos y el poder será ejercido por los jefes de palacio o mayordomos (*maior domus*) un

título nobiliario hereditario franco que se terminará haciendo con el trono durante la dinastía pipínida-carolingia un siglo después.

- 629/39, se celebra el VI Concilio de Orleans, el último de los concilios franco-merovingios, en él se condena el monotelismo, una fórmula teológica de compromiso que aspiraba a superar las tensiones con los monofisistas.
- 630, Mahoma y sus seguidores regresan a la Meca y la conquistan, una urbe que transforman en el centro espiritual del islam por ser, según la tradición musulmana, el lugar donde el patriarca Abraham edificó el primer templo monoteísta.
- 632, fallece Mahoma a la edad de 62 años, y le sucede Abu Bakr (632-634) que será considerado primer califa o *jalifa*. Durante la vida de Mahoma el islam no se expande más allá de la Península Arábiga.
- 633, se celebra en Toledo el IV Concilio hispano-visigodo, presidido por Isidoro de Sevilla (560-636), hermano de Leandro y sucesor suyo en la sede arzobispal hispalense, en él se declara electiva la sucesión al trono visigodo.
- 634, comienza la expansión del islam más allá de la Península Arábiga hacia Oriente Medio y Próximo, bajo el liderazgo de Omar (634-644), segundo califa. Omar, según las crónicas, conquista Damasco en el año 636, Jerusalén en 637 y Alejandría en 641, y transforma el islam en un modelo de poder político-religioso teocrático expansionista, desde la concepción monoteísta unitarista que facilita la conversión al islam de los cristianos antitrinitaristas e iconoclastas. Omar será asesinado siendo sucedido por Otmán, o Utmán (644-656), como tercer califa, mientras prosigue la expansión del islam que alcanza en Oriente ya a Mesopotamia y Persia y en Occidente avanza hasta Trípoli en el norte de África y hacia el norte de Siria hasta Antioquía, y alcanza la isla de Chipre en el 649.
- 638, la conquista árabe de Gaza, Jerusalén, Antioquia, Damasco y Emesa se concluye ese año, forzando a Heraclio a abandonar Siria y concentrarse en la defensa de Egipto y la Mesopotamia bizantina que prácticamente estará en manos árabes antes del fallecimiento de Heraclio, de hidropesía, en el año 641.
- 653, Otmán, convencido de que Alá no volverá a comunicarse con los hombres tras la muerte de Mahoma, ordena establecer con toda precisión el texto del Corán.
- 654, el rey visigodo Recesvinto promulga el código visigótico *Liber Iudiciorum*, aplicable a todos los hispano-romanos, cumpliendo los acuerdos adoptados en el VIII Concilio de Toledo.
- 656, Ali, primo y yerno de Mahoma, asume el califato como cuarto califa. A consecuencia de las disputas en el seno de la comunidad musulmana se inicia la primera guerra civil árabe-musulmana, conocida como la primera *fitná*, entre los partidarios de Muawiya, gobernador de Siria, y los partidarios de Ali, shiítas o chiítas. La batalla de Siffin en Siria en 657, obliga a Ali a retirarse a Kufa, mientras Muawiya se erige califa. Esta batalla marca el inicio de la primera gran división musulmana entre suníes, shiítas y jayiríes.

- 661, Ali es asesinado por un jayirí y Muawiya (661-680) funda la dinastía hereditaria Omeya que se mantendrá en el poder casi un siglo bajo 14 califas hasta el año 749. Una etapa en la que los árabes y el islam alcanzan su mayor expansión territorial. El islam, a consecuencia de la expansión árabe y de la revolución político-religiosa que propicia, prosigue su avance en Oriente hasta el Indo y en Occidente alcanza las costas africanas frente a Sicilia cuyas poblaciones se convierten masivamente al islam. El Imperio omeya instala su capital en Damasco, una ciudad de enorme bagaje cultural y civilizador profundamente helenizada en la que residían judíos, cristianos ortodoxos y heterodoxos, maniqueos y zoroastristas. La cultura árabe se verá profundamente penetrada por el helenismo cultural damasceno, y absorberá su legado civilizador.
- 680, se celebra el sexto Concilio Ecuménico, el III Concilio de Constantinopla, que condena el monotelismo. Ese mismo año muere Muawiya I y es sucedido por su hijo Yazid I. Hussein, o *Hossein*, hijo de Ali y sus partidarios no aceptan el califato de Yazid. Una situación que da lugar a la segunda guerra civil árabe-musulmana, la segunda *fitna* en la que Hussein es masacrado con su familia en Karbala, en el actual Irak. Su muerte representa para el shiísmo el martirio por excelencia, que desde entonces conmemoran anualmente en la celebración de *Ashura*.
- 687 Pipino II unifica el Reino Franco y toma el título de *Princeps francorum*.
- 692, se celebra el Concilio imperial en Constantinopla (*Trullus* o *Quiniesexto*) no reconocido como Concilio Ecuménico por la Iglesia latina, que reafirma la igualdad entre los patriarcas de Roma y Constantinopla. Justiniano II emperador de Bizancio no logra imponerse al papa romano Sergio I, y éste se niega a aceptar los acuerdos del sínodo imperial que contenía 102 cánones regulando la vida eclesiástica.
- 693 y 694, se celebran en Toledo los concilios hispano-visigodos XVI y XVII que fundamentalmente incrementan las medidas jurídicas antijudías en el Reino Visigodo Hispano. El último de ellos, el XVIII, se celebrará en el año 702.
- 698, los árabes y sirios prosiguen su avance por el norte de África hacia Occidente, mientras en Oriente había ya alcanzado el Cáucaso y conquistado Armenia en el 693, canalizando la revolución antitrinitarista y contra los modelos imperiales persa y bizantino.

Siglo VIII: El islam penetra paulatinamente en el Reino Hispano-Visigodo, bereberes y árabes se instalan progresivamente en la Península Ibérica en plena guerra civil por el trono visigodo. A mediados de este siglo los árabes consolidan un Emirato omeya independiente en Hispania, mientras buena parte de la población hispano-visigoda se islamiza progresivamente. En Europa central a su vez se inicia la era carolingia y el Reino Franco unificado expande sus dominios en Europa central y con él, el cristianismo católico.

- 711, los árabes atraviesan el estrecho de Gibraltar y, según la historiografía oficial, conquistan vertiginosamente la mayor parte de la Península Ibérica

tras la batalla de Guadalete contra los visigodos. Tesis que no comparten destacados especialistas contemporáneos como tendremos ocasión de revisar dadas las relaciones y migraciones de uno a otro lado del estrecho de Gibraltar en los siglos inmediatos y la situación de desmembramiento del Reino Visigodo en plena guerra civil.

- 717, el emperador bizantino León III (717-741) instaura la dinastía isáurica que rige Bizancio hasta 802. León III evita la toma de Constantinopla por los árabes en una batalla naval decisiva para la salvaguarda del Imperio Romano de Oriente. Parte de la disidencia cristiana perseguida bajo el Imperio Bizantino se sumarán a los ejércitos árabes.
- 723, Hisham I (723-743) asciende al califato omeya que se ha convertido en un nuevo foco cultural desde Damasco y extiende su influencia desde el Indo hasta el Atlántico, y según las crónicas, las derrotas en Tours (732) ante los francos y en Akroinon (739) ante los bizantinos detienen definitivamente la expansión omeya.
- 726, el emperador León III intenta someter a Italia. Su decreto iconoclasta prohibiendo el culto a las imágenes religiosas desatará la batalla religiosa entre iconoclastia y ortodoxia católica que se prolongará casi un siglo hasta 843. El papa Gregorio II (715-731) excomulgará a todos los iconoclastas. Iconoclastia e islam compartirán la misma concepción religiosa por la que las imágenes religiosas son idólatras, lo que facilitará muchas conversiones al islam. El islam no se muestra como una religión ajena al cristianismo, sino continuadora y renovadora que procede del abrahamismo como el judaísmo y el propio cristianismo, incluso la propia ortodoxia católica lo califica durante la Edad Media de herejía. La construcción como una religión diversa es muy posterior.
- 728, el rey lombardo Liutprando devuelve una pequeña parte de las propiedades conquistadas al papado romano, en especial el castillo de Sutri, lo que mejora sensiblemente las relaciones entre los lombardos y el papado, aunque durante un tiempo muy breve.
- 732, los árabes y el islam según la historiografía tradicional son detenidos en la batalla de Tours, habitualmente llamada de Poitiers, gracias a Carlos Martel mayordomo del Reino Franco, descendiente de Pipino el Viejo. En 741 fallece Carlos Martel y sus hijos, Pipino III el Breve también apodado el Joven y Carlomán, gobiernan el Reino Franco como mayordomos de palacio y gobernantes de hecho.
- 735, se introduce a partir de esta fecha el cristianismo en el norte de Germania.
- 739, Liutprando invade parte de los territorios pontificios, rompiéndose las relaciones entre éste y el papa de origen sirio Gregorio III (731-741).
- 743, se producen continuas rebeliones bajo el modelo califal omeya que lo debilitan definitivamente, cuyo último califa será Al Walid (743-744).

- 747, Carlomán, se retira a un monasterio y su hermano Pipino III gobierna en solitario hasta que en 751, con el beneplácito episcopal franco y el papal, depone al rey merovingio Childerico III, rey de los francos de 743 a 751, y le corta su larga cabellera símbolo del poder merovingio. Pipino III es coronado rey de los francos en Soissons por el obispo Bonifacio. A su vez, el papa le otorgará el título de Patricio de los Romanos.
- 750, el clan hashim rival del omeya, el *Banu Hashim*, destrona al último omeya con el apoyo de los shiítas, a los que marginan del poder tras la derrota omeya, e instauran la dinastía abásida sunita, fundada por Abul Abbás (750-754) que rige desde Bagdad. La dinastía abásida se mantiene al frente del Califato entre 750 y 1258, bajo un modelo político que se fragmenta muy pronto en varios emiratos independientes o cuasiindependientes mientras el califato abásida bagdadí sobrevive nominalmente hasta las invasiones mongolas del siglo XIII. Tras las cuales sus descendientes se asientan en el área de Tikrit, próximo a Bagdad.
- 751, el rey lombardo Aistulfo conquista Rávena, dando fin a este Exarcado bizantino, y aspira también al dominio sobre Roma.
- 754, fecha en la que se atribuye el nacimiento de los Estados Pontificios por el Tratado de Quierzy entre el papa Esteban II y Pipino III rey de los francos, al devolverle los territorios arrebatados por los lombardos. Los Estados Pontificios se asentaban en el territorio italiano que tradicionalmente había pertenecido al papado romano gracias a concesiones imperiales, a donaciones de la nobleza romana sin descendencia y a pactos con las monarquías germanas. Territorios que entre los siglos IV y VII progresivamente se amplían constituyendo el Patrimonio de San Pedro, práctica que probablemente se inicia con la entrega por Constantino del palacio de Letrán. Desde entonces, el papado aspirará a ejercer en ellos la soberanía territorial y, por tanto, el poder temporal como gobernante. Los Estados Pontificios sobrevivirán como tales, aunque variarán sus límites territoriales hasta 1870.
- 755, en Al Andalus, situado en los dominios del antiguo reino germano de los visigodos en la Península Ibérica, se funda un emirato independiente. La historiografía tradicional presenta como su fundador a un legendario príncipe omeya, Abderramán, que sobrevive tras el asesinato de todos los príncipes omeyas y huye a Al Andalus donde funda un emirato en Córdoba.
- 768, fallece Pipino III y es sucedido por sus hijos Carlomagno y Carlomán que gobiernan con innumerables tensiones entre ellos hasta el 771, fecha en la que Carlomagno (771-814) se convierte en único monarca franco, uno de sus principales asesores será desde 781 Alcuino de York, que ejercerá una notable influencia en el desarrollo cultural del Imperio Carolingio. Las campañas lombardas le permitirán a Carlomagno coronarse rey de los lombardos en 774 y conquistar Sajonia en 779, pero no podrá expandir sus dominios hacia

la Península Ibérica tras su derrota en Roncesvalles, en 778, a manos de tribus vasconas, si bien la *Canción de Rolando* los identificará con sarracenos (un término griego tomado del árabe referido a provenientes de Oriente, o bien identificado también con gentes del desierto, que se terminará por identificar con los musulmanes).

- 786, Harun al Rashid (786-809), coetáneo de Carlomagno, sobrino-nieto del fundador de la dinastía abásida en Bagdad, asciende al Califato abásida tras la muerte de su hermano Abu Abdullah Musa ibn Mahdi al Hadi (785-786). Harun al Rashid convierte Bagdad en el mayor foco cultural y civilizador de su tiempo desde el substrato de la herencia mesopotámica, egipcia, helena y persa islamizadas y el árabe como *lingua franca* que facilita y canaliza el proceso civilizador.
- 787, se celebra el séptimo Concilio Ecuménico en Nicea, ciudad en donde había tenido lugar el primero de ellos en el 325. Este II Concilio de Nicea es convocado por la emperatriz regente Irene y su hijo el emperador menor de edad Constantino VI (780-797), principalmente para afrontar la crisis iconoclasta impulsada en parte por la expansión del islam. El concilio consensúa que se restaure el culto a las imágenes religiosas, lo que permite que se disminuyan las tensiones entre las Iglesias de Oriente y Occidente aunque se acrecientan con el islam sunita, rígidamente iconoclasta.
- 797, la emperatriz bizantina regente Irene, se hace con el poder imperial al destronar a su hijo Constantino VI, que es cegado para incapacitarlo al trono. Irene regirá el Imperio Bizantino hasta el año 802, fecha en la que es destronada y exiliada a Lesbos por Nicéforo I (802-811) un general que instaura su propia dinastía hasta el año 813. Posteriormente será canonizada como Santa Irene por la Iglesia ortodoxa.

Siglo IX: La Iglesia, identificada más con su modelo jerárquico más que con el comunitario, evoluciona hacia su inexorable escisión entre Oriente y Occidente entre latinidad germanizada y helenidad bizantina, que junto a las confrontaciones jurisdiccionales, conducirán al segundo cisma. El islam consolida su poder en la Europa meridional, principalmente en la Península Ibérica sobre todo cuando el Emirato omeya se declara Califato, mientras el Imperio Carolingio asegura sus fronteras en la Marca Hispánica. Como consecuencia se establece en Occidente una inicial frontera territorial entre cristiandad e islamidad, entre el Imperio Carolingio y el Califato omeya cordobés semejante a la que se mantiene en Oriente entre el Imperio Bizantino y el Califato abásida bagdadí.

- 800, Carlomagno, rey de los francos, es coronado emperador de Occidente por el papa León III (795-816), una coronación de dudosa legitimidad por lo que buscará su reconocimiento como emperador romano de Occidente mediante una larga y ardua negociación con los emperadores del Imperio Romano de Oriente, que representaban la legitimidad imperial romana hasta

- que Miguel I (811-813) otorga el título de *Basileus francorum*, emperador de los francos, a Carlomagno a cambio de la devolución de Venecia e Istria.
- 813, León V el Armenio (813-820) se erige *Basileus*, emperador del Imperio Bizantino, tras obligar a abdicar a Miguel I (811-813) yerno de Nicéforo I. La descendencia masculina de éste será castrada para impedirles el acceso al trono, varios optarán por la carrera eclesiástica, llegando a alcanzar el patriarcado constantinopolitano.
 - 814, la muerte de Carlomagno propicia la división de su imperio.
 - 820, Miguel II (820-829), un militar de origen campesino de Frigia probablemente descendiente de judeocristianos, instaura la dinastía amoría o frigia que rige el Imperio Bizantino hasta 867, y revitaliza la iconoclastia desde el apoyo imperial.
 - 827, los musulmanes bereberes aglabíes ocupan Sicilia, expulsando a los bizantinos, en la que permanecerán hasta el año 902.
 - 830, los pueblos eslavos establecen en centroeuropa el primer reino eslavo, bajo el liderazgo del noble moravo Mojmir I.
 - 839, los varegos, vikingos suecos aunados bajo una federación de clanes tribales, se expanden hacia el Sudeste europeo y fundan el reino de Kiev. Los varegos prosiguen su expansión hasta Constantinopla, donde son vencidos por los bizantinos.
 - 842, Bizancio es gobernado por la regencia de la *Basilissa* Teodora, nuera de Miguel II durante la minoría de edad de su hijo Miguel III hasta su deposición en 855. Fue canonizada por la Iglesia ortodoxa.
 - 843, los descendientes de Carlomagno dividen en Imperio Carolingio en Verdún en dos reinos, *Francia Occidentalis*, al oeste del Ródano, y *Francia Orientalis*, desde el Mar del Norte al Ródano, que luego se transformaría en Alemania.
 - 858, el emperador bizantino Miguel III (842-867) cesa al patriarca Ignacio y nombra a Focio en su lugar, la política eclesial del nuevo patriarca se orienta a favor de una Iglesia helena frente a la Iglesia germanolatina, dominada por el pontificado romano. Una situación que conducirá al segundo cisma entre ambas Iglesias como consecuencia de la disputa teológica y jurisdiccional entre ambos.
 - 860, los hermanos Cirilo y Metodio son enviados por el patriarca bizantino Focio a evangelizar los reinos de la Europa eslava.
 - 862, el varego Rurik gobierna desde Novogorod hasta Rusia, donde se consolidará el reino de Rus.
 - 863, el sínodo romano bajo la presidencia del papa Nicolás I (858-867) excomulga a Focio, mientras éste acusa al papado de herejía por su defensa del *Filoque*, tesis teológica por la que el Espíritu Santo no sólo proviene del Dios Padre, sino también de Dios Hijo, que es rechazada por la Iglesia ortodoxa.

- 864, el khan, *jan*, Boris I de Bulgaria se convierte al cristianismo a cambio de la paz con Bizancio y de concesiones territoriales, siendo su padrino el emperador Miguel III de Bizancio. Su bautismo producirá la sublevación de la nobleza pagana búlgara, que será objeto de una cruenta represalia ordenada por Boris.
- 867, sube al trono imperial bizantino Basilio I (867-886), militar de carrera, tras el asesinato de Miguel III a manos de los partidarios de Basilio. Él funda la dinastía macedonia que se mantiene en el trono hasta 1056. Basilio I restaura en la sede constantinopolitana a Ignacio, y exilia a Focio. A finales de este año también asciende al pontificado romano Adriano II (867-872) con quien proseguirá la controversia fociana.
- 869, se celebra un nuevo Concilio Ecuménico imperial de Constantinopla, que depone al patriarca Focio I, una deposición que no es aceptada por la Iglesia bizantina, quien posteriormente lo canoniza como santo de la Iglesia ortodoxa. Este concilio tendrá plena validez para la Iglesia católica romana como IV Concilio de Constantinopla y se considera el octavo Concilio Ecuménico para los católicos. En cambio, su validez es rechazada por la Iglesia ortodoxa.
- 871, Alfredo I de Wessex unifica Inglaterra y se erige en rey de los anglosajones, muere en 899.
- 872, asciende al papado romano Juan VIII (872-882) que se enfrentará al patriarca Ignacio por la jurisdicción de Bulgaria, la antigua Iliria, que estaba hasta la controversia iconoclasta bajo la jurisdicción papal, a la que la Iglesia bizantina no renuncia.
- 877, tras la muerte del patriarca Ignacio, Focio recupera la sede patriarcal de Constantinopla.
- 879, nuevo Concilio Ecuménico imperial en Constantinopla organizado por Focio, en el se rechaza el anterior de año 869 y se rehabilita a propio Focio. Posteriormente, la Iglesia católica lo declarará nulo, aunque seguirá siendo válido para la Iglesia ortodoxa, que computa como el IV de Constantinopla.
- 882, asciende al papado romano Marino I (882-884), y mantiene la condena de Focio.
- 886, sube al trono bizantino el hijo oficial de Basilio I, León VI (886-912), que impone el cese a Focio, y nombra patriarca a su joven e inexperto hermano de 16 años, Esteban. Focio es exiliado por el emperador en Armenia y muere como monje en el año 891, posteriormente será canonizado como santo por la Iglesia ortodoxa.

Siglo X: En este siglo se producen importantes reformas eclesíásticas, y se consolida la dinastía imperial de los ottones del Sacro Imperio romano-germánico, que ejercen el poder político y buena parte del religioso desde el modelo cesaropapista imperial en el que el emperador tutela a la Iglesia imperial y a la religión oficial, el cristianismo, reproduciendo el modelo imperial romano que

Bizancio continúa bajo la dinastía macedonia (867-1056). A su vez en Europa la cristianización alcanza a los pueblos eslavos en Moravia y Polonia, a los magiares en Hungría y a los reinos vikingos y varegos del noreste. Los búlgaros consolidan su imperio al amparo del modelo cultural bizantino. En el sur de Europa el islam inicia una etapa de enorme florecimiento cultural y económico en Al Andalus como Califato independiente de Bagdad, en donde convive un variado mosaico étnico y cultural.

- 910, en una vieja villa donada a la Iglesia por Carlomagno y por iniciativa del duque Guillermo de Aquitania, comienza a edificarse el monasterio de Cluny. La orden monástica de Cluny depende directamente del papa, una situación que permite que sea la principal impulsora de la reforma eclesiástica emprendida durante los siglos X y de nuevo en el siglo XI por el papado romano.
- 918, el Jan (Khan o Señor) Simeón I (893-927) se convierte en zar (tsar, César) de los búlgaros, un líder militar poderoso que aspira a dominar Oriente y Occidente, fomentando una cultura de influencia cristiano-bizantina.
- 928, la desmembración del Imperio Carolingio repercutirá directamente en el papado que pasa a ser controlado por la aristocracia romana, sobre todo por dos senadoras que rivalizaran por su control, Teodora y su hija Marozia. Como consecuencia el papado pierde su prestigio en una etapa de enorme corrupción en Roma.
- 929, Abderramán III proclama la independencia de Córdoba como Califato, y comienza la era del Califato cordobés que alcanzará su mayor esplendor político y cultural a lo largo de este siglo.
- 936, Otón I (936-973) hijo de Enrique el Pajarero y duque de Sajonia emulará a Carlomagno, siendo coronado primero en Aquisgrán rey de los germanos, rey de Italia en el 951, y finalmente será coronado emperador por el papa Juan XII en el 962 como agradecimiento por su ayuda en las revueltas de Italia. Como contraprestación Otón convalida los límites de los Estados Pontificios establecidos por Pipino III en el 754, y determina los derechos del emperador sobre la elección del papa. Será él el verdadero fundador de Sacro Imperio romano-germánico, según el modelo del Imperio Carolingio, como modelo imperial de la cristiandad germanolatina.
- 940, surge en Tracia el movimiento religioso de los bogomilos, desde substrato de los cátaros y valdenses, que se extenderá por los Balcanes y llegará a influir en la religiosidad de los monasterios de Athos, fundados en 963, de Bizancio, de Bulgaria y de Rusia.
- 960, el eslavo Mieszko I (960-992) alcanza la primera unidad territorial en Polonia, y en 966 se bautiza desde la influencia evangelizadora del papado romano.
- 973, en Egipto se instala una dinastía independiente los Fatimita, pertenecientes al islam shiíta.
- 976, Basilio II (976-1025) asciende al trono imperial de Bizancio.

- 980, Vladimiro I (980-1015) consolida el Principado ruso de Kiev, promulgando su derecho codificado propio, el código *Ruscaya Pravda*.
- 981, el califato cordobés de Hirsham II (976-1009) está sometido al poder del general y consejero Almanzor (Al Mansur, el Victorioso) hasta la muerte de éste.
- 987, Hugo Capeto se hace con el trono francés tras los últimos carolingios. Su dinastía permanecerá en el trono francés hasta 1328.
- 988, Vladimiro, príncipe de Kiev es bautizado e impone el cristianismo en su Principado, un cristianismo que recibe una influencia directa de Bizancio.
- 996, Otón III es consagrado emperador de Roma, a donde traslada la capital del Sacro Imperio.

Siglo XI: A partir de este siglo no sólo los cristianos de la Península Ibérica, sino de más allá de los Pirineos cruzan Roncesvalles para visitar la tumba donde la leyenda ubica los restos del apóstol Santiago, en el extremo más occidental de Europa, que se convierte de ese modo en la principal vía de penetración de las ideas y conocimientos procedentes de la Europa central. A su vez el poder pontificio se consolida en Europa Occidental, tras su triunfo en las luchas contra las investiduras laicas, arraigadas bajo el feudalismo germano desde el modelo político-religioso monista. La doctrina papal de la supremacía espiritual pontificia lleva al papado a sucesivas confrontaciones con los emperadores germanos, en las que el modelo eclesial papal se refuerza y aspira a imponerse al modelo eclesial imperial. A su vez los normandos, grupos tribales asentados en Bretaña, Flandes y Escandinavia, inician su expansión hacia Inglaterra y saquean la costa atlántica. Entre los siglos XI y XII alcanzan el Mediterráneo y capturan Sicilia y Malta a los árabes. En Sicilia establecen una monarquía normanda hasta 1194.

- 1000, Esteban I (1000-1038), descendiente del líder tribal Geza y primer rey húngaro se bautiza e impone el cristianismo en su reino, en el que inicialmente establecerá una alianza con Bizancio, aunque según la tradición el papa romano Silvestre II le envía la corona y la cruz apostólica. Posteriormente, las circunstancias harán primar al cristianismo romano.
- 1001, la aristocracia romana obliga al emperador Otón III a huir a Rávena.
- 1002, muere Almanzor y se inicia la crisis del Califato cordobés, que concluye en guerra civil en el 1009.
- 1014, el emperador bizantino Basilio II conquista el Imperio Búlgaro.
- 1015, Knut, o Canuto el Grande (10016-1035), expande su reino danés hasta Inglaterra.
- 1025, en Chartres surge un progresivo interés por estudiar a los clásicos y se inicia el camino de la recuperación de la cultura clásica grecorromana.
- 1027-1031, Hirsham III será el último califa omeya del Califato cordobés. Tras él, las grandes familias se harán con el poder local iniciándose la etapa de

- los reinos de taifas hasta 1083 que sucumben a la invasión bereber almorávide (1056-1147) bajo el liderazgo religioso del bereber Abdullah ibn Tashfin.
- 1049, la dinastía Ziridíe accede al califato fatimíe y el sunismo se impone nuevamente en Egipto.
 - 1054, el cisma de las Iglesias de Oriente y Occidente es un hecho. El papa León IX excomulga al patriarca bizantino Miguel Cerulario y éste, a su vez, al legado pontificio. Después se producen las rupturas con los patriarcas de Antioquia, Jerusalén y Alejandría.
 - 1061, los normandos conquistan Sicilia, que deja de ser un emirato árabe.
 - 1065, el emperador del Sacro Imperio Enrique IV alcanza la mayoría de edad y durante su gobierno, hasta el 1106, las tensiones entre emperador y papa se agravan cuando el papa demande la independencia de la Iglesia del poder imperial germano.
 - 1066, tras la batalla de Hastings los normandos vencen a los sajones y Guillermo, duque de Normandía, accede a la corona inglesa con el apoyo papal.
 - 1075, el documento conocido como *Dictatus papae* de Gregorio VII, contiene 27 propuestas radicalmente hierocráticas que exponen las expectativas de supremacía del poder pontificio frente al imperial en Occidente.
 - 1076-1122, se produce la lucha de las investiduras entre Enrique IV y Gregorio VII, y sus sucesores.
 - 1076, tiene lugar la primera excomunión papal del emperador Enrique IV, por proseguir con la práctica de sus investiduras al episcopado y el clero del Sacro Imperio. Finalmente el emperador se reconcilia con el papa y le pide perdón.
 - 1080, se produce la segunda excomunión papal de Enrique IV y éste reacciona nombrando papa a Clemente III.
 - 1084, Enrique IV toma Roma con su ejército y el papa Gregorio VII se refugia en el castillo de Sant'Angelo hasta ser liberado por los normandos, pero muere ese mismo año.
 - 1085, Alfonso VI de Castilla toma la emblemática ciudad de Toledo, capital del Imperio-Reino Visigodo, en manos musulmanas desde el siglo VIII.
 - 1085, se produce la alianza militar entre Venecia y el Imperio de Bizancio, que mantenían profundos vínculos culturales, a cambio de privilegios mercantiles.
 - 1087, Guillermo I se convierte en el primer rey normando de Inglaterra, creando un reino anglonormando que aspira a la convivencia de ambas culturas desde la hegemonía feudal normanda.
 - 1087-1090, se produce la invasión almorávide en la Península Ibérica, y es la época de las gestas de Cid, Señor (*Sidi*) de Valencia en el 1094.
 - 1095 a 1267, la era de las Cruzadas. En el Concilio de Clermont, celebrado en el año 1095, el papa Urbano II hace un llamamiento a los cristianos con el fin de recuperar los Lugares Santos de la cristiandad en poder de los musul-

manes seljúcidas, es el comienzo de la Primera Cruzada, que no cuenta con la presencia de monarcas europeos.

- 1099, los cruzados conquistan Jerusalén y fundan los primeros reinos Latinos de Oriente, en Palestina y Asia Menor. La hegemonía de la germanidad católico-romana se impone políticamente vía conquista militar en parte de Oriente Próximo al amparo de la ideología religiosa papal de las cruzadas. El papado inicia su era de esplendor y dominio de la escena político-religiosa en Europa al amparo de la llamada reforma gregoriana, que canalizará la reforma religiosa, jurídica y cultural del siglo XII.

1. El cristianismo, su transformación en la religión oficial del Imperio Romano y sus primeros conflictos político-religiosos. Orígenes del Derecho canónico como derecho de la Iglesia

El Dominado, iniciado con Octavio Augusto, había marcado el comienzo de una nueva etapa en el ámbito religioso en la que el culto oficial será el culto *Dea Roma*, que servirá para dotar al Imperio de una identidad político-religiosa romana. Sin embargo, progresivamente, la influencia de las religiones orientales se hará sentir, especialmente las religiones místicas procedentes de Frigia, Siria, Egipto, Grecia, Mesopotamia y Persia; primero en las provincias orientales del Imperio, después alcanzará el occidente romano, convirtiéndose en religiones enormemente populares en los primeros siglos de la era cristiana. Junto a ellas, el cristianismo ganará adeptos y el judaísmo también. Esta convivencia entre el culto oficial y las religiones que generan cultos privados e impulsan a una creciente práctica de cultos diversos del oficial, no será siempre fácil y serán más o menos tolerados desde el poder imperial, que en todo caso tiende a su restricción para los ciudadanos romanos, y se muestra más tolerante con los pueblos bajo su dominio, en tanto en cuanto paguen sus impuestos y ofrezcan formalmente sacrificios a los dioses romanos como símbolo de lealtad al Imperio según la política iniciada por Augusto.

La rápida expansión del cristianismo generará una preocupación creciente que se constata en la legislación imperial romana. En algunos casos ésta es ambigua y en otros facilita el cauce jurídico a las persecuciones anticristianas. Con todo, la legislación romana relativa a la religión cristiana durante los tres primeros siglos de la era cristiana, será muy escasa comparada con la enorme producción normativa a partir de Constantino.

Las normas jurídicas romanas obedecían al principio tradicional romano de la *pax deorum*, por el que la religión romana formaba parte del interés prioritario del Estado y por ello el culto religioso se regulaba desde la administración del Estado, y era competencia del mismo la declaración de religiones lícitas e ilícitas.

Tras el proceso romano a Jesús¹ y su sentencia a muerte, Roma vive ajena al exiguo movimiento inicial de los seguidores de Jesús en la remota Palestina.

¹ Al respecto vid. D. ROMANO, *Il Processo di Gesù: appunti per una ricollocazione storico-giudica degli avvenimenti relativi al proceso e alla condanna di Gesù di Nazareth*. Bari, 1992.

Tan sólo, según relatan algunas crónicas como el *Chronicon Paschale*², se menciona un presunto informe que el gobernador Poncio Pilato envió al emperador Tiberio sobre los fenómenos solares que acompañaron a la muerte de Jesús y la misteriosa desaparición de su cuerpo de la tumba donde había sido depositado. Según Tertuliano a consecuencia de ello el emperador habría formulado al Senado la propuesta de reconocimiento de la divinidad de Jesús, como el requisito previo a la concesión del estatus de religión lícita. La respuesta senatorial, según Tertuliano, consta en un presunto senadoconsulto del año 35 que fue negativo; es decir, declarando al cristianismo superstición ilícita³. La doctrina contemporánea se encuentra dividida en cuando a la existencia y veracidad de este senadoconsulto del año 35 apelando unos a su carácter apologético y otros a la referencia indirecta al mismo por otras fuentes. Sin entrar en el debate, sirva como referencia inicial este senadoconsulto que, de ser auténtico, iniciaría la tradición legislativa romana de la persecución del cristianismo, desde la afirmación de *non licet esse christianos*.

Habitualmente se considera la primera persecución la que se inicia durante la etapa de Nerón, a partir de la acusación de que los cristianos, o con más precisión los judíos del movimiento de Jesús, habían incendiado Roma en el año 64. El resultado de esta acusación sería la aplicación rígida del senadoconsulto del año 35. Es importante tener presente que por una parte el término cristiano no se utilizaba todavía pues no surge hasta el siglo II, y por otra que ésta es la etapa en la que se producen las guerras entre romanos y judíos en Palestina, situación que pudo tener cierta influencia en la acusación. La segunda gran persecución es la de Domiciano a partir del año 95.

A comienzos del siglo II Trajano regula la necesidad de la acusación previa de ser cristianos y la prueba a que se debían someter los no cristianos o los que lo habían sido, para refutar tales acusaciones, constata que se exigía la ofrenda de sacrificios a los dioses. Este rescripto tampoco consta que haya sido ni codificado ni recopilado, pero es recogido por Plinio el Joven⁴ en su correspondencia epistolar con el propio Trajano. Esta legislación imperial pudo ser la que inicia el procedimiento penal de los procesos a los cristianos. Su aplicación será más o menos benevolente por los emperadores posteriores. A su vez se atribuirá al emperador Septimio Severo un edicto de persecución cuya existencia es defendida por unos autores⁵ y negada por otros⁶.

El cristianismo hasta el siglo IV afrontará distintos retos que moldearán su inicial identidad como Iglesia primitiva directamente influenciada por el modelo

² Cfr. L. DINDORF, *Chronicon Paschale*. Bonn 1832, p. 430 (cit. por *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale* (a cura di A. Barzanò) Milano, 1996, p. 22, cita n° 6.

³ Cfr. *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma*, cit. p. 22.

⁴ Plinio Carta 10,97.

⁵ Vid. W.H.C. FRIEND, "A Severain Persecution? Evidence of the Historia Augusta". *Studi in onore di M. Pellegrino*. Torino, 1975, pp. 470-480.

⁶ Vid. *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma*, cit. pp. 39-41.

paulista. Entre estos retos destacan sus tensiones con el judaísmo y la incorporación de los gentiles, la jurisdicción y la autoridad jerárquica, la organización ministerial, la autoridad del Antiguo y Nuevo Testamento, y la necesidad de un credo con plena autoridad teológica. Tales tensiones se manifiestan en la aparición y desarrollo de distintos movimientos teológicos. De todos ellos, el que producirá mayores confrontaciones en los siglos venideros será, como ya he apuntado, el gnosticismo.

No existe unanimidad entre los investigadores contemporáneos respecto a la definición de gnosticismo, ni a su origen, ni a los movimientos que lo han integrado, en parte por lo limitado de sus fuentes. La Iglesia primitiva, a medida que consolida su ortodoxia, ni siquiera empleará este término, sino que los incluirá en la extensa y creciente categoría de “herejes”. Según Bentley Layton el término gnosticismo será empleado por primera vez por Henry More en 1669, en el contexto del debate católico-protestante⁷, y posteriormente se adaptará al contexto del cristianismo de los primeros siglos.

El pensamiento gnóstico se vincula desde el sincretismo a las antiguas tradiciones religiosas y al conocimiento esotérico, u oculto, de la antigüedad prerromana de las civilizaciones mesopotámicas, egipcia y griega, revitalizadas por las religiones místicas desde el helenismo, que penetran en las comunidades cristianas de los primeros siglos desde las enseñanzas de figuras como Simón el Mago, su discípulo Menander, y los de éste, Saturnino y Basílido, cuya influencia se extenderá en Antioquía y Alejandría. Otro gnóstico notable será Valentino el Egipcio que funda su escuela en Roma alcanzando gran notoriedad y numerosos seguidores, como Teodoto. Tras estos primeros pensadores gnósticos su movimiento religioso se expande y sus seguidores serán muy numerosos: Tatiano, Heracleon, Epifanio, Carpócrates, Bardaisano y otros muchos cuyo rastro desaparece en la historia fundamentalmente por la oposición inicial y posterior condena como herejes de la Iglesia católico-ortodoxa, desde la labor de los apologistas, que dará lugar a la prohibición y destrucción de sus obras en estos primeros siglos.

Los apologistas, a quienes ya he hecho alusión en el capítulo anterior, dedicarán sus esfuerzos literarios hacia un doble objetivo: la crítica hostil a la sociedad romana pagana y su radical oposición a los gnósticos. Destacarán entre ellos Justino Mártir, Clemente de Alejandría, Ireneo de Lyon, Tertuliano, que será el más controvertido de todos ellos, y Orígenes, el más notable y que mayor influencia tendrá en la emergencia de la Patrística latina representada en sus albores por Novaciano, Cipriano de Cartago y Lactancio.

La persecución del gnosticismo por la ortodoxia⁸ producirá en los siglos inmediatos la casi total desaparición de sus fuentes y su literatura, que no será recuperada al menos parcialmente hasta 1945 con el descubrimiento de los manuscritos en papiro de Naj-Hammadi en Egipto, que recordemos contienen

⁷ Cit. por K. L. KING, *What is Gnosticism?* Harvard Univ. Press, 2003, p. 7, que recoge dicha afirmación de Layton expuesta su artículo “Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism”, publicado en 1995.

⁸ Nos remitimos de nuevo a las obras citadas en el último capítulo de la parte I de esta obra.

evangelios y tratados gnósticos traducidos al copto, a los que se ha incorporado el reciente descubrimiento y posterior restauración y análisis del Evangelio de Judas Iscariote de comienzos del siglo XXI. Estos hallazgos desde mediados del siglo XX iluminan sustancialmente la investigación sobre el gnosticismo de los primeros siglos de la era cristiana, que hasta entonces tan sólo podía rastrear en la literatura apologista.

La religión en Roma se muestra directamente influenciada por las religiones místicas, y desde comienzos del siglo III se constata el apoyo imperial a los cultos solares que se inicia con el emperador sirio Eliogábalo (218-222), que aspira al reconocimiento del monoteísmo solar como religión oficial del Imperio. También Maximino Tracio (235-238) propugna la monolatría solar mediante el culto al sol como *Deus Maximus*, y el ilirio Aureliano (270-275), que identifica el culto solar con el mitraísmo y reconoce como culto oficial el culto al *Sol Invictus*. Claramente a lo largo del siglo III la monolatría solar se arraiga firmemente en Roma.

El último de la dinastía de los Severos, Alejandro (222-235), será recordado en la *Storia Augusta* (Alex. Sev. 43, 7) por su intención de reconocer la licitud de la religión cristiana, aunque ningún edicto ni legislación imperial suya ratifican esta afirmación. Sí, en cambio, se constatan las sanciones por la introducción de nuevas religiones recogidas por los juristas Paulo (Sent. 5, 21, 2) y Ulpiano (UP, 7) posiblemente como freno a la enorme expansión de las religiones místicas.

En el siglo III el Imperio Romano de Occidente avanza hacia una crisis política que amenaza la subsistencia del Imperio mismo, a pesar de ser este siglo el que consolida definitivamente el proceso de romanización, cuando el edicto imperial de Caracalla en el año 212 otorgue la ciudadanía romana a los habitantes libres del Imperio.

A partir del año 235, tras la muerte de Alejandro Severo, la crisis se evidencia aún más al iniciarse un periodo de anarquía militar en el que se suceden emperadores militares aclamados por sus tropas, quienes intentan hacer frente sin éxito a la presión cada vez mayor de los pueblos germanos en las fronteras del Norte, y de los persas al Este que recobraron su hegemonía política en Oriente gracias a la dinastía sasánida. Además de las amenazas germana y persa, las provincias romanas de Oriente y Occidente se alzarán una y otra vez en armas contra un debilitado imperio aspirando a su independencia.

Entre estos emperadores militares destaca la figura de Decio (249-251) que se presenta como el restaurador de los cultos romanos e inicia una persecución religiosa general, especialmente virulenta contra el cristianismo, aunque muy breve pues morirá pronto en su lucha contra los godos. Valeriano (253-¿259?) prosigue la política imperial anticristiana hasta que es hecho prisionero por el monarca persa, falleciendo durante su cautiverio. Valeriano promulgó al menos dos rescriptos anticristianos. El primero es del año 257⁹ y exigía la confiscación de los bienes, de los lugares sagrados de culto y cementerios cristianos, a la vez que condenaba

⁹ Recogido por Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*, 7, 11, 10.

a muerte a los obispos, presbíteros y diáconos que convocasen celebraciones religiosas. El segundo edicto es del año siguiente¹⁰ y endurece aún más las medidas anticristianas, al condenar a muerte a todos los presbíteros arrestados, extendiendo la persecución a los cristianos de las clases altas romanas. Es precisamente en estos edictos imperiales donde la legislación romana reconoce por primera vez la existencia de una jerarquía eclesiástica en las comunidades cristianas.

Sin embargo, esta situación se modificará probablemente con Galeno (259-268) mediante un edicto del año 260 que no nos ha llegado directamente sino que, como algunos de los anteriores, se encuentra citado por Eusebio de Cesarea¹¹, al que alude al referirse a otro que amplía los beneficios otorgados por Galeno a la Iglesia y a los cristianos de Egipto. Así, de mediados a finales del siglo III los cristianos disfrutaron de una cierta libertad de culto.

En esta etapa, a finales del siglo III, surge una nueva cantera de emperadores, procedentes de Iliria, en los Balcanes, que reorganizarán drásticamente el Imperio. La mayoría de ellos son emperadores tras la aclamación de sus tropas que más tarde serán asesinados por ellas. El primero de los emperadores ilirios será Claudio II el Gótico, o el godo (268-270), que tras dos años al frente del Imperio murió por la peste. Su sucesor, Aureliano (270-275), será quien asiente las bases del absolutismo imperial utilizando para ello con gran habilidad la nueva religión del imperio, el culto al Sol Invencible. Aureliano será asesinado por sus oficiales. Probo (276-282), proclamado emperador por los ejércitos orientales del Imperio tras el breve periodo como emperador del anciano senador Tácito (275-276) que fue también asesinado por las tropas, fortaleció la estructura defensiva, restableció las vías de comunicación, e impidió nuevos ataques en las fronteras imperiales, pero Probo será asesinado como sus predecesores. El último de los emperadores ilirios será Caro (282-283) que quiso, sin éxito, consolidar su dinastía y dividió el Imperio entre sus hijos Carino y Numeriano, cuya línea divisoria cruzaba del Danubio al Adriático. Ambos sucumbirán al emergente poder de un soldado de Dalmacia que les arrebató el Imperio en el 284 convirtiéndose en el emperador Aurelio Valerio Diocleciano (284-305) con el que se inicia una nueva etapa más estable, que aspira a organizar y estabilizar una vez más el Imperio Romano.

En el ámbito religioso Diocleciano llevará a cabo la última gran persecución contra los cristianos mediante una serie de edictos que se inician en el año 297. El primero de ellos será especialmente contra los maniqueos¹², a los que el emperador acusa de haber cometido delitos y proceder de un pueblo enemigo, los persas. En el año 297 una carta imperial de Diocleciano ordena la depuración de los soldados de religión cristiana¹³, y ya en el 303 un edicto imperial¹⁴ establece medidas contra todos los cristianos y sus asambleas, que edictos posteriores de ese mismo año y del año siguiente ampliarán.

¹⁰ Recogido por Cipriano en sus *Cartas*, 80, 1-2.

¹¹ *Historia Eclesiástica*, 7, 13, 1.

¹² *Codex Gregorianus*, 7.

¹³ Recogida por Lactancio, *De mortibus persecutorum* 10, 4.

¹⁴ Recogido por Eusebio, cit. 8, 2, 4-5.

Diocleciano establece su residencia en Asia Menor, en Nicomedia, y desde allí reforma política y administrativamente al Imperio dotándolo de un sistema centralizado dividido en doce diócesis (de Este a Oeste por este orden: Oriente, Ponto, Asia, Tracia, Mesia, Panonia, Italia, África, Britania, Galia, Vienense e Hispania). A la vez, consciente de las dificultades de su gobierno, Diocleciano creará una nueva forma política, la tetarquía, por la que Oriente y Occidente se segregan políticamente de modo virtual, pues tienen dos augustos o emperadores, auxiliados por dos césares que, a la vez que aprenden el difícil arte de gobernar al amparo de los augustos, garantizan la continuidad del Imperio. En el 286 nombra al ilirio Marco Aurelio Valerio Maximiano, augusto de Occidente, quien fija su residencia en Milán (*Mediolanum*) y a partir de entonces la ciudad de Roma declinará paulatinamente hasta que muchos siglos después recobre parte de su antiguo esplendor con el papado medieval y, sobre todo, con el renacentista.

En el 293 Maximiano nombra César de Occidente a Constancio, mientras el propio Diocleciano se mantiene como augusto de Oriente y nombra como César a Galerio. En el ámbito político la fórmula dinástica de la tetarquía diseñada por Diocleciano no funcionó, pues muy pronto se desataron las rivalidades cuando ambos augustos abdican a favor de Constancio y Galerio en el año 305, que se convierten entonces en augustos. El nombramiento de César de Occidente de Constantino, hijo de Constancio, y su posterior aclamación como augusto por parte del ejército romano propician su lucha con Majencio, hijo de Maximiano, que también será aclamado augusto.

En Oriente, en el ámbito religioso, Galerio mantendrá inicialmente una política represiva contra los cristianos en coherencia con la política de Diocleciano; sin embargo, en su última etapa la modifica radicalmente su actitud, según recogen las crónicas como consecuencia de una grave enfermedad que sufre y que le induce a pensar que es resultado directo de la ira del dios de los cristianos. Por ello, en el año 311 viendo próxima su muerte publica en Sárdica, Sofía actual, un edicto imperial que concedía a los cristianos la libertad de culto, cuya aplicación fue inmediata salvo en Egipto, donde Maximino Daia, sobrino de Galerio y prefecto de Siria y Egipto, bajo la presión popular anticristiana no lo aplicó inicialmente y las persecuciones no serán suprimidas hasta el año 312¹⁵. En Occidente estas medidas de libertad de culto para los cristianos se manifiestan con anterioridad, en el año 305, cuando Constancio se convirtió en augusto.

Flavius Valerius Aurelius Constantinus, que nace en el año 280 y muere en el 337, será la figura política clave que abra plenamente las puertas del Imperio Romano al cristianismo, la religión que llegará a convertirse en la religión dominante del vasto imperio desde su tutela, cuya labor se verá recompensada con posterioridad al ser canonizado como santo por la Iglesia ortodoxa.

¹⁵ Cfr. *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma*, cit. p. 58. Sobre el edicto de Sárdica *vid.* I. SEGA “L’editto di Galerio del 311”. *Scritti in onore di C. Vassalini*. Varese, 1974, pp. 445-458. Y la fuente del mismo Lactancio, cit. 33, 11. Puede verse su traducción castellana (de Ramón Teja) recogida en R. NAVARRO VALLS y R. PALOMINO, *Estado y Religión*, Textos para una reflexión crítica, 2ª ed. Barcelona, 2003, p. 41.

Constantino, hijo de Constancio y Helena —a quien éste había repudiado para acceder a la posición de César al casarse con la hijastra de Maximiano, Teodora— había nacido en Naissus, Dacia, en la actual Serbia, y fue educado en la corte de Diocleciano en Nicomedia. Siendo un joven oficial se desata la última gran persecución romana contra los cristianos en el año 303. Los edictos de persecución de los años 303 y 304 darán como resultado un número creciente de cristianos dispuestos al martirio, y según Lactancio¹⁶ sólo el César Constancio, padre de Constantino, aplicará tan sólo el primer edicto, el más benévolo de todos ellos, que privaba en todo caso de la libertad a los cristianos, pero no de la vida. Finalmente, desde la abdicación de Maximiano a favor del César Constancio como Augusto de Occidente, éste suspende las medidas persecutorias¹⁷.

A la muerte de Constancio, su hijo Constantino es proclamado emperador por sus tropas en el año 306 en Galia y Britania, mientras en Roma, proclaman a Majencio, quien controla además Hispania y el norte de África. Constantino concederá a los cristianos la plena libertad de culto¹⁸ y Majencio hará igualmente lo mismo según recoge Eusebio¹⁹. La mediación de Diocleciano ante la bicefalia de Augustos en Occidente no resolvió el conflicto político, y Constantino a pesar de haberse casado en segundas nupcias con la hija de Maximiano, Fausta, pronto se convertirá en rival de su suegro y de su cuñado. Maximiano será asesinado en el 310, tras oponerse a Constantino, y dos años después su hijo Majencio, hermano de Fausta, será derrotado muriendo posiblemente ahogado en la batalla de Puente Milvio, en el 312, en las cercanías de Roma.

La batalla de Puente Milvio marca el punto de inflexión en la actitud de Constantino hacia los cristianos. Según relatará el propio Constantino²⁰ años después al obispo Eusebio, tal y como éste lo recoge en *Vita Constantini* escrito entre el 337 y 339, Constantino vio en el cielo una luz brillante que identificó con la señal

¹⁶ Lactancio, cit. 15, 7.

¹⁷ *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma*, p. 57.

¹⁸ Lactancio, cit. 24, 9.

¹⁹ *Historia Eclesiástica*, 8, 14, 1.

²⁰ Las principales fuentes contemporáneas a Constantino sobre su vida y obra son dos: Lactancio y Eusebio de Cesarea. Tres obras del siglo XX de autores occidentales se aproximan a la conversión de Constantino de modo muy sugerente, y diversa de la tradicional: N. H. BAYNES, *Constantine the Great and the Christian Church*. London, 1931; A. H. M. JONES, *Constantine and the Conversion of Europe*, 2 ed. N. York, 1963; y T. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass. 1981. A su vez F. CORSARO, “Sogni e visioni nella teologia della vittoria di Constantino e Licinio”. *Augustinianum*, 29 (1989) niega la visión o sueño de Constantino, pp. 333-349.

La conversión de Constantino al cristianismo y su bautizo en su lecho de muerte en el seno del arrianismo han planteado una interesante controversia sobre la misma y las razones de Constantino para ello. Arrojan una extraordinaria luz sobre esta cuestión las siguientes publicaciones: H. CHADWICK, “Conversion in Constantine the Great”. *Religious Motivation: Biographical and Sociological Problems for the Church Historian*. (ed. prep. D. Baker) 17 th. Meeting of the Ecclesiastical History Society. Oxford, 1978, pp. 1-13; T. G. ELLIOT, “Constantine’s Conversion Revisited”, *The Ancient History Bulletin* 6 (1992), pp. 59-62. Sobre los comentarios a la obra de Eusebio sobre la Vida de Constantino. A. CAMERON, *Life of Constantine*. Oxford, 1999. Vid. C. MOCK, “Simply Textual: Interpretations of the Conversion of Constantine”. *Kulikowsky History*, 307 (2 mayo, 2003), que puede localizarse en www.utk.edu/~cmock1/Constantine.doc, consultado en 2006.

de la cruz y la inscripción *in hoc signo vinces*. Poco después, Constantino tuvo un sueño en el que vencería a Majencio si colocaba en el estandarte imperial el monograma *XP*, iniciales en griego del nombre de Cristo. Siguiendo fielmente estas instrucciones obtendrá la victoria y esta batalla le dará el pleno control del Imperio occidental, convirtiéndose en agosto. Esta última parte del relato será también recogida con anterioridad entre los años 314 y 315 por Lactancio (44, 5-6).

La doctrina más especializada lleva largo tiempo evaluando e interpretando estos relatos de Eusebio y Lactancio. Se han buscado muchas explicaciones a ambos, especialmente al de Eusebio, desde las estrictamente milagrosas y providenciales hasta la identificación del fenómeno visto por Constantino como consecuencia de un meteorito que chocó contra la Tierra en esa época provocando un cráter recientemente descubierto en los Apeninos, o el fenómeno denominado halo, producido por el reflejo de la luz del sol, que crea círculos concéntricos de luz. Sea cual sea la razón por la que Constantino adopta el monograma de Cristo en su estandarte, con ello se muestra la importancia que el favor de los dioses, en este caso el favor del dios de los cristianos, tenía en la Antigüedad ante una batalla, que requería del ejército un ánimo muy firme en la victoria, recordemos la *evocatio* a los dioses de los enemigos antes de la batalla para procurar su favor. De igual importancia eran los símbolos divinos protectores que producían un efecto similar en el ánimo de la tropa. La invocación a la protección divina y su simbología ha sido y es una constante en todas las guerras antes y después del cristianismo.

El relato de Eusebio, sea fidedigno o no, dio pie a la leyenda que mitifica la figura de Constantino y sirvió para reorientar la nueva ideología religiosa imperial en Roma.

Tal vez el signo, soñado o visto en el cielo, probablemente fue identificado por Constantino con el Sol Victorioso, su deidad patrona, como se ha indicado ya por prestigiosos investigadores²¹. Sabemos que en estas primeras etapas del cristianismo primitivo el sol era un elemento de asociación con la divinidad y con la figura de Cristo, incluso en el mundo del arte religioso se plasmará simbólicamente desde etapas muy tempranas en las aureolas que rodean la cabeza de los santos cristianos, que se encuentran también en bajorrelieves persas anteriores que representan a Mitra.

Tanto Mitra como Cristo serán asociados con el mito solar y su culto. Constantino identificará la concepción monolátrica solar con Cristo, pues no debemos olvidar que la religión oficial del Imperio en la etapa de Aureliano un siglo antes de la era constantiniana era la del Sol Victorioso, estrechamente vinculado al mundo castrense romano. Recordemos que los emperadores precedentes habían identificado el culto solar con el mitraísmo, y el culto solar estaba plenamente arraigado en Roma, y de ahí su asociación también con Cristo.

²¹ Vid. H. M. GWATKIN, "Constantine and his city", *Cambridge Medieval History*, (en adelante citada *CMH*) vol. I (1ª ed. 1911, ed. manejada 1976), p. 5. Respecto a la identificación de Cristo con el dios sol (sol invencible) y su interpretación como protector del emperador puede verse A. ALCOCK, *A Short History of Europe*. N. York, 1998, p. 40.

El poder del emperador romano, sobre todo en la etapa del Dominado, se pone de manifiesto sobre todo en la guerra, en las que el emperador asume especialmente su función de líder militar, de donde resulta imprescindible el “favor de los dioses” para obtener la victoria, y así la cruz absorberá, más que sustituirá, al sol victorioso.

El cristianismo durante las dos primeras décadas del gobierno de Diocleciano había disfrutado de una cierta tolerancia de hecho, no de derecho; sin embargo en el año 303, siendo ya augustos Constancio y Galerio, los cristianos serán perseguidos de modo violentísimo, en parte ante su negativa de dar culto al emperador, pero tal vez por otras razones que nos son desconocidas, y posiblemente son más complejas que las relatadas por Lactancio en *De mortibus persecutorum* (11-13). Esta situación se prolonga hasta el 311 cuando Galerio promulgue el Edicto de Tolerancia hacia los cristianos. En él, el emperador, tras constatar la imposibilidad de abolir el cristianismo y obligar a los cristianos a los cultos oficiales romanos, y a pesar de las duras medidas tomadas, concede el perdón para practicar su religión y reconstruir sus lugares de culto, con la sola obligación de rezar al dios de los cristianos por el emperador y por el Estado. Una actitud que ya dos siglos atrás había mantenido Octavio Augusto respecto a los judíos.

Constantino, tras su victoria sobre su cuñado Majencio, consensúa con Licinio, que regía en Oriente, una política religiosa de libertad de culto para los cristianos desde el llamado Edicto de Milán²², al que se refieren Eusebio y Lactancio²³, y que no será recogido por las compilaciones codificadoras posteriores, ni privadas ni oficiales²⁴. Al margen de la discusión sobre la historicidad del edicto, sí puede afirmarse que desde esta época se abre un horizonte nuevo al cristianismo.

El llamado Edicto de Milán, tal vez no fue estrictamente una norma edictal concreta, sino la política religiosa adoptada en Milán por ambos emperadores a partir de esa fecha, habida cuenta del creciente número de cristianos sobre todo en Italia. Esta nueva política religiosa inaugura una etapa de libertad religiosa para cristianos y para no cristianos, en la que el elemento determinante en materia religiosa será la libertad individual de los ciudadanos para elegir su religión. Y así el derecho individual de la persona se erige ante el ancestral derecho colectivo de un pueblo a su identidad religiosa, un cauce abierto principalmente por las religiones místicas.

²² Son muchos los especialistas que en la actualidad sostienen que el Edicto de Milán nunca existió como tal. Uno de los primeros especialistas que afirme la ahistoricidad del mismo será J. R. PALENQUE, “A propos du prétendu edit de Milan”, *Byzation* 10 (1935), pp. 607-616. Otros en cambio reiteran su carácter histórico como M. ADRIANI, “La storicità dell’editto di Milano”, *Studi Romani* 2 (1954), pp. 18-32.

²³ En Eusebio (*Estudios Eclesiásticos*, 9, 10, 6) la referencia al edicto es como un rescripto que se publica en Palestina, en Lactancio (*De mortibus persecutorum*, 48, 2-10), se refiere a su publicación en Nicomedia por Licinio el 13 de junio del 313. Para un análisis comparado de ambos textos del Edicto de Milán *vid.* T. CHRISTENSEN, “The so-called Edict of Milan”, *Classica et Medievalia* 35 (1984), pp. 129-175.

²⁴ Cfr. *Il Cristianesimo nella leggi di Roma...* cit. p. 155 (desde la referencia de la p. 97).

Sin embargo, la política dinástica de los dos augustos, que aspiraban a consolidar a sus hijos en el poder, incrementará las tensiones entre ambos y finalmente en el 324 Licinio será derrotado por Constantino. Tras su rendición, las fuentes son dispares, unas afirman que fue ejecutado, otras sostienen que se suicidó, o incluso que se ahogó.

Dos años después, en el 326, la condena a muerte de Crispo —hijo de Constantino y su primera esposa, Minervina— y de Fausta, su segunda esposa, nos revelan el lado más oscuro de la personalidad de Constantino. El primero fue mandado ejecutar presuntamente por las intrigas de Fausta acusándolo de violación, y la segunda obligada al suicidio acusada de adulterio cuando posiblemente Constantino descubrió que fue Fausta quien quiso seducir a su hijo primogénito. Es a partir de entonces cuando el emperador promulgará una legislación extraordinariamente dura contra la violación y el adulterio, probablemente influenciado por estos acontecimientos de su vida íntima.

Entre los años 324 al 337 Constantino unifica el Imperio Romano bajo su única autoridad, y en el 330 traslada definitivamente la capital del mismo a Bizancio rebautizándola Segunda Roma, que empezará a ser llamada Constantinopla, la ciudad de Constantino, es entonces cuando la latinidad del Imperio, la *romanitas*, se reduce a favor de la progresiva orientalización, alimentada por la helenidad y por la influencia del mayor imperio en sus fronteras más orientales, el Imperio Sasánida que sustituyó en el año 226 al Imperio Parto y se mantendrá hasta la invasión árabe musulmana a mediados del siglo VII. Esta llamada orientalización desde la hegemonía de lo heleno y una notable influencia cultural de la Persia sasánida dará lugar en última instancia a la cultura bizantina, en un proceso que abarcará los siguientes cinco siglos.

Por otra parte no debemos soslayar la causa o causas por las que se produce la transición del politeísmo monolátrico al monoteísmo exclusivista cristiano y los enigmas que conlleva, como así apunta J. A. Souto Paz²⁵. A mi juicio, el doble punto de partida lo facilitan, por una parte, las concepciones filosóficas neoplatónicas y estoicas, y por otra, la penetración y el arraigo de las religiones místicas. Estoicismo y religiones místicas pueden proporcionarnos parte de la clave, y junto a ellas la orientalización de los emperadores, fascinados por la sofisticación de las milenarias culturas de Oriente y la hegemonía de los cultos solares y del mitraísmo, cuando ambos se identifican, y se consolida la “nueva monarquía imperial” arraigada en el ancestral culto solar.

A su vez, la concepción de la divinización del emperador durante el Dominado pudo ser más una cuestión protocolaria o incluso metafórica de la legitimación del gobernante por vía de la divinidad, que en el cristianismo podríamos asociar como legado de esta práctica milenaria con la santidad otorgada tras su muerte

²⁵ Vid. al respecto la reflexión de J. A. SOUTO PAZ, *Comunidad política y libertad de creencias. Introducción a las libertades públicas en el Derecho Comparado*. 2ª ed. Madrid, 2003, p. 58. A su juicio quedan sin resolver dos cuestiones, la renuncia a la religión oficial y la vinculación entre la política y la religión, pues “este cambio político pone en una difícil situación el carácter divino y religioso del emperador, su condición de jefe supremo de la religión (*pontifex maximus*)”.

a algunos monarcas. El emperador vendría así a ser en esta etapa el protegido del dios hegemónico, Mitra, que actúa como el intermediario entre la deidad y la comunidad, una ideología del poder típica de las grandes civilizaciones de la Antigüedad. Con Constantino se produce la transición por la que se sustituye a Mitra por la figura de Cristo que se asocia en consecuencia con el culto solar, permitiendo al emperador mantener la posición de protegido de la divinidad, que desde esa ideología y cosmovisión no resultaría incompatible con el culto al emperador. Una hipótesis coherente desde el proceso de helenización y orientalización progresivos del mundo romano y de la práctica, que ya hemos manejado, relativa a la divinización habitualmente protocolaria de los gobernantes ya desde las más antiguas civilizaciones mesopotámicas y egipcia, en la que se enraíza la asociación entre la divinidad y el gobernante propia del mundo antiguo. Lo que resolvería la cuestión de por qué se mantiene la tutela del emperador sobre la religión cristiana, y a la vez éste no renuncia plenamente al culto imperial, que fusiona *maiestas* y *autoritas*. Una práctica que Constantino mantiene tras la fundación de Constantinopla mediante la práctica de la *adoratio purpurae*, que heredó de Diocleciano, y que completa con el edicto del *venerable día del sol*, el descanso dominical²⁶. No obstante, en la numismática imperial desaparece la acuñación del *Sol Invictus* ya en el 315, y hacia el 323 se acuñan monedas con inscripciones un tanto neutras como *Beata tranquilitas*, *Instinctu divinitatis*, o *Providentia Augusta*²⁷, lo que sugiere la absorción del culto solar por el monoteísmo cristiano, pero no en cambio la renuncia al protocolario culto imperial.

Efectivamente, Constantino, como emperador, desde la concepción autocrática del poder típica del Dominado, no renuncia al culto imperial y en consecuencia, tampoco renuncia a la función imperial de *Pontifex Maximus* que ejercerá sobre el cristianismo, como antes los emperadores romanos la habían ejercido como parte de sus obligaciones y prerrogativas imperiales respecto a la religión romana. Y es por ello por lo que, no siendo formalmente cristiano, al no estar bautizado —pues reservó el bautismo para su lecho de muerte, lo que luego será una práctica imperial habitual para librarse de las penitencias impuestas por la autoridad eclesiástica al obtener *ipso facto* el perdón de todos sus pecados, pudiendo así morir en gracia plena que asegurase la salvación cristiana— cumple con la función de Pontífice Máximo al convocar el primer Concilio Ecuménico de la cristiandad en el año 325 en Nicea ante la crisis religiosa que plantea el arrianismo. Es desde esta ideología del poder imperial desde donde se sientan las bases del llamado por la doctrina posterior, con mayor o menor acierto, cesaropapismo, aunque en buena lógica Constantino no hace sino proseguir el modelo político-religioso instaurado por Octavio Augusto cuando asume como augusto/emperador la función de pontífice romano.

²⁶ Cfr. H. M. GWATKIN, cit. p. 10. También N. DAVIS, *Europe. A History*. Oxford, 1997, p. 209. Obsérvese la asociación del domingo, día del Señor en su versión latinizada, con el vocablo inglés *Sunday*, día del sol, que es más ajustada a la denominación constantiniana.

²⁷ Cfr. H. M. GWATKIN *ibid.*

El cristianismo inicia con Constantino una etapa de transición, por la que se transformará de religión lícita en la religión dominante en el Imperio, y así el emperador centrará su actividad político-religiosa en el ámbito cristiano y sus decisiones tenderán progresivamente a afianzar el camino hacia la posterior transformación del cristianismo en la religión oficial del Imperio, aunque el propio emperador no se bautice por las razones apuntadas hasta poco antes de su muerte en el año 337. Probablemente el acercamiento personal de Constantino a la religión cristiana será paulatino y progresivo entre los años 313 a 323. Inicialmente, Constantino afronta el cristianismo desde su concepción pagana romana en la que el culto al emperador se transformará progresivamente por la nueva religión, ajena a la tradición religiosa romana. Una religión relativamente nueva fundada por un judío que no era ciudadano romano, que además fue juzgado y condenado a muerte por sedición por las leyes del propio Imperio. Por estas circunstancias la aceptación del cristianismo por el poder imperial resulta ideológicamente inviable durante tres siglos, pero esta situación será atemperada por la expansión y progresivo arraigo social del cristianismo. Así, progresivamente, Constantino incorpora la nueva religión en el marco del Estado, y sus medidas reforzarán el desarrollo de una moral cristiana, en detrimento de la moral tradicional romana pagana, cuando por ejemplo limita las luchas de gladiadores²⁸. A su vez adoptará una posición de mediador entre las iniciales divisiones teológicas en el seno de la Iglesia, como protector de la Iglesia misma. Esta posición como moderador, protector y mediador se evidencia a partir del Concilio Ecuménico de Nicea, celebrado en esta ciudad, en la que por entonces residía Constantino en el año 325. El emperador, asesorado por Osio de Córdoba, su consejero de entonces en asuntos cristianos, convoca al concilio, que se celebra en su palacio, a más de 300 obispos del Imperio, y el obispo de Roma, aunque no asiste, envía dos legados.

La cuestión formal que reúna el concilio será estrictamente teológica, principalmente la doctrina de Arrio, que se había extendido desde Alejandría a toda la Iglesia en el Imperio y amenazaba la división del cristianismo a causa del debate teológico sobre las naturalezas divina y humana de Cristo. Este primer concilio imperial declara la condición de Jesús como hijo de Dios y Dios mismo desde antes de la creación, que comparte plenamente la naturaleza divina con Dios Padre.

La interacción entre el emperador y la jerarquía cristiana entre el año 325 y el año 380 en la que el cristianismo sienta las bases como religión imperial se consolida desde el Concilio de Nicea, y serán determinantes en la configuración posterior de la Iglesia vinculada al poder político.

²⁸ Cfr. W. TREADGOLD, *A History of the Byzantine State and Society*. Stanford Univ. Press, 1997, p. 41, considera que fueron suprimidas definitivamente, si bien encontramos legislación posterior que hace referencia a las mismas así la ley general del año 365 recogida en el CT 9, 40, 8 que prohíbe destinar a los condenados por la religión cristiana a la escuela de gladiadores.

Bases que son a mi juicio las siguientes:

1. La decisión imperial de Constantino de no permitir que los conflictos teológicos de la Iglesia perjudicasen la unidad del Imperio recién alcanzada.
2. El reconocimiento imperial a la jerarquía eclesiástica como el poder oligárquico en la Iglesia. Y así las comunidades cristianas primitivas de los primeros siglos darán paso a una Iglesia jerarquizada asentada en el modelo episcopal y sometida a la tutela imperial.
3. La consolidación del poder de la autoridad episcopal en su comunidad frente a las disidencias del dogma católico (católico, entendido como universal desde su primer uso del término por el obispo de Antioquía, Ignacio, en el siglo II).
4. La consolidación, además, del poder de la autoridad conciliar en la Iglesia, que se había iniciado con los sínodos regionales en el siglo III, y cuyos centros principales serán Roma, Alejandría y Antioquía. La autoridad conciliar radica en la tradición de la Iglesias “apostólicas”, derivada de las urbes donde los apóstoles según la tradición predicaron, o incluso fueron enterrados (principalmente Antioquía, Éfeso, Tesalónica, Corinto, Roma, y posteriormente Constantinopla). En ellos se debatirán y se tomarán decisiones colegiadas sobre cuestiones diversas, como la distinción entre dogma y herejía, la legislación eclesial, y el control sobre las elecciones episcopales.
5. La competencia jurisdiccional del emperador en asuntos de la Iglesia.

De todas estas cuestiones la que va a tener más implicaciones en la esfera político-religiosa en los siglos inmediatos será esta última, pues constituye el germen de las tensiones entre Imperio y papado durante casi un milenio. Junto a ella emerge una cuestión que a su vez generará las mayores tensiones internas entre las Iglesia de Oriente y Occidente en el Imperio, la primacía del obispo de Roma.

Y además, desde los inicios del cristianismo, el problema más espinoso será como ya indiqué el de la ortodoxia frente a la heterodoxia, el problema de la herejía y el cisma teológico centrará el largo y complejo debate sobre fe, dogma y ritos culturales que girará en torno a dos ecuaciones: católico = universal, y ortodoxo = correcto. Y así catolicidad y ortodoxia formarán parte durante el primer milenio del cristianismo de una misma cosmovisión, y la disidencia teológica será condenada y penalizada tanto por el derecho imperial como por el conciliar y episcopal, al ser valorada como una amenaza a la unidad imperial político-religiosa del Imperio.

Como consecuencia del Concilio niceno florecerá una extensa literatura cristiana, la Patrística, al amparo de la protección imperial de la Iglesia y de las controversias teológicas suscitadas en su seno que se multiplicarán. El mayor reto en los siglos IV y V lo seguirá representando el arrianismo por su creciente expansión, su negación de la divinidad de Cristo en paridad con el Padre, que será objeto de agrias disputas en los concilios inmediatos. Efectivamente, el conflicto entre ortodoxia católica y arrianismo no será plenamente resuelto por el Concilio niceno, y la política religiosa de Constantino, quien ya no está bajo el asesoramiento de Osio sino bajo el de Eusebio de Nicomedia, cambia a partir del 328.

Bajo su influencia Constantino I modifica su política de apoyo a la ortodoxia cristiana, defendida por el obispo de Alejandría Atanasio, al apoyar al arrianismo, lo que se evidencia al final de su vida en el año 335 al convocar un concilio en Tiro y Jerusalén en el que se rehabilita a Arrio desterrado en Iliria, y condena a Atanasio al destierro en Tréveris, al ser acusado por Eusebio de Nicomedia de detener a la flota que abastecía de grano desde Alejandría a Constantinopla. Arrio muere en el 336, posiblemente envenenado, poco antes de ser readmitido en el seno de la comunidad eclesial. Constantino, tras ser bautizado por el arriano Eusebio, muere poco después, en el 337, cerrando una etapa de la historia en la que su política eclesiástica imperial pasará de defender el credo niceno a apoyar el arrianismo dejando como legado un cristianismo que bajo la tutela imperial es ya hegemónico pero dividido entre nicenos y arrianos. Un legado que se manifestará también en la esfera evangelizadora, pues como recordamos la cristianización de los pueblos germanos, sobre todo los godos, será desde el arrianismo, y con ello las primeras monarquías godas de la Europa Occidental serán arrianas en su credo oficial y las tensiones con la población católico-ortodoxa, o nicena, en los siglos V y VI serán crecientes hasta que, paulatinamente, se conviertan al credo trinitarista niceno.

El legado político constantiniano también generará la división entre sus tres hijos que se disputan el trono imperial. El gobierno y legislación de los herederos de Constantino reflejan la polarización cristiana entre nicenos y arrianos en el siglo IV.

Según recogerá Philostorgius²⁹, Eusebio asegurará a los soldados, que Constantino fue envenenado por sus medio hermanos Julio y Dalmacio, y por ello el ejército linchará a ambos y a los dos hijos de este último, en una purga de la que el modelo imperial romano se resentirá profundamente, debilitándolo.

La sucesión imperial produce una división política de profundas consecuencias, políticas y religiosas, cuando los hijos de Constantino y su segunda esposa Fausta se repartan el Imperio tras la ejecución de otros aspirantes. Constantino II (337-340) obtiene Britania, la Galia e Hispania; Constante (337-350) Italia, Iliria y parte de África; y Constancio II³⁰ (337-361) Oriente.

Constantino II ataca a Constante e invade Italia, pero muere víctima de su propia ofensiva en el año 340. Constante gobernará una década más hasta su muerte en el año 350. Durante esa década del 340 al 350, Constante es emperador de Occidente y apoya a la ortodoxia católica que defiende el credo niceno, mientras Constancio durante su gobierno a lo largo de más de veinte años como

²⁹ Cfr. W. TREADGOLD, cit. p. 52 especialmente cita primera a este capítulo II. En esta etapa las fuentes son fragmentarias y con frecuencia no son fiables en sus datos, las mejores son sin duda las procedentes de Ammiano que será revisado con detalle por J. MATTHEWS, *The Roman Empire of Ammianus*. Baltimore, 1989.

³⁰ Recordemos que Constancio Cloro, padre de Constantino I, fue augusto de Occidente del 305 al 306, como Constancio I, su nieto llevará el nombre de Constancio II.

emperador de Oriente favorece al arrianismo, aunque propicia el consenso con los nicenos³¹.

A lo largo de esta etapa prosiguen las luchas entre arrianos y nicenos que influyen directamente en la política imperial, y mientras en el occidente del Imperio se reafirma el catolicismo niceno, en el oriente romano se favorece inicialmente el arrianismo.

Constancio, como parte de su política proarriana, llegará a desterrar nuevamente a Atanasio, obispo de Alejandría, y a deponer al de Constantinopla, Pablo, sustituyéndolo por el mayor enemigo de Atanasio, Eusebio de Nicomedia, el antiguo consejero de su padre que consagró como obispo a Ulfilas y lo envió a evangelizar el cristianismo arriano a los godos.

En el año 341 Constancio convoca un concilio en Antioquía que consensúa una fórmula teológica sobre la naturaleza de Cristo, el credo antioqueno, que pretendió sin lograrlo ser compatible con el credo niceno, y que tan sólo incrementará las luchas entre arrianos y nicenos. A la muerte de Eusebio los partidarios del credo niceno en Constantinopla se rebelarán y el emperador consentirá que el antiarriano Macedonio, acceda al obispado de Constantinopla, incrementando aún más las luchas teológicas ahora, además, entre nicenos y antioquenos.

A propuesta del obispo Julio de Roma, ambos emperadores Constancio y Constante convocan en el año 343 un Concilio de los obispos de Oriente y Occidente en Sárdica, recordemos de nuevo que es la Sofía actual y capital de Bulgaria, que era frontera entre ambos imperios. Sin embargo, a pesar de la enorme presencia del episcopado, no hubo el ánimo necesario para alcanzar consenso alguno, y los obispos orientales se retiraron, al no admitir a Atanasio y sus seguidores, mientras el concilio se occidentalizó, se fortaleció la jurisdicción de la sede de Roma y se reafirmó el credo niceno. A su vez, los obispos arrianos del Imperio oriental reunidos en Adrianópolis confirmarán el exilio de Atanasio y ratificarán el credo antioqueno. Constante protestará ante su hermano y demandará la restauración a sus sedes de los obispos exiliados, lo que así hará Constancio, preocupado por mantener la paz en su Imperio al estar ya involucrado plenamente en sus campañas militares contra los persas mientras, simultáneamente, intenta frenar a los godos que invaden Tracia en el 345. Esta decisión de Constancio agravará la situación en la Iglesia de Oriente cuyas sedes episcopales están ocupadas unas por arrianos y otras por nicenos que rivalizan entre sí.

En Occidente la legislación imperial de Constante³² en materia religiosa continuó la política eclesiástica inicial de Constantino I.

Por una parte, se prosiguió la pauta político-eclesiástica de privilegiar al clero y al episcopado cristiano, por ejemplo eximiéndolos de ciertas cargas fiscales

³¹ Respecto a Constancio II *vid.* Ch. VOGLER, *Constance II et l'administration impériale*. Strasbourg, 1979.

³² La legislación citada como C.Th. corresponde a la legislación recopilada posteriormente en el Código de Teodosio II, y es aquí donde se localizan los textos; y la citada como C. I. corresponde al posterior Código de Justiniano.

(C.Th. 16, 2, 11), como lo había ya hecho Constantino: 1) el año 319 cuando liberó al clero cristiano de todas sus obligaciones civiles (C.Th. 16, 2, 2); 2) en el año 321 cuando reconoció el derecho de los ciudadanos a testar a favor de la Iglesia católica (C.Th.16, 2, 4); y, finalmente, 3) en el año 326, al año siguiente del Concilio de Nicea, cuando excluyó a herejes y cismáticos de las exenciones otorgadas a los católicos (C.Th. 16, 5, 1).

Por otra parte, Constante mantiene una política antijudía y progresivamente antipagana, que también inició Constantino I, quien en el año 315³³ había concedido medidas de tutela a los neocristianos convertidos desde el judaísmo, identificado como secta o grupo funesto, mientras impone la condena a las llamas para ser quemados a los judíos que apedreasen a los cristianos, así como a los cristianos que se convirtiesen al judaísmo (C.Th. 16, 8, 1).

En Oriente la legislación de Constancio II, además de arrianista, se manifiesta también claramente antijudía y antipagana como la de su hermano en Occidente. Respecto al primer caso destacan en el año 339 las durísimas disposiciones contra los matrimonios entre judíos y cristianas, a quienes castiga con la pena de muerte (C.Th. 16, 8, 6)³⁴. A su vez en el año 352 ordena la confiscación de los bienes de los cristianos convertidos al judaísmo (C.Th. 16, 8, 7); y respecto al segundo caso, en el año 353 prohíbe los sacrificios paganos (C.Th. 16, 10, 2). Posteriormente, la política antipagana de Constancio II se recrudece en el año 356 al introducir la pena de muerte para los que practiquen actos de culto pagano (C.Th. 16, 10, 6). También como su padre y su hermano, Constancio II mantiene los privilegios del clero cristiano. Tras el asesinato de su hermano Constante, y ya como único emperador de Oriente y Occidente, en el año 356 Constancio II confirma los privilegios de la Iglesia y clero de la ciudad de Roma (C.Th. 16, 2, 13).

Constante fue asesinado en el año 350 por uno de sus soldados, y Constancio II tras vencer o eliminar a los aspirantes al trono imperial de Occidente fusiona, una vez más, el Imperio bajo un único augusto, nombrando César a su sobrino Galo, que gobernará abusivamente y por ello será juzgado y ejecutado. Poco después Constancio nombrará César a Juliano, primo y cuñado suyo. Durante su estancia en Italia, Constancio cerrará los templos paganos, prohibirá sus cultos y depondrá a algunos obispos de Occidente, enviando nuevamente a Atanasio al exilio, aunque intentará de nuevo en dos concilios separados, celebrados en Selúcia y Rimini, alcanzar una fórmula teológica compatible entre nicenos y arrianos. En el año 359 regresa a Constantinopla como único augusto y al año siguiente inaugura la iglesia de Santa Sofía, que posteriormente se convertirá en la iglesia principal de la capital del imperio, y convocará en la ciudad un nuevo concilio que ratifica los acuerdos de Rimini y Selúcia. Unos acuerdos que

³³ La fecha de esta norma es discutida doctrinalmente, pero no su contenido.

³⁴ Sobre estos matrimonios *vid.* en las *Atti dell'Accademia Romanistica Cosntantiniana*, 7 (1998) dos artículos: A. M. RABELLO, "Il problema dei matrimoni fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV-V secolo)", pp. 213-224; G. L. FALCHI, "La legislazione imperiale circa i matrimoni misti fra cristiani e ebrei nel V sec.", pp. 203-211.

deponen a los obispos que se oponían a esta nueva fórmula teológica, y por ello Constancio incluso depone al propio Macedonio, obispo de Constantinopla³⁵.

En el 360 Juliano, tras ser aclamado emperador por sus tropas en París, exigirá a Constancio su reconocimiento como augusto de Occidente, y ante su negativa marchará con su ejército hacia Oriente para enfrentarse a Constancio que morirá antes de la confrontación militar con Juliano, recibiendo el bautismo como su padre en su lecho de muerte.

Esta circunstancia propiciará que Juliano (361-363) antes de cumplir los 30 años se convierta en augusto de todo el Imperio; sin embargo, su gobierno será tan efímero como controvertido.

La política religiosa de ambos emperadores será divergente. Mientras Constancio II como hemos visto protegió el arrianismo, aunque intentó sin éxito alcanzar repetidamente la unidad de la Iglesia imperial, mediante fórmulas teológicas flexibles que incluyeran a nicenos y arrianos, a la vez persiguió brutalmente a los judíos y a los paganos, cerrando templos, prohibiendo su culto e introduciendo para los que incumplieran dichas normas la pena más severa, la pena de muerte (C.Th. 16, 10, 6). Juliano será apodado el Apóstata al no continuar la política procrisiana constantiniana y procurar el retorno a las tradiciones romanas.

Juliano era un helenista y neoplatónico convencido, tolerante en materia religiosa que intentó proteger a los paganos derogando la legislación antipagana frente al creciente universalismo cristiano auspiciado por la dinastía constantiniana. Para Juliano el cristianismo no era sino un credo de pescadores, un credo local de Galilea³⁶. Por ello reabrió los cultos paganos y sus templos, prohibió el acceso a los cristianos a la función pública, recuperó los cultos romanos tradicionales, y derogó la legislación antijudía³⁷. Enfrentado políticamente contra los poderosos persas sasánidas, como su antecesor, Juliano muere en el año 363 a los 32 años de edad, probablemente a consecuencia de las heridas recibidas en una batalla contra los persas sasánidas.

Su breve gobierno y, sobre todo, su política eclesiástica serán duramente criticados desde el cristianismo, aunque su figura ha sido rehabilitada por numerosos autores contemporáneos³⁸. Con él concluye la dinastía de Constantino,

³⁵ W. TREADGOLD, cit. p. 58.

³⁶ Especialmente expone su visión del cristianismo en su obra "Contra los galileanos" recogida en parte en la crítica de Cirilo de Alejandría "Contra Juliano".

³⁷ Pueden verse los textos jurídicos más notables de Juliano en la obra *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma...* cit. p. 203-209 (textos n° 77-84).

³⁸ Al respecto J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*. Paris, 1932. Para un análisis detenido *vid.* la obra exhaustiva W. C. WRIGHT, *The Works of the Emperor Julian*. 3 vols. Cambridge, London, 1923, Harvard Univ. Press (reprint 1993). Entre las obras recientes: R. BROWNING, *The Emperor Julian*. London, 1975; G. W. BOWERSOCK, *Julian the Apostate*. Cambridge, 1978; P. ATHANASSIADI, *Julian: An Intellectual Biography*. London, N. York, 1992; R. SMITH, *Julians's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*. London, N. York, 1995. Resulta sorprendente la numerosa bibliografía sobre Juliano habida cuenta el breve tiempo que fue emperador, y las escasas consecuencias que tuvo su política, sin duda su actitud propagandística y respetuosa con el judaísmo ha generado gran interés. La mayoría de la bibliografía existente, no obstante, es repetitiva, tal vez las mejores obras siguen siendo las dos primeras citadas.

dejando un legado religioso de enormes divisiones entre cristianos entre sí y un paganismo que brevemente recupera su antigua posición, pero que de nuevo le será arrebatada por la legislación imperial posterior al acceder al poder imperial cristianos pronicenos que consolidarán a la teología trinitaria como el eje doctrinal del paradigma imperial cristiano a finales del siglo IV. Un paradigma plenamente consolidado a partir del año 380.

Tras Juliano la crisis política se irá agravando. El ilirio Flavio Joviano regirá el Imperio apenas un año, en el que entrega Mesopotamia y Armenia a los persas sasánidas. En el 364, Flavio Valentiniano I (364-375), soldado cristiano de la latina Pannonia Inferior en las fronteras del Danubio, es proclamado emperador de Occidente por sus tropas e inicia una nueva dinastía pronicena que permitirá imponer nuevamente la ortodoxia nicena frente al arrianismo. Con su dinastía y la posterior dinastía teodosiana, vinculada por vía matrimonial a la anterior, el arrianismo perdió definitivamente la batalla por el apoyo del poder imperial que la ganó el catolicismo niceno. Y ésa será la base sobre la que se asiente la Iglesia imperial.

Valentiniano I gobierna desde la diarquía familiar siendo coaugusto en Oriente su hermano Valente (364-378). Valentiniano y Valente, aunque no son arrianos mantienen una equilibrada tolerancia sobre todo entre catolicismo y arrianismo, aunque Valente optará en su política eclesiástica por un moderado arrianismo, habida cuenta la situación hegemónica del arrianismo en Oriente, pero a su vez facilitará que se consolide una nueva generación de obispos antiarrianos en Anatolia liderados por Basilio de Capadocia.

En el año 367 se inicia la *praxis* imperial de la concesión de la amnistía con motivo de la Pascua³⁹, se derogan las normas anticristianas de la etapa de Juliano (C.Th. 16, 2, 18) y desde el año 372 se extienden las persecuciones imperiales contra los herejes, especialmente contra los maniqueos (C.Th. 16, 5, 3), reforzando, vía edictal, la orden de confiscación de los lugares de culto de los herejes (C.Th. 16, 5, 4).

A la súbita muerte de Valentiniano I, sus hijos Graciano (375-383) y Valentiniano II (375-392) le suceden en Occidente. El joven Graciano, que contrajo matrimonio con la hija de Constancio II y por esta vía se incorporó a la dinastía familiar constantiniana, ya era coaugusto desde el año 367, en una etapa en la que las invasiones germánicas penetraban en las fronteras del Imperio, sobre todo la coalición goda liderada por Hermanarico el Amal, bajo la presión de los hunos procedentes del centro de Asia desplazándolos de los territorios entre el Mar Negro y el Mar Báltico.

³⁹ Cfr. el texto jurídico *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma...* cit. p. 71 (textos nº 89 y 91, pp. 213-214) ley imperial de Valentiniano, Valente y Graciano que recogerá posteriormente el Código de Teodosio, 9, 38, 3-4.

En el año 378 se producen dos hechos notables: primero, los romanos tendrán una estrepitosa derrota frente a los godos en Adrianópolis, en la que muere el propio augusto de Oriente, Valente; y segundo, pocos meses después, se promulga un rescripto imperial de Graciano y Valentiniano, el rescripto de Sirmio⁴⁰, que altera la política eclesiástica restrictiva de Valente en Oriente al revocar los exilios por razones religiosas y conceder el derecho de reunión a todos los grupos cristianos a excepción de los seguidores de Manes, Fontino y Eunomio.

Como vemos, en esta etapa la política eclesiástica imperial protege a nicenos y arrianos principalmente, los primeros son hegemónicos en Occidente, y los segundos lo son en Oriente, sin embargo se muestra intolerante con tres grupos calificados de herejes: maniqueos, fontinianos y eunominianos.

Tras la muerte de Valente en Adrianópolis, Graciano nombra para reemplazarlo como coaugusto de Oriente al general hispano Teodosio⁴¹, hijo a su vez de un general a quien el propio Graciano condenó injustamente a muerte por traición. Sin embargo, Graciano considera que Teodosio es el general más capaz de remediar el avance godo y más leal al emperador a pesar de la ejecución de su padre por orden imperial. Teodosio (379-395) se convertirá así en augusto de Oriente, en vez de Valentiniano II, que permanece como coaugusto de Occidente. Esta triarquía de augustos gobernará el Imperio Romano entre los años 379 y 383 y su política eclesiástica será clave para el futuro del Imperio Romano, al imponer el cristianismo niceno como la religión oficial, que se denominará oficialmente a partir de entonces religión católica.

Graciano, Valentiniano II y Teodosio optarán por la progresiva persecución de arrianos y paganos. Con Teodosio I el arrianismo perderá en Oriente definitivamente su batalla por la hegemonía político-religiosa frente al cristianismo niceno revitalizado y reafirmado por el I Concilio de Constantinopla. En Occidente, en cambio, los emergentes reinos godos propiciarán el fortalecimiento del arrianismo durante el siglo V y buena parte del VI.

En el año 380 durante la estancia de Teodosio en Tesalónica, éste se pondrá gravemente enfermo y recibirá entonces, ya siendo emperador, el bautismo de manos del obispo niceno de la ciudad, pues como ya he indicado la mayoría de los cristianos de entonces posponían su bautismo hasta la hora que creían cercana la muerte, para evitar las penas eclesiásticas por la comisión de sus pecados y asegurarse a la vez el perdón de los mismos⁴², al igual que ya había hecho el propio Constantino I. Teodosio, a partir de entonces optará por una clara política eclesiástica pronicena corroborada por Graciano y Valentiniano II.

⁴⁰ Recogido en la *Historia Eclesiástica* de Sozomeno, 7, 1.

⁴¹ Probablemente de Coca en la actual provincia de Segovia, a pesar de que se ha apuntado la posibilidad de que fuese de Gallaecia.

⁴² W. TREADGOLD, cit. p. 71.

En febrero del año 380 Graciano, Valentiniano II y Teodosio promulgan la primera ley imperial imponiendo el cristianismo católico a sus súbditos, el credo niceno, la ortodoxia católica de Atanasio, aunque éste ya había fallecido en el 373, y la del pontífice Dámaso, aún vivo. Así proclaman que:

*Es nuestra voluntad que todos los Pueblos que son gobernados por la administración de nuestra clemencia, profesen la religión que el divino Pedro, el Apóstol, dio a los romanos, (...) Ordenamos que los que sigan esta regla sean llamados cristianos católicos. Los demás, empero, a los cuales juzgamos estar dementes y locos, sufrirán la infamia de los dogmas heréticos; sus lugares de reunión no se denominarán con el nombre de iglesias y serán destruidos en primer lugar por la venganza divina, y después por la retribución de nuestra iniciativa, que tomamos de acuerdo con el juicio divino*⁴³.

Esta proclamación edictal se completa en esa misma fecha con un edicto al pueblo en el que la transgresión de las leyes divinas cristianas se equipara al delito romano del sacrilegio (C.Th. 16, 2, 25).

Meses después, de mayo a julio, se celebra, convocado por el emperador, el primer Concilio de Constantinopla. La sede del concilio no será su palacio imperial, sino diversas basílicas de la ciudad, y el emperador sólo preside su inauguración. En él, finalmente, triunfará el credo niceno-constantinopolitano en una fórmula que teológicamente amplía el credo niceno, pero excluye la fórmula arriana. Con ello el paradigma imperial católico se consolida definitivamente en el Imperio Romano.

A partir de entonces la legislación imperial de Graciano, Valentiniano y Teodosio se endurecerá progresivamente contra los herejes y paganos, privilegiando al presbiterado y episcopado católicos. Graciano muere asesinado en 383, y Occidente se ve envuelto en las luchas por la sucesión al trono que Valentiniano II se ve incapaz de hacer frente. Hasta entonces Teodosio, desde su residencia imperial de Constantinopla, había afrontado con habilidad y diplomacia los mayores retos políticos en Oriente, las ofensivas persas y godas, pero esta crisis interna le obliga a involucrarse en los asuntos políticos del Imperio en Occidente cuando tras el asesinato de Graciano en el año 383, el general Magno Máximo es aclamado augusto por sus tropas en las Islas Británicas.

Magno Máximo, era probablemente hispano, de *Gallaecia*, y tras su aclamación instala su corte imperial en Tréveris, mientras aspira al reconocimiento imperial de Teodosio I. Valentiniano II en su residencia de Milán confía en el apoyo de Teodosio. Máximo (383-388) perseguirá a los herejes con firmeza durante su breve gobierno en parte para granjearse el apoyo del emperador Teodosio, también como él de origen hispano, y así bajo su autoridad se pronunciará la primera condena a muerte por herejía, bajo el cargo de *maleficium*, brujería, y maniqueísmo. El

⁴³ El texto en castellano puede verse en una edición reciente recogido por R. NAVARRO VALLS y R. PALOMINO, cit. p. 48, como parte del Código de Teodosio (II) 16, 1, 2, en donde se incorpora con posterioridad.

condenado será otro hispano, el obispo de Ávila, Prisciliano⁴⁴, cuyas enseñanzas se asentaban en las Escrituras y textos evangélicos apócrifos, y reclamaba tanto el regreso a las raíces evangélicas del cristianismo como la condena a la relajación

⁴⁴ Existe una extensa bibliografía sobre Prisciliano y el priscilianismo, que ofrece aproximaciones desde muy diversas perspectivas: histórica, filológica, filosófica, teológica, jurídica y sociológica.

Su inicial referencia, tras la muerte de Prisciliano y la confrontación inmediata que se produce, proviene por una parte de las crónicas de la etapa tardorromana de Sulpicio Severo, que es la más favorable. La *Cronica Callica*, la de Próspero de Aquitania y la de Hidacio de Chaves, están influidas por la condena conciliar y patrística al priscilianismo como herejía. Por otra parte, la teología conciliar hispana parte de la inicial condena del priscilianismo en los primeros concilios de Toledo. Tras el concilio arriano convocado por Leovigildo en el año 580, y la conversión de su hijo Recaredo al catolicismo en el año 586, en el III Concilio de Toledo (589), el debate teológico que había surgido entre el arrianismo de los nuevos señores, los visigodos, y el catolicismo de la población hispano-romana, ignora ya al priscilianismo que ha quedado reducido a un fenómeno heterodoxo menor. La confrontación arrianismo-catolicismo quedará formalmente resuelta con la conversión de Recaredo al catolicismo y la declaración de herejía del arrianismo, con ello el pueblo visigodo y el episcopado arriano deben abjurar de su fe. El priscilianismo también es rechazado por los dos concilios bracarenenses (I y II Concilios de Braga de los años 561 y 572, respectivamente). Y S. Jerónimo y S. Agustín en la primera mitad del siglo V harán extensas referencias al priscilianismo como doctrina herética. Las epístolas del obispo de Roma, consolidada su jurisdicción sobre la Iglesia occidental tras el impulso realizado por Dámaso con la sede primera y petrina, afrontarán el priscilianismo desde diversas actitudes. La cautela será la actitud del obispo de Roma Siricio (384-399) en el año 385, tras la ejecución de Prisciliano y sus seguidores. La flexibilidad será posteriormente la actitud de Inocencio II (401-417) y el progresivo rechazo se evidencia desde Zósimo (417-418) hasta León I (440-461) que lo equipara al maniqueísmo. Gregorio I (590-604), dos siglos después de la muerte de Prisciliano, lo identifica con prácticas astrológicas paganas. Para un análisis más detenido *vid.* A. OLIVARES GUILLEM, *Prisciliano a través del tiempo: historia de los estudios sobre el priscilianismo*. A Coruña, 2004, pp. 38-58, y 76-82.

Prisciliano y su movimiento reformista serán revisados por las crónicas medievales hispanas de S. Isidoro de Sevilla y la Crónica Najarense, caracterizadas por identificar los presupuestos de los padres de la Iglesia con la verdad histórica de los hechos; sin embargo, la Crónica de Alfonso X ni lo menciona (*ibid.* p. 82). Después la figura de Prisciliano se hunde en el silencio histórico hasta el siglo XVI que emerge como consecuencia de la controversia entre catolicismo y protestantismo, tanto en las colecciones conciliares (*ibid.* pp. 94-100), como en las historiografía de los siglos XVI y XVII dividida dialécticamente entre la perspectiva católica de los *Anales Eclesiásticos* del cardenal Cesare Baronio, y la *Historia Eclesiástica* de Sébastien Lenain de Tillmont, frente a la perspectiva protestante ofrecida en las *Centurias de Magdeburgo* de Mathias Flacius Illyricus y la *Historia de la Iglesia* de Gottfried Arnold (*ibid.* pp. 100-110). Ya en el siglo XVII se publican las primeras monografías sobre el priscilianismo en Venecia, Roma y Utrech (*vid. ibid.* pp. 120-122) que nuevamente confrontan las posiciones católica y protestante sobre este movimiento. En España el catolicismo consolidará la tradición heresiológica que nunca será cuestionada hasta el siglo XIX, tal y como puso de manifiesto M. MENÉNDEZ PELAYO, en su *Historia de los heterodoxos españoles I*, Madrid 1956, pp. 150-257 que parte de la obra de A. LÓPEZ FERREIRO, *Estudios histórico-críticos sobre el Priscilianismo en Galicia*, Santiago, 1878.

El desarrollo de nuevas metodologías investigadoras permitirá en el siglo XIX desde el debate intelectual entre historicismo y positivismo afrontar el priscilianismo con una nueva perspectiva, sobre todo tras el descubrimiento en el año 1885 de los opúsculos de Wurzburg por Georg Schepss, que da cauce a los estudios filológicos de los manuscritos hallados que recogen la doctrina de Prisciliano y su posible autoría. Tras ellos se impone el debate sobre la ortodoxia y heterodoxia de Prisciliano a la luz de tal descubrimiento (*vid.* A. OLIVARES GUILLEM, *cit.* pp. 159-172). En España desde comienzos del siglo XX se abre un nuevo horizonte interpretativo que girará entorno a Prisciliano y su identidad gallega como representante de una identidad cultural galaica desde el movimiento galleguista abanderado en la década de los años veinte por figuras como Portela Valladares, Otero Pedrayo, Castelao o Amor Ruibal. Este enfoque será revisado desde las formulaciones tradicionales de la "herejía" priscilianista a mediados de los años setenta por Ramón López Caneda en *Prisciliano: su ideología y su significado en la historia cultural de Galicia*. Rev. Universidad de Madrid 13 (1964), pp. 629-63. Es a mediados del siglo XX donde hallamos dos obras fundamentales: B. VOLLMAN, *Studien zum Priscillianismus. Die Forschung, die Quellen, der Fünfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*. St. Ottilien, 1965 y H. CHADWICK, *Priscilian of Avila*. Oxford, 1976. Destacan además tres trabajos muy sugerentes de dos autores gallegos: J. E. LÓPEZ PEREIRA, "De Prisciliano a Hidacio. Primer despertar de la Gallaecia". *Cuadernos del Norte: Prisciliano y el priscilianismo*. Oviedo, 1982, pp. 100-107; "Prisciliano de Ávila y el priscilianismo desde el siglo IV a nuestros días: rutas bibliográficas". *Cuadernos abulenses*, 3 (1985), pp. 13-77; V. ARMESTO, *Galicia Feudal* (1ª ed. 1970) 3ª ed. manejada, La Coruña, 1994, pp. 83-156, en un sugerente estilo literario y periodístico.

del clero asentado en privilegios que enriquecían a la Iglesia y su jerarquía. El caso de Prisciliano, ha llegado a ser presentado por la historiografía posterior más reconocida como el primer precedente de la reforma de la Iglesia católica, reforma que alcanzará su cénit y su crisis más profunda en Occidente con la figura de Lutero y los reformistas centroeuropeos y anglosajones del siglo XVI.

El caso de Prisciliano y su movimiento religioso en el último tercio del siglo IV nos ofrece la posibilidad de analizar en este temprano momento de la historia de la Iglesia católica en Occidente la compleja interacción entre el derecho imperial, el naciente derecho canónico de la Iglesia, el poder imperial y el poder eclesial, y el conflicto jurisdiccional creado, cuyas consecuencias tendrán sin duda como víctima a Prisciliano, y marcarán una pauta política y religiosa en las relaciones entre la Iglesia y el Imperio.

Esta controversia tiene unos protagonistas originarios en su mayoría de Hispania que tendrán un papel sustancial en el ámbito del Imperio Romano. En primer lugar Teodosio, emperador del 379 al 395, y Magno Máximo, emperador de *facto* en Occidente entre los años 383 y 388, dominan la esfera imperial romana del último tercio del siglo IV. Los orígenes de ambos se han llegado incluso a vincular a *Gallaecia*. El tercer protagonista es el papa Dámaso, obispo de Roma del 366 al 384, que reivindica la cátedra de Pedro y la primacía de la Iglesia de Roma, hijo de un presbítero hispano aunque nacido en Roma, cuyo pontificado se encuentra sometido a la controversia por el acceso al papado de dos antipapas Félix II (355-365) y Ursino (366-367); las luchas entre los partidarios de estos y los de un segundo candidato, Dámaso, darán como resultado la nada pacífica elección del diácono Dámaso que deberá hacer lo posible por estabilizar y reforzar su posición. El cuarto protagonista es Prisciliano, a quien los especialistas identifican mayoritariamente como un rico y culto terrateniente hispano originario de la meseta, en la provincia de *Gallaecia*⁴⁵.

Prisciliano predicará a favor del ascetismo y la renuncia a los privilegios que disfrutaba el clero y liderará, desde estos postulados, a un importante y extendido movimiento religioso reformista que hacia el año 378 denuncia alarmado al obispo de Córdoba, Higinio, ante el obispo de Mérida, Idacio. Como consecuencia se celebrará en el año 380 en Cesaraugustana, Zaragoza, un concilio para abordar el priscilianismo al que asisten doce obispos entre los que se declaran

⁴⁵ *Gallaecia* comprendía desde la reforma de Diocleciano el norte de Portugal (Minho, Douro Litoral y Tras-os-Montes), Galicia, Asturias, León, el norte de Zamora hasta el Duero, y parte de la meseta castellana, y su ciudad principal era Astorga. Cfr. A. BLANCO FEIJOO, "La villa romana en *Gallaecia* y su posible relación con la *Vita Communis* de Prisciliano". *Cuadernos del Norte*. Oviedo, 1981, p. 87.

No hay unanimidad respecto al origen galaico de Prisciliano, para algunos autores pudo ser lusitano o incluso de la zona del Duero, o de la Bética, donde surge la primera alarma social sobre el movimiento. Vid. B. VOLMANN, *Studien zum Priszillianus*, cit St. Ottilien, 1965; Vid R. LÓPEZ CANEDA, *Prisciliano: su pensamiento y su problema histórico*. Santiago de Compostela, 1966, pp. 74-76. En las crónicas del año 468 el obispo gallego Hidacio de Chaves afirma que el priscilianismo entró en Galicia tras la muerte de Prisciliano HIDACIO, Cron. 16. Para un análisis reciente desde el que he seguido el relato de los hechos vid. A. OLIVARES GUILLEM, *Prisciliano a través del tiempo. Historia de los Estudios sobre el Priscilianismo*, cit. pp. 18 y 251. Incluye una completa y exhaustiva bibliografía sobre Prisciliano actualizada hasta el 2004.

antipriscilianistas dos: Idacio de Mérida e Itacio de Ossonoba, Faro, y se ausenta Higinio de Córdoba. El resultado del concilio, a pesar de la división entre el episcopado, parece que fue favorable a Prisciliano pues poco después obtiene la sede episcopal vacante de Abula, Ávila, en el año 381. Desde esta posición aspirará a una profunda reforma de la Iglesia que de nuevo enfrenta al episcopado, pero esta vez en un ámbito más amplio, ya que entre los años 381 a 385 involucrará a la corte imperial de Milán y a las sedes episcopales de Roma y Milán.

Esta segunda etapa se inicia por las acusaciones de Idacio de Mérida que recurre al obispo Ambrosio de Milán, y éste informa al emperador Graciano de la condición de falsos obispos y herejes a Prisciliano y dos de sus seguidores, Instancio y Salviano. Graciano responde condenando al exilio a los presuntos herejes, que pasan a la clandestinidad y deciden apelar a Roma y Milán sobre la base del canon 57 del Concilio de Sárdica (342-343), por el que se permite la apelación a la sede romana en caso de ser depuesto por un concilio provincial de la propia sede. Dámaso ocupado en consolidar su posición en Roma y puesto que no fue un concilio quien depuso a Prisciliano, Instancio y Salviano, sino un rescripto imperial, parece que se negó a recibirlos ante el conflicto suscitado entre las jurisdicciones imperial y eclesial. Los depuestos continúan su peregrinaje a Milán, donde Ambrosio, rival de Dámaso por la hegemonía de la Iglesia occidental y por las mismas razones que el anterior, tampoco los atiende, pero obtienen el favor de un oficial de la corte imperial que consigue la reposición en sus sedes. En esta situación es el lusitano Itacio de Ossonoba, Faro, quien ante el temor de ser acusado de calumnia recurre nuevamente a Milán. Sin embargo en este momento se produce un cambio en la escena política, Graciano es asesinado en Lugdunum, Lyon, en el año 383, y Magno Máximo, tras ser aclamado por sus tropas como emperador, instala su corte en Tréveris, donde el obispo Britto ha acogido a Itacio. Poco después, Itacio reitera ante el nuevo emperador su acusación a Prisciliano. Como consecuencia se celebra un nuevo concilio en Burdigala, Burdeos, que reexamina la presunta herejía de Prisciliano, cuyo obispo Delfino, no era favorable al presunto hereje. Es por ello por lo que Prisciliano decide acudir a la corte imperial de Magno Máximo, en Tréveris, para evitar la condena eclesiástica. Sin embargo, Magno Máximo necesita consolidar y obtener el reconocimiento imperial de Teodosio y por ello desea mostrar su firmeza como católico a la Iglesia para obtener también su apoyo. Además, la condena de Prisciliano y sus seguidores le permitiría acceder a sus numerosos bienes y propiedades que, como consecuencia, les serían confiscados. Por estos motivos ordena un juicio sometido a la legislación romana bajo la acusación de maniqueísmo y *maleficium*. Recordemos que el maniqueísmo se persiguió inicialmente por vía de edicto imperial desde el año 297 durante el gobierno como augustos de Diocleciano y Maximiano. Dicho edicto imperial declara que el maniqueísmo procede de los enemigos del Imperio Romano, los persas, y se vincula al uso de maleficios y a la comisión de delitos y por ello condena a la pena de muerte a los reos acusados de maniqueos que no abjuren decretando que sus bienes pasarán al erario público.

La apelación al emperador usurpador será el mayor error de Prisciliano, que junto a varios de sus seguidores serán juzgados, condenados y ejecutados siendo decapitados en Tréveris en el año 385; sólo unos pocos que se arrepienten serán exiliados en las Galias. La condena a muerte por herejía será denunciada y rechazada con firmeza por Ambrosio de Milán, y sobre todo por Martín de Tours, que no aceptan la injerencia del poder imperial en un asunto que compete al orden eclesiástico. Sin embargo, ésta será la vía que en los siglos posteriores utilice el poder político con el apoyo de las autoridades eclesiásticas en su intento de erradicar la herejía del credo oficial cuando siglos después se cree el Tribunal de la Inquisición. Y es aquí donde advertimos sus raíces más remotas, en la tardoantigüedad romana y en la legislación imperial de esta época.

El priscilianismo será alimentado a partir de entonces desde la imagen de mártires de su fundador y primeros seguidores, pues sólo habían transcurrido poco más de 80 años desde la última gran persecución imperial contra los cristianos. Una imagen que permitirá la supervivencia del mismo que encontrará su mayor apoyo inicial entre el episcopado galaico. Sin embargo, su condena posterior por el I Concilio de Toledo en el año 400⁴⁶, como grupo herético, obligará a los obispos galaicos a buscar su regreso a la Iglesia católica, con el beneplácito del obispo de Roma.

El priscilianismo se refugiará entonces en la clandestinidad de los ámbitos rurales, sobre todo galaicos, amparado por la dominación de los suevos en el noroeste hispano que se consolida a mediados del siglo V y, poco después, el rey suevo Reckiario, se convierte al cristianismo. El priscilianismo parece que sobrevivió en Galicia tras la derrota de Reckiario —a quien el rey goda Teodorico II le cortó la cabeza en el año 456— durante más de un siglo de enfrentamientos del reino suevo con el reino visigodo y, después hasta la invasión árabe a comienzos del siglo VIII, cuando el culto al Apóstol Santiago parece sustituir al culto a Prisciliano⁴⁷.

⁴⁶ Sobre el Concilio de Toledo del año 400 *vid.* M. SOTOMAYOR, “La Iglesia en la España romana”, *Historia de la Iglesia en España I. España romana y visigoda*. Madrid, 1979, pp. 245-251.

⁴⁷ Un tema que ha creado un interesante y encendido debate en el siglo XX ha sido precisamente el de la confrontación entre el culto jacobeo y el priscilianista en Santiago de Compostela.

El culto jacobeo se inicia según las crónicas medievales tras el descubrimiento hacia el año 813 por un ermitaño llamado Pelayo que encuentra una tumba romana en un *aediculo*, e informa del hallazgo al obispo Teodomiro, quien tras tres días de ayuno se interna en el lugar y constata por sí mismo el hallazgo de la tumba romana. Con anterioridad ya estaba consolidada la tradición de que Santiago Apóstol había evangelizado la Península Ibérica, y así Teodomiro no dudó de que la tumba hallada se podía atribuir al Apóstol Santiago. Recordemos que en esta fecha se había producido la invasión árabe que alcanzó Galicia un siglo antes, hacia el año 714. En poco tiempo, la peregrinación al lugar se convertirá en la más importante en la Europa medieval que se intensifica a partir del siglo XI y será el cauce de penetración de la reforma cluniacense. Desde entonces el camino hacia Compostela ha sido hecho por muchos miles de peregrinos procedentes de la Europa Occidental que buscaban la redención de sus pecados o de sus delitos, y la Iglesia católica otorgará el perdón a quienes peregrinan a la tumba del Apóstol. Reyes, santos y devotos que buscan la salud para sus cuerpos, la expiación de sus pecados o la redención de sus crímenes harán durante siglos su peregrinación compostelana.

La cuestión priscilianista revela especialmente las pautas de las relaciones entre la Iglesia y el Imperio Romano a finales del siglo IV, recién alcanzado el estatus por el cristianismo niceno de religión oficial del Estado. Pautas que nos dan ya una primera medida de la consolidación del paradigma imperial cristiano durante estos primeros años, del 380 al 385, que gravita en torno a la noción de la tutela imperial:

1. Una tutela imperial ejercida directamente como consecuencia de la declaración de la religión oficial del Imperio.
2. Una tutela imperial reconocida y aceptada inicialmente por el episcopado católico, que a su vez y gracias a la misma consolida un estatus privilegiado, social y políticamente.
3. Una tutela imperial que conlleva la intervención del emperador cuando la Iglesia no resuelve internamente sus conflictos. Por lo que éste interviene a favor de la unidad del imperio bien como mediador, bien como legislador, o bien como árbitro o incluso juez.
4. Un interés común del episcopado católico y del emperador de mantener la unidad teológica como cauce de la unidad ideológico-religiosa del Imperio.
5. Una progresiva actitud de la jerarquía católica que, sin renunciar a sus privilegios una vez consolidados, aspira a una mayor autonomía de la tutela imperial para regir con mayor independencia de ésta a la comunidad eclesial. Una actitud que no se manifestará con claridad al menos hasta un siglo después, bajo el pontificado romano de Gelasio a finales del siglo V.

No es casual que la tradición jacobea coincida con el dominio árabe musulmán de la Península, y su mayor impulso lo reciba precisamente desde la leyenda de la participación de Santiago en la batalla de Clavijo entre musulmanes y cristianos, que consolidará la imagen de Santiago como caballero combatiente contra el islam, el Santiago Matamoros, que el emergente poder político de los reinos cristianos del norte peninsular procurará alimentar desde la necesidad ancestral de asegurarse el favor de los dioses en la batalla. La leyenda de Clavijo está ya consolidada en el siglo XII. El favor del Apóstol, que según la tradición evangelizó la Península, hará que la Iglesia católica lo convierta por ello y por su lucha contra el islam en el Patrón de la Españas. Ciertamente, la figura del Apóstol evangelizador y la leyenda como defensor de la cristiandad hispana amenazada servirán como el mayor elemento de cohesión político-religiosa contra el islam en la Edad Media, desde el impulso popular de las peregrinaciones jacobea. En el ámbito político se utilizará por Sancho III de Navarra para el primer intento de unidad política de los reinos cristianos, quien se otorga a sí mismo los títulos de Rex Ibericus y Rex Hispanorum Regnum. En el ámbito religioso servirá posteriormente en la lucha por la hegemonía religiosa de la Península entre las diócesis de Toledo y Compostela. Y en el ámbito económico la institución tributaria del Voto a Santiago permitirá a la diócesis compostelana ser la diócesis más rica y poderosa económicamente en la Península.

La posible suplantación de la tumba de Prisciliano por la de Santiago Apóstol fue defendida por primera vez a finales del siglo XIX por el abate L. DUCHESNE, "Saint Jacques en Galice", *Anales du Midi*, 12 (1890), pp. 145 y ss. La tesis tuvo buena acogida entre los historiadores seculares pero será pasionalmente rechazada por los clericales. En España a Unamuno, Sánchez-Albornoz y Vázquez de Parga, en distintos momentos del siglo XX, les parecieron convincentes los argumentos de Duchense. La Iglesia católica por su parte desde la declaración de León XII zanja la cuestión jacobea con la bula *Deus omnipotens* al proclamar la autenticidad de las reliquias halladas en Compostela como pertenecientes al Apóstol, aunque figuras como S. Lorenzo Belarmino, o Cesare Baronio, intentaron ya en el siglo XVI y XVII suprimir la tradición jacobea (Cfr. A. OLIVARES GUILLEM, cit. p. 86). Sin embargo, el culto jacobeo se mantendrá por tradición multiseccular, *standum est pro traditione*.

6. Un rechazo general del episcopado católico a la pena de muerte, y en concreto por condenas de herejía, es decir, por disidencias en materia de dogma y de fe.
7. Y por ello, los cauces utilizados para afrontar la herejía, por el poder político y el emergente poder religioso, serán diversos. La jerarquía eclesial en estos momentos aspira al retorno a la fe niceno-constantinopolitana de los “descarriados” herejes, por lo que las penas eclesiales están encaminadas a este fin, y la pena máxima es la expulsión de la comunidad católica, la excomunión; sin embargo, el emperador actuará desde la tradición imperial romana y su ejercicio del poder político-religioso utilizando el derecho imperial romano con una finalidad sobre todo ejemplarizante, y por ello sus penas son más severas, así la confiscación de bienes, la expulsión de la administración del Estado de los funcionarios paganos y herejes, el exilio y hasta la condena a muerte.

Tras la ejecución de Prisciliano por orden de Magno Máximo, éste no obtiene el ansiado reconocimiento como emperador de Occidente por Teodosio, pues Valentiniano II, ante la usurpación de Magno Máximo, pide ayuda al emperador de Oriente, Teodosio. Éste sellará su compromiso político con Valentiniano al contraer matrimonio con Gala, que será su segunda esposa y hermana de Graciano y Valentiniano II. Así Teodosio se vincula a esta dinastía por vía matrimonial en el año 388 y ese año marchará hacia Occidente contra Máximo a quien, a pesar de pedir clemencia, ejecuta junto a su hijo Flavio Víctor y repone como augusto a Valentiniano II, que es ya su cuñado.

Durante su estancia italiana Teodosio residirá en Milán hasta el año 491, donde el obispo de la ciudad, Ambrosio, ejercerá, como ya lo había hecho sobre Graciano, una notable influencia espiritual sobre Teodosio, quien llegará a aceptar la severa pena eclesiástica impuesta por él a causa de la masacre que Teodosio había consentido en Tesalónica. Este gesto del emperador nos da la medida del prestigio que tenían algunos obispos católicos y la obediencia a la que se sometían los emperadores en asuntos estrictamente espirituales, ante el temor de la condena eterna.

Teodosio regresa a Constantinopla, pero poco después Valentiniano II aparece presuntamente suicidado en su palacio de Vienne, en la Galia, si bien todo indica que pudo ser asesinado a consecuencia de sus desacuerdos con el jefe germano de la guardia, Arbogasto. De nuevo Teodosio marchará una vez más hacia Occidente en el año 394 derrotando a Arbogasto que se suicida, y ejecutando al emperador instalado por él, Eugenio.

Desde el año 394 hasta año 395, año de su fallecimiento, Teodosio unirá por última vez el Imperio de Oriente y el de Occidente. Ésta será la última fusión del Imperio Romano bajo un único augusto que durará apenas unos meses hasta el año 395 cuando se produce la muerte de Teodosio en Milán a causa probablemente de hidropesía. Sus hijos, aún menores de edad, habidos con su primera mujer, subirán al trono imperial. Arcadio, el mayor, ya era coaugusto desde el 383 y el menor, Honorio lo era desde 393.

Con Teodosio y sus hijos se cierra la etapa que consolida el paradigma imperial cristiano iniciada con Constantino. Una etapa breve en el tiempo de menos de un siglo, del 313 a comienzos del siglo V, en los que el cristianismo recibe el apoyo imperial mediatizado por un debate teológico que divide a la comunidad eclesial entre arrianos y nicenos trinitaristas. Las figuras de Graciano y sobre todo Teodosio son determinantes para la consolidación y el triunfo del credo niceno, denominado ya católico. A partir de aquí, el arrianismo pasará a ser considerado por el poder imperial una herejía y por tanto a ser objeto de persecución. Aunque el arrianismo aún se mostrará como el credo hegemónico entre los pueblos germanos durante casi dos siglos más.

El punto de partida jurídico para el desarrollo del paradigma imperial es el reconocimiento del cristianismo como religión lícita, permitiendo que el derecho primitivo de la Iglesia se transforme desde la influencia del derecho romano orientalizado. El proceso de oficialización del cristianismo como religión imperial arranca, como ya hemos dicho de una progresiva tolerancia formal que con el Edicto de Galerio del 313 se convierte en tolerancia jurídica.

La legislación imperial en materia religiosa desde Constantino a los sucesores de Teodosio progresivamente intensifica la tutela jurídica imperial sobre el cristianismo y la organización eclesial se ve penetrada por el derecho imperial.

Desde la temprana fecha del año 318 el episcopado obtiene un estatuto de jurisdicción propio bajo el Imperio Romano. Y desde el año 321 el derecho romano autoriza a las comunidades cristianas para recibir legados y donaciones *mortis causae*, no permitidos en el derecho romano precedente.

Entre los años 381 y 412 Teodosio I y sus sucesores, sus hijos Arcadio y Honorio y su nieto Teodosio II, promulgarán una serie de normas que confirman la oficialidad de la religión católica⁴⁸ como religión del imperio, y benefician y privilegian al episcopado católico frente al arriano. A su vez, la legislación imperial progresivamente se endurece respecto a la persecución de los herejes. En síntesis la cronología jurídica del derecho eclesiástico imperial más notable de esta etapa es la siguiente:

- En 380, el Edicto de Tesalónica de 27 de febrero, obliga a los súbditos del Imperio Romano a profesar el cristianismo católico. En la misma fecha, el emperador promulga otro edicto al pueblo que equipara el sacrilegio a cualquier transgresión de las leyes divinas (*sic*) cristianas (C.Th. 16, 2, 25).
- El 30 julio de 381 se ordena que todas las iglesias les sean entregadas al episcopado católico. En el mismo año se impide a los cristianos que han vuelto al paganismo el derecho a testar (C.Th. 16, 7, 1) y se sanciona con la confiscación de los bienes de aquéllos que participen en sacrificios paganos (C.Th. 16, 10, 7).

⁴⁸ Cuyos textos son recogidos en R. NAVARRO VALLS y R. PALOMINO, *Estado y religión*. cit. pp. 48-53. La legislación teodosiana será recopilada por Teodosio II en el Libro XVI de su Código, el texto completo de este libro puede verse en www.ancient.rome.ru/library/codex/theod/liber16.htm#1, última consulta en 2007.

- En el año 385 se introduce la pena de muerte a los que consulten los oráculos inspeccionando las vísceras de los animales sacrificados (C.Th. 16, 10, 9).
- El 22 enero de 386 se otorga el derecho de asamblea y reunión a los católicos. Ese mismo año se prohíbe el comercio con reliquias de mártires (C.Th. 9, 17, 7); así como se declara la suspensión la actividad judicial los domingos (C.Th. 2, 8, 18).
- En el año 388 Valentiniano, Teodosio y Arcadio prohibirán ya a los no católicos las celebraciones religiosas (C.Th. 16, 5, 15) y las discusiones publicas sobre religión (C.Th. 16, 4, 2).
- El 11 mayo de 391 se castigará y perseguirá a los que “profanen el santo bautismo”, “traicionen el misterio divino” y “abracen doctrinas profanas”. Ese mismo año se excluirán a los herejes del ejercicio de sus derechos acusados de traicionar la santa fe y profanar el sagrado bautismo (C.Th. 11, 39, 11).
- En el año 392 Teodosio, Arcadio y Honorio promulgan un edicto que amenaza con la deportación de quien turbe la fe católica.
- En el 29 septiembre de 393 promulgan la orden de proteger a los judíos contra “los excesos de los que, en nombre de la religión cristiana, se atreven a cometer ciertos actos ilegales, y tratan de destruir y despojar a las sinagogas” como medida paliativa ante las consecuencias de la legislación imperial antijudía.
- En año 394 Teodosio y sus hijos promulgan otro edicto imperial prohibiendo a los herejes la consagración de obispos.
- A partir del año 407 se endurece la legislación de Arcadio, Honorio y Teodosio II contra el priscilianismo y otras herejías. Todas ellas serán perseguidas por diversas medidas jurídicas: la privación del derecho de testar y a recibir herencias a los priscilianistas, maniqueos y frigios (29 febrero, 407) (C.Th. 16, 5, 40, 2-5); la prohibición de su acceso a cargos en la administración a priscilianistas y montanistas (21 febrero, 410) (C.Th. 16, 5, 48, 2-5); la prohibición de reunión en los templos y el ejercicio de su culto (30 mayo, 428) (C.Th. 16, 5, 65, 2).

Con anterioridad a la consolidación política y jurídica del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano, en el seno de las comunidades cristianas había surgido, paulatinamente, un derecho propio e interno entre los siglos I y IV.

El derecho de la Iglesia anterior al siglo IV es el derecho más antiguo de la misma, habitualmente denominado derecho canónico primitivo al ir incorporando los cánones de los concilios eclesiales⁴⁹. Un derecho ajeno al derecho romano penetrado por elementos teológicos, filosóficos y morales, en los que patrística y apologética se mezclan con las normas jurídicas cuyo punto de partida principal será el canon neotestamentario, sobre todo, los Evangelios canónicos y los Hechos de los Apóstoles.

⁴⁹ Vid. con más detalle el derecho canónico primitivo en la síntesis de A. GARCÍA y GARCÍA, *Historia del Derecho canónico I. El Primer Milenio*. Salamanca, 1967, pp. 29-149; también más brevemente en J. GAUDEMET, *Les sources du droit de L'Église en Occident. Du II au VII siècle*. CERF ed. 1985, pp. 15-28.

Las iglesias o comunidades apostólicas sobre las que existe documentación son las de Jerusalén, Antioquía, las paulinas y las juanistas.

La comunidad cristiana jerusalemitana, como recordamos, tuvo como líder más notable a Santiago el Menor, y en ella destacan asimismo las figuras de Pedro y Santiago el Mayor hasta la muerte de éste y el encarcelamiento de Pedro hacia el año 42-44, que poco después abandona Jerusalén. La ejecución de Santiago el Menor hacia el 62-64 obliga a la comunidad jerusalemitana a refugiarse en Pella, en Transjordania.

Antioquía, por su ubicación geográfica, fue la de mayor crecimiento en número de cristianos gentiles y donde se plantearon los mayores conflictos con los judeocristianos. Esta urbe será el centro de donde parta Pedro, una vez liberado, en sus viajes apostólicos.

Las comunidades paulinas son todas anteriores al año 67, entre las que destaca la de Corinto, bajo la dirección de Pablo. Todas ellas tendrán sus propias peculiaridades derivadas de la personalidad de Pablo y su visión teológica del cristianismo.

A su vez las comunidades o iglesias juanistas tenían en Éfeso su eje apostólico. Como bien afirma Antonio García y García “Ni Jerusalén, ni Antioquía, ni Roma representaron el papel del centro geográfico del cristianismo de la era apostólica”⁵⁰.

Las comunidades cristianas primitivas recibirán dos influencias culturales claras que absorberá su incipiente derecho: la del modelo cultural griego (*ekklesia* como asamblea, desde la noción democrática de la comunidad que elige a su líder espiritual, el obispo) y la del modelo de la cultura judía en su concepción de Pueblo de Dios, con unos valores éticos propios en el que Dios gobierna a través de su elegido, dentro de la formulación tradicional mesopotámica. Sin embargo, con la oficialización del cristianismo por el poder imperial, la Iglesia como asamblea perderá fuerza al convertirse en una institución oficial del Imperio que estrecha sus vínculos con el episcopado y la jerarquía eclesiástica a través sobre todo de la tutela religiosa imperial.

Hasta el siglo III no han sobrevivido, si es que existieron, colecciones jurídicas mixtas o híbridas; las primeras son de finales del siglo III y del siglo IV, y se conocen como pseudoapostólicas (*Didachè*, *Didaskalia*, los Cánones Eclesiásticos de los Santos Apóstoles, y el Testamento de Nuestro Señor Jesucristo, como ejemplos más sobresalientes⁵¹) en su mayoría compuestas por autores anónimos falsamente atribuidas a los apóstoles; colecciones que fueron utilizadas por las distintas comunidades cristianas especialmente en Oriente.

⁵⁰ Cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho canónico*, cit. p. 83.

⁵¹ La *Didachè* elaborada por autor desconocido entre finales del siglo I y comienzos del siglo II, escrita en griego y de origen sirio-palestino. Del siglo III son la *Traditio Apostólica*, de la que no sobrevivió el texto griego original, sino sus versiones traducidas, y la *Didaskalia Apostolorum*, de precedencia Siria y escrita en griego, de la que existe una traducción latina fragmentada y varias más completa en siríaco, árabe y copto. De los siglos IV y V son los *Canones Ecclesiastici Sanctorum Apostolorum* elaborados posiblemente en Siria o Egipto, en versiones griega, latina y siríaca. El *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* es de mitad del siglo V y se presenta como una conversación entre Jesús y los Apóstoles tras la resurrección. Para su análisis y localización con bibliografía especializada vid. B. E. FERNE, *Introduzione alla storia del diritto canónico. Il Diritto antico fino al Decretum di Graciano*. Pontificia U. Lateranense, 1998, pp. 47-53.

El carácter pseudoepigráfico de las primeras colecciones canónicas —al igual que buena parte de los evangelios, tanto los canónicos como los no canónicos, así como varias de las epístolas neotestamentarias— facilitará la práctica pseudoepigráfica posterior, que será habitual a partir del siglo IX al XI como cauce para reforzar la autoridad de la Iglesia, de los apóstoles, la primacía del romano pontífice, la soberanía territorial del pontífice o la autonomía episcopal, según los casos. Como consecuencia de ello, buena parte de las colecciones posteriores a partir siglo XII se verán permeadas por el fenómeno apócrifo, ya que introducirán en sus compilaciones textos apócrifos precedentes.

Conviene también tener presente que ni el derecho ni las instituciones romanas son directamente recibidos en el incipiente derecho de la Iglesia antes del siglo IV; su penetración en la Iglesia será a partir de la era constantiniana y sobre todo teodosiana en el siglo IV, a través del modelo de Iglesia imperial y de la legislación eclesiástica imperial.

El cristianismo —tras ser primero perseguido, después tolerado, más tarde tutelado por Constantino I y finalmente convertido en la religión oficial del Imperio desde Teodosio I— pasará a ocupar el lugar de la religión romana anterior, y el emperador asumirá su papel de protector de la religión desde la condición de *Pontifex Maximus*, a la que renunciará formalmente Graciano I. Sin embargo, la tutela de la religión seguirá siendo de su competencia desde la tradición imperial romana⁵² asentada por Octavio Augusto, y la Iglesia no se desvinculará ni del Estado ni del Imperio, y así permanecerá y se afianzará como Iglesia imperial a pesar de, como ya he apuntado, la paulatina demanda por la jerarquía eclesiástica de una mayor independencia, que ya se advierte con claridad desde finales del siglo V⁵³.

La autoridad imperial sobre los asuntos eclesiásticos internos queda también reflejada en la legislación imperial, ya desde Constantino como hemos visto, y se manifiesta principalmente en la capacidad imperial para convocar concilios episcopales. A su vez la autoridad episcopal, además del poder jurisdiccional otorgado desde la era constantiniana mediante la “audiencia episcopal”, se ejercerá sobre todo en asuntos espirituales, imponiendo penas espirituales desde su autoridad moral, en ocasiones, por encima incluso de la potestad imperial. Así, por ejemplo, como ya hemos mencionado en el año 390, el obispo Ambrosio de Milán impone una severa pena espiritual al emperador Teodosio I con motivo de la masacre ordenada por él en Tesalónica.

⁵² Vid. al respecto la obra col. editada por A. BARZANE, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*. Milano, 1996.

⁵³ Al respecto y desde una perspectiva teológica que defiende la búsqueda de la libertad de la Iglesia frente al poder político desde sus tiempos apostólicos hasta el cisma entre Roma y Bizancio, H. RAHNER, *Iglesia-Estado en la primitiva Iglesia*. (trad. castellana A. Benelloch Poveda) Valencia, 2004, especialmente pp. 59-201. Esta obra incorpora 35 fuentes eclesiales documentales seleccionadas, comentadas y traducidas. Como el autor reconoce en sus conclusiones en la obra ha estado inclinado a escuchar sólo la voz de la Iglesia, y su lucha contra el Estado (p. 293).

La influencia entre el derecho romano y el derecho de la Iglesia de los primeros siglos será recíproca en lo que se ha denominado por Jean Gaudemet el reencuentro de dos derechos⁵⁴ por vía legislativa, doctrinal y judicial desde el reconocimiento por la Iglesia de las instituciones y la legislación romanas, si bien en sus primeras etapas hasta el siglo VI será sobre todo el encuentro del derecho romano con un sistema de valores ajeno, la ética cristiana.

Efectivamente, el derecho de la Iglesia aportará elementos doctrinales como la *humanitas christiana* o la *iustitia* desde la *caritas christiana*⁵⁵. El incipiente derecho canónico, así denominado por su origen conciliar, espiritualizará, en parte, al derecho romano desde la noción cristiana de la caridad, si bien a veces las influencias serán consideradas cristianas cuando fueron estoicas o incluso neoplatónicas. A la vez, el derecho canónico occidental se romanizará y perderá parte de su espiritualidad, a favor del centralismo jurídico.

Un centralismo que cada vez distancia más Oriente de Occidente: en lengua, el griego frente al latín, y en cultura, la helena frente a la latina. Y afectará definitivamente a la consolidación del poder religioso de los emperadores romanos de Oriente, y a la consolidación del poder político-religioso de los obispos de Roma, que afrontan el vacío político de Occidente, tras la desaparición del Imperio Romano y el asentamiento de las tribus germanas, ocupando ese espacio de poder desde la convicción ideológica de que el cristianismo en Roma representa el triunfo de Cristo frente al paganismo imperial romano. Tal vez aquí resida buena parte de la justificación ideológica de la primacía del obispo de Roma al frente de la Iglesia de Occidente, entre los siglos IV al VII, que desde la tradición apostólica petrina se erige, con el apoyo imperial, como sede de apelación de los conflictos entre otras sedes episcopales de Occidente. Se produce así paulatinamente la absorción del modelo imperial por los obispos de Roma una vez que asumen el título romano de pontífice máximo. El obispo de Roma, como pontífice romano se rodeará de una corte palaciega al estilo imperial, y progresivamente realizará una actividad legislativa unipersonal en el ejercicio de su poder espiritual, un poder que también será temporal y territorial como consecuencia de los extensos territorios que controla gracias a las donaciones recibidas. A partir del siglo V, el papa romano consolidará paulatinamente su poder espiritual al frente de la Iglesia en Occidente.

Pero, ¿cómo se producía, en esta primera etapa, la elección o designación del obispo de Roma? Recordemos que la tradición de la muerte de Pedro y Pablo en Roma está ya arraigada en la era constantiniana y tendrá un peso importante en las comunidades eclesiales primitivas, pues debido a esta tradición otorgarán al obispo de Roma una primacía honorífica.

⁵⁴ Cfr. J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV et V siècles*. 2ª ed. Paris, 1979. p. 191.

⁵⁵ Cfr. S. ACUÑA y R. DOMÍNGUEZ, *Influencia de las instituciones canónica en la conformación del orden jurídico civil a través de la historia*. Vol. I Cádiz, 2000, pp. 32-33.

La elección del obispo de Roma, se realizaba inicialmente en el seno de la Iglesia romana compuesta por la comunidad de clero y fieles de Roma. Pero una vez que el cristianismo adquiere la posición de religión del Imperio, el proceso de elección correrá a cargo del Senado y pueblo romanos. El Senado, integrado por clérigos y laicos procedentes de la aristocracia romana, elegía al sucesor que el pueblo confirmaba por aclamación, y la consagración correspondía al obispo de Ostia. La elección recaía en clérigos, diáconos, o incluso hijos de clérigos, como los casos de Dámaso I (366-384) o Bonifacio I (418-422), y con frecuencia, estaban casados o lo habían estado, pero nunca sobre obispos, que ya estaba vinculados a sus diócesis. El modelo electoral estaba penetrado del modelo político romano, y el obispo de Roma era súbdito del emperador, cuya intervención en dicha elección es muy temprana, pues ya consta en un rescripto de Valentiniano II del año 385⁵⁶ en el que confirma la elección de Siricio (384-399). Con posterioridad, el emperador de Occidente Honorio, hijo de Teodosio I, con la finalidad de evitar la duplicidad de elecciones, promulgará un decreto por el que cuando se produjese la doble elección de candidatos no los confirmaría, sino sólo cuando fuese un único candidato; con ello, se consolidó la práctica por la que el emperador confirmaba la elección del obispo romano. De lo que se deduce, en buena lógica, que la confirmación imperial del obispo de Roma debía ser no sólo anterior al propio Honorio, sino también anterior a Valentiniano II. De dicha intervención imperial deriva la lealtad política del obispo de Roma al emperador y que se mantendrá hasta la etapa pipínido-carolingia, cuando se reformule la relación entre el papado y el imperio.

Las controversias en torno a la elección del obispo de Roma son ya muy antiguas y fruto de ellas son los llamados antipapas. Los antipapas —que ascienden a un total de 36 fuera de la lista oficial de papas reconocidos por la Iglesia católica Apostólica Romana— son nueve entre los siglos III y VII⁵⁷, pues las elecciones del obispo de Roma estarán siempre sometidas a las tensiones e intereses políticos del momento histórico.

El primer líder religioso de la comunidad cristiana de Roma pudo ser Lino (66-78) discípulo de Pablo, que será considerado según la tradición de la Iglesia católica el inmediato sucesor de Pedro⁵⁸. A Lino le sucederá Anacleto (79-91)

⁵⁶ J. N. D. KELLY, cit. p. 35.

⁵⁷ Una lista que se inicia ya en el siglo III cuyos integrantes hasta el siglo VII serán: Hipólito (217-235); Novaciano (252-258); Félix II (355-365); Ursino (366-367); Eulalio (418-419); Lorenzo, (498/9, 501-506); Dióscoro (530); Pascual (687) y Teodoro (687). El listado oficial de papas es, en la actualidad, el que recoge el *Anuario Pontificio* de 1947, un listado convencional que procura ante todo mantener la línea sucesoria no interrumpida de los obispos de Roma como sucesores de San Pedro, dotando así al pontificado de una tradición sucesoria convencional de casi dos milenios.

⁵⁸ Sobre los pontífices romanos J. N. D. KELLY, *The Oxford Dictionary of Popes*. Oxford, 1986, con referencias bibliográficas precisas, y que es la obra que hemos utilizado tanto su ed. de 1986 como la de 1988, por su solvencia científica. También más reciente y en castellano. L. SUÁREZ, “Los Papas de la Edad Antigua y Medieval” en la obra col. *Diccionario de los Papas y Concilios*. Barcelona, 1998, que recoge buena parte de los contenidos de la obra anterior.

según la misma tradición, aunque conviene no olvidar que el episcopado aún no estaba delimitado con nitidez en las comunidades cristianas del siglo I. Sin embargo, otras tradiciones enlazan a Pedro directamente con el sucesor de Anacleto, Clemente I (91-101) a quien se atribuye la primera carta que manifiesta la autoridad romana sobre otras iglesias, en concreto sobre la de Corinto, por lo que sí parece que su autoridad al frente de la comunidad romana estaba ya reconocida. Posteriormente, a finales del siglo II, Víctor I (189-198) impulsará el proceso de latinización de la Iglesia frente a su tradicional helenidad, donde ya se aprecian los primeros conflictos entre las comunidades cristianas helenas y latinas.

Los conflictos por la elección del obispo de Roma ya se evidencian en el año 217 cuando se produce la elección de quien que ha pasado en la historia de la Iglesia como primer antipapa, Hipólito (217-235), ordenado presbítero ya en tiempo de Víctor I, que se opuso a la designación como obispo de Roma del diácono principal de la comunidad romana, Calixto I (217-222). Hipólito, en consecuencia, será elegido obispo romano por una fracción disidente, y pasará a la historia eclesiástica como un intransigente y ambicioso apologista a quien el emperador Maximino Tracio (235-238) destierra a Cerdeña donde, probablemente, muere. De nuevo, entre los años 252 a 258, un nuevo antipapa, Novaciano (251-258) disputa el liderazgo de la comunidad cristiana de Roma al sucesor de Fabiano (236-250), Cornelio (251-253).

A consecuencia de las persecuciones imperiales en Roma, los obispos romanos sacarán adelante la comunidad cristiana con enormes dificultades entre innumerables tensiones internas hasta Melquíades (311-314) que será el primer obispo romano que rija su comunidad desde el reconocimiento imperial del cristianismo como religión tolerada primero, lícita después, y desde entonces tutelada por el emperador romano. Es en este momento cuando Constantino cede al obispo de Roma el palacio de su segunda esposa Fausta, el Laterano, sobre el Monte Celio. Es también en esta etapa cuando surge la primera controversia jurisdiccional, en la que la Iglesia de Cartago apela al emperador como árbitro en la elección episcopal de la diócesis cartaginesa disputada por dos candidatos. Constantino a su vez designa a Melquíades para solventar la discusión que tendrá lugar en el palacio de Fausta. En el proceso, el obispo de Roma excomulga a uno de los aspirantes, Donato, que apela nuevamente al emperador. Constantino no acepta como veredicto final la decisión del papa y admite la apelación posterior al emperador. Esta decisión abrirá el cauce procesal imperial por el que en adelante será el propio emperador quien ejerza el arbitraje en la Iglesia especialmente ante las controversias teológicas cuyos debates se canalizan vía conciliar. Melquíades será sucedido por Silvestre I (314-335).

El primer concilio convocado por el emperador romano será un concilio para las Iglesias del Imperio de Occidente celebrado en Arlés en el año 314, presidido por su obispo Marino, y al que Silvestre no acudirá personalmente, aunque sí enviará legados con una epístola suya en la que ya expresa la primacía de Roma

sobre la Iglesia de Occidente. Es a partir del año 314 cuando se produce una progresiva tutela del Imperio sobre la Iglesia primitiva y un control de sus jerarquías por parte del emperador que arbitra y legisla en materias de la Iglesia, sobre todo tras la celebración del Concilio Ecuménico de Nicea, el primer gran concilio de la cristiandad convocado nuevamente por el emperador, y al que el obispo romano Silvestre envía también legados.

Silvestre (314-335), será quien reclame inicialmente la primacía de Roma sobre las Iglesias de Occidente y a quien se le atribuyan las leyendas sobre la curación milagrosa de Constantino, y muy posteriormente, se le considere receptor de la falsa donación de Constantino, documento espurio elaborado entre los siglos VIII y IX que tendrá fundamentales consecuencias en la consolidación del poder temporal o estrictamente político del papa romano, quien llegará a ser un auténtico monarca con la creación de los Estados Pontificios en la era carolingia.

Cuando Constantino, al final de su vida, deje de apoyar a la Iglesia católica nicena y favorezca a los seguidores de Arrio, la tensión entre los partidarios pronicenos y proarrianos se incrementa notablemente. Una tensión que se manifiesta especialmente en la política eclesiástica de su hijo Constancio, quien presiona a los obispos de Occidente para que apoyen al arrianismo con el ánimo de restaurar la unidad teológica eclesial. Por ello, ante la reticencia del nuevo obispo romano Liberio (352-366), Constancio II no dudará en exiliarlo en Tracia hasta que finalmente acepta una fórmula teológica ambigua, el credo de Sirmio. Es entonces, durante el exilio de Liberio, cuando se produce una nueva elección papal en Roma, la de Félix II (355-365), consagrado por tres prelados proarrianos, que dará lugar a una revuelta popular. Para restaurar el orden público Constancio II permite el regreso de Liberio a quien pide que sea coobispo con Félix, una fórmula que adapta del propio modelo imperial del coaugustado. Pero el pueblo romano expulsará a Félix, que pronto pasará a la lista de los antipapas. El sucesor de Liberio será un diácono que había acompañado brevemente a Liberio a exilio, aunque a su retorno a Roma llegará a estar al servicio de Félix II, Dámaso (366-384) que será elegido entre violentos desórdenes por la rivalidad con otro candidato Ursino, que había sido elegido obispo de Roma (366-367) poco antes por el grupo partidario de Félix II. La corrupción, el soborno y la lucha armada serán empleados por ambos bandos para consolidar a sus candidatos y, una vez más, el poder imperial tendrá que mediar en varias ocasiones hasta que finalmente el emperador de Occidente Valentiniano I (364-375) exilia a Ursino en Colonia.

Dámaso es un firme defensor de la primacía del episcopado romano sobre la Iglesia de Occidente y crea una corte pontificia lujosa y palaciega al estilo imperial en la ciudad de Roma, la antigua capital del Imperio, en la que el poder político imperial ya no tiene su sede principal. Es a partir de entonces cuando la antigua capital imperial se comienza a transformar en capital episcopal de Occidente.

Conviene tener presente en este proceso la cuestión terminológica respecto a cuándo se comenzaron a utilizar los términos papa y pontífice por el obispo de Roma.

El término papa es un apelativo cariñoso empleado por los fieles de Oriente dirigido a sus presbíteros, mientras parece que en Occidente se irá circunscribiendo a los obispos. En el siglo IV los obispos de Roma lo utilizan como equivalente al de obispo de Roma, así los papas Siricio (384-399) y Símaco (498-514). El título de papa universal fue empleado por el papa Bonifacio III (607) quien restablece las relaciones con el emperador bizantino Focas (602-610) y a quien se atribuye un decreto imperial otorgando al patriarca romano dicho título. En el siglo XI Gregorio VII (1073-1085) decretará su uso exclusivo por los “sucesores de Pedro”.

Por otra parte, el término pontífice se vincula tanto a la tradición romana pagana como a la judía. *Pontifex Maximus* es el título de la máxima autoridad religiosa en la Roma pagana, funciones y título que toma para sí Julio César y tras él los emperadores augustos romanos, título al que luego el emperador Graciano renuncia y probablemente cede al obispo romano que lo usará desde el siglo V, por otra parte desde Teodosio los emperadores romanos dejarán de usar para sí dicho título, el papa Dámaso (366-384) lo empleará con asiduidad, pues recordemos que el cristianismo niceno se convierte en la religión oficial del Imperio Romano, en esta época, en el año 381. A su vez, la tradición judía contempla la figura de *pontifex summus*, sumo pontífice, como suprema autoridad religiosa judía, desde el ancestral bagaje religioso mesopotámico y egipcio.

Inicialmente el título de *Pontifex Summus* comienza a ser empleado por los obispos cristianos de las sedes importantes. Los legados del papa Nicolás I (858-867), emplean el título *summus pontifex et universalis papa* para dirigirse a él o portar sus credenciales. Por lo que papa universal y sumo pontífice se convierten en sinónimos a mediados del siglo VIII en la Iglesia occidental. A partir del siglo XI el título de *pontifex*, será ya empleado en Occidente exclusivamente por los papas romanos.

A finales del siglo IV está consolidada la tradición de la elección episcopal de la sede romana, seguida por la confirmación del emperador, a quien se apela como árbitro en las disputas eclesiásticas que no se resuelven en el seno de la Iglesia, y así la elección del sucesor de Dámaso, Siricio (384-399), fue pacífica y será confirmada por un rescripto imperial de Valentiniano II en el año 385, como ya hemos indicado.

Excepcionalmente en algunos casos intervenía el antecesor al nombrar a su sucesor, siguiendo el estilo imperial, una pauta que se quiso imponer sin éxito a pesar de que se solía apelar a dicha tradición. Pero era una tradición frecuentemente apócrifa. Sin embargo, no fue apócrifo el caso de Félix III (526-539)⁵⁹, un diácono cuyo proceso de nombramiento ya pone en evidencia la tensión entre progodos y probizantinos en Roma en la etapa imperial justiniana. Efectivamente el papa Félix designó sucesor a Bonifacio cediéndole el *pallium*, pero la

⁵⁹ A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho canónico*, cit. p. 194 lo nombra como Félix IV, lo que resultaría del reconocimiento de la legitimidad del antipapa Félix II (335-365) anterior a Félix III (II) (483-492) Pero la mayoría de los autores lo enumeran como Félix III, así SUÁREZ, cit. p. 59, cuya referencia a este papa es más reducida, aunque sustancialmente la misma, que la de J. N. D. KELLY, *The Oxford Dictionary of Popes* Oxford Univ., 1988, cit. pp. 55 y s.

mayoría del Senado y del clero romanos se opondrán eligiendo a su vez a Dióscoro, diácono de Alejandría, candidato ideal de los probizantinos⁶⁰. Bonifacio II (530-532), aunque también romano fue el primer papa de origen germano, satisfacía los intereses progodos y por ello fue elegido por la minoría progoda. La consecuencia será una duplicidad de pontífices, una primera bicefalia en la Iglesia de Occidente que se resuelve por sí misma con el fallecimiento del papa elegido por la mayoría. Dióscoro, que pasará a la historia injustamente como antipapa, muere a los 22 días de su elección. En el año 531 se celebrará un sínodo en Roma en el que Bonifacio II obtiene el derecho a nombrar candidato a su sucesión, pero la oposición del clero y Senado romanos será tal que en un nuevo sínodo revocará esta decisión.

Junto a las fuentes jurídicas imperiales sobre materia eclesiástica, que analizaremos más adelante, la absorción del derecho romano por un incipiente derecho canónico dará lugar al derecho canónico romano-bizantino⁶¹. En él, las fuentes jurídicas gravitarán en torno a dos fuentes normativas hegemónicas que paulatinamente se institucionalizan: la conciliar y la pontificia.

La institución jurídica de los concilios ecuménicos imperiales convocando a los obispos de la Iglesias de Oriente y Occidente nace a partir del Concilio de Nicea, en el 325, tras el precedente del Concilio de Arlés en el 314, y se consolida entre los siglos IV a VI en los siguientes: Constantinopla en el 381, el Éfeso en el 431, Calcedonia en el 451, y II de Constantinopla en el 553. Hasta el siglo IX fue una institución jurídica imperial pues su convocatoria fue siempre realizada por el emperador, la presencia del obispo de Roma no fue constante, aunque enviaba a sus legados, y las cuestiones dirimidas eran fundamentalmente teológicas, litúrgicas y disciplinarias para atajar las disidencias religiosas⁶². Así la doctrina católica se elabora a partir de los argumentos de los apologistas y los llamados padres de la Iglesia, principalmente Jerónimo, Ambrosio y Agustín⁶³ y la literatura patrística de los siglos IV y V. Esta doctrina tras ser discutida y consensuada en los concilios conformará los dogmas de la fe católica que se irán consolidando en los concilios locales y generales⁶⁴.

⁶⁰ Cfr. J. N. D. KELLY, *ibid.* también citado por SUÁREZ, p. 60.

⁶¹ Dos obras son de obligada referencia, ambas del mismo autor J. GAUDEMET. La primera *La formation du droit séculier et du droit de l'église aux IV et V siècles*. 2ª ed. Paris, 1979, resulta indispensable para analizar la legislación romana postclásica y la formación del derecho de la Iglesia entre los siglos IV y V, dedicando el último capítulo al reencuentro de ambos derechos con la victoria del Derecho romano y su servicio al Derecho de la Iglesia. La segunda obra, *Les sources du droit de L'Église en Occident. Du II au VII siècle*, cit. analiza estrictamente las fuentes y colecciones canónicas cronológicamente hasta la etapa carolingia.

⁶² Una obra al respecto A. VALASTRO CANALE, *Herejías y sectas en la Iglesia Antigua. El octavo libro de las etimologías de Isidoro de Sevilla y sus fuentes*. Madrid, 2000.

⁶³ Obra col. (BOSIO-DAL CAVOLO-MARITANO) *Introduzione ai padri della Chiesa. Secoli III*. Torino, 1990.

⁶⁴ Para un análisis detenido de la doctrina conciliar hay una extensa bibliografía *vid.* entre otras las obras recientes: I. ORTIZ DE URBINA, *Storia dei concili ecumenici. I Nicea e Costantinopoli*. Città del Vaticano, 1994; L. PERRONE, "Da Nicea (325) a Calcedonia (451). I primi quattro concili ecumenici: istruzioni, dottrine, processi di ricezione", *Storia dei concili ecumenici*, Brescia, 1993, pp. 13-120; y el ya cit. K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*. (trad. del alemán Santiago Madrigal) Valladolid, 1999, pp. 27- 70.

Las controversias en la Iglesia se centrarán sobre todo en las generadas por el montanismo, el arrianismo, el donatismo, el pelagianismo, el monarquianismo, y posteriormente por el monofisismo y el monotelismo como alternativas al credo niceno. Además, proseguirán las condenas a las distintas corrientes gnósticas vinculadas a las tradiciones religiosas persas, como el maniqueísmo y el mandeanismo⁶⁵, y sirio-egipcias, como valentinianos, basidianos, orfistas, carpocratianos, borboritas, y otros, que sentarán las bases del gnosticismo medieval europeo de bogomilos, cátaros y albigenses.

El peso de los concilios ecuménicos como fuente jurídica y su larga tradición han servido para dar base a la tesis, que será ampliamente utilizada en la Edad Media y Moderna, por la que la primacía de la Iglesia corresponde al Concilio Ecuménico; si bien, la institución del papado, cuyo desarrollo y consolidación como cabeza de la Iglesia se produce entre los siglos V y XI, se ha opuesto siempre a considerar a los concilios por encima de la autoridad pontificia. No obstante, el modelo pontificio de poder recibe una influencia sustancial del modelo imperial, del que toma entre otros el estilo de su corte palaciega y sus modos legislativos, principalmente los rescriptos pontificios.

Conviene tener presente que el primer derecho propiamente dicho de la Iglesia católica es el derecho conciliar integrado por los cánones conciliares recogidos en sus actas, de ahí el nombre de derecho canónico. El derecho pontificio es, en todo caso, posterior y emerge a medida que se consolida el pontificado romano imitando el modelo legislativo imperial.

Los concilios locales, a su vez, elaboran un derecho canónico particular, y también se celebrarán en esta primera etapa sobre todo en Oriente y en menor medida en Occidente (Hispania, Galia y África). Así, por ejemplo, en Hispania se celebran entre el siglo IV y VII unos treinta y siete, entre los que se encuentran los diecisiete concilios de Toledo, el último de ellos, el decimoctavo, se celebra en el siglo inmediato, en el año 702.

⁶⁵ De todas ellas la única que ha sobrevivido hasta la actualidad es el mandeísmo o mandeanismo, en Irak e Irán, una comunidad religiosa en la actualidad diezmada por la emigración de refugiados políticos de la era de Sadam Hussein, y la posterior ocupación estadounidense del Irak. El mandeanismo, al que ya nos hemos referido, se ha vinculado por el filólogo del siglo XX Richard Reitzenstein a la secta judía nazarita, o nazaría que incorporaba prácticas bautismales, a la que, según sostiene, pertenecían Juan Bautista y Jesús, llamado el nazareno, o nazareo, por ello y no por la ciudad de Nazaret. *Vid.* la muy sugerente obra R. REITZENSTEIN, *The Hellenistic Mystery Religions*. (trad. inglesa ed. Pittsburgh, 1978). Los orígenes precristianos del mandeísmo se han identificado por algunos estudiosos con los seguidores de Juan Bautista, el propio Ignacio de Loyola en 1652 fue el primer europeo que lo sugiere según Edmondo F. Lupieri en una conferencia suya en la Universidad de Harvard en junio de 1999 (cit. por K. H. KING, cit. p. 312 nota al pie nº 89 del cap. 5). Sobre el mandeísmo *vid.* G. MEAD, *The Gnostic John the Baptizer: Selection from Mandaean John Book*. London, 1924; C. H. KRAELING, "The Origin and Antiquity of the Mandeans", *American Oriental Society Journal* 49, 1929, pp. 195-218; R. MAÇUCH, *Handbook of Classical and Modern Mandaic*. Berlin, 1965; E. YAMAUCHI, *Gnostic Ethics and Mandaean Origins*. Harvard Univ. Press, 1970; y la selección bibliográfica de S. A. PALLIS, *A Mandaean Bibliography 1560-1930*. London, 1933 (red. Amsterdam, 1974). Entre las obras más recientes: J. J. BUCKLEY, *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People*. Oxford University Press, 2002; E. LUPIERI, *The Mandeans: The Last Gnostics*. Grand Rapids, 2002.

Ya desde sus inicios, la tradición conciliar tanto local como ecuménica, será objeto de recopilación privada de sus actas, que da inicio a las colecciones de fuentes conciliares como primer derecho canónico de la Iglesia, en Oriente y en Occidente, que también tendrá que afrontar el carácter espurio o apócrifo de algunos de sus textos atribuidos falsamente a un concilio cuando pertenecen a otro, o bien porque provienen de un origen diverso al conciliar.

Entre las colecciones de los concilios orientales destaca la *Sintagma Canonum* (*Sintagma Antiochena* o *Corpus Canonum Orientale*) compuesta en Antioquía entre el 342 al 381. En Occidente destacan inicialmente entre los siglos VI y V algunas colecciones africanas, gálicas e itálicas⁶⁶.

Paulatinamente el papel de los concilios eclesiales occidentales va adquiriendo relevancia jurídica en el ámbito de la legislación del Imperio y en el de los emergentes reinos germánicos, especialmente cuando abandonen el arrianismo y se conviertan al catolicismo niceno. Sobresalen en esta situación los concilios francos de Orleans tras la conversión al catolicismo de Clodoveo a comienzos del siglo V, y los concilios visigodos de Toledo tras el tercero de ellos y la conversión de Recaredo al catolicismo a finales del siglo VI⁶⁷, donde se inicia una estrecha colaboración jurídica entre los monarcas francos y visigodos y la Iglesia católica a través de los concilios de Orleans y Toledo entre los siglos VI y VII. Los concilios locales a menudo son convocados por los monarcas germanos y cuentan con su presencia, siguiendo el modelo político-religioso imperial.

El obispo de Roma progresivamente consolidará en la Iglesia occidental su primacía espiritual primero y jurisdiccional después, a través de sus cartas sobre la disciplina del clero y sobre asuntos relacionados con herejes, y frecuentemente como respuestas a preguntas y conflictos planteados. Desde esta posición surge y se desarrolla la legislación pontificia. Recordemos que el primer decreto pontificio al estilo imperial lo elabora Siricio en el año 385. Sus epístolas irán configurando las primeras “decretales” pontificias, sobre todo cuando las primeras colecciones privadas de fuentes canónicas las incluyan.

La posición del obispo de Roma se reafirma, como ya he dicho, cuando el emperador Graciano renuncia al título de pontífice máximo, y los obispos de Roma inician un proceso de latinización de la Iglesia, hasta entonces fuertemente orientalizada, consecuencia de su propio origen. Una latinización que ya se constata en el siglo IV con papas nacidos en Roma como Julio I (337-352), Dámaso I (366-384), Siricio (384-399) y Anastasio I (399-401) y ya no ofrece dudas en el siglo V con Inocencio I (402-417) que era, según San Jerónimo, hijo del papa anterior, San Anastasio, y era además diácono, como casi todos, cuando fue elegido papa.

Se conservan 36 cartas de Inocencio I en la que se constata documentalmente que fue el primer papa que ejerció claramente como tal, en las que la “norma

⁶⁶ Vid. B. E. FERNE, cit. pp. 67-75.

⁶⁷ P. AGUILAR ROS y R. HERRERA BRAVO, *Derecho romano y Derecho canónico. Elementos formativos de las instituciones jurídicas europeas*. Granada, 1994, pp. 21-23.

romana” debía ser aceptada universalmente. Inocencio intentó negociar con Alarico en Rávena, sin éxito, el rescate de Roma, y estuvo ausente cuando su saqueo en el 410⁶⁸. El papa no regresa a Roma hasta el 412 e intentará desde entonces convertir la ciudad en cabeza de la cristiandad desde el paralelismo con la concepción imperial que otorgaba a Roma el papel de eje político del Imperio hasta finales del siglo III, pues representaba la victoria del cristianismo sobre el paganismo tradicional del Imperio Romano.

El obispo de Roma consolida su prestigio durante el pontificado de León I (440-461), también romano de nacimiento, como los anteriores, a quien el emperador Valentiniano III en el año 445 reconoce, por medio de un rescripto, la sumisión de las Iglesias occidentales del Imperio a Roma. En el año 495 los obispos de Occidente en el sínodo celebrado ese año designan al papa como *Vicarius beati Petri Apostoli* y *Vicarii Christi*⁶⁹ lo que parece confirmar el peso que la tesis petrística tiene ya en Occidente a finales del siglo V, y causa de una mayor fricción con Oriente, quienes sólo reconocerán al obispo de Roma una primacía honorífica en toda la Iglesia asentada en la tradición petrística.

La romanización de la Iglesia desde el siglo IV afectará sustancialmente a su organización, adaptándose a la organización territorial, administrativa y procesal romanas. La organización administrativa se estructura desde las circunscripciones territoriales episcopales, que paulatinamente se identificarán como diócesis o *civitas* romana, cuya *primae sedis*, estaba regida por el *Archiepiscopus*. Posteriormente el Concilio de Calcedonia del año 451 establece cinco patriarcados reestructurando la organización arzobispal. Hasta el año 451 en Oriente serán arzobispados Antioquía, Alejandría y Constantinopla (desde el 330) y en Occidente, Roma. En una posición próxima se hallaban los Exarcas de Efeso, Cesarea de Capadocia y Heraclea, mientras Jerusalén poseía un primado de honor⁷⁰. Sin embargo, al consolidarse Constantinopla como capital del Imperio, la Nueva Roma adquirirá primero una primacía honorífica entre las Iglesias de Oriente y, finalmente, jurisdiccional que extenderá a todo Oriente, aunque Alejandría y Antioquía consiguieron conservar cierta independencia. Ello contribuirá a la creciente tensión entre las dos Romas, al polarizarse la división administrativa y jurisdiccional entre la antigua y la nueva.

Para recoger las normas conciliares y las decretales pontificias, que se hallaban dispersas, se elaborarán distintas colecciones privadas en las que las actas de los concilios son cronológicamente más antiguas que las decretales o epístolas pontificias que se inician por el papa Siricio. La primera que se conserva es del 11 de febrero del 385 dirigida a Himerio, obispo de Tarragona⁷¹.

⁶⁸ Cfr. L. SUÁREZ, “Los Papas de la Edad Antigua y Medieval”, en la obra col. *Diccionario de los Papas y Concilios*, cit. p. 42.

⁶⁹ A. GARCIA Y GARCÍA, cit. p. 197.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 222.

⁷¹ Cfr. J. N. D. KELLY, *ibid.*, p. 35.

En esta etapa podemos distinguir ya las colecciones conciliares orientales de las occidentales:

- a. Las colecciones orientales recogen los concilios más destacados, pero debido a las controversias con la Iglesia romana, los cánones de los concilios convocados contra los herejes orientales no se incorporan a estas colecciones, así como tampoco las decretales pontificias, pero sí los textos patrísticos y las leyes imperiales⁷². Estas colecciones orientales⁷³ son de tres tipos: cronológicas, como el *Corpus Canonum Orientale*, también llamado *Syntagma canonum*, compuesta entre el 342 y el 381, y la colección *Trullana*, compuesta hacia el año 691 en Constantinopla; sistemáticas, como la colección de los *Cincuenta Títulos* de Juan Escolástico, jurista de Beirut, de mediados del siglo VI; y colecciones de legislación imperial en materia religiosa, que se incluían como apéndice y desde el siglo XI se les conoce como *Nomocanones*, *nomoi* (leyes) y cánones, cuyo ánimo es el de unificar y armonizar la legislación eclesiástica desde la consonancia entre la Iglesia y el Imperio y contiene tanto cánones conciliares como legislación eclesiástica imperial.
- b. Las colecciones occidentales⁷⁴ presentan dos etapas que podemos diferenciar. La primera etapa, entre los siglos IV y V, en la que el centralismo romano se constata especialmente desde el papa Gelasio I (492-496) en las colecciones locales, africanas, hispanas, gálicas e italianas. Entre ellas, destaca la colección *Dionisiana*, compuesta por Dionisio el Exiguo a finales del siglo V y comienzos del VI, que recoge las colecciones de concilios tanto orientales como occidentales y de decretales pontificias desde Siricio hasta Anastasio. Ésta será, posiblemente, la mejor colección de esta etapa tanto por su carácter universal como por su técnica compilatoria. La segunda etapa, entre los siglos VI y VII, que pertenece ya a la nueva era de los reinos germanos, se caracterizará por su dispersión. De entre todas las colecciones de esta etapa destaca la colección *Hispana*, que será la primordial en la Península Ibérica hasta el siglo XI, y de la que se realizan diversas reelaboraciones recogiendo los concilios orientales, africanos, galos e hispanos. Esta colección mantiene vivo el carácter universalista de la etapa anterior por dos motivos: la unidad político-religiosa visigoda, tras el abandono del arrianismo, y una estructura episcopal sólida y vinculada al pontífice romano. Recoge los concilios orientales, africanos, galos e hispanos. Es cronológica, y posteriormente en el siglo VIII se resume y sistematiza por materias se conoce como los *Excerpta*, en un proceso espléndidamente recogido por G. Martínez Díez⁷⁵.

Dionisio el Exiguo, y su compilación conocida como la *Dionisiana* elaborada en Roma, y Juan Escolástico, y su colección de los *Cincuenta Títulos* elaborada en

⁷² Cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA, *ibid.* p. 169.

⁷³ *Vid.* una síntesis completa en B. E. FERME, cit. pp. 65-66 y 79-83.

⁷⁴ *Vid. ibid.* pp. 84-105.

⁷⁵ MARTÍNEZ DÍEZ/RODRÍGUEZ, F. (I al V) *Colección Canónica Hispana*. Madrid, 1966, 1976, 1982, 1984.

Constantinopla, recopilan las dos colecciones jurídico-canónicas más representativas del siglo VI, pues constituirán la base sustancial del posterior desarrollo del derecho canónico de Occidente y Oriente. En ambas ya se aprecia el diferente modo de entender y vivir el derecho de la Iglesia romana y la Iglesia helena.

Dionisio es el primer canonista con nombre propio en Occidente y para muchos “padre del derecho canónico”⁷⁶ occidental. Su colección jurídica ofrecerá a la Iglesia romana una traducción precisa al latín de las actas conciliares bizantinas junto a una colección de decretales pontificias, cuya influencia será extraordinaria en la Iglesia occidental, aunque nunca fue una colección oficial, esto es, promulgada por los papas romanos. Junto a su colección conciliar Dionisio introduce una selección de “cánones” o normas de 38 decretales epistolares desde el papa Siricio (384) al papa Anastasio II (498), como respuestas pontificias a diversas cuestiones jurídicas. Esta decisión de Dionisio será determinante en la construcción del posterior derecho canónico de la Iglesia de Occidente al reforzar jurídicamente la posición de supremacía espiritual del papado desde la tesis gelasiana de la *auctoritas sacra pontificium*.

A su vez Juan Escolástico utiliza similares fuentes que las de Dionisio, pero realiza una selección diversa: los 85 cánones apostólicos; los cánones conciliares de Nicea, Ancira, Neocesarea, Sárdica, Gangra, Antioquía, Laodicea, Constantinopla I y Calcedonia; “cánones” procedentes del epistolario de Basilio el Grande escritos hacia el 374; y 87 excerptas de las novelas justinianas, que revelan la intensa legislación imperial en materia eclesiástica especialmente la *Novela 131* (del año 545) sobre privilegios y cánones eclesiásticos⁷⁷. De este modo, otorga paridad como fuentes jurídicas de la Iglesia, a los concilios ecuménicos y a las constituciones imperiales, pero no a las decretales pontificias, además de incorporar los escritos de un Padre de la Iglesia, Basilio, en una colección canónica, a los que otorga autoridad jurídica. La colección de los *Cincuenta Títulos* de Escolástico, que aparecen unas tres décadas después de la *Dionisiana*, tendrá una importancia capital en la elaboración del derecho canónico bizantino y constituirá la base del derecho de la Iglesia oriental.

Un brillante y clarificador análisis comparado de ambas colecciones lo ofrece Clarence Callagher⁷⁸, que seguidamente sintetizo:

1. Ambas utilizan sustancialmente las mismas fuentes conciliares, ecuménicas y regionales, la *Dionisiana* utiliza el orden cronológico, mientras la de Escolástico es sistemática, dividida en 50 materias.
2. La *Dionisiana* contiene 38 epístolas pontificias, la de Escolástico, ninguna, lo que revela un modo diverso de afrontar la propia concepción de la Iglesia y su gobierno, y así Dionisio ofrece una concepción del poder y del derecho en la

⁷⁶ Cfr. C. GALLAGHER, *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium. A Comparative Study*. University of Birmingham, 2002, p. 9.

⁷⁷ *Ibid.* p. 22 especialmente nota 70.

⁷⁸ *Ibid.* p. 29-36.

Iglesia en consonancia con el desarrollo del primado pontificio en Occidente de León I a Gelasio I que será fundamental para la consolidación jurídica de dicha teoría o concepción del poder eclesial, mientras Escolástico construye el derecho de la Iglesia desde la base de la actividad conciliar, y desde su posición de patriarca de Constantinopla también tiene clara su concepción del poder imperial, por ello incorpora la legislación eclesiástica imperial, y esta recepción del derecho imperial tendrá unas consecuencias sustanciales en el desarrollo del derecho canónico oriental, y una influencia decisiva del derecho imperial en las normas relativas al clero y al matrimonio.

3. En el ámbito del matrimonio la colección de Escolástico se acomoda a la legislación imperial romana. Esto es el matrimonio y su vinculación a la *afectio maritalis* como determinante del vínculo matrimonial y su ausencia como causa de divorcio. El emperador Constantino no modificó esta formulación tradicional romana, sino que limitó las causas de divorcio, a su vez Justiniano prohibió el divorcio consensual, que completa con la posición de San Basilio respecto al divorcio o repudio por adulterio. A su vez, la colección de Dionisio no contiene una legislación clara al respecto.
4. En el ámbito del celibato del clero en ambas colecciones se reconoce el derecho a los clérigos a contraer matrimonio según confirman los cánones conciliares, si bien la dionisiana incorpora epístolas pontificias sobre la recomendación a continencia sexual tras su ordenación, que no incluye la colección de Escolástico.
5. Y así mientras se alcanza una unidad inicial de fe desde el concilio niceno, la Iglesia de Oriente consolida su identidad desde Constantinopla y la *symphonia* entre el patriarca y el emperador, mientras la Iglesia de Occidente, se centraliza desde la concepción monárquica del obispo de Roma que refuerza el derecho pontificio. Estas divergencias se irán agudizando irreversiblemente con el paso del tiempo.

Junto a la legislación netamente canónica convive la Patrística en una zona fronteriza entre el Derecho y la Teología, que se incorpora a los contenidos de las colecciones canónicas, a menudo sin valor estrictamente jurídico sino teológico-doctrinal, aunque en Oriente alcanzarán un peso doctrinal superior que en Occidente.

A su vez, la legislación imperial romana, que ya desde Constantino I incorporaba el derecho eclesiástico imperial, se compila en la primera colección jurídica oficial, el Código Teodosiano, *Codex Theodosianus*, que se promulga en el año 438 por el hijo de Arcadio y nieto de Teodosio I, Teodosio II. En Occidente, la legislación romano-germana posterior también incorporará leyes sobre materia eclesiástica, como la *Lex Romana Visigothorum Alarici*, o el Breviario de Alarico, y el *Edictum Theodorici*, ambos de comienzos del siglo VI.

El cristianismo influirá decisivamente en la cultura jurídica romana al proyectar una serie de principios y valores que inciden en el mundo jurídico romano

inicialmente latino, y romano-germano-bizantino, después. Efectivamente, el cristianismo ejerce una doble influencia sobre el derecho romano, por una parte en el ámbito político-jurídico a través de la legislación eclesiástica imperial, y por otra en el ámbito del derecho privado romano⁷⁹. Es en este ámbito donde se desarrollan importantes instituciones, ya en su etapa más temprana, como la *Episcopalis Audientia* que surge con Constantino I al crear la jurisdicción episcopal como cauce cristiano complementario para resolver litigios en el año 318. La legislación conciliar, desde Nicea (c. 5), admitirá la apelación de la sentencia episcopal ante el concilio provincial y ante el propio papa, vía que sirve al poder pontificio para consolidar su jurisdicción universal. En la etapa justiniana esta institución episcopal se formula definitivamente en el *Codex* (C.J. 1, 4, 29)⁸⁰ y se reajusta para que ambas jurisdicciones, civil y religiosa, puedan controlarse recíprocamente (*Novela* 86 del año 539 y *Novela* 123 del año 546)⁸¹.

A su vez los derechos de la persona, los derechos reales y sucesiones, y los contratos y obligaciones resultan también penetrados por el cristianismo. Así, respecto a la esclavitud hay una progresiva tendencia inicial, en estos primeros siglos que luego disminuirá, de liberar a los esclavos desarrollándose una modalidad de manumisión o liberación, la *manumissio in ecclesis*, y en la etapa justiniana el Digesto llega a reconocer que “*Quod ad ius naturale omnes hominenes aequales sunt*” (D. 50, 17, 32), la igualdad entre los hombres por derecho natural.

En derechos reales y sucesiones se abre la vía a las donaciones *piae causae* y se valora especialmente la voluntad, *animus*, del donante, así como el derecho romano-bizantino perfila la espiritualización de la posesión en la *possessio iuris*. También la *bona fide*, la buena fe, adquiere perfiles cristianos desde la *caritas*.

La legislación matrimonial también evoluciona de la mano de cristianismo, si bien la cuestión relativa a la indisolubilidad del vínculo matrimonial, que comienza a ser planteada por los padres de la Iglesia, no se formulará canónicamente hasta mucho más tarde, y la legislación de Justiniano aunque reconoce inicialmente el divorcio consensual (*Novela* 22 del año 535) revisará la cuestión en los años siguientes restringiendo el número de causas y el divorcio consensual (*Novela* 117 del año 542 y *Novela* 127-134 del año 548). La legislación conciliar prohibirá los matrimonios entre fieles e infieles, herejes o judíos y así lo hará también como hemos visto la legislación imperial (C.Th. 16, 8, 6; C.J. 1, 9, 6 y 1, 4, 16).

⁷⁹ Cfr. P. AGUILAR ROS y R. HERRERA BRAVO, *Derecho romano y Derecho canónico. Elementos formativos de las Instituciones jurídicas europeas*, cit. p. 11.

⁸⁰ Para un análisis de la cuestión P. G. CARON, “La competenzaa dell’*episcopalis audientia* nella legislazione degli imperatori romani cristiani”, *Il diritto romano canonico quale diritto...* cit. p. 267-276.

⁸¹ Cfr. P. AGUILAR ROS y R. HERRERA BRAVO, *ibid.* p. 13.

2. La división del Imperio Romano y sus consecuencias. Los pueblos germánicos y la desaparición del Imperio Romano de Occidente: Germanización *versus* romanización cultural europea

La lenta agonía del Imperio Romano occidental se inicia con la muerte de Teodosio I a finales del siglo IV, cuando el emperador reparte el Imperio diárquicamente entre sus dos hijos varones, habidos con su primera esposa Elia Flaccilla. Arcadio de 17 años, bajo la supervisión del galo Rufino, gobernará Oriente (395-408), y Honorio de 10 años, tutelado por el vándalo Estilicón, Occidente (395-423).

La decisión de Teodosio será menos acertada que la de su predecesor Graciano, que pospuso a su propio hermano a favor del hombre que creyó más capaz para defender el Imperio, el propio Teodosio. Éste, en cambio, no renunciará a su propia dinastía y los tutores de sus hijos se enfrentarán muy pronto por el control del Imperio produciéndose una enorme hostilidad entre el Este y el Oeste. Las luchas entre ambos tutores serán aprovechadas por los bárbaros, contenidos con dificultad hasta entonces, que ganarán terreno en todas las fronteras imperiales. Es entonces cuando el peligro de la barbarización del Imperio, tanto occidental como oriental, es inminente. Conspiraciones, traiciones y ambiciones ofrecerán el caldo de cultivo idóneo para debilitar el Imperio Romano, y el occidente imperial se resentirá definitivamente por ello.

Para poder acceder a las claves interpretativas de este momento recordemos los hechos más sobresalientes que nos permitan revisar esta compleja y confusa etapa histórica, que dará fin al Imperio de Occidente y permitirá la restauración del Imperio de Oriente, inaugurando una nueva era, germana en Occidente y bizantina en Oriente, de consecuencias determinantes para el continente europeo, así como para la religión cristiana, en la que el cristianismo en Europa Occidental desarrollará también una identidad propia, la romano-germana, que transita del arrianismo al catolicismo.

Una vez más, en la lucha por el poder, la Iglesia arriana de los germanos perderá su batalla por el poder frente a la Iglesia católica nicena, cuando los germanos, especialmente los visigodos y los francos, consoliden sus primeras unidades territoriales hegemónicas en Occidente y aspiren a imitar el modelo imperial bizantino. En él, la unión del trono y el altar entre gobernante y episcopado, demanda la unidad ideológico-religiosa para su recíproco fortalecimiento institucional, y por ello optan por el cristianismo niceno y su Iglesia firmemente

arraigada en los territorios que invaden y sobre los que construyen sus reinos. No obstante, el arrianismo no será erradicado sobreviviendo hasta la aparición del islam, entre la clandestinidad y el debate teológico, un debate que buscará infructuosamente hasta el siglo VIII fórmulas de coexistencia y fusión entre ambas concepciones de Cristo y el cristianismo.

Los hunos, nómadas guerreros procedentes de Asia Central e instalados desde el siglo II al norte del Caspio, se unirán bajo un solo líder Uldin y comenzarán a moverse hacia las fronteras del Imperio Romano en torno al Mar Negro. En Oriente cruzarán el Cáucaso invadiendo Armenia, protectorado del Imperio Persa, alcanzando el norte de Siria y las fronteras del Imperio Romano a finales del siglo IV. En Occidente tomarán territorios en los que estaban asentados los pueblos godos en la frontera del Danubio, lo que es hoy día Ucrania. Ante la presión de los hunos, los godos, buscando nuevos asentamientos, penetran en Tracia llegando hasta los límites de Constantinopla tras la muerte de Teodosio I. Los ejércitos imperiales combinados del Este y el Oeste organizados por Rufino y Estilicón consiguen frenar el avance. Pasado el peligro, Rufino exige la retirada del ejército occidental, ante el temor del control del Imperio occidental sobre el oriental. Estilicón obedece, pero no renuncia al ulterior control sobre ambas partes del Imperio e intentará, junto a los visigodos liderados por Alarico, hacerse con la Prefectura de Iliria para Occidente. Sus planes no se llevarán a cabo ante las nuevas invasiones bárbaras en la Galia, que le obligarán a mover al ejército occidental en la defensa de ésta. Alarico entonces decidirá obtener alguna compensación por ello y primero avanzará hacia Grecia, después la situación política le facilitará la invasión de Italia.

En Oriente, Gaïas, un visigodo al servicio de los romanos, asesina a Rufino, mientras el cortesano eunuco Eutropio se hace con el poder como cónsul y consejero del joven emperador Arcadio. Eutropio consentirá que los visigodos prosigan su avance hacia Grecia, destruyendo Corinto y saqueando el Peloponeso. Estilicón se ve obligado a trasladar a parte de su ejército occidental para defender Grecia, pero Eutropio optará por negociar con el líder visigodo Alarico para poder defender Anatolia del avance huno que conseguirá frenar. Sin embargo, las intrigas cortesanas le darán la ocasión a Gaïas para hacerse con el poder como jefe del ejército en Constantinopla. Así, buena parte del Imperio oriental estará en manos de visigodos al servicio del propio Imperio, generándose una creciente actitud social antigoda. Simultáneamente la tensión política se verá incrementada por la confrontación en el seno de la Iglesia cuando el arzobispo de Alejandría Teófilo conspire contra el de Constantinopla, Juan Crisóstomo, y obtenga del emperador su exilio. Esta situación dividirá la Iglesia de Oriente y Occidente, abriéndose una importante brecha entre ambas, mientras en Constantinopla los motines callejeros queman la iglesia de Santa Sofía.

Estas tensiones político-religiosas provocarán a comienzos del siglo V un violento movimiento antigermano, por el que los visigodos perderán sus posiciones de poder tras el asesinato de Gaïas en el año 400. Los visigodos verán entonces

una mayor debilidad política y militar en Occidente, hacia donde orientan su interés. Y así, mientras el peligro de las invasiones germanas se debilita en Oriente, en Occidente se incrementa.

En el ámbito religioso, Teodosio I mediante su legislación eclesiástica pro-nicena alcanzó varios objetivos, por una parte erradicó el paganismo del ámbito del poder político y social del Imperio, y por otra facilitó la progresiva hegemonía del catolicismo mediante la concesión de privilegios a las iglesias católicas del Imperio. Una hegemonía eclesial que se consolida con la persecución de las Iglesias condenadas vía conciliar por herejía. Los hijos y sucesores de Teodosio, Arcadio y Honorio, proseguirán inicialmente esta misma política religiosa anti-pagana y antiherética, que en síntesis cronológica es la siguiente:

1. En marzo del año 395 ambos emperadores promulgan una ley general que prohíbe a los herejes reunirse en asambleas así como su acceso al orden sacerdotal y episcopal (C.Th. 16, 5, 26).
2. En septiembre de ese mismo año un rescripto imperial (C.Th. 16, 5, 28) precisa una cuestión de interés especial, la definición de hereje por la legislación imperial romana. En ella, se consideran herejes a quienes se descubra que se han desviado del juicio y del camino de la Iglesia católica.
3. En noviembre otra ley general de Arcadio y Honorio ordena la investigación de los funcionarios de la administración del Estado respecto a su posible situación de herejes, ordenando que los que así lo fueran se les expulsase del servicio y de la ciudad (Constantinopla).
4. A finales del año 396 una nueva ley imperial general suprime todos los privilegios concedidos por el derecho romano antiguo a los sacerdotes paganos (C.Th. 16, 10, 14) y se ordena, en el año 399, la destrucción de sus templos en zonas rurales (C.Th. 16, 10, 16).

Simultáneamente la legislación romana de esta etapa, entre los años 396 y 397, protegerá a los judíos y sus sinagogas contra ofensas públicas (C.Th. 16, 8, 11 y 12) fomentadas con la anterior legislación antijudía, y se limita el derecho de acogerse a la legislación cristiana para los judíos que se convierten al cristianismo para liberarse de sus deudas (C.Th. 9, 45, 2).

La legislación imperial consolida los privilegios de la Iglesia católica (C.Th. 16, 2, 4 y 16, 2, 36) si bien se limita la audiencia episcopal a las causas religiosas, ordenando que las controversias sobre materia religiosa sean resueltas por los obispos, mientras que las demás causas procesales seguirán la vía judicial ordinaria y la las normas de derecho público romano (C.Th. 16, 11, 1).

A comienzos del siglo V, en el año 405, se condena como herejes a los seguidores de las dos corrientes teológicas más extendidas en ese momento, el montanismo y el donatismo, confiscando todos sus bienes (C.Th. 16, 6, 5) y se da orden de difundir el edicto imperial que declara la unidad religiosa bajo la fe católica (C.Th. 16, 2, 38).

Ese mismo año el cortesano Antimio ganará influencia sobre Arcadio hasta la muerte de éste en el año 408. Una influencia que mantiene sobre el hijo y sucesor de Arcadio, Teodosio II (408-450), que sube al trono como emperador de Oriente con siete años. Esta situación permite a Antimio ser el regente virtual y gobernante de hecho del Imperio Romano oriental. Antimio tendrá que afrontar los ataques de los hunos y de los persas, para lo que fortifica Constantinopla con nuevas murallas.

En Occidente, Honorio verá en esta situación la ocasión de controlar el Imperio Romano de Oriente, sin embargo Estilicón le aconsejará que se ocupe del Imperio occidental ante la amenaza bárbara. Dos años antes del ascenso al trono de Oriente de Teodosio II, en el año 406, la Galia había sido invadida por vándalos, alanos, suevos y burgundios, cuando las legiones romanas se habían replegado cruzando en invierno el helado Rin. Un año después las legiones romanas tendrán que dejar Britania para intentar frenar el avance germano en el continente.

Honorio, bajo influencias antigermanas, consiente en el año 408 la muerte de quien fue su tutor, Estilicón, produciéndose una masacre de sus soldados, cuyos supervivientes se unirán a las filas visigodas. Esta situación será aprovechada por Alarico, liderando a los visigodos y a los germanos del ajusticiado Estilicón ansiosos de venganza, por lo que en el año 409 invade Italia. La entonces capital de Occidente, Rávena, se libra de un ataque directo, pero saquean Roma en el 410 ayudados por los esclavos bárbaros que se unen al ejército de Alarico frente a sus amos romanos. El papa Inocencio I (401-417), como representante imperial de Honorio intentó negociar sin éxito en Rávena que Roma no fuese saqueada por los visigodos, finalmente el Senado romano tendrá que pagar una enorme cantidad por la retirada de éstos. El papa no retorna a Roma hasta el año 412.

A la muerte de Alarico, su cuñado Ataúlfo es elegido líder de los visigodos y exige dos condiciones para abandonar la Península Itálica: el dominio de los territorios del sur de la Galia y el matrimonio con Gala Placidia, hermana de Honorio e hija de Teodosio y de su segunda esposa Gala. Ataúlfo obtiene ambas condiciones y se retira a la Galia y a Hispania, pero será asesinado poco después, en el año 415.

Honorio, proclama a su general Constancio coaugusto de Occidente, que tras la muerte de Ataúlfo y a instancias del propio Honorio, contrae matrimonio con la viuda de Ataúlfo, Gala Placidia. Constancio morirá pronto, pero Gala Placidia le dará un hijo, Valentiniano, nacido en el año 419, este nieto de Teodosio será emperador con el nombre de Valentiniano III. Así la tercera generación de la dinastía teodosiana sigue al frente de ambos imperios romanos. Valentiniano III rige el Imperio de Occidente entre el 425 y el 455, mientras como recordamos, su primo Teodosio II rige el Imperio de Oriente entre el 408 y el 450.

A comienzos del siglo V la legislación imperial en materia religiosa mantiene como hemos visto la misma línea iniciada por el fundador de esta dinastía

imperial, Teodosio I. La legislación de la Iglesia católica y la legislación eclesiástica imperial son complementarias, y sus pautas son las siguientes:

1. El delito de herejía cuya determinación está en manos de la Iglesia católica comportará en el ámbito del derecho romano imperial la privación de los bienes, y en el ámbito eclesial la imposibilidad de acceder al sacerdocio y al episcopado.
2. Como sanciones administrativas complementarias a la reducción al estado de laico de un presbítero realizado por las autoridades de la Iglesia, se le priva de sus privilegios eclesiásticos en el ámbito civil, e incluso se le puede imponer el exilio por la legislación imperial.
3. Las penas impuestas a los herejes serán habitualmente dirigidas a forzar su renuncia a la herejía por la que han sido condenados, pero paulatinamente las penas dejarán de tener una finalidad correctiva para pasar a ser punitivas y represivas como escarmiento. Este proceso lo observamos ya en el año 409 cuando Honorio y Teodosio promulguen una ley general que condena a la pena de muerte a los reos culpables de sacrilegio por la Iglesia (Constituciones Sirmodianas 14, cuyos extractos se encuentran en C.Th. 16, 2, 31 y 16, 5, 46)¹. El sacrilegio, definido en la propia ley imperial como las ofensas al clero o al culto católicos comporta ya la pena capital y la disimulación del delito por los jueces romanos llevará aparejada una pena pecuniaria impuesta a los propios jueces.
4. Por lo demás, prosiguen los privilegios y las exenciones fiscales a los bienes de la Iglesia católica (C.Th. 16, 2, 40) y se introduce una mayor celeridad en los procesos judiciales en los que ésta esté involucrada (C.Th. 2, 4, 7).
5. La legislación antipagana se mantiene y se incrementan sus medidas, así se excluye a los paganos de los cargos públicos (C.Th. 16, 10, 21) desde el año 415 y en el año 423 se confiscan los bienes y se condena al exilio de aquéllos que celebren sacrificios a los dioses (C.Th. 16, 10, 23) o pertenezcan a alguna comunidad religiosa herética (C.Th. 16, 10, 24).
6. A su vez se restringen los derechos de los judíos, por ejemplo primero en el año 417 se limita su posesión de esclavos cristianos (C.Th. 16, 9, 4) y después en el año 423 se declara la prohibición plena de adquirirlos.

Durante esta etapa las relaciones entre el Imperio Romano oriental y el occidental se siguen deteriorando. Teodosio II gobernará Oriente con más eficacia que los emperadores occidentales, en buena parte gracias a la promoción de la formación jurídica y del orden jurídico imperial. Por ello, en el 425 crean en Constantinopla 30 cátedras con el fin de formar a los funcionarios del Estado, y en el 429 nombra la comisión que elaborará el que será primer código que recoja la legislación imperial, que se promulga casi una década después, el *Codex Theodosianus*.

¹ Cfr. *Il Cristianesimo nelle leggi di Roma*, pp. 288-293. También el texto completo del derecho eclesiástico teodosiano del libro XVI del Código de Teodosio II puede verse digitalmente, como ya hemos mencionado en www.ancientrome.ru/library/codex/theod/liber16.htm#1, última consulta en 2006.

En el ámbito religioso Teodosio II se decanta inicialmente por el nestorianismo, la doctrina elaborada por el obispo (aunque con más rigor arzobispo²) de Constantinopla Nestorio (428-431) que, por una parte, afirma la doble y separada naturaleza, humana y divina, de Cristo, y por otra niega que María, madre de Cristo, sea además madre de Dios, es decir rechaza el término *theotokós* sugiriendo su sustitución por el de *christotokós*. La tesis de Nestorio provoca un nuevo conflicto teológico, y el nestorianismo será condenado por el obispo de Roma en el sínodo romano del 430. Ante esta situación el emperador convocará un Concilio Ecuménico celebrado en Éfeso un año después, el 431, que condenará el nestorianismo y depondrá a Nestorio, pero las disputas eclesiales continuarán y Teodosio II convocará un nuevo concilio en Éfeso en el 449. Este segundo concilio será liderado por los pronestorianos que tomarán la decisión contraria, y aunque este concilio se considere inválido en el cómputo oficial de los concilios imperiales, dará cauce a la siguiente crisis teológica, la formulación del monofisismo.

El nestorianismo, como antes había sucedido con el arrianismo, no será erradicado sino que se consolida con la fundación de la Iglesia Siria, o Asiria, que se segrega de la bizantina. Su persecución bajo el Imperio Romano obliga a los nestorianos a refugiarse en el Imperio Persa y tras el Concilio de Seleucia-Ctesifon del año 410, su obispo toma el título de *Catholicós*. Desde entonces su desvinculación de la Iglesia imperial romana es ya completa. La Iglesia asiria pervivirá hasta la actualidad³ entre los cristianos asentados entonces en Persia y desde su intensa labor misionera en Oriente al evangelizar en Persia y Asia Central hasta alcanzar Mongolia y China, donde se establecen numerosas comunidades cristianas nestorianas.

En Persia al amparo de la dinastía sasánida los cristianos nestorianos crearán importantes centros culturales y de traducción de textos, que permitirá preservar y expandir el legado de la cultura clásica grecorromana, perseguida como paganismo bajo el Imperio Romano de estos siglos. Un legado cultural al que después del siglo VII accederán los árabes y que encauzará el esplendor de la civilización islámica.

En Occidente Honorio, tras un gobierno incompetente, fallece en el 423 siendo sucedido por su sobrino Valentiniano III (423-455) como emperador de

² La sede episcopal de Constantinopla modifica su configuración eclesiástica y se transforma en sede arzobispal tras la fundación de Constantinopla como capital del Imperio, en el año 330. Los obispos de Bizancio, que por tradición se consideran sucesores del apóstol Andrés, como los de Roma del apóstol Pedro, acceden entonces al título de arzobispos de Constantinopla, que se mantiene hasta el 451 fecha de la celebración del Concilio de Calcedonia, en el que la Iglesia católica se divide jurisdiccionalmente en cinco patriarcados a cuyo frente está el patriarca. El patriarca de Constantinopla recibe este título desde el año 451, que posteriormente se completa con el calificativo de ecuménico, hasta la actualidad. En el Concilio de Calcedonia se establece su jurisdicción sobre Asia Menor y Tracia, y la jurisdicción extraterritorial de apelación sobre los patriarcados de Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Por ello hasta después del año 451 no son estrictamente patriarcas de Constantinopla, sino obispos hasta el 330 y arzobispos desde el 330 hasta el 451.

³ Para su actualización www.assyrianchurchnews.com, última consulta en 2006.

Occidente. Su madre, Gala Placidia —hermana de Honorio e hija de Teodosio I y de su segunda esposa Gala, y casada como recordamos primero con el visigodo Ataúlfo y después con el general romano Constancio, padre de Valentiniano— ejercerá una enorme influencia sobre su hijo, cuyo difícil gobierno concluye al ser asesinado en el 455.

En este periodo la legislación imperial en materia religiosa se consolida definitivamente como ya hemos dicho por la promulgación del Código Teodosiano. En el año 435 Teodosio II y Valentiniano III tomarán medidas finales de máxima severidad para erradicar el paganismo tradicional romano destruyendo y purificando los templos romanos, para proceder a su cristianización en los que se ubicará una imagen cristiana. El incumplimiento de esta orden imperial acarreará la pena de muerte (C.Th. 16, 10, 25).

Desde mediados del siglo V la legislación imperial en materia religiosa de esta etapa será principalmente la ley del año 451 de Valentiniano y Marciano (que accede al poder imperial de Oriente a la muerte de Teodosio II) recogida posteriormente por el Código de Justiniano (C. I. 1, 2, 12) que:

1. Confirma todos los privilegios imperiales precedentes a la Iglesia católica, considerada universal y verdadera.
2. Deroga las normas imperiales contrarias a las canónicas elaboradas en el seno de la jerarquía de la comunidad eclesial en su actividad conciliar.
3. Dota de subvenciones públicas a la Iglesia católica para obras de beneficencia.

No obstante, durante su gobierno continuarán las crisis religiosas que se agravan en el II Concilio de Éfeso en el 449, un concilio imperial rechazado por la Iglesia de Occidente, al que ya hemos hecho referencia.

La crisis religiosa más importante será a causa del monofisismo, que retoma aspectos del nestorianismo en el debate teológico sobre la naturaleza de Cristo. Nuevamente se buscará una solución conciliar a través del Concilio de Calcedonia celebrado en el año 451 que, sin embargo, no resolverá la división en el seno eclesial sino que una vez más se incrementará, pues además de la segregación de la Iglesia asiria o nestoriana, que se produjo en Éfeso el 431, en Calcedonia se separan otras Iglesias de Oriente lideradas por la Iglesia copta de Alejandría.

El Concilio de Calcedonia es el origen de la primera división doctrinal entre catolicidad y ortodoxia cuyo resultado da lugar al cisma definitivo con las llamadas Antiguas Iglesias Orientales, que sólo aceptan compartir con Occidente las decisiones de los primeros concilios ecuménicos hasta Éfeso. Entre ellas destacan la Iglesia apostólica de Armenia, que como recordamos fue la primera Iglesia cristiana oficial en un reino en el que el cristianismo accede por primera vez al estatus de religión oficial, la Iglesia ortodoxa copta de Alejandría, la Iglesia ortodoxa de Etiopía, la de Eritrea, la de la India y la Sirio-ortodoxa entre las más destacadas, que se segregan definitivamente al no ser posible el consenso teológico, y ya no participan de las decisiones de los concilios imperiales ecuménicos posteriores.

La amenaza de los pueblos bárbaros se incrementa en el primer tercio del siglo V pues los hunos bajo su líder Rua estaban ya instalados en las fronteras orientales del Danubio. A su muerte, su sobrino Atila en el año 443 se hace con el liderazgo y a mediados del siglo V comienza a invadir el Imperio Romano occidental alcanzando Italia en el 452. En Roma, que ya había dejado de ser el tiempo capital imperial de Occidente, sólo le hace frente su patriarca, el papa León, que negocia la retirada de Atila, probablemente tras pagar una gran suma para evitar así el saqueo, como anteriormente había sucedido con Alarico, con quien la negociación fue infructuosa. Sin embargo, tres años después el vándalo Genserico instalado en Cartago atacará desde el sur alcanzando Roma finalmente en el 455. El papa no podrá ya negociar ni impedir su saqueo, pero su intervención evitará la masacre. La actitud de defensa de Roma por León I (440-461) otorgará al patriarca romano un enorme prestigio, pues ha sido el único capaz de hacer frente varias veces a los invasores con un enorme coraje personal.

Durante este periodo el Imperio Romano de Oriente vivirá políticamente una situación más estable bajo el dilatado gobierno de Teodosio II, que había logrado manejar con bastante fortuna las invasiones de los hunos, sus eternas disputas con Persia, y las conspiraciones internas para arrebatarle el poder.

Tras la muerte de Teodosio II en el año 450, su hermana Pulqueria contrae matrimonio con un oficial de Tracia, Marciano (450-457), para impedir que Valentiniano III asumiese el poder de todo el Imperio como augusto de Oriente y Occidente. Marciano gobernará el Imperio Romano de Oriente ocho años y su mayor reto será impedir el avance de los hunos.

Efectivamente, el mayor peligro político que tuvo que afrontar el Imperio Romano tanto en Oriente como en Occidente a mediados del siglo V será el de los hunos. En el año 452 cuando Atila invade Italia, Marciano acude a auxiliar al Imperio de Occidente. Como consecuencia Atila preparará entonces su ataque al Imperio de Oriente. Sin embargo, el destino no está a su favor pues Atila muere antes de alcanzar su objetivo, y el poder huno declina ante las luchas entre los hijos de Atila por el liderazgo.

Marciano y Pulqueria, canonizados posteriormente por la Iglesia ortodoxa, no dejarán descendientes y el poder imperial de Oriente es ofrecido a un oficial de 56 años también de Tracia, León I (457-474), cuya dinastía —continuada por los maridos de su hija Ariadne, primero Zenón (474-491) y después Anastasio I (491-518)— consolidará el poder imperial romano en Oriente hasta el año 518, en que se inicia la era de los ilirios Justino y su sobrino Justiniano I.

Así, mientras en Oriente el Imperio se recupera políticamente bajo el control romano al desplazar del poder a los germanos romanizados, que nunca llegarán a convertirse en emperadores; en Occidente la situación se deteriora aún más, y terminará finalmente en poder bárbaro, cuando los líderes de las incipientes monarquías germanas abandonen su arrianismo cristiano inicial por el catolicismo, desde el impulso del papado romano y del episcopado católico de Occidente, que progresivamente margina a arriano. Los monarcas germanos se apoyarán en las

estructuras eclesiales y en la formación intelectual y jurídica del clero católico para el gobierno de sus reinos. Pero en los reinos bárbaros la convivencia entre la población romana y los nuevos señores germanos no será fácil.

Tras el asesinato de Valentiniano III en el año 455, el nuevo emperador de Occidente durante menos de un año es Petronio Máximo, siendo sucedido por una serie de emperadores, ocho en total, que ocupan el poder durante periodos muy breves hasta el año 476.

El Imperio de Occidente se desmorona irreversiblemente mientras se suceden los últimos emperadores⁴, el último llevará un nombre de profundo significado, Rómulo, cuyo eco legendario como fundador de Roma encendió el resplandor del Imperio Romano a mediados del siglo VIII AC. Algo más de un milenio después de su fundación, la luz civilizadora y cultural de Roma se apaga en Occidente con el único gobernante que llevó el mismo nombre legendario que su fundador.

Rómulo Augústulo (aunque es propiamente Augusto) es considerado el último emperador de Occidente y será depuesto en Rávena en el 476 por Odoacro, un germano de la tribu de los hérulos y general mercenario del ejército romano, que será aclamado rey por las legiones romanas compuestas a su vez de mercenarios germanos. Una delegación del Senado romano irá a Constantinopla para obtener el usual beneplácito del emperador de Oriente proponiéndole la unificación del Imperio y la concesión del título de Patricio a Odoacro, y aunque no hay constancia clara de ello y tampoco hay consenso entre los especialistas, pues las fuentes son contradictorias, es posible que fuese reconocido inicialmente por éste como representante imperial. Y probablemente asume tal título jurando fidelidad al emperador de Oriente, Zenón (474-491). Pero poco después, el ostrogodo Teodorico apoyado por Zenón invade Italia en el 488 obligando a Odoacro a compartir Occidente como corregentes. Sin embargo, a finales del siglo V Odoacro es asesinado por Teodorico, que se convierte en único gobernante, y la Península Itálica se transforma en un reino ostrogodo.

Conviene tener presente que desde Zenón los emperadores de Oriente siempre reclamarán su autoridad sobre Occidente, al no existir emperador augusto, hasta que Carlomagno cuatro siglos después, ya en el siglo IX, negocie para sí tal título con el emperador de Oriente, Miguel I, en el año 812, a cambio de su renuncia a Venecia, Istria y Dalmacia que permanecerán en consecuencia bajo la soberanía bizantina y no carolingia.

La penetración progresiva de los pueblos germanos o germanizados en las fronteras del Imperio Romano contribuirá sustancialmente a su desmoronamiento en Occidente en el siglo V pero, ¿cómo se produjo la penetración de los llamados bárbaros en el Imperio Romano y cuándo se inició?

⁴ Vid. para un estudio detenido F. LOT, *La fin du monde antique*. Paris, 1927; E. W. WALBANK, *The Decline of the Roman Empire in the West*. London, 1946; y el clásico y exhaustivo, que mediatizará profundamente la interpretación de la historia de Roma por los especialistas de los siglos XIX y XX, E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of Roman Empire*. 7 vols. 1896-1900.

Hasta la muerte de Constantino la división entre romanos y bárbaros aún sobrevivía, y con ello la distinción latina entre civilizados e incivilizados⁵. Los bárbaros, término romano para referirse a los pueblos que no pertenecen a la civilización grecolatina, identifica sobre todo a los pueblos germanos y en menor medida a los eslavos, aglutinando un número amplio de tribus germanas o germanizadas, como la mayoría de las tribus celtas, y las propiamente no germanas, como los de origen uralo-finés, pero en su mayoría casi todos procedían de la enorme familia lingüística indoeuropea⁶. Además de las tribus guerreras, penetrarán en el Imperio mercaderes, pastores nómadas y grupos dedicados a realizar incursiones de pillaje naval o fluvial. Todos estos movimientos migratorios tendrán lugar especialmente entre los siglos IV y X, si bien la presencia bárbara en el Imperio es bastante anterior a la era cristiana.

Los llamados germanos —término ya empleado por Posidonio en el año 90 AC— se habían asentado en un flujo migratorio irregular, pero progresivo en el Imperio bajo la condición de federados, situación que permitirá la convivencia cultural de romanos y germanos, la romanización de estos germanos será un hecho en pocas generaciones, sin embargo muchos elementos culturales germanos permanecerán, alimentados y retroalimentados por continuas migraciones germanas.

Los germanos suelen dividirse en tres grandes grupos:

- a. Grupo germano occidental compuesto entre otros por frisones, francos, jutos, anglos y sajones. Cada uno de ellos a su vez en varios subgrupos, así los francos de las zonas fluviales o francos ripuarios, y los de las costas o francos salios, o sálicos (de salino).
- b. Grupo germano oriental entre los que destacan los suevos, lombardos o longobardos, borgoñones o burgundios, vándalos, alanos y godos occidentales o visigodos y orientales u ostrogodos.
- c. Grupo escandinavo integrado por daneses, suecos y noruegos, cuyas incursiones y saqueos en el resto del Europa serán vía marítima-fluvial y tendrán lugar sobre todo desde el siglo VIII.

A su vez los eslavos, sobre cuya procedencia no hay consenso doctrinal pues para algunos proceden de la zona comprendida entre los ríos Vístula y Oder y para otros de los Cárpatos, se dividen en occidentales, asentados en Bohemia y los Cárpatos, y los orientales, procedentes de más allá del Danubio. Estos últimos invaden el Imperio Romano, asedian Constantinopla en el 540, y ocupan Iliria y Tracia en los Balcanes, en el área que corresponde a las actuales Albania, Bulgaria y Macedonia.

Los pueblos germanos⁷ a partir del siglo III mejorarán sus tácticas militares, especialmente los godos, divididos en dos grandes ramas: ostrogodos, que

⁵ N. DAVIS, cit. p. 213.

⁶ N. DAVIS, cit. pp. 215-238.

⁷ Vid. para una visión de conjunto la obra clásica F. LOT, *Les Invasions germaniques*. Paris, 1945. A su vez para un acceso internauta en documentación y fuentes vid. *Internet Medieval Sourcebook*: www.fordham.edu/halsall/sbook-law.html, última consulta en 2007.

ocupan la Rusia europea, y los visigodos, que se expanden desde los Balcanes hacia la Europa meridional.

A finales del siglo IV como ya hemos dicho, un pueblo nómada de Asia Central irrumpe en Europa, los hunos, acosando a ostrogodos primero y visigodos después, que no serán vencidos hasta mediados del siglo V cuando germanos y romanos de Oriente y Occidente los derrotan a su líder, Atila, quien morirá súbitamente poco después durante la celebración nupcial de uno de sus múltiples matrimonios.

A comienzos del siglo V los visigodos atraviesan Grecia y penetran en Italia. Para contenerlos, los romanos no podrán sino abandonar sus fronteras del Rin. La falta de defensa de las fronteras del norte provocará la entrada masiva de vándalos, alanos, suevos y burgundios hacia las Galias e Hispania. Los vándalos, liderados por Genserico e instalados en el sur de Hispania, se familiarizarán con la navegación, desde donde pasan a África, fundando el reino vándalo de Cartago en el 430, y desde allí expanden sus dominios en el Mediterráneo occidental. A su vez los visigodos se asientan primero en la Galia occidental y luego fundan con más éxito un Reino Visigodo en Hispania, que se mantendrá desde el siglo VI hasta comienzos del siglo VIII.

A mediados del siglo V, los anglos, los sajones y los jutos abandonan sus asentamientos daneses y alemanes, e inician la conquista de Britania, venciendo a los celtas que dominaban desde el abandono de las legiones romanas, y que se refugian en Escocia, Gales y el noroeste francés, en Bretaña. En esta época Roma, que como recordamos estaba ya en manos ostrogodas, será asediada primero por los hunos y después saqueada por los vándalos, y nada le queda ya de su antiguo esplendor como la urbe por excelencia y capital del Imperio.

El Imperio oriental desde mediados del siglo V hasta el siglo VI luchará por su estabilidad con más éxito que el occidental, frente a las olas de pueblos germanos que presionan las fronteras. Una vez que la contención en Occidente se debilita o desaparece recurren con frecuencia a la fórmula política de federarlos, permitiéndoles instalarse en el Imperio, como ya se venía haciendo en los siglos previos. El emperador de Oriente Marciano (450-457) permitirá a los ostrogodos fundar colonias en calidad de federados, su labor será continuada la dinastía inaugurada por León I (457-474) y sus hijos políticos Zenón (474-491) y Anastasio I (491-518), que intentarán enfrentar a los godos entre sí para fortalecer el poder imperial, lo que sólo lograrán en Oriente, pues Occidente estaba ya en manos germanas.

El ejército romano bajo Anastasio I (491-518) lucha simultáneamente en varios frentes⁸ e intenta controlar a los germanos y eslavos en unos y a los persas en otros.

⁸ Sobre el emperador Anastasio I *vid.* una obra de notable interés por las claves interpretativas que ofrece, P. CHARANIS, *Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius I*. 2 ed. Thessalonica, 1974.

La política eclesiástica de Anastasio I incrementó la tensión con el patriarca y pontífice romano, Gelasio, cuyo resultado será la epístola pontificia que sienta las bases de la doctrina conocida como dualismo gelasiano, que más adelante tendremos ocasión de analizar. El emperador Anastasio I, desde su papel de tutelar el cristianismo y como árbitro y mediador de los conflictos eclesiales, intentó afrontar sin éxito una de las más graves crisis teológicas surgidas a raíz del Concilio de Calcedonia debida al monofisismo. Esta doctrina dividirá a la Iglesia como ya lo había hecho el arrianismo en su día. La doble naturaleza de Cristo, humana y divina, era defendida sobre todo por el episcopado de Occidente y ratificada por el Concilio de Calcedonia del 451. Sin embargo, los emperadores en Oriente optan, como durante la crisis del arrianismo, por una política eclesiástica que favorece el monofisismo para facilitar su convivencia con la doctrina calcedonicense. Una situación que, sin embargo, afecta y deteriora profundamente a las relaciones entre las Iglesias de Oriente y Occidente, aunque la política eclesiástica imperial al respecto cambia con Justiniano I y su compromiso personal con la restauración de la unidad política y religiosa del Imperio.

En Occidente ha desaparecido ya el Imperio Romano y los monarcas germanos buscan consolidar las unidades territoriales de sus reinos desde la referencia del modelo imperial romano. Para ello, se servirán del cristianismo, primero arriano y después católico, y del derecho romano como elementos de cohesión social, mientras políticamente se vinculan de un modo u otro al poder imperial de Oriente, buscando su reconocimiento hasta la era carolingia. El cristianismo en Occidente escindido sobre todo entre arrianos y católicos, cada uno de ellos con sus propias sedes episcopales, se unifica cuando los monarcas germanos toman la decisión político-religiosa de abandonar el arrianismo y abrazar el catolicismo, obligando así a la conversión masiva de sus pueblos lo que sin duda facilita la convivencia y la fusión romano-germana. El catolicismo sin duda consolidará por esta vía la unidad y la estabilidad políticas de los reinos germanos de Occidente, algunos de los cuales aspirarán a consolidarse como imperios siguiendo el modelo imperial romano.

La coexistencia de romanos y germanos no será fácil y es el derecho el que ofrece el cauce inicial de convivencia que luego se completa con la unidad religiosa católica posterior.

Inicialmente los romanos se rigen por el derecho romano y los germanos por el derecho germano, en el que impera el principio de la personalidad frente al de la territorialidad, pero progresivamente las relaciones entre los romanos y los germanos demandan un derecho común para ambos y por ello el derecho en Occidente adquirirá un carácter híbrido. El derecho germano se romaniza mientras el derecho romano se germaniza. En este proceso ocupan un papel sustancial tanto el desarrollo de la legislación eclesiástica de los monarcas germanos, que siguen el modelo imperial romano, como la influencia del derecho canónico católico, resultado de los concilios católicos; y ambos facilitan el proceso

de unificación social bajo un derecho eclesiástico católico impuesto por los gobernantes germanos una vez que estos abrazan el catolicismo.

El dualismo jurídico romano-germánico generará un derecho híbrido, al convivir el derecho romano, en un proceso ya de desmoronamiento hacia su vulgarización, con el derecho bárbaro o germano. Un derecho, como hemos dicho, personalista, no escrito y muy poco elaborado basado en la costumbre, pues las *leges* germanas no son generales, y ni estaban sistematizadas ni elaboradas según un método jurídico.

El derecho germánico escrito más temprano es de muy difícil rastreo histórico no sólo por la fragmentación de sus fuentes, sino también por su hibridación posterior con el derecho romano⁹, cuya fusión mediatizará el posterior derecho feudal. El más accesible es el derecho visigodo en el que se suelen identificar por los especialistas una serie de instituciones que mediatizan sus relaciones jurídicas, muchas de ellas similares en otros derechos germánicos, como la institución de la *Wergeld*. Entre ellas destacan la *Sippe*, o comunidad social básica, integrada por el clan familiar proveniente de un tronco común vía masculina, cuyos miembros comparten derechos y deberes individuales y compromisos entre sí; el *Munt*, que ejerce la función de cabeza de familia y jefe de la *Sippe* a quienes sus miembros juran lealtad, con algunas afinidades jurídicas al *pater familias* romano; y la fraternidad ritual, realizada mediante la mezcla simbólica de sangre, que determina vínculos jurídicos y alianzas de lealtad. Dos instituciones del derecho penal germano sobresalen: la *Blutrache*, o la legitimidad al derecho a la venganza de sangre; y la *Wergeld*, o el derecho a la compensación económica por una agresión que causa daños físicos. Esta última institución termina por imponerse socialmente a la anterior, y sobre ella la legislación privada germana es muy abundante y es recogida en casi todas sus fuentes latinizadas.

La sociedad germana desarrollará tres clases sociales principales equiparables a las tradicionales romanas: la nobleza, que la rige, los hombres libres, y los siervos o esclavos, que compondrán a lo largo de la Edad Media la base social del modelo feudal en el que se desarrolla un derecho con características propias.

Los albores de la Edad Media están presididos jurídicamente en la Europa Occidental por la supervivencia de un derecho romano que en su coexistencia con el derecho de los pueblos bárbaros, se irá fusionando con estos derechos germánicos, que cuajarán en un derecho feudal asentado en dos tipos de fuentes: las de origen romano, *leges romanorum* y las de origen germánico, *leges barbarorum*. Estas últimas efectivamente se desarrollarán a partir de un derecho consuetudinario tribal bajo la influencia del derecho romano y del derecho canónico, entre los siglos V y IX y ambas finalmente se fundirán y constituirán la base de un primer derecho en Europa Occidental que posteriormente recibe y que se refina gracias al impulso la recepción del derecho romano a comienzos del siglo XII y al

⁹ Un acceso internauta a sus fuentes muy completo, ya citado, es *Internet Medieval Sourcebook*: www.fordham.edu/halsall/sbook-law.html, ya citado.

desarrollo del derecho de la Iglesia católica, el derecho canónico romano. Ambos construirán en la Edad Media las bases de un derecho mucho más técnico mediante el desarrollo de métodos jurídicos depurados, que se nutren del derecho romano clásico y postclásico al que se tiene acceso gracias a las compilaciones justinianas del Imperio Bizantino.

La influencia del derecho privado romano en el derecho germano es clara ya a finales del siglo V, y es la que facilita la recopilación escrita del derecho de origen germano, un derecho consuetudinario que deja de ser oral, y se recoge en latín vulgarizado. Habitualmente este primer derecho escrito regula las relaciones personales en los ámbitos civil y penal.

La fuente jurídica visigoda más antigua a la que se tiene acceso es el *Codex Euricianus*, que es una recopilación de derecho visigodo ya romanizado. Su elaboración se realizó posiblemente en las Galias, Toulouse, recién afianzado como reino bajo el rey visigodo Eurico, quien en el 476 promulga esta compilación de leyes de enorme influencia posterior¹⁰.

Poco después de esta fecha el gobernador romano de las Galias es derrotado por Clodoveo, líder de los francos salios o sálicos de la zona que hoy día corresponde a la frontera entre Francia y Bélgica. Clodoveo se convierte en el año 486 en rey de los francos, que ya estaban bastante romanizados, e inicia una dinastía propia que expande sus dominios y unifica buena parte de los territorios dominados por los francos, mientras los visigodos se instalan al sur, en Hispania. Durante el reinado de Clodoveo se recopilarán por iniciativa suya, las leyes consuetudinarias germanas en el *Pactus legis Salicae* o *Lex Salica*, directamente influenciada por el *Codex Euricianus*.

Tras el bautismo de Clodoveo en el cristianismo católico hacia el año 496 ó 498 en la catedral de Reims, éste obtendrá el apoyo pleno del episcopado católico facilitando la convivencia entre galorromanos y francos de su reino¹¹. Poco antes de su muerte, Clodoveo convocará el primer concilio real franco en Orleans en el año 511. En él se reforma la Iglesia católica en el Reino Franco mediante 31 decretos conciliares aplicables tanto a francos como a romanos que regulan desde la disciplina eclesiástica y la protección especial del clero y sus bienes, hasta el derecho de asilo en las iglesias católicas. Este primer Concilio de Orleans marcará la pauta de las relaciones entre el poder real y el episcopal en el Reino Franco que posibilitan la unión del trono y el altar. Los concilios de Orleans canalizan efectivamente el desarrollo del derecho eclesiástico real del

¹⁰ Para la localización internauta de los textos en latín del derecho visigodo además de los ya citados *vid.* el proyecto de la Biblioteca estatal bávara de Munich que recoge la obra *Monumenta Germaniae Historica* del texto editado por K. Zeumer en Hannover, 1910, y que se localiza en www.digital-sammlungen.de, última consulta en 2007.

¹¹ El acceso a esta etapa de la historia proviene sobre todo de la obra de Gregorio (538-593), obispo católico de Tours, *Historia Francorum*, integrada por diez libros, que son la fuente básica de la historia de los francos hasta el siglo VII.

Reino Franco. En ellos el monarca franco no sólo los convoca, sino que consolida la práctica de nombrar los obispos de su reino además de participar en la resolución de cuestiones eclesiásticas. Los concilios de Orleans, un total de seis que se celebrarán a lo largo de más de un siglo, desde el año 511 hasta el año 629/639, propician que el episcopado católico establezca un fuerte vínculo con el monarca. La unidad político-religiosa imperial romana del modelo constantiniano-teodosiano, es asimilada e integrada en el modelo monárquico germano a partir del Reino Franco y reproducida décadas después en el Reino Visigodo hispano a través de los concilios de Toledo, a partir del tercero de ellos de un total de 18, celebrados entre el 589 y el 702.

El derecho germánico penetrado por el romano cristalizará entre los siglos VI y IX en fuentes jurídicas de difícil clasificación, referidas sobre todo a derecho civil y penal que los especialistas suelen agrupar por afinidad tribal: derecho suevo, godo (ostrogodo, visigodo y borgoñés o burgundio), sajón, franco y lombardo, como ejemplos más notables.

A comienzos del siglo VI, burgundios, alemanes y visigodos recopilan, posiblemente bajo la influencia franca, su legislación civil y penal.

Guldebaldo (o Gundobado) (473-516) al frente de los burgundios se convierte en soberano a finales del siglo V y hacia el 501 y ordena la codificación de la *Lex Burgundiorum* que estará en vigor hasta el siglo IX. En ella se recoge la institución de la *Wergeld*, la indemnización pecuniaria por daños, y regula además el matrimonio y las sucesiones patrimoniales. Al final de su reinado Guldebaldo se convierte al catolicismo.

De esta época o algo posterior, incluso puede ser de comienzos del siglo VII, es también el llamado *Pactus Alamannorum*, del que sólo sobreviven unos pocos fragmentos breves relativos a aplicaciones de la *Wergeld*.

En el 506 el rey visigodo arriano Alarico II promulga la *Lex Romana Visigothorum*, conocida como el *Breviario de Alarico*, probablemente elaborada en Toulouse por una comisión de juristas conocedores del derecho romano presidida por el conde Goyarico. Una ley que constituye un esfuerzo notable por facilitar la convivencia entre romanos, mayoritariamente católicos, y godos, que son todavía arrianos. Una ley que incorpora un derecho romano postclásico fragmentado, incluyendo textos de los juristas romanos Paulo y Papiniano, y constituciones imperiales anteriores y posteriores al código de Teodosio II. El *Breviario de Alarico* tendrá una sustancial influencia en el derecho romano-germánico posterior.

A mediados del siglo VII sobresalen dos colecciones legislativas germánicas muy distintas entre sí que nos muestran el diverso grado de desarrollo legislativo de unos pueblos germanos frente a otros, así como el grado de homogeneización de la población: el *Edictum Rothari* y el *Liber Iudiciorum* o *Iudiciorum*.

El Edicto de Rotario es la primera compilación de derecho lombardo. Recordemos que los lombardos son los últimos germanos que masivamente invaden la

Europa meridional, en concreto invaden la Península Itálica en el último tercio del siglo VI donde establecen su propio reino¹² tras arrebatarse Italia a los bizantinos, que a su vez ya habían expulsado a los ostrogodos¹³. Desde el rey lombardo Rotario (636-652), que era arriano, hacia el 643 se comienzan a publicar compiladamente los edictos reales, actividad continuada hasta Liutprando, primer rey lombardo que se convierte al catolicismo (712-744). Esta compilación que recibe el nombre del Edicto de Rotario está elaborada en un latín muy vulgarizado y es ajena al derecho romano y al derecho canónico conciliar católico, pues recoge estrictamente el derecho aplicable a los lombardos, un derecho privado personal muy tribal, mientras los romanos seguían bajo el derecho romano. No es pues un derecho híbrido a pesar de ser del siglo VII y VIII, una época en la que el derecho franco y visigodo es ya netamente romano-germánico y aplicado territorialmente sin distinción entre romanos y germanos.

La legislación edictal de Rotario y sus sucesores regula cuestiones sobre todo de derecho privado. Así incorpora entre otras la tradicional institución germana de la compensación o indemnización pecuniaria por daños y lesiones, derechos sobre la propiedad de bienes y personas, la emancipación de esclavos, la sucesión hereditaria, que no excluye a los hijos extramatrimoniales, la donación, y la especial consideración y protección de las mujeres lombardas libres.

El *Liber Iudiciorum*, a pesar de ser promulgado con posterioridad al anterior, hacia el 654, es ya un derecho mucho más elaborado y plenamente penetrado por el derecho romano. Esta notable compilación jurídica visigoda estará directamente en vigor en la Península Ibérica hasta el siglo XIII. El *Liber Iudiciorum* que reemplaza al *Breviario de Alarico*, fue promulgado por el rey visigodo católico Recesvinto (653-672) para su reino en Hispania y será ampliado por sus sucesores. Su gran novedad inicial es la supresión de la división entre romanos y visigodos, es pues una legislación aplicable a todos los hispanos, que son tratados como una sola comunidad. Territorialmente llega a aplicarse en todo el reino y así consta su aplicación en el siglo XI en el extremo más occidental de la Península Ibérica, en Galicia. También será el derecho aplicable durante la etapa arabe-musulmana, y se mantendrá como derecho del Reino de Castilla tras la conquista del parte de la Península por el rey castellano Fernando III, quien promulgará en 1241 el *Fuero Juzgo*¹⁴, que recoge sustancialmente el *Liber Iudiciorum*.

El *Liber Iudiciorum* incorpora la legislación en el reino hispanogodo relativa al derecho civil, penal y procesal. Y regula desde el proceso judicial y el sistema probatorio, a la legislación matrimonial, el derecho de familia y sucesiones,

¹² Las crónicas sobre la historia de los lombardos son recogidas por primera vez por Pablo el diácono (720-799) un monje benedictino del monasterio de Montecasinio que elabora la *Historia Langobardorum*, que abarca desde el año 568 al 747.

¹³ Vid. M. BELLOMO, *La Europa del Derecho Común*, (1ª ed. Roma, 1988) 2ª ed. castellana rev. por E. Montanos, 1999, pp. 45-49.

¹⁴ Su texto completo en www.cervantesvirtual.com, última consulta en 2007.

así como los delitos y las penas aplicables. Materias que se recogen por orden sistemático en doce libros divididos en títulos¹⁵. En ellos es patente la fuerte influencia del derecho de la Iglesia católica, que canaliza el derecho eclesiástico visigodo a través sobre todo de la legislación conciliar toledana. La legislación en materia religiosa que recoge *Liber Iudiciorum* es sustancialmente la siguiente:

- El Libro III, dedicado al matrimonio, incluye ya la legislación previa del padre de Recesvinto, Chindasvinto (642-653), y prohíbe el divorcio según la legislación del propio Recesvinto.
- En el Libro V, el Título I está dedicado íntegramente a asuntos eclesiásticos y recoge el derecho eclesiástico hispanogodo que se completa con la legislación conciliar toledana. Regula la propiedad eclesiástica, las donaciones y hasta la conducta del episcopado. Conviene recordar que bajo los reyes visigodos católicos, como antes bajos los arrianos, el clero presbiteral y diaconal podía contraer matrimonio. La mayor parte de este Título I fue promulgada por Wamba (672-680).
- En el Libro IX, el Título III recoge el derecho de asilo en las iglesias, un derecho típico del modelo medieval germano feudal.
- El Libro XII está dedicado íntegramente a las sectas heréticas y a su erradicación, y es especialmente extensa y dura la regulación antijudía que incorpora posteriormente Ervigio (680-687). El Título II recoge la legislación de Recesvinto sobre la erradicación de los errores de los herejes, especialmente los antitrinitaristas. En ella se impide atacar o criticar el Evangelio canónico o las instituciones de la Iglesia católica bajo pena de expropiación de bienes y de exilio. El Título III regula extensamente la nueva legislación del rey visigodo de Ervigio para los judíos¹⁶. La legislación antijudía de Ervigio de este Título III impone entre otras medidas: el bautismo forzoso bajo penas físicas y expropiación de bienes; la prohibición de las festividades y celebraciones religiosas judías, de la circuncisión, y del matrimonio entre judíos sin la bendición sacerdotal.

Esta legislación antitrinitarista y antijudía permite conocer la difícil situación de los heterodoxos cristianos perseguidos por el catolicismo oficial y sobre todo de los judíos en el Reino Hispano-Visigodo, cuya situación se endurece progresiva y dramáticamente, y acceder también a algunas de las claves del éxito posterior del islam en la Península Ibérica.

¹⁵ El texto puede verse en versión digital en el proyecto de la Biblioteca estatal bávara de Munich que recoge la obra *Monumenta Germaniae Historica* del texto editado por K. Zeumer en Hannover, 1910, que se localiza en www.digital-sammlungen.de, ya citado. En inglés las fuentes legislativas visigodas se localizan digitalmente también en <http://libro.uca.edu/code/visigoths.htm>, consultado en 2006.

¹⁶ Conviene recordar que Ervigio usurpó el trono a Wamba, en una conjura que tuvo el apoyo del arzobispo de Toledo Julián II (680-690). Tras convocar el XII Concilio de Toledo del año 681 obtiene del mismo su legitimación como rey. Tal vez haya en este hecho alguna vinculación con su legislación antijudía posterior.

Las últimas colecciones de derecho germánico son de los siglos VIII y IX, bajo la expansión del Reino Franco. A mediados del siglo VIII se promulga *Lex Alemannorum* dividida en tres grandes partes: la legislación eclesiástica, la ducal y la general o popular. Fue codificada por el conde Lanfredo hacia el 730 vasallo del Reino Franco y en ella la influencia del derecho conciliar católico de la era franco-pipínida es notable¹⁷. De esta misma época es la *Lex Baiuvariorum*, que incorpora la legislación bávara entre los siglos VI a VIII, y fue editada por el abad Eberswindo hacia el 741 o 743, y tiene partes idénticas a la anterior.

A finales del siglo VIII la *Lex Saxonum* es promulgada por Carlomagno y en ella se recoge el derecho consuetudinario sajón una vez que los sajones, que aún son paganos en su mayoría, son incorporados al Imperio Carolingio por lo que es clara la presencia de la legislación franca. En especial merece destacarse la severidad de las penas contra las ofensas al catolicismo o a su clero y episcopado. También de esta época es la *Lex Frisionum*, que en todo caso pudo ser posterior a la conquista carolingia de Frisia, aunque no han sobrevivido manuscritos¹⁸.

Sin duda alguna el cristianismo jugará un papel prioritario en la homogeneización de bárbaros y romanos en Occidente. Las barreras lingüísticas, religiosas y culturales resultan inicialmente infranqueables, pero paulatinamente estas barreras se irán superando sobre todo por dos cauces: el jurídico, al que ya me he referido, y el religioso, cuando el cristianismo penetre entre los pueblos germanos progresivamente y sobre todo cuando desde el arrianismo se conviertan al catolicismo, salvo los francos que inicialmente ya se convierten al catolicismo desde el paganismo al hacerlo su rey Clodoveo a comienzos del siglo VI.

Los godos al norte del Danubio habían sido ya cristianizados desde mediados del siglo IV por Ulfilas en el arrianismo. La contribución de Ulfilas no sólo será religiosa pues será quien sienta las bases escritas del alemán al traducir la Biblia. Pero mientras en Oriente el arrianismo se debilitaba, en Occidente penetró con fuerza en los pueblos germánicos, especialmente los godos. Y al convertirse su jefe, su pueblo se convertía con él, desde la concepción germana de la religión comunitaria y no como un acto individual y electivo.

Con el establecimiento de las nuevas cortes reales, bárbaros y romanos se van homogeneizando hasta el punto de no poder ser distinguidos entre sí, coexistiendo en una misma familia nombres bárbaros y latinos. Una de las consecuencias más destacadas de esta época será la decadencia de las ciudades, con ella la regresión cultural y el ocaso de la civilización latina. Se cierran escuelas del saber y desaparece la erudición en Occidente. A su vez los monarcas germanos buscarán el apoyo de la Iglesia católica mayoritaria entre la población occidental romana, como vía para consolidar la unidad de sus reinos, y paulatinamente ante la

¹⁷ Sobreviven unos 50 manuscritos de los siglos VIII y IX. El primero de ellos incorpora la *Lex Alemannorum* y el más antiguo el *Pactus Alemannorum*, editados por primera vez por Johannes Sichert en 1530 en Basilea.

¹⁸ Tal sólo una referencia del impresor J.B Herald de Basilea, que la menciona en 1557.

hegemonía de la jerarquía eclesiástica católica frente a la arriana, abandonarán el arrianismo por el catolicismo. Este proceso de catolicización es especialmente intenso en el Reino Visigodo hispano gracias a los concilios de Toledo que establecen un vínculo entre el episcopado católico y la monarquía visigoda, similar al Reino Franco como tendremos ocasión de revisar más adelante, al explorar sus consecuencias como primer intento de establecer un imperio germano católico en Occidente.

El cristianismo a su vez se verá penetrado de formas y costumbres paganas bárbaras que se cristianizan, así las procesiones para pedir las buenas cosechas a los dioses se transforman en las rogativas, y la veneración a los santos sustituye al culto a sus deidades patronas paganas. Junto a ellas las peregrinaciones, el tráfico de reliquias y las curaciones milagrosas completan un cuadro religioso popular, que no puede negar su carácter sincrético con el paganismo, y que se consolida plenamente en la Edad Media.

En el cristianismo no podemos olvidar el fundamental papel del monacato y su aportación a la cultura europea durante la regresión cultural en la etapa de las migraciones germanas y el colapso del Imperio Romano de Occidente. El monacato se inicia a mediados del siglo IV en Egipto, con Pablo de Tebas y Antonio Abad, y en Grecia, con Basilio de Capadocia, desde la concepción espiritual eremítica, basada en la vida en grupos de menos de una docena de anacoretas, y que pronto alcanzará Occidente, como modelo de vida, donde lo perfila doctrinalmente Agustín de Hipona. El monacato recibe su mayor impulso en Occidente con la figura de Benito de Nursia, fundador del primer gran monasterio en Montecasino, a mediados del siglo VI. El Concilio de Calcedonia en el año 451 recogerá por primera vez la institución monacal en la Iglesia. El monacato recibirá un nuevo y sustancial impulso bajo el pontificado de Gregorio I, a comienzos del siglo VII, admirador de Benito de Nursia y monje el mismo, que convirtió su patricia residencia familiar en un monasterio, fundó varios monasterios en Sicilia, otorgó importantes privilegios a los monasterios occidentales e impulsó la vida monacal y el florecimiento cultural posterior que llevó aparejado, sobre todo a partir de la reforma cluniacense de los monjes borgoñones en el siglo X.

En este contexto histórico es fácilmente comprensible el papel hegemónico que adquiere progresivamente el papado. Roma, que aún conservaba su halo cultural del pasado se transforma paulatinamente en la capital religiosa de Occidente por excelencia. Una ciudad apegada a una tradición y una cultura que se impone a la del bárbaro y que posee una indudable superioridad civilizadora de la mano del cristianismo y de la figura del pontífice romano, convertido por el Imperio en un soberano temporal que además tiene un poder espiritual reconocido plenamente en Occidente.

El papado, a partir de la tradición que afirma que los apóstoles Pablo y Pedro fueron martirizados en Roma, crecerá en prestigio. Primero con las leyendas sobre el papa Silvestre en su relación con Constantino, luego con el estilo imperial

del papa Dámaso y su celebrada hospitalidad, y después con la actitud del papa León I, a mediados del siglo V, en su valiente defensa de Roma ante los ataques de las hordas bárbaras, que se consideró milagrosa.

La defensa y expansión de la teoría petrina basada en Mateo, 16, 18-19 —por la que Pedro es el vicario de Cristo y su sucesor será obispo de los obispos y por tanto cabeza de la Iglesia— jugará un papel sustancial a partir del siglo V. La teoría petrina es defendida claramente por Celestino I (422-432) y después completada por Gelasio I (492-496) con su interpretación de la tesis del dualismo cristiano, que demanda la supremacía espiritual del papa frente al emperador y su potestad temporal. La vigorosa administración y habilidad diplomática de Gelasio le permitirán establecer unas excelentes relaciones con Teodorico, a pesar de que éste era arriano, e intentará hacer valer su autoridad espiritual ante el emperador Anastasio I en una epístola que reclama la supremacía espiritual del papado frente al poder imperial, base historiográfica precisamente de su concepción del dualismo cristiano.

Entre finales del siglo VI y los albores del siglo VII, el papado romano recibe un nuevo y vital impulso con la carismática figura de Gregorio I el Magno (590-604) en una etapa en la que en Occidente domina la germanidad romanizada franco-visigoda que es agresivamente católica. Indudablemente será el papa Gregorio I el que vislumbre con toda nitidez el potencial político de los pueblos germanos y la necesidad de su cristianización. Como afirma Hans Küng¹⁹, Gregorio I sienta las bases de la unidad cultural y espiritual de Europa. Una Europa que se empieza a construir sin su Oriente, una Europa solamente occidental, y cuyo eje político-religioso será el catolicismo franco-germano que propiciará la alianza franco-papal posterior y con ella su plena desvinculación del Imperio Romano que aún rige en Bizancio como único superviviente del paradigma político-religioso imperial romano. Un modelo que Justiniano quiso recuperar para Occidente sin éxito y que las monarquías francas y godas harán suyo aspirando a la creación de un modelo imperial propio.

Los pontífices a partir de los siglos V, VI y VII sientan las bases de su papel espiritual al frente de la cristiandad de Occidente, además de consolidar su poder temporal. Sin duda, la figura más representativa es Gregorio I. Un papa con gran experiencia en el ámbito administrativo civil ya que había sido nombrado prefecto por el Senado romano entre los años 572 a 574. Así como también con gran habilidad en el ámbito diplomático, pues había sido legado pontificio en Constantinopla hasta el año 585, y conocía bien tanto la corte bizantina como a la familia imperial. Tras su ascenso al papado reorganizará el patrimonio de San Pedro, unos extensos dominios territoriales en Italia, Galia, Sicilia y Dalmacia, llegando a convertirse virtualmente en el gobernante civil más poderoso de la Península Itálica. Gregorio I obtendrá la paz con los lombardos y

¹⁹ H. KÜNG, *The Catholic Church. A Short History*. Traducción al inglés del alemán original de John Bowden. N. York, 2001 (ed. manejada 2003), p. 67.

facilitará su posterior conversión al catolicismo, estrechará las relaciones con la Hispania visigoda del rey Recaredo, convertido ya al catolicismo desde el año 587, y llevará adelante una gran labor misionera evangelizadora entre los anglosajones. Progresivamente el cristianismo de Occidente se aglutina en la que será llamada cristiandad medieval²⁰, desde las bases del poder pontificio instauradas sobre todo por el papa Gregorio el Grande. Gregorio I reformará la Iglesia de Occidente y reforzará definitivamente el papado como poder político, religioso y jurídico al lograr la primacía de Roma y la apelación jurisdiccional canónica a la sede romana.

Estos dos nuevos modelos de poder, monárquico y pontificio, se desarrollan en Occidente entre los siglos VI al VIII bajo el patrocinio papal y la emergencia de dos los reinos germanos católicos con aspiraciones imperiales: el visigodo en la Península Ibérica y el franco en Europa central y occidental. Estos modelos de poder consolidarán la que Hans Küng denomina la ecuación occidental²¹, cristiano = católico = romano.

Como consecuencia de este proceso, las relaciones con el Imperio Romano en Oriente no podrán estar exentas de tensiones con el emperador y el patriarca de Constantinopla, especialmente en la Península Italiana, pues recordemos que desde mediados del siglo VI al último tercio del siglo VIII, ésta llegó a compartir tres jurisdicciones: la bizantina con capital en Rávena, la lombarda con capital en Pavía, y papal en Roma. Esta situación y sus consecuencias las examinaremos en las páginas siguientes.

²⁰ Para una visión de conjunto muy sugerente P. BROWN, *The Rise of Western Christendom*. Oxford, 1996.

²¹ H. KÜNG, *The Catholic Church*, cit. p. 70.

3. El desarrollo de la bizantinidad en el Imperio Romano de Oriente y sus consecuencias en el ámbito político, religioso y jurídico. El derecho romano-bizantino y su influencia en la Europa continental

Durante el prolongado maridaje entre Oriente y Occidente bajo el Imperio Romano, la fusión entre Grecia, desde el helenismo, y Roma, desde el latinismo, sin duda fue incompleta. La latinidad penetró en la Europa Occidental hasta la Península Ibérica, siendo plenamente absorbida por las comunidades prerromanas, mientras que en la Europa Oriental al poseer civilizaciones más antiguas y arraigadas junto a un helenismo muy profundo, el mundo latino no cuajó del mismo modo, y las diferencias culturales emergerán al amparo de una nueva ola de orientalización que se inicia en el Imperio a partir de Diocleciano y sobre todo desde Constantino. Es entonces cuando la frontera cultural entre latinidad y helenidad, entre el Oriente y el Occidente romanos, se determina por el Danubio desde Iliria y Tracia, en lo que hoy día corresponde a Serbia y Bulgaria. Ciertamente en el Imperio oriental las comunidades están arraigadas en civilizaciones anteriores que habían consolidado sus propias identidades, la sirio-mesopotámica, la egipcia, la griega, o identidades mixtas como en Anatolia.

Hasta entonces el Mediterráneo había sido el cauce que permitió el desarrollo de la cultura grecolatina y su poderoso influjo civilizador, que unificó el substrato de las múltiples identidades culturales bajo la estructura imperial romana. Sin embargo, las manifestaciones políticas y religiosas de una cosmovisión diversa serán cada vez mayores y el mundo grecolatino se verá culturalmente escindido por varios factores sucesivos, entre los que destacan:

1. La división política del Imperio realizada por Diocleciano que, desde finales del siglo III, será un imperio con dos augustos, lo que permitirá la consolidación por las diferentes circunstancias históricas de dos identidades políticas y culturales en el Imperio Romano, la occidental y la oriental.
2. La fundación de Constantinopla en el siglo IV como capital del Imperio desplazará a Occidente, especialmente a Roma, como centro cultural y económico, y convertirá al Imperio oriental en su eje político y cultural, que

evoluciona alcanzando su propia identidad civilizadora entre los siglos V a XV, a lo largo de todo un milenio¹.

3. Las invasiones germanas y las luchas por el poder en Occidente, debilitarán la economía y resquebrajan irreversiblemente la estructura político-administrativa imperial occidental, las ciudades se abandonan al ser inseguras, se impone el modelo cultural germano que sienta las bases del modelo feudal y se produce, en consecuencia, una enorme regresión cultural desde el siglo V hasta el siglo IX.
4. La unidad religiosa del Imperio de Oriente y Occidente se mantiene estructurada en cinco patriarcados bajo la tutela imperial del emperador de Oriente, pero las luchas religiosas por una diversa concepción teológica del cristianismo se incrementan y contribuyen a un progresivo distanciamiento entre el oriente y el occidente mediterráneos. La mayor confrontación es de índole cristológica, especialmente la naturaleza humana y divina de Jesús, de Cristo. Y así arrianismo, nestorianismo y monofisismo marcarán las sucesivas fronteras entre heterodoxia y ortodoxia conciliar. Los debates teológicos se radicalizan en torno a dos cuestiones principales: el trinitarismo y la iconoclastia. A ellos se suma la polarización del poder religioso entre las sedes patriarcales de Roma y Constantinopla que agravará la división religiosa.
5. La hegemonía en el Mediterráneo occidental de la flota de los vándalos en el siglo V marca el fin del dominio naval romano, e interrumpirá el intercambio cultural y mercantil anterior, abriendo la vía a nuevas flotas navales como la árabe y posteriormente la normanda, que se enfrentarán por el control del Mediterráneo con los bizantinos.
6. Finalmente desde el siglo VIII la expansión árabe musulmana hacia África, Sicilia y la Península Ibérica, y su dominio naval del Mediterráneo occidental dividirá a Europa en la Edad Media, en dos identidades que se contraponen y se nos presentan antagónicas, la cristiana y la islámica. Cristiandad e islamidad se presentarán una nueva frontera cultural en el Mediterráneo, que

¹ La bibliografía contemporánea es extensa y la hay de gran calidad, sin duda la lista se debe de iniciar con una obra general colectiva de referencia obligada *The Byzantine Empire* de la colección *The Medieval Cambridge History*, cuyo volumen IV, parte I, *Byzantium and Its Neighbour*, Cambridge University Press, 1966, incorpora una serie de valiosos análisis de la compleja sociedad del Imperio Romano y sus vecinos desde el siglo IV al XIV. Además dos obras resultan especialmente interesantes desde el siglo III al VI: E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, 2 vols. Paris, 1949-1959 y A.H.M. JONES, *The Later Roman Empire: A Social, Economical and Administrative Survey*. 3 vols. Oxford, 1964. Entre las obras colectivas más recientes: la editada por D. J. Geanakoplos, *Byzantium: Church, Society and Civilization Seen Through Contemporary Eyes*, University of Chicago Press, 1984; la editada por D. H. French y C. S. Lightfoot, *The Eastern Frontier of the Roman Empire*, Oxford, 1989; la editada por C. Mango, *The Oxford History of Byzantium*. Oxford University Press, 2002. Para un listado evaluado, detenido y minucioso sin duda *vid.* W. TREADGOLD, *A History of the Byzantine State and Society*, cit. pp. 894-920, especialmente la bibliografía correspondiente al capítulo IV de la obra. Para un acceso bibliográfico y documental internauta que a su vez permite múltiples accesos a fuentes e información especializada sobre Bizancio, resulta extraordinariamente útil el portal *Byzantine Studies on Internet* en www.fordham.edu/halsall/byzantium. Para análisis de fuentes e investigación más actualizada *Center for Byzantine Studies* con sede en Washington DC acceso digital www.doaks.org/Byzantine.html, consultado en 2007.

generará continuas fricciones políticas y religiosas. Sin embargo, no se puede segregar el islam del proceso cultural en que el Mediterráneo y el Oriente Próximo estaban inmersos. Y probablemente nunca hubo ruptura con la cultura del Mediterráneo grecolatino².

Es en este caldo de cultivo en el que se desarrollan en la Edad Media las cuatro grandes culturas religiosas europeas con identidades propias que en un momento u otro de la historia se presentarán confrontadas en beneficio de determinadas ideologías político-religiosas:

- a. La cultura bizantina, heredera del Imperio Romano y del helenismo oriental, cuyo paradigma como imperio cristiano será determinante en la Edad Media.
- b. La cultura germanolatina o gótica, germen de la cristiandad medieval de Occidente, que emerge de dos poderes diversos que se liberan de la tutela bizantina; por una parte el papado, y por otra el desarrollo del poder político de los nuevos señores germanos que aspirarán a consolidar en Occidente su propio modelo imperial, desde la influencia del paradigma imperial bizantino.
- c. La cultura árabe-islámica, nutrida sobre todo del bagaje civilizador heleno, persa y mesopotámico, que se arraigará en buena parte de la Europa mediterránea durante varios siglos, siendo el foco civilizador principal del sur occidental de Europa entre los siglos VIII y XII, especialmente en Al Ándalus³.
- d. La cultura judía de la diáspora arraigada multiseccularmente en pequeñas comunidades religiosas dispersas por toda Europa bajo el liderazgo rabínico. Su destacada contribución cultural e intelectual a Europa no deben ni pueden ser minusvaloradas.

En el siglo V el Imperio Romano de Occidente se desmorona irreversiblemente y se fragmenta entre los pueblos invasores germanos, algunos más romanizados que otros, que acatan inicialmente en mayor o menor grado la autoridad imperial. Mientras tanto el Imperio Romano de Oriente florecerá cultural y políticamente, a pesar de la presión persa, germana, eslava y árabe. Salvo los asentamientos godos y eslavos en los Balcanes, los emperadores en Oriente conseguirán mantener fuera del Imperio Romano oriental a los germanos y los eslavos, así como a los persas primero y a los árabes después.

Constantinopla se convirtió en la ciudad más fortificada y durante ocho siglos fracasó cualquier intento de conquista de hunos, ostrogodos, eslavos, persas y árabes, siendo tomada por primera vez por los cruzados y los venecianos participantes de la IV Cruzada en 1204 y después por los turcos otomanos en 1453, es esta última fecha la que marca el fin del Imperio Romano de Oriente.

Hasta entonces la civilización romana perdurará transformada, no por el mundo germano como en Occidente, sino desde la vitalidad oriental y por su cristianismo,

² E. GONZÁLEZ FERRÍN, *Historia General de Al Ándalus*. Ed. Almuzara, 2006, p. 106, *vid.* especialmente el debate en torno a las tesis del autor alemán bajo el pseudónimo de Christoph Luxenberg, pp. 106-113.

³ En lo que K. VOSSLER, identificó como el primer Renacimiento europeo. *Vid.* para su completa formulación su obra *Algunos caracteres de la cultura española*, Madrid, 1962.

que se inicia especialmente en Siria y Egipto, en la que el helenismo y la posterior influencia del Imperio Persa sasánida aportan los elementos necesarios para el desarrollo de la bizantinidad, que como ya hemos dicho se consolida en un lento proceso entre los siglos IV a IX. El comienzo del empleo terminológico del vocablo “Bizancio” se suele atribuir al historiador alemán del siglo XVI Hieronimus Wolf que toma a su vez probablemente del historiador Laonicus Chalcocondyles del siglo XV. La historiografía occidental posterior tiende a presentar el Imperio Bizantino desvinculado del Imperio Romano, desde la ideología que se asienta en el Reino Franco en la etapa carolingia para reforzar la posición de Carlomagno como emperador. No obstante, el término propio que empleen en Bizancio será la traducción literal en griego de Imperio Romano, *Basileia Romaion*.

En un sentido amplio la era bizantina hunde sus raíces en la era constantiniana a mediados del siglo IV, se expande desde el siglo VI, declina a partir del siglo XII, y a mediados del siglo XV sucumbe definitivamente al poder de los turcos otomanos. En este extenso periodo de casi un milenio, el Imperio Romano transformado en Bizantino tendrá una sucesión de casi un centenar de emperadores a lo largo de más de una docena de dinastías imperiales.

Según la mayoría de los especialistas en historia bizantina⁴, el mejor candidato para ser considerado el primer emperador propiamente bizantino es Heraclio (610-641) que regirá el Imperio casi tres siglos después de Constantino, y para algunos historiadores será él, además, quien realice la primera cruzada, al rescatar Jerusalén y los Santos Lugares en el 630 tras haber sido conquistadas por los persas en el año 619, aunque ya no podrá recuperarlos tras la conquista árabe, que se produce según las crónicas en el 637. La idea de la recuperación de Jerusalén será retomada por el papado y los monarcas de Occidente, herederos de la cultura germanolatina, a partir del siglo IX.

Entre Constantino I y Heraclio I se suceden veinte emperadores⁵. De entre ellos habrá destacados gobernantes como Teodosio I (379-395), Anastasio I (491-518) o Justiniano I (527-565), que no suelen ser considerados puramente bizantinos, si bien como hemos dicho el bizantinismo cultural ya manifestaba sus señas de identidad.

Recordemos seguidamente las principales dinastías imperiales propiamente bizantinas para así facilitar su ubicación en tiempo y espacio históricos, sin olvidarnos que algunas de ellas regirán en periodos intermitentes:

- La dinastía heracliaca desde Heraclio (610-641) hasta Justiniano II (685-695).
- La dinastía isaúrica, o sirio-anatolia, desde León III (717-741) hasta Constantino VI (780-797).

⁴ Para un análisis detenido de la bibliografía sobre Bizancio, además de las obras citadas en la nota anterior, es sustancial la obra dedicada al siglo VII de A. STRATOS, *Byzantium in the Seventh Century*, cinco vols. Amsterdam, 1968-1980; y C. MANGO, *Byzantium: The Empire of New Rome*. London, 1980.

⁵ Los listados de los gobernantes desde Diocleciano resultan con frecuencia enormemente confusos debido al sistema que inaugura, la tetrarquía; por ello para un listado riguroso y clarificador *vid.* W. TREADGOLD, cit. “Appendix”, pp. 857-862. Para este autor la historia bizantina se inicia sin lugar a dudas con la capitalidad del Imperio en Nicomedia debida a Diocleciano.

- La dinastía frigia o amoria, desde Miguel II (820-829) hasta Miguel III (842-867).
- La dinastía macedonia, desde Basilio I (867-886) hasta Teodora (1042 y 1055-1056).
- La dinastía ducásica (de los Ducas), desde Constantino X (1059-1067) hasta Nicéforo III (1078-1081).
- La dinastía comena, iniciada con Isaac I (1057-1059) y continuada por Alejo I (1081-118) hasta Andrónico I (1183-1185).
- La dinastía angélida, o de los Angelus, desde Isaak II (1185-1195 y 1203-1204) hasta Alejo V (1204).
- La dinastía de lascárida, desde Teodoro I (1206-1222) hasta Juan IV (1258-1261), quienes fundan el Imperio de Nicea tras el asalto y conquista por los cruzados latinos de Constantinopla. Los latinos fundan a su vez el Imperio Latino de Oriente (Romania) cuyo primer emperador, Balduino de Flandes, instaura un modelo de gobierno desde la concepción feudal germana del poder y Constantinopla estará sobre todo bajo control veneciano.
- La dinastía paleóloga, desde Miguel VIII (1259-1282), inicialmente coemperador con Juan IV, que ataca y reconquista Constantinopla en 1261 hasta Constantino XII (1449-1453).

A lo largo de casi diez siglos la civilización bizantina alcanzará un esplendor y una identidad cultural propias en una separación progresiva e irreversible del Occidente europeo. Una separación política que es ya un hecho tras el último intento de mantener la unidad imperial de Oriente y Occidente por Justiniano I (527-565), y que es ya definitiva en el siglo VIII. No obstante, subsistirá un vínculo de supremacía derivada de la pervivencia del prestigio del modelo imperial romano. Así, la supremacía del emperador romano en Constantinopla se mantendrá hasta la etapa carolingia, pero declina tras la alianza franco-papal y sobre todo desde el siglo XI con la consolidación del poder pontificio, que dará cauce a la era de las cruzadas y la fundación de los reinos francos en Siria y Palestina, especialmente el Reino Latino de Jerusalén.

La noción de la supremacía del poder imperial en el Imperio Bizantino, que siempre mantendrá el nombre de “Romano”⁶, estaba fuertemente enraizada en la concepción de poder desarrollada en el Dominado y fortalecida especialmente por el modelo imperial persa de la dinastía sasánida. Esta noción del poder imperial no se equiparará a ninguno de los modelos imperiales medievales en Europa Occidental. Ni el modelo carolingio de los francos ni el otónida de los sajones desde su bagaje germano romanizado, logran consolidar un modelo imperial de poder equiparable al romano bizantino, a pesar de ser su modelo imperial de referencia,

⁶ Incluso en la Turquía contemporánea los descendientes de los bizantinos que permanecieron tras la conquista turca otomana conservan el nombre de *rumís*, o *romís*, romanos, a pesar de que en Occidente ya desde el siglo IX se les llama “griegos” para diferenciarlos de los germanolatinos occidentales, a quienes en Oriente se les solía llamar francos o *franís*.

heredero directo de la gloria imperial romana, un modelo imperial que aspirar imitar. Pero a la postre se muestran incapaces de devolver el antiguo esplendor del viejo Imperio Romano latino, fomentando una rivalidad entre el Oriente y el Occidente europeos nunca superada. Una rivalidad cuyos ingredientes culturales están presididos por la latinidad germana en Occidente y la helenidad bizantina en Oriente, aunque la hegemonía cultural y el peso político del Imperio Romano de Oriente se mantienen hasta el siglo XI.

La concepción del Estado bizantino pivota sobre el absoluto poder autocrático del emperador, típico de la etapa imperial romana del Dominado. Su título *Imperator Caesar Augustus* irá cayendo en desuso, aunque el título de *Augustus* permanecerá en la acuñación de la moneda oficial hasta el siglo X y se usará eventualmente en algunos documentos oficiales del emperador⁷. El título oficial será el de *Basileus*, siendo empleado por primera vez por el emperador Heraclio (610-641) que sustituye por el que utilizó inicialmente, *Rey de reyes*, tomado de la terminología imperial sasánida. Así junto al término griego de *Basileus* que significa gobernante, la traducción griega de emperador, *Autocrator*, será frecuente desde el siglo IX; los primeros documentos con el título de *Autocrator* proceden de Nicéforo I (802-811), pero el término para dirigirse al emperador ya desde la etapa de Constantino I será el de *Despotes*, que se consolida con Justiniano I y se mantendrá hasta el siglo XII, y después pasará a ser empleado como apelativo del sucesor imperial⁸.

Pero, ¿cuál era la fuente del poder imperial en el Imperio Bizantino? ¿De dónde provenía la potestad imperial? Intentemos analizar esta cuestión de suma importancia para poder, a la luz que nos arroje su respuesta, examinar las conflictivas relaciones entre el emperador bizantino y el papado.

El Imperio Bizantino se consideraba a sí mismo el único heredero legítimo del legado del Imperio Romano, y ello se reflejaba en la propia concepción imperial del poder en tanto en cuanto el emperador era un cargo electivo, en el que los electores, bien por su vinculación dinástica al emperador precedente, o bien por su pertenencia a la aristocracia senatorial o a los altos mandos del ejército romano, podían aspirar a ser el nuevo emperador.

El sincretismo religioso de la etapa del Dominado al amparo de la filosofía neoplatónica y la noción tradicional romana hasta Graciano del emperador como *Pontifex Maximus*, permiten enlazar el papel religioso del emperador con la concepción oriental del gobernante como elegido divino y Sacerdote Supremo del culto oficial del Estado. Así, el cristianismo reforzará la noción oriental de la elección divina, en tanto en cuanto los electores seguían la voluntad divina. De ahí la expresión emperador, o monarca, “por la gracia de Dios”, que incluso se transmite a Occidente cuando surjan las monarquías nacionales. La elección

⁷ Cfr. W. ENSSILIN, “The Government and the Administration of the Byzantine Empire”. *CMH* vol. IV, Part II, p. 1.

⁸ *Ibid.* p. 2.

venía ratificada con la aclamación, cuya práctica se mantuvo hasta el fin del Imperio Bizantino en el siglo XV, y que confirmaba la legítima designación como emperador.

El modelo imperial romano tenderá a transformarse en un modelo dinástico cuando arraiga la costumbre de que los emperadores designasen o coronasen a sus propios hijos como coemperadores para dotar de plena legitimidad a su sucesor, especialmente a partir de Teodosio.

Junto a la aclamación y a la coronación se introduce la costumbre de la oración y bendición de la insignia imperial por la jerarquía eclesiástica, en sustitución de las prácticas religiosas de la Roma pagana, para reforzar la legitimidad del emperador, cuyos poderes provienen de la divinidad cristiana.

El acto solemne de la coronación imperial cuenta con la participación de un representante de la jerarquía eclesiástica, tradición que se inicia con León I al ser coronado por el patriarca de Constantinopla en el 457, y se consolida con Anastasio I en el 491. Desde el siglo VII la ceremonia será celebrada en la Iglesia de Santa Sofía, incorporando un mayor componente litúrgico y sacro. Como veremos posteriormente los emperadores germanos y sajones de Occidente tomarán este modelo bizantino, y así Carlomagno y sus sucesores serán coronados por el papa romano, como representante de la autoridad religiosa mediadora de la divinidad en Occidente, desde el siglo IX al siglo XVI.

Los vestigios de la vinculación divina del poder y su ejercicio, ancestralmente arraigados en la sociedad, y que ya constatábamos en las primeras dinastías sumerias en la primera parte de esta obra, se reafirman bajo los modelos imperiales romanos y germanos, y a pesar de la transformación político-religiosa realizada desde el siglo XVI en Occidente, no han desaparecido plenamente de nuestra civilización contemporánea. En ella el poder reside en la soberanía popular y se divide su ejercicio para evitar su acumulación unipersonal, desde las tesis políticas introducidas por las ideologías republicanas de la Ilustración, a la vez que se aleja de la formulación del origen divino del poder bajo la doctrina, o la tesis, de la separación Iglesia-Estado o de la aconfesionalidad estatal. Sin embargo, el ancestral legado monista que tiende a fusionar el poder político y el religioso no está plenamente erradicado y emergen sus vestigios, por ejemplo, en el modelo republicano por excelencia —el de EEUU— durante la solemnidad de la toma de posesión del nuevo presidente electo.

Efectivamente, el ejemplo contemporáneo más notable del bagaje religioso y la vinculación del poder a la divinidad son paradójicamente los EEUU, modelo y paradigma político republicano y democrático por excelencia, donde la fuente del poder reside en la soberanía popular y proclama la separación Iglesia-Estado. Sin embargo, durante el acto oficial de la toma de posesión de su presidente, éste recibe la oración y la bendición sacerdotales, habitualmente de ministros de culto protestantes. Práctica religiosa que se inició desde la toma de posesión de su primer Presidente George Washington el 30 de abril de 1789 y se ha proseguido

ininterrumpidamente hasta la actualidad. Tradición religiosa que, además, incluye el juramento ante la Biblia (que sostiene la nueva Primera Dama) siguiendo una práctica que inició también el primer Presidente de los EEUU.

En el Imperio Bizantino la participación en el acto de coronación de la máxima autoridad eclesiástica de Constantinopla, el patriarca, era ciertamente próxima a la descrita en el modelo estadounidense que cuenta por simple tradición con la presencia de un representante religioso en la toma de posesión presidencial. El patriarca constantinopolitano era más bien un testigo cualificado que no le otorgaba ni le trasmitía el poder al emperador, ni tampoco mediaba en el proceso de recepción mismo. Por ello no se cuestionaba ni la procedencia de poder ni su directa concesión por la divinidad. Así, la función de la jerarquía eclesiástica era tan sólo la de poner al emperador bajo la protección divina reforzando la legitimidad del emperador ante sus súbditos. Este matiz es importante para poder entender la posición de la jerarquía eclesial ante el poder imperial, y la transformación que se produce en la Iglesia de Occidente cuando se consolida la primacía del obispo de Roma al amparo de la tesis dualista del poder planteada inicialmente por el papa Gelasio I al emperador Anastasio I, y a la que apelará posteriormente el papado, otorgando a éste un poder espiritual sin precedentes desde la superioridad de la *auctoritas sacrata* de los pontífices por encima de la *regalis potestas*, de los monarcas. Autoridad que no siempre será reconocida por los monarcas y emperadores occidentales de la Edad Media, ni tampoco por los emperadores bizantinos. Estos últimos concebían el papado desde la noción de una primacía honorífica de índole espiritual entre los demás patriarcas, cuyo poder sacerdotal-pastoral era exclusivamente espiritual para los fieles y jurisdiccional en el seno de la Iglesia, desde su estructura jerárquica y su división administrativa recibida del modelo imperial, pero no estaban dispuestos a someterse al poder pontificio en cuestiones temporales. Resulta interesante constatar que en la coronación del primer emperador franco en Occidente, Carlomagno, por el papa León III en la misa de Navidad del año 800, éste corona al rey franco como emperador seguida de la aclamación del clero y pueblo romanos y de la reverencia, *prokyne-sis*, del propio papa postrándose ante el nuevo emperador⁹. Un acto solemne que claramente intenta imitar el modelo bizantino. Pero cuando Carlomagno en el año 813 cede la corona imperial a su sucesor Luis¹⁰, en el acto de coronación se redujo al mínimo la presencia clerical, y su hijo tomó la corona del altar y se la colocó directamente ante la corte sin mediar en el proceso ni el papa ni los obispos¹¹. A lo largo de los trece años que median entre una y otra coronación,

⁹ Cfr. J. HERRIN *The Formation of Christendom*, Princeton, 1989, p. 455. Sobre el significado de la coronación de Carlomagno *vid.* R. SULLIVAN, *The Coronation of Charlemagne: What Did It Signify?* Boston, 1959.

¹⁰ Aunque recordemos que todavía Carlomagno carece del reconocimiento como tal por el emperador bizantino, que negociará posteriormente.

¹¹ *Ibid.* p. 466. Y especialmente R. FOLZ, *The Coronation of Charlemagne, 25 December, 800*. London, 1974, pp. 175 y s.

Carlomagno deja clara su posición como emperador al estilo bizantino, y por ello intenta restringir el poder pontificio que asume supeditado al imperial en cuestiones temporales.

Anastasio I (491-518) fue el primer emperador que expresó con toda nitidez el compromiso moral que adquiere ante sus electores y súbditos, y será a partir de su ejemplo cuando se desarrolle la práctica del juramento en la coronación imperial, que evolucionará hasta que se consolida en el siglo IX como parte del ceremonial bizantino de la coronación imperial¹². Un ceremonial solemne en el que el emperador se compromete ante Dios a mantener la fe cristiana y las tradiciones de la Iglesia. Con este juramento se refuerza el monismo político-religioso y se establece un límite teórico al poder imperial, que en Occidente servirá para que el papa se erija por encima del emperador, desde la noción dualista del poder apelando a la superioridad del poder espiritual en manos del propio papa como vicario de Pedro, y éste de Cristo.

Conviene insistir en que a pesar de tan directa intervención de la jerarquía episcopal en dicha coronación, su participación y su protagonismo no tendrán más efectos, jurídicamente hablando, que los meramente declarativos, ya que sirven para poner de manifiesto la estrecha relación entre el emperador y la divinidad, pero no son constitutivos de la potestad imperial. Desde la ideología bizantina del poder imperial, el patriarca tan sólo testifica y bendice el acto de investidura del poder, de modo similar al del sacerdote que testifica y bendice la unión matrimonial, pero no es sujeto jurídico de la misma, sino que lo son los propios contrayentes. El sacerdote al igual que el patriarca, sólo recibe el consentimiento como testigo cualificado.

La vinculación directa del poder imperial a la divinidad cristiana se refleja ya durante el gobierno de Constantino I que, sin haber sido aún bautizado se otorgaba así mismo un título igual al de los apóstoles, como defensor y propagador de la fe cristiana, "Apóstol de la cristiandad". Título que siempre fue mantenido por sus sucesores como emperadores cristianos, aunque desde el siglo IX fueron retiradas del protocolo oficial la santidad de la condición imperial y la aclamación popular como santo emperador, *Trisagion*. La unción imperial que se instituye en el siglo XII completará a partir de entonces el ceremonial religioso de la coronación imperial.

Es indudable, pues, el vínculo que se establecía en el modelo imperial cristiano entre el gobernante y Dios, en el que la autoridad eclesiástica no era sino el testigo cualificado de dicho vínculo. Es por ello por lo que en la concepción bizantina del poder imperial, el emperador representaba la imagen terrenal del poder de la divinidad, el representante de Dios en la Tierra, y es también por ello y en consecuencia, por lo que el emperador ratificaba la elección de los principales jerarcas de la Iglesia imperial, incluido el obispo de Roma.

¹² Cfr. W. ENSSILIN, "The Government and the Administration, cit. *Ibid.* p. 15 (*vid.* nota 4 para una documentación historiográfica precisa).

No obstante, cuando el papa consolide su hegemonía político-religiosa en Occidente, este bagaje cultural imperial romano facilita que el papa acceda a la santidad como condición pontifical con el título de Santo Padre, al erigirse como representante de Dios en la tierra desde la tesis petrina del vicariato papal. Tesis que permite al papado asumir el papel tradicional del emperador como representante de Dios en la Tierra.

Es entonces cuando la concepción imperial romano-bizantina del poder político-religioso entra en conflicto con la del el poder pontificio, pues el papa romano, apelando a su condición de vicario de Pedro, inviste al emperador de Occidente a partir del siglo IX. Por ello la coronación de Carlomagno por el papa se enmarcará en la interpretación eclesial posterior, que ya es acorde con la supremacía del modelo hierocrático pontificio, pero no con el modelo imperial precedente, que es el único modelo de referencia existente entonces.

La figura de emperador y su actividad en materia eclesiástica presidirán la compatibilidad entre política y religión, prosiguiendo una interacción habitual en los grandes imperios de la Antigüedad, en los que religión y política formaban una unidad desde la concepción monista del poder. Esta unidad será replanteada en el seno de la jerarquía eclesiástica sobre todo en Occidente bajo el liderazgo moral del obispo de Roma. Los papas romanos no tendrán una relación fácil con la autoridad imperial y progresivamente se consolidarán dos factores determinantes en la historia del cristianismo europeo, que analizaremos con más detalle en los apartados siguientes, pero que conviene tener presentes pues serán clave en las relaciones entre Occidente y el Imperio Bizantino:

1. El fortalecimiento y consolidación de un líder religioso que, además de las funciones sacerdotales sacramentales, incorpore la función de tutela de la Iglesia desde la estructura episcopal de la Iglesia, que aspira a una mayor independencia de la tutela religiosa imperial. Las circunstancias político-religiosas de Oriente y Occidente desde el arraigo de la tradición petrina, propiciarán que ese líder sea el papa de Roma.
2. En consecuencia se producirá la demanda de una independencia de la autoridad religiosa frente a la autoridad imperial. El apoyo ideológico a esta demanda se realizará mediante una teoría alternativa al monismo político-religioso imperial, esa teoría será elaborada y desarrollada por los papas romanos desde Gelasio I, y recibe el nombre del dualismo gelasiano, al originarse a partir de la carta que éste envía al emperador Anastasio I.

La concepción hierocrática papal será la ideología dominante en Occidente entre los siglos XI y XIV, en ella se aspira a someter a emperadores y monarcas al poder espiritual pontificio, al que deben supeditarse incluso en cuestiones temporales, puesto que el poder espiritual es, desde esta concepción ideológica, superior al temporal, tal y como el papa Gelasio había expresado en su epístola al emperador Anastasio I.

Pero no podemos olvidar que la concepción del emperador, como representante de Cristo, es tan antigua como las bases del propio imperio cristiano en

la era constantiniana, y así se constata en el siglo IV en los escritos de Eusebio de Cesarea¹³. Y es desde esta perspectiva desde donde se comprende la actividad cesaropapista imperial en materia religiosa, heredada a su vez del modelo imperial de augusto en la etapa pagana, cuando el *Princeps* absorbe el cargo de *Pontifex Maximus*. Y aunque luego Graciano otorgue tal título al obispo de Roma, el emperador no renuncia con ello a la tutela eclesial que seguirán ejercitando por vía del derecho tanto Teodosio como sus sucesores en el trono imperial romano-bizantino. Es esta concepción imperial del poder la que justifica el papel del emperador romano en el ámbito religioso, como también luego imitarán las monarquías germanas franca y visigoda, tanto en la actividad eclesial conciliar, en donde el emperador convoca y preside los concilios generales de la Iglesia católica desde el siglo IV al VIII, como en la actividad legislativa imperial sobre asuntos religiosos. Una concepción que está plenamente presente desde la era constantiniana.

Tal concepción del poder imperial se basaba en el monismo autocrático político-religioso, que no hacía sino reproducir las pautas político-religiosas de los grandes imperios de la Antigüedad, y que ubicaba al emperador por encima de la Iglesia y de su organización jerárquica clerical. Así pues, ¿cuál era el espacio político, religioso y jurídico que tenía la Iglesia, dentro de la estructura administrativa del modelo imperial cristiano en Bizancio? Para poder responder a esta cuestión es necesario al menos tener un perfil de la propia estructura administrativa del Estado bizantino y sus características¹⁴.

El emperador centralizaba en su persona y en su palacio la administración del Estado. Los oficiales de más alto rango de la corte ejercitaban el poder en virtud de la autoridad que emanaba del poder imperial que conceptualmente procedía de Dios mismo y lo había otorgado al emperador mediante la gracia divina.

El organigrama administrativo evolucionó sustancialmente con Justiniano I y después con Heraclio hasta estabilizarse en el siglo IX, en un proceso centralizador progresivo de extrema rigidez en la prelación de los cargos funcionariales y dentro de un meticuloso protocolo oficial cargado de elementos sacros. Todos los rangos principales eran otorgados directamente por el emperador en una audiencia ceremonial, previa elección por él mismo, quien decidía igualmente su cese.

Los funcionarios de mayor rango, y por tanto, más próximos al emperador serán *Cesar*, *Nobilisimus* y *Curopalates*, seguidos del único rango reservado a las mujeres, *Zoste Patricia*, usualmente miembros de la familia imperial, seguidos de las ocho grandes dignidades reservadas para los eunucos, siendo la primera de ellas la de *Patricius*, quienes ejercían incluso el cargo de Jefe de la Cancillería imperial.

¹³ *Ibid.* p. 7 especialmente cita 4 referida al artículo de N. H. BAYNES, "Eusebius and the Christian Empire".

¹⁴ Siguiendo la estructura ofrecida por ENSSLIN, cit. pp. 18-54 que emplea el *Cletorologion* de Philotheus compuesto en el año 899.

Los eunucos jugaban un papel muy destacado en la administración del Estado bizantino, imitando el modelo persa sasánida que, a su vez, lo toma de los modelos mesopotámicos precedentes, pues su incapacidad física para poder tener descendencia biológica aseguraba en principio al emperador la ausencia de luchas sucesorias. Como afirma Emilio González Ferrín siguiendo a René Guerdan “los bizantinos quisieron crear ángeles —asexuados— y les salieron eunucos”¹⁵ un modelo que toman también de los persas y de su legado angeológico. Los eunucos gozaban de un enorme prestigio social, así como el emperador depositaba en ellos una enorme confianza. Por ello, las familias de la alta sociedad bizantina, e incluso la propia familia imperial, con frecuencia sometían a alguno de sus hijos a la arriesgada intervención quirúrgica de la castración para asegurarles un futuro en la corte, al existir un gran número de altos cargos reservados exclusivamente para los eunucos. Tal condición los cualificaba para el ejercicio de numerosos cargos en el gobierno secular y en el de la propia Iglesia. Con frecuencia el clero eunuco desempeñaba cargos civiles de notable importancia en el ámbito social y asistencial, uno de ellos era el de director del enorme orfanato de Constantinopla, *el Orphanotrophus*, desde el siglo IX en manos de los Patricios, que controlaba una parte patrimonio financiero imperial.

La Iglesia imperial gozaba de una estructura y organización propias aunque sometida a la tutela imperial, en coherencia con la concepción ideológica bizantina del poder imperial y con independencia de que el clero pudiese ejercer funciones civiles por directa designación del emperador.

Dicha organización fue adaptada desde la estructura político administrativa del Imperio, diseñada en su día por el emperador Diocleciano, que reformó la división territorial administrativa. Siguiendo la división administrativa territorial diocleciana, el Concilio de Nicea en el año 325 la impondrá en la organización eclesiástica creando las provincias eclesiásticas bajo la autoridad del metropolitano, que residía en la capital de la provincia, y estableciendo que el sínodo presidido por el metropolitano llevase a cabo la elección episcopal. El obispo tendrá control completo sobre la diócesis en asuntos eclesiásticos y del clero, y con frecuencia, también sobre los monasterios. Entre sus responsabilidades estarán las de mantener la doctrina verdadera y transmitirla, la liturgia, las festividades religiosas, ritos y ceremonias eclesiales y la aplicación de los cánones conciliares. También podrá aplicar las penas canónicas según fuesen determinadas en los cánones conciliares, tanto a clérigos como a laicos, incluso la más grave de todas ellas, la excomunión, que podía imponer a las más altas autoridades civiles de su demarcación territorial, de su diócesis, consolidándose así la jurisdicción eclesiástica en el ámbito imperial.

A esta organización sustancial se irán incorporando en estricta jerarquía numerosos cargos y dignidades eclesiásticas, a imitación del modelo imperial. Todo ello propiciará no sólo el ejercicio del poder espiritual sobre los ciudadanos por

¹⁵ Cfr. E. GONZÁLEZ FERRÍN, cit. p. 50, y especialmente la nota 25.

su condición simultánea de fieles cristianos, sino también un poder jurisdiccional autónomo del estatal o civil que se ejercita oligárquicamente. La emergencia de un poder de esta índole generará necesariamente dentro de la estructura del poder imperial su confrontación con éste, sobre todo cuando se quiera hacer valer sobre la propia autoridad imperial. A partir del II Concilio de Nicea en el 787, los candidatos episcopales para acceder a la función episcopal deberían no estar casados, si lo estaban debían separarse de su cónyuge, y tras la controversia iconoclasta en el siglo IX, solían tomar los hábitos monacales.

Además se irá consolidando una estructura por encima de los episcopados y arzobispados, los patriarcados, con jurisdicción sobre los episcopados metropolitanos. Roma, Antioquía y Alejandría se completarán entre los siglos IV y V con Jerusalén y Constantinopla. La pentarquía, los cinco grandes patriarcados, se inicia en el Concilio de Calcedonia en el año 451, y Justiniano I confirma en sus *Novelas* la organización de la Iglesia en cinco patriarcados, entre los que el puesto de mayor rango honorífico era el del obispo de Roma. Sin embargo, ya el Concilio de Constantinopla en el año 381, siguiendo los deseos del emperador Teodosio I, consideraba a Constantinopla la Segunda Roma, y con ello otorgaba el segundo puesto honorífico al patriarca constantinopolitano tras el patriarca romano, y con prerrogativas similares. Su equiparación jurisdiccional se deberá al controvertido canon 28 del Concilio de Calcedonia, que el patriarcado romano rechazará.

A partir de entonces se producirán continuas confrontaciones jurisdiccionales y teológicas entre los titulares de ambas sedes patriarcales, cuya primera crisis grave se había manifestado ya con la primera división religiosa, o cisma, entre Roma y Constantinopla entre los años 484 y 519. La raíz más profunda del conflicto proviene sin duda de la tendencia de la Iglesia, como estructura jerárquica, a imitar el modelo de poder autárquico imperial en el que está inmersa, y con ello se inicia la lucha por determinar quién de los patriarcas se erigiría al frente de toda la Iglesia en una posición de supremacía.

Dos elementos posteriores serán determinantes en el desarrollo hegemónico del patriarcado de Constantinopla en Oriente: por una parte, dos largas y complejas controversias teológicas, el monofisismo y el iconoclasticismo, y por otra, la expansión árabe musulmana cuyas conquistas y revolución religiosa en el siglo VII alcanzaron Siria, Palestina, Egipto y el norte de África, dejando en una posición muy débil a los patriarcados de Antioquía, Alejandría y Jerusalén.

La lucha por el poder jurídico y espiritual en la Iglesia será entonces entre Roma y Constantinopla, al polarizarse ésta entre los dos patriarcados más poderosos. En este contexto es obviamente el patriarca de Roma quien tiene mayores expectativas al contar con la tradición petrina sobre la que erige la tesis dualista del poder. No obstante, el patriarca constantinopolitano tiene a su favor que su sede es además la capital política del Imperio.

El fortalecimiento del poder de la sede patriarcal constantinopolitana al amparo de la capitalidad imperial se refleja en el hecho de que en Constantinopla se celebren tres de los siete primeros concilios ecuménicos, en los años 381, 553 y 680.

A su vez se estrecharán progresivamente los vínculos entre el emperador y el patriarca de la ciudad imperial, y así desde el siglo V éste tomará parte activa en la coronación imperial, como ya hemos dicho, primero realizando las plegarias y la bendición y después coronando al emperador mismo. A su vez el emperador intervendrá directamente en la consagración del patriarca de Constantinopla pronunciando las siguientes palabras “por la gracia de Dios y por nuestro poder imperial que procede de la gracia divina este hombre es nombrado patriarca de Constantinopla”.

Así como también se producía la intervención imperial en el nombramiento del patriarca constantinopolitano, o eventualmente en su deposición. Entre los años 379 y 1451 se eligieron 122 patriarcas de los que 53 serán depuestos u obligados a dimitir y al menos 36 lo serán a instancias del propio emperador. Habitualmente, los obispos metropolitanos presentaban al emperador una terna de candidatos, casi siempre procedentes del clero secular vinculado a Santa Sofía aunque en media docena de ocasiones fueron laicos, elegidos por el Sínodo episcopal para cubrir la vacante de la sede patriarcal. Si el emperador estaba conforme elegía uno de ellos, pero si no lo estaba podía nombrar a su propio candidato estuviese o no en la terna¹⁶. El modelo se mantuvo hasta el siglo XIV. En Occidente se desarrollará un modelo afín, la llamada presentación episcopal al monarca, cuya práctica se mantendrá durante el regalismo monárquico del siglo XVIII, e incluso con posterioridad, como el caso español durante el régimen del General Franco hasta 1975.

Tal vez la máxima expresión de autocracia imperial la representa la figura de Basilio I (867-886) quien coronó a tres de sus hijos y al cuarto lo nombró patriarca de Constantinopla¹⁷.

Sin embargo, en ocasiones el patriarca será quien imponga sus deseos como los casos de Nicolás I Místico (901-907), durante la minoría de edad del emperador Constantino VII (913-959); Polyuctus (956-970), siendo emperador Juan I Tzimiscas (969-976) y Miguel Cerulario (1043-1058) durante el gobierno de Constantino IX (1054-1055)¹⁸, quien jugará doctrinalmente con la idea desarrollada en Occidente por el papado sobre la supremacía del poder religioso sobre el político. Tesis a su vez que también había reelaborado siglos atrás el patriarca Focio. Efectivamente Focio, que había sido jefe de la cancillería imperial, *protasekretis*, antes de acceder al patriarcado constantinopolitano, desarrolló la noción de diarquía desde la noción de la pentarquía patriarcal, su autonomía y su vinculación a la supremacía imperial en materia eclesiástica¹⁹. En ambos casos la confrontación con el patriarcado romano dio lugar a sendas rupturas formales entre el patriarcado romano y el constantinopolitano, como tendremos ocasión de analizar.

¹⁶ Cfr. E. HERMAN, “The Secular Church”, *CMH* vol. IV, Part II, p. 11.

¹⁷ Cfr. W. ENSSLIN, cit. p. 4.

¹⁸ *Ibid.* p. 109.

¹⁹ Cfr. C. GALLAGHER, *Church Law...* cit. p. 80 cita nº 146.

La supremacía imperial se manifestaba además en la grandeza y ostentación de la corte bizantina que imitaba el modelo de la corte persa de Ctesifonte, su compleja organización y su estricto protocolo y refinamiento, que impresionaban a los occidentales, inmersos aún en la regresión cultural germana. Parte de esta actitud de superioridad cultural será la negativa sistemática del emperador bizantino a reconocer el título de *Basileus* a cualquier otro gobernante. Un gesto que además reafirmaba la unidad del *imperium*, protegido por Dios cuyo representante en la Tierra era el emperador bizantino.

Desde esta vinculación del poder imperial a la divinidad, como fuente de la autocrática autoridad imperial, la actividad del emperador en materia eclesiástica se irá desarrollando en los siglos sucesivos desde las pautas consolidadas por Teodosio y su dinastía.

Como recordamos, Teodosio I (379-395) inauguró la larga etapa de monismo político-religioso entre el Imperio Romano y el cristianismo, cuyas bases ya asentó la política de Constantino I, cuando el cristianismo se convierte en la religión oficial del Imperio y sustituye a los cultos romanos previos que serán prohibidos y perseguidos cada vez con más dureza. La política religiosa imperial iniciada por Constantino por la que el emperador ejerce una tutela activa de la religión cristiana consolida sobre todo primero Teodosio I (379-395) y después con Justiniano I (527-565), desde la fuerza impositiva que otorga el derecho imperial.

Retomemos la revisión de los hechos políticos y religiosos más importantes desde el fin de la dinastía teodosiana en Oriente, que van a fraguar la bizantinidad cultural de los siglos inmediatos.

A mediados del siglo V el Imperio Romano, tanto el de Oriente como el de Occidente sufren una profunda crisis política. En Occidente el debilitado poder imperial desaparece a causa de las emergentes monarquías germanas romanizadas. En Oriente, en cambio, el poder imperial se fortalece bajo la dinastía de León I a partir del año 457, que es elegido emperador para suceder a Marciano y Pulqueria.

La emperatriz Pulqueria, nieta de Teodosio I, hija de Arcadio y hermana de Teodosio II, tras la muerte de éste, había contraído matrimonio contando ya más de 50 años con Marciano (450-457), que a sus casi 60 años, accede por vía matrimonial a trono del Imperio Romano de Oriente. La previsible falta de descendencia impide la continuidad de la dinastía teodosiana y el Imperio opta por la elección de un emperador militar.

León I (457-474), originario de Tracia, será elegido emperador, como otros tantos emperadores romanos anteriores, por sus cualidades castrenses ante la necesidad del liderazgo militar debida a las invasiones de los hunos y los germanos, especialmente los ostrogodos. Su eficaz gobierno permitirá mantener la estabilidad del Imperio de Oriente durante casi dos décadas, mientras Occidente asistía a sus últimos días como Imperio Romano.

León I será sucedido por su nieto de siete años León II (474), que morirá ese mismo año, por lo que accede al trono imperial su padre Zenón (474-475 y 476-491) casado con la hija de León I, Ariadne. Durante su gobierno luchará por la estabilidad frente a la presión ostrogoda y a las conspiraciones debidas a sus limitados derechos dinásticos al trono imperial, siendo suplantado por el candidato de su suegra y hermano de ésta, Basílico, que usurpa el trono imperial del año 475 al 476. Zenón recupera el trono ese mismo año, en el que en Occidente Odoacro destituía al joven emperador Rómulo, que retiene hasta su muerte en el 491.

En Occidente Odoacro buscará el reconocimiento imperial de Zenón en el año 488, como ya he dicho no está claro entre la doctrina especializada si la obtuvo o no pero, en todo caso, Zenón facilitará a Teodorico conquistar Italia y gobernar en su nombre²⁰. Como mencionamos en el capítulo anterior, poco después Teodorico asesina a Odoacro para gobernar Italia en solitario con el beneplácito imperial y hasta el 526 estará en manos germanas, cuando Justiniano I inicia la reconquista de Italia.

El emperador Zenón conseguirá la supervivencia del Imperio de Oriente a pesar de las dificultades políticas y religiosas, el Imperio Romano desde entonces ya sólo será uno, el de Oriente, y la autoridad imperial sólo residirá en Constantinopla. Su autoridad será la referencia de poder legítimo para las dinastías germanas que aspiran a consolidar sus reinos; por ello intentarán desde Odoacro hasta el propio Carlomagno obtener el reconocimiento de su autoridad y un título concedido por el emperador en Constantinopla que ratifique su legitimidad en el ejercicio del poder.

La Iglesia católica imperial atravesará durante el gobierno de Zenón por una etapa especialmente difícil ya que todavía no se había resuelto la crisis producida por la doctrina monofisista, que se había discutido y rechazado en el Concilio de Calcedonia en el año 451, y aún tenía firmes partidarios en la Iglesia imperial de Oriente y vigorosos opositores en Occidente, especialmente los patriarcas de Antioquía y de Roma.

En el año 482 tras el fallecimiento del patriarca de Alejandría fue elegido por el clero un monofisista, Pedro el Ronco. Para evitar más conflictos entre monofisistas y antimonofisistas, Zenón, aconsejado por el patriarca de Constantinopla Acacio, promulgó el *Henoticon*, un Acta de Unión entre ambas fracciones. Pero su texto era tan ambiguo que no resolvió el conflicto, sino que agravó aún más la crisis en la Iglesia, pues fue rechazado tanto por el patriarca de Antioquía como por el de Roma. Esta situación conducirá al primer gran cisma entre las Iglesias de Oriente y Occidente, que se prolonga hasta el 519, y servirá para alimentar una nueva conspiración contra Zenón que éste consigue detener y mantenerse en el trono imperial.

A pesar de las dificultades y la compleja herencia político-religiosa que deja Zenón, su gobierno fue capaz de preservar la unidad imperial de Oriente, que Occidente, en cambio, no pudo mantener.

²⁰ *Ibid.* p. 162.

A la muerte del emperador Zenón, su viuda Ariadne elige sucesor a petición del Senado constantinopolitano. El elegido será un canciller sexagenario de la corte imperial, Anastasio I (491-518), con quien contrae matrimonio poco después. Esta decisión, que ya había tomado Pulqueria con anterioridad en una situación similar, permite la continuidad dinástica mientras Ariadne, como Pulqueria, conserva así su posición de emperatriz augusta.

El gobierno del emperador Anastasio I fue tan difícil como el de Zenón tanto en el ámbito militar, ante las continuas invasiones del Imperio, como en el político-religioso en el que el monofisismo dará lugar a enfrentamientos y motines en la capital y en Antioquía y a crecientes tensiones en sus relaciones con los patriarcados romano y antioqueno.

En la esfera militar además de las confrontaciones con los germanos afrontará una nueva invasión que se inicia en el año 493, la de los búlgaros. A esta invasión se sumará otra, la de los hunos, que invaden Tracia. Los búlgaros hostigarán desde entonces al Imperio de Oriente hasta el fin de sus días mientras consolidan su propio reino, que llegará a ser enormemente poderoso y en continuo enfrentamiento con Bizancio, modelo político y religioso que imitarán. A su vez los persas en el año 502 rompen la tregua que había pervivido 60 años, aunque finalmente se renegocia en el año 506.

Anastasio I tendrá que aplacar los motines en Constantinopla y Antioquía entre los partidos Azul y Verde cuya inicial rivalidad deportiva derivará a una rivalidad política y religiosa. La actitud religiosa promonofisista de Anastasio I le creará conflictos en Constantinopla y Antioquía y con la propia jerarquía episcopal de la Iglesia, especialmente de Occidente, ya que todavía la situación de la Iglesia estaba sometida al cisma surgido desde Acacio. Su mayor esfuerzo por solventar la crisis religiosa entre Oriente y Occidente lo hará con el papa Hormisdas (514-523) a quien ofrece negociar el fin del cisma surgido con Acacio y aceptar el credo de Calcedonia renunciando al *Henoticon*. Sin embargo, la insistencia del papa en condenar la memoria de Acacio hace naufragar las negociaciones y el cisma se seguirá manteniendo hasta que suba al poder Justino, quien finalmente consensuará con éxito con el patriarca romano Hormisdas la reunificación de los patriarcados de Roma y Constantinopla en el año 519.

A su vez Anastasio fue un eficaz reformador en la administración imperial, sobre todo en la esfera fiscal, saneando económicamente el Imperio. A su muerte a la edad de 87 años dejará un imperio política, financiera y militarmente estable y sólido, que Justino y sobre todo Justiniano consolidarán, expandirán y reformarán jurídicamente, permitiendo no sólo su continuidad, sino también su florecimiento cultural desde su concepción cultural cristiana, que tiende a desvincularse de la cultura propiamente helena de la Grecia clásica que se vincula entonces al paganismo.

Tras el fallecimiento del emperador Anastasio I, a comienzos del siglo VI, el poder imperial pasa a manos de Justino (518-527), ilirio de origen e hijo de campesinos, miembro de la guardia imperial, que es elegido ante la falta de sucesor

legítimo. Siendo ya emperador, Justino, que ya tenía una edad avanzada cuando accede al trono imperial, nombrará sucesor a su sobrino Justiniano, llamado bautismalmente Pedro, pero que toma ese nombre según suelen relatar en honor a su tío. Es a partir de esta etapa cuando algunos los especialistas ubican los inicios de la era bizantina del Imperio Romano, mientras otros —como ya he apuntado— consideran que el traslado de Diocleciano a Nicomedia marca el inicio del periodo romano-bizantino.

A medida que la Iglesia se expande, se transforma en una institución imperial cada vez más poderosa económicamente, mientras el paganismo y su legado cultural desaparecen del Imperio al ser clausurados muchos centros de estudio acusados de paganistas. La última persecución antipagana que se recoge documentalmente será posterior a la era justiniana del año 580²¹. A su vez la moral cristiana se impone por vía jurídica, estableciéndose penas muy severas para el incesto, el adulterio, la homosexualidad, la pederastia, y se restringen tanto la prostitución como el divorcio. Esta legislación se consolidará con Justiniano, el emperador jurista por excelencia que concibió, a mediados del siglo VI, un Imperio Romano reunificado.

El emperador Justiniano I (527-565), nacido en Iliria, los Balcanes, y descendiente de campesinos macedonios, regirá el Imperio dos siglos después de la era constantiniana e intentará más que ningún otro devolverle su antiguo esplendor y grandeza desde la base religiosa que aporta el cristianismo imperial y con posterioridad a su muerte será declarado santo por la Iglesia ortodoxa, como sucedió con Constantino I. Su esposa Teodora, que provenía del mundo teatral y circense por lo que fue mordazmente criticada e incluso descalificada moralmente, será corregente y su papel en la corte será muy activo, facilitando el acceso a la misma a clases sociales inferiores. Durante su dilatado gobierno, Justiniano emprenderá importantes reformas en todos los ámbitos, político, religioso, militar, jurídico y cultural. De todas ellas, la reforma jurídica de Justiniano, el llamado derecho justiniano, será su mayor y más permanente legado a toda la Europa continental, a pesar de que en Occidente estuvo escaso tiempo en vigor.

A grandes rasgos, los hechos que mediatizan el gobierno de Justiniano podemos esbozarlos del siguiente modo.

Políticamente Justiniano I sufrió una insurrección en el año 532 que amenazó su continuidad al frente del Imperio, pero la sofocó con éxito. Militarmente bajo la capaz mano del general Belisario, excepcional estratega, expandirá el Imperio con la intención de recuperar Occidente, una vez que firme un sólido tratado de paz con los persas en el año 532, lo que le permitirá volver la vista hacia Occidente y aspirar a la reunificación imperial.

Belisario destruye el Reino Vándalo en el norte de África en el 534, conquista Roma en el 536, Rávena en el 540, y en el 554 domina el sudeste de la Península Ibérica que ya estaba en su práctica totalidad en manos visigodas. Sin embargo, sus logros políticos y militares serán efímeros. Los ostrogodos se

²¹ Cfr. W. TREADGLOD, cit. p. 259.

reorganizan y reconquistan en pocos años parte del suelo itálico, y los visigodos en Hispania recuperarán el territorio 60 años más tarde, en el primer tercio ya del siglo VII, por lo que su expansión imperial no será duradera, y su sueño unificador será inalcanzable.

Recordemos que es en el Imperio Romano cristianizado y bajo el modelo de Iglesia imperial cuando surge, en un sentido amplio, el derecho eclesiástico del Estado como derecho imperial en materia religiosa, que ya hemos revisado desde la era constantiniana. Junto al derecho eclesiástico imperial y paralelamente a él, aunque sus límites aún no se deslindan con claridad, se desarrolla el derecho canónico como derecho propio de la Iglesia fruto principalmente de la actividad conciliar y sinodal.

En el ámbito religioso Justiniano sigue la política religiosa inaugurada por Constantino y asentada por Teodosio I. Así incrementa notablemente la actividad legislativa en el ámbito eclesiástico y consolida definitivamente el modelo de Iglesia imperial, cuyo estilo es cada vez más lujoso y protocolario. Un estilo que toma de la propia corte imperial, rígidamente protocolaria y dominada por una creciente sacralidad, que exalta el monismo religioso-político ejercido por el emperador.

Las bases ideológico-doctrinales en materia religiosa del modelo imperial justiniano, como en sus antecesores, provienen de la función del emperador como protector de la religión oficial y “Apóstol de la Cristiandad” que subsistirá en plenitud desde la era constantiniana, aunque no la función de *Pontifex* romano —asumida por el emperador a partir de la formulación del origen divino del poder, que recordemos ejerció primero Julio César y después plenamente ya Octavio Augusto— puesto que Graciano, a finales del siglo IV, renunció a ella a favor del papa romano tal vez influido por la leyenda del papa Silvestre.

Por ello, según esta formulación, el emperador cristiano debía tutelar y proteger jurídicamente a la religión oficial y a sus representantes religiosos (el clero y la jerarquía eclesiástica). La posición del emperador como supervisor de la religión del Imperio está ya perfectamente delineada con Justiniano, quien en la *Novela 6* distingue dos ministerios divinos, el sacerdotal y el imperial, y sus funciones diversas²². Una posición plenamente coherente con la política eclesiástica imperial precedente de los emperadores romanos que asumirán como tareas propias de su labor de gobierno la tutela de la religión, y si primero tutelaron el culto *Dea Roma*, después, al transformarse el cristianismo en religión oficial del Estado, se arrojarán como propio el derecho de convocar concilios²³ y sínodos, nombrar

²² *Maxima quidem in hominibus sunt dona dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodemque principio utraque procedentia humanam exornant vitam. Ideoque nihil, sic erit, studiosum imperatoribus, sicut sacerdotum honestas, cum utique et pro illis ipsis semper, deo supplicent.*

²³ Recordemos que los seis primeros concilios ecuménicos de Nicea I en el 325 a Nicea II en el 787, son convocados por el emperador. Nicea I lo fue por Constantino; Constantinopla I (381) por Teodosio; Éfeso I (431) por Teodosio II; Calcedonia (451) por Marciano; Constantinopla III (680-681) por Constantino IV, que se completará por el Concilio Trullano del año 692 o quinisexto, por Justiniano II; y Nicea II, por la emperatriz Irene.

obispos, fundar de abadías, legislar sobre cuestiones eclesiásticas y emplear al clero en puestos destacados de la administración real o imperial. También, con frecuencia, llegarán a deponer a los obispos y hasta el propio papa cuando no se sometían a su poder imperial.

Frente al paradigma de Iglesia imperial en Oriente revitalizado por Justiniano, en Occidente la situación es diversa ante la falta de la unidad política imperial, por ello el papado, que aglutina los intereses eclesiales occidentales progresivamente, asumirá un papel de liderazgo desde la referencia cultural del modelo de poder imperial y desde el desarrollo ideológico del dualismo gelasiano. Esta situación sienta las bases del modelo de Iglesia papal, que terminará por contraponerse al modelo imperial, en un proceso de crecientes tensiones y confrontaciones entre papado e imperio a lo largo de la Edad Media²⁴, especialmente cuando emergen los modelos imperiales germano-romanos franco y sajón. Una confrontación entre dos modelos o paradigmas eclesiales que ofrece un doble perfil inicial: teológico que se plantea con el emperador romano-bizantino a causa del monofisismo; y jurisdiccional, ante el creciente protagonismo del patriarcado constantinopolitano, que se evidencia durante los gobiernos de Marciano, Zenón, Anastasio I y Justiniano I.

En la era justiniana advertimos ya la importancia progresiva que adquiere el papado al examinar las conflictivas relaciones del emperador con el papa Silverio (536-537) primero, y con el papa Vigilio (537-555) después. Tensiones que reflejan, además, un incremento de las controversias teológicas entre Oriente y Occidente que todavía sufría las consecuencias del cisma monofisista.

Efectivamente, la tensión entre Justiniano y el papado se desencadena por causa del monofisismo, que ya había sido condenado como doctrina herética por el Concilio de Calcedonia (451) y había provocado el cisma acaciano entre los patriarcados de Roma y Constantinopla desde el 482 hasta el año 519, fecha en la que se negocia satisfactoriamente la reunificación eclesial, entre el patriarca de Roma, el papa Hormisdas, y el emperador Justino I.

La emperatriz Teodora era promonofisista como lo era el patriarca de Constantinopla, Antimo, pero ante la delicada situación con Roma, Justiniano se ve obligado a deponer a Antimo a instancias del papa Agapito, para así mantener la unidad religiosa con Occidente. A la muerte de éste, Silverio, hijo del papa Hormisdas y subdiácono, fue elegido papa en Roma. Sin embargo, la emperatriz Teodora, le había ofrecido a Vigilio la sede romana, como nuncio o *apocrisarius* imperial, con la intención de garantizarle posteriormente la elección como papa, si rehabilitaba a Antimo. Así Vigilio parte a Roma con los ejércitos de Belisario que ocuparán la ciudad en el año 536. Recordemos que Vigilio había sido a quien Bonifacio II quiso designar sucesor impidiéndoselo el Senado romano, por lo que ya entonces sus ambiciones al patriarcado romano se vieron frenadas. Al llegar a Roma, Vigilio constata que Silverio era ya papa electo y le ruega que

²⁴ Para una síntesis muy sugerente *vid.* K. A. FINK, *Chiesa e papato nel Medioevo*. Bologna, 1987.

rehabilite a Antimo. Ante la negativa del nuevo papa Silverio, éste será acusado falsamente de traición por su pretendido apoyo a los godos, y Belisario le despojará del *pallium* anunciando al pueblo romano su deposición, desterrándolo a Asia Menor. Entonces se elige como papa al ambicioso Vigilio, que era miembro de la clase senatorial romana. Puesto al corriente de los hechos, el emperador Justiniano hace regresar a Silverio para someterlo a juicio, con la intención de que si resultaba inocente de la acusación de traición se le devolvería el palio pontificio. Sin embargo, Silverio será detenido en el viaje, por partidarios de Belisario, Vigilio y Teodora, y será sometido a tal presión que abdicará ese año 537 y morirá poco después²⁵. Así, Vigilio se convertirá finalmente en papa, pero durante medio año hasta la abdicación de Silverio, fue indudablemente un antipapa, aunque no conste oficialmente como tal.

Justiniano, en un intento de evitar de nuevo la ruptura de la unidad religiosa entre Oriente y Occidente por causa del monofisismo, intenta mediar y promulga un rescripto imperial condenando a tres notables antimonofisistas, denominados los Tres Capítulos. Como consecuencia, mientras los obispos de Oriente acatan el rescripto y entre ellos Menas, patriarca de Constantinopla, el papa Vigilio como patriarca de Roma, se niega a acatarlo presionado por los obispos católicos occidentales que defendían a los Tres Capítulos y se oponían al monofisismo. Es entonces cuando el emperador ordena la detención de Vigilio y su traslado a Constantinopla. Vigilio tras ser presionado y amenazado obedece el rescripto imperial. Es entonces cuando los obispos de África se reúnen en un sínodo del año 550 y declaran la excomunión del papa Vigilio, acusándolo y condenándolo de traicionar a la Iglesia. El papa Vigilio finalmente recobrará su autoridad moral ante el episcopado católico de Occidente cuando se enfrente al emperador al exigir la retirada del rescripto refugiándose en la Iglesia de San Pedro. Y aunque las tropas imperiales lo arrestan, consigue huir a Calcedonia en el 551.

Justiniano necesitaba la confirmación papal de su condena a los Tres Capítulos, pues de lo contrario la unidad religiosa de su imperio peligraba, por ello, tras un año de negociaciones el emperador convoca un concilio ecuménico. Justiniano impuso su celebración en Constantinopla, a lo que Vigilio se opuso y por ello no asistió, aunque envió legados. Este concilio, celebrado en el año 553, será el segundo celebrado en la capital imperial y el quinto ecuménico imperial. El emperador dirigió el concilio y obtuvo la condena eclesial de los tres antimonofisistas, reafirmando la condena imperial previa, pero el monofisismo no fue claramente anatemizado aunque sí se ratificaron las condenas del arrianismo y del nestorianismo, las corrientes religiosas que representan la heterodoxia más arraigada en los siglos V y VI en la sociedad romano-germana y romano-bizantina.

Vigilio, aunque se negó inicialmente a confirmar los acuerdos conciliares por la condena a los Tres Capítulos, finalmente los ratificó en el 554²⁶.

²⁵ Cfr. J.N.D. KELLY, cit. pp. 59-62.

²⁶ El relato de estos hechos puede verse en J. N. KELLY, *The Oxford Dictionary of Popes*, *ibid.* Y, en términos similares, en L. SUÁREZ, “Los Papas de la Edad Antigua y Medieval”, cit. pp. 61-66.

Justiniano afrontará, además de las crisis políticas y religiosas del Imperio, una crisis de salud pública de consecuencias desastrosas para la población. En octubre del año 541 aparece en el Mediterráneo la peste bubónica, que resurgirá posteriormente y a lo largo de la Edad Media de modo intermitente en Europa. La plaga, que había sido precedida de una catástrofe natural de grandes proporciones, los terremotos de los años 526 y 528, que devastaron los mayores puertos mediterráneos, Alejandría, Constantinopla y Antioquía, reduciendo a la mitad a su población. El gran jurista Triboniano probablemente murió de la peste y Justiniano parece que la sufrió, aunque logró superarla²⁷. En esta delicada situación el Imperio Romano oriental se verá amenazado una vez más por su multiseccular enemigo en las fronteras orientales, el Imperio Persa, que en su retirada llevará consigo también un brote de peste bubónica que frenará su invasión hasta el año 544. Esta circunstancia propiciará un año después la firma de una tregua, que permitirá a Justiniano preocuparse del Mediterráneo occidental, alcanzando sus dominios hasta el sudeste de la Península Ibérica, en manos visigodas.

El primer y más perdurable esfuerzo justiniano que le sobreviva como su principal legado, será en el ámbito jurídico. Justiniano, como los emperadores bizantinos, verá en el derecho armonizado y ordenado desde las recopilaciones, el vehículo idóneo para unificar y consolidar su poder en el Imperio.

Como ya mencioné páginas atrás, bajo el gobierno de Teodosio II (408-450) se había producido la recopilación jurídica más notable hasta la fecha, el *Codex Theodosianus*, que será la primera compilación oficial de *leges*, constituciones imperiales, siguiendo el modelo de los Códigos Gregoriano y Hermogeniano, que recoge las *leges* desde Constantino. El texto final del código teodosiano, que fue menos ambicioso que su proyecto inicial e intentó armonizar el derecho imperial existente, fue aplicado tanto al Imperio oriental como occidental desde su entrada en vigor en el año 439. Una magna obra dividida en 16 libros, de los que el último está dedicado al derecho eclesiástico imperial. En su conjunto el *Codex Theodosianus* fue una obra jurídica en la que el peso del derecho público es superior al del derecho privado, y sirvió de base tanto para elaborar la *Lex Romana Visigotorum* promulgada en el año 506, como a los compiladores del derecho justiniano.

El *Codex Theodosianus* y la *Lex Romana Visigotorum* representaron el mayor esfuerzo jurídico romano-bizantino en Oriente y romano-germano en Occidente en una etapa en la que el derecho avanzaba inexorablemente hacia su vulgarización, esto es, un derecho en el que se produce la desintegración del derecho romano clásico, y se transforma en un derecho híbrido que propiciará la aparición de los ordenamientos jurídicos de los distintos reinos europeos, base del modelo jurídico continental europeo.

Justiniano I logrará en el siglo V el renacimiento jurídico del derecho romano cuando constituya una comisión de juristas procedentes de las mejores escuelas

²⁷ W. TREADGOLD, cit. p. 196.

jurídicas, la de Berito (Beirut) y la de Constantinopla, para elaborar una nueva codificación, que se realizará en un tiempo muy breve, del 528 al 534. Una ingente tarea llevada a cabo por varias comisiones a partir del 528, presididas por el gran jurista Triboniano²⁸.

La compilación justiniana se compondrá de un primer código, *Codex*, una antología de derecho, *Digesta*, y un manual de instituciones, *Instituta*. Posteriormente se elabora un segundo código, *Novellae Constitutiones*, que recoge las leyes posteriores al primer código.

Esta compilación recibirá en el siglo XII el nombre de *Corpus Iuris Civilis* cuando renazca el estudio y el interés por el derecho romano entre los eruditos de las primeras universidades europeas. Su contenido en síntesis es el siguiente:

- a. El Código de Justiniano, *Codex*, es un código de leyes imperiales romanas de Adriano a Justiniano que abarca hasta el año 534, está dividido en 12 libros y éstos en títulos, y recoge unas 4.500 constituciones imperiales, sin reiteraciones ni antinomias; el *Codex* será revisado en el 534 cuando se publique una nueva edición.
- b. El Digesto, una antología jurídica elaborada en tres años, se inicia en el 530 y se promulga en el 533, dividida en cincuenta libros, y cada uno de ellos en títulos. Recopila las obras de treinta y nueve juristas desde los clásicos a los postclásicos, si bien casi la mitad de las recopilaciones son del jurista Ulpiano.
- c. Las Instituciones, un manual institucional para la enseñanza del derecho, según el modelo de Gayo, será libro de texto en las dos escuelas jurídicas reconocidas, Beirut y Constantinopla.
- d. Las Novelas, compondrán un código posterior que incorpora las nuevas leyes imperiales promulgadas tras el primer código justiniano.

Finalmente, Justiniano prohibirá los comentarios jurídicos posteriores al Digesto con dos Constituciones *Constitutio Dea auctore* y *Constitutio Tanta* para evitar glosas que pudieran corromper el sentido original del texto, sin embargo la interpretación doctrinal posterior fue inevitable.

La compilación justiniana, nos ha llegado a través de colecciones privadas redactadas parte en latín, pero sobre todo en griego, la lengua hegemónica del Imperio Romano de Oriente. Una de ellas del año 554, a petición del papa Vigilio, permitirá la aplicación de la compilación justiniana en Italia hasta la invasión de los longobardos, lombardos, en el 565²⁹. A pesar de todo la legislación de Justiniano, en palabras de Manlio Bellomo³⁰, tiene una vida jurídica imposible al no ser no aplicada de hecho y ser sustituida en el año 740 por la *Écloga* de León III. Sin embargo, seis siglos después será rescatada del olvido en el Occidente medieval para unificar el derecho y dar origen al derecho común europeo.

²⁸ Vid. PARICIO y FERNÁNDEZ BARREIRO, *Historia del Derecho romano y su recepción europea*, cit. pp. 181 y ss.

²⁹ *Ibid.* pp. 196 y s.

³⁰ Cfr. M. BELLOMO, *La Europa...* cit. p. 42.

La importancia posterior, nada menos que seis siglos después, del derecho justiniano en su conjunto será capital gracias a su recepción en Europa Occidental a partir del siglo XII con la fundación de las primeras universidades, en donde se recupera el derecho justiniano ante la incapacidad de los juristas de resolver y afrontar los nuevos retos jurídicos de una sociedad que evoluciona y necesita de un derecho más elaborado que el precedente que provenía de un derecho romano vulgarizado y germanizado. Esta recepción jurídica medieval halla en el derecho romano justiniano las respuestas técnicas y soluciones que necesitaba la sociedad occidental y será la base desde la que se construya el derecho europeo. Por ello, en el ámbito jurídico el legado romano-bizantino de Justiniano es la piedra angular del derecho en toda Europa.

Ya hemos visto, pero conviene insistir sobre ello para no perder la perspectiva histórica, como la Iglesia católica a medida que consolida su estructura jerárquica y organizativa al amparo del poder imperial, desarrolla también un poder jurisdiccional y legislativo, cuyo fruto será el desarrollo del Derecho canónico como derecho propio de la Iglesia. Paralelamente, el derecho imperial también regulará cuestiones religiosas como consecuencia de la concepción imperial del poder. Por ello esta dualidad normativa conducirá a numerosas antinomias legales entre la legislación eclesiástica imperial y la eclesial canónica. Antinomias que serán inevitables a medida que emerge y se consolida el poder eclesiástico, ya que no existía una clara delimitación de ambas esferas jurídicas, y por ello las competencias jurídicas no estaban plenamente diferenciadas. Para intentar resolverlas Justiniano elaborará los *Nomocanones*, leyes tienen la finalidad de unificar el derecho de propio de la Iglesia con el derecho imperial eclesiástico que cumplirán un papel esencial en el Derecho canónico bizantino.

La legislación imperial en materia religiosa en las compilaciones teodosiana, recogidas en el Libro último, el XVI, y justiniana, recopiladas en el Libro I, constituyen el derecho eclesiástico imperial más notable hasta el siglo VI, en el que constatamos con nitidez cómo el emperador se sirve del derecho imperial para mantener la religión oficial, el cristianismo católico niceno-constantinopolitano. Es por ello por lo que las constituciones imperiales de los emperadores arrianos relativas al arrianismo serán excluidas y purgadas de las compilaciones. En cuanto a las penas aplicadas a los herejes serán sustancialmente de dos tipos: las privaciones de derechos asociados con la ciudadanía y el derecho a disponer testamentariamente de sus bienes³¹.

Comparativamente, la precedente compilación teodosiana aspiró a resolver los conflictos entre el diverso contexto jurídico romano en Oriente y Occidente mediante un cuerpo legal unificado³², mientras la compilación justiniana enfatiza sobre todo la centralización del poder imperial y la unificación de leyes

³¹ T. HONORÉ, *Law in the Crisis of Empire 379-455*. Oxford, 1998, p. 249.

³² *Ibid.* p. 124.

para poder definir y estructurar las prácticas políticas, sociales y religiosas³³. A pesar de esto, o tal vez por ello, ambas compilaciones se elaboran en una etapa de desintegración política y jurídica en Occidente, que el Imperio Romano de Oriente se ve incapaz de paliar.

El *Codex Theodosianus*, representó el primer esfuerzo compilador de la legislación eclesiástica imperial romana, que recoge las constituciones imperiales de Constantino a partir del 313, hasta el propio Teodosio II, en el año 435. En esta recopilación vemos la evolución de la legislación eclesiástica romana desde el Edicto de Tesalónica de Teodosio I que da origen al nacimiento del Estado romano católico, como paradigma político-religioso, que Justiniano a través de su legislación imperial consolidará.

Los problemas que se generan en el ámbito doctrinal y teológico dentro de la Iglesia serán objeto de interés para el emperador, en su papel de tutelar y proteger la unidad de la religión oficial, y por ello convoca concilios y arbitra soluciones políticas y jurídicas que ante todo preserven la unidad político-religiosa del Imperio. Esta es la razón por la que las normas imperiales reprimen la herejía y la apostasía, prohíben los cultos paganos y restringen los derechos de las minorías judías³⁴.

La legislación imperial teodosiana y justiniana en materia eclesiástica desde su elaboración compilatoria, que recoge buena parte del derecho imperial anterior, se puede sintetizar del modo siguiente:

- a. Defiende la unidad religiosa del Imperio (C.Th. 16, 1, 2 y C.J. 1, 1, 1, año 380).
- b. Otorga privilegios fiscales al clero y sus esposas e hijos (C.J. 1, 3, 1, año 342 y C.Th. 16, 2, 10, año 353) y los exime de deberes públicos (C.J. 1, 3, 6 año 377).
- c. Respecto a las mujeres establece una peculiar prohibición que impide el acceso a las iglesias a las mujeres que se hubiesen cortado sus cabellos, e incluso expulsa del cuerpo episcopal a los obispos que lo autorizasen (C.Th. 16, 2, 27, año 390). Tampoco permite el acceso al diaconado femenino, diaconisas, a las mujeres de menos de cincuenta años, según —afirma el texto— la orden del apóstol Pablo, ni a mujeres que hayan contraído segundas nupcias (C.J. 1, 3, 9, año 390).

³³ Cfr. M. C. MIROW y K. A. KELLY, “Laws on Religion from the Theodosian and Justinianic Codes”, *Religions of Late Antiquity in Practice*. Princeton and Oxford, 2000, p. 265. Este trabajo recoge una interesante selección de textos de ambas compilaciones divididos en tres secciones: una Santa Católica Iglesia Cristiana, otra dedicada al estatus y privilegios del Clero y una tercera recoge los textos más destacados sobre herejes, paganos y judíos que han servido para ejemplificar los supuestos citados.

³⁴ Resulta especialmente valiosa desde su valoración comparada la evaluación y las tablas que recogen los sistemas de legislaciones eclesiásticas imperiales de Constantino I a Teodosio II que realiza G. L. FALCHI, “Il Diritto romano canonico nell’esperienza giuridica delle comunita cristiane dell’oriente mediterráneo”, *Il Diritto romano canonico quale diritto proprio delle comunita cristiane dell’oriente mediterráneo. IX Colloquio internazionale romanistico canonistico*. Cit. Vaticano, 1994, pp. 51-54. También se acompaña de una exhaustiva enumeración de la legislación eclesiástica de los emperadores anteriores a Teodosio II y recogidos sustancialmente en el Libro XVI, y en algunos casos en la *Lex Romana Visigothorum* y en el *Edictum Theodorici*.

- d. En cuanto a herejes y paganos varias normas declaran que han de erradicarse los enemigos de la fe católica, enumerando a donatistas, maniqueos, arrianos, montanistas, priscilianistas, pelagianistas, orfistas... en una larga lista. Por ello son sometidos a las más severas penas, impidiendo la edificación de lugares de culto, y el derecho a reunirse, e incluso la pérdida de sus bienes y sus lugares de culto que serán transferidos a la Iglesia católica (C.J. 1, 53, año 396; C.Th. 16, 6, 4, año 405; C.J. 1, 5, 4, año 407; C.J. 1, 5, 5, año 428, entre otros).
- e. También hay legislación específica sobre los judíos en ambas compilaciones, tanto protegiendo a judíos inocentes de acusaciones falsas (C.J. 1, 9, 13, año 412), como relativa a la protección de las sinagogas que, habiendo sido quemadas, destruidas o expropiadas, puedan ser reedificadas en zonas donde habiten las comunidades judías, si bien y salvo bajo estas circunstancias no se autoriza la construcción de nuevas sinagogas, aunque sí se mantengan las antiguas (C.Th. 16, 8, 25, año 423).

Las aportaciones culturales de Justiniano representan la consolidación plena de un Imperio Romano cristiano que ya es oriental y heleno³⁵, aunque desea conservar la tradición imperial y fortalecerse políticamente mediante la unidad religiosa y jurídica; a la vez la presencia del cristianismo actúa como freno cultural ante los vestigios del paganismo grecorromano.

Efectivamente, la cultura clásica se verá enormemente dañada cuando Justiniano, en el año 529, cierre definitivamente la institución cultural más notable, la Escuela neoplatónica de Atenas, siguiendo el ejemplo de Zenón. A su vez reorganiza la Universidad de Constantinopla en el 425, con 16 cátedras griegas y 14 latinas, lo que pone de manifiesto el esfuerzo justiniano por equilibrar ambas culturas, que ya discurren por cauces lingüísticamente distintos.

El oriente y occidente europeos se escinden progresivamente en todos sus ámbitos, político, cultural y religioso. Y en el Mediterráneo, el mar que había aunado en sus costas la civilización grecolatina, se produce una irreversible disgregación con la división cultural entre la cultura germanolatina y la grecobizantina. Disgregación que se acrecienta con la expansión islámica de finales del siglo VII, considerada entonces una herejía del cristianismo. Y así el oriente y el occidente, el norte y el sur del *Mare Nostrum* se separarán aún más al fomentarse el antagonismo entre la cultura cristiana y la musulmana.

Tras Justiniano y su obra jurídica se cierra la etapa de oro del derecho romano-bizantino, y aunque los emperadores posteriores promulgaron abundante legislación, ninguna tendrá ya el prestigio de la legislación justiniana.

Tras esta era jurídica teodosiano-justiniana suelen diferenciarse tres etapas posteriores en el derecho bizantino propiamente dicho:

1. La etapa desde Heraclio I hasta Basilio I, del año 610 al 866, dos siglos y medio en los que se produce un claro declive jurídico. En ella poco nos ha

³⁵ Vid. para una visión de conjunto Ch. DIEHL, "Justinian's Government in the East", *CMH* vol. II, pp. 25-50.

llegado de su legado jurídico: tres *novellas*, una de León IV y tres de Irene; un digesto oficial denominado *Ecloga Isaurorum*, y dos códigos privados: la *lex Rhodia* y las *leges rusticae*. El digesto denominado *Ecloga* proviene de la etapa isaúrica, recogiendo sumariamente la legislación vigente, en especial el derecho de familia, y si bien sigue vigente la legislación justiniana se advierten notables desviaciones respecto a ésta³⁶, y los emperadores posteriores a la dinastía isaúrica derogarán este digesto, aunque su uso pervivirá en las provincias del Imperio. A su vez, el derecho de la Iglesia tenderá por vía de la caridad cristiana a influir suavizando en ocasiones las penas, en especial de la aplicación de los castigos corporales, y limitando los casos de aplicación de amputaciones y ceguera, prácticas arraigadas ya en los imperios mesopotámicos, que se mantenían desde la interpretación rígida del pasaje evangélico en el que Jesús afirma que “si tu mano o tu pie te escandaliza, córtalo y arrójaló de ti, (...) y si tu ojo te escandaliza sácatelo y arrógaló de ti” (Mt 17, 26; Mc 9, 41). Lo más interesante de esta etapa son sin duda las colecciones de *Nomocanones*, especialmente el *Nomocanon XIV titulorum*.

2. La segunda etapa es muy breve, abarca desde Basilio I (867-886), fundador de la dinastía macedonia en el último tercio del siglo IX, hasta su hijo León VI (886-912). En ella ambos emperadores revitalizarán el derecho justiniano en vigor, haciéndolo más accesible al suprimir el caído en desuso, que dará lugar a una renacimiento del derecho justiniano. De esta etapa se conservan dos obras principales, el *Prochiron*, y el *Epanagoge*, este último denominado hoy día *Eisagoge*, en el que se delimitan los poderes imperial y patriarcal cuya autoría es en parte del patriarca Focio³⁷. Estas obras otorgan un mayor ámbito de autonomía al poder eclesiástico. El principal interés de Focio sin duda radica en la exposición de la teoría de los dos poderes, espiritual y temporal desarrollada desde la influencia de la tesis dualista gelasiana, que intenta definir y delimitar los derechos y deberes del patriarca y del emperador³⁸. Tengamos presente que es en esta época cuando se consolida en Oriente la llamada diarquía del emperador y el patriarca constantinopolitano, mientras en Occidente el papado reafirma la tesis del dualismo gelasiano por la que el poder espiritual es superior al temporal.
3. Durante los cinco últimos siglos del Imperio Bizantino, entre los siglos X al XIV, se producirán cambios notables, un progresivo centralismo jurídico y un mayor número de privilegios al clero, especialmente tiene lugar un enorme incremento de sus bienes reales que facilitarán la aparición de los llamados bienes en manos muertas. Será la etapa de mayor enriquecimiento de los monasterios que se convertirán en ocasiones en auténticos estados independientes gobernados teocráticamente por el clero monacal, como el caso más

³⁶ H. J. SCHELTEMA, “Byzantine Law”, *CMH*, vol. IV, Part II, pp. 62-77.

³⁷ Cfr. T. E. VAN BOCHOVE, *To Date and Not to Date. On the Date of Byzantine Law Books*. Groningen, 1996, pp. 7-27.

³⁸ Cfr. H. GREGOIRE “The Amorians and the Macedonians”, *CMH* vol. IV, Part I, pp. 132-134.

relevante, el del Monte Athos³⁹, conocido como *Hagion Oro* o Monte Santo, que accede a una jurisdicción propia en el año 885 otorgada por el emperador Basilio (867-886). En el último tercio del siglo X se suprime la vida eremítica y se impone la monacal por el emperador Juan Tzemiscles (969-976). En el año 1046 se impone su pleno autogobierno, con el apoyo del patriarca de Constantinopla Constantino Monómaco; con Alejo I (1081-1118) a comienzos del siglo XII las comunidades monacales de Athos incorporan monasterios griegos y eslavos, que hacia el año 1100 ya alcanzan el número de 180.

Ésta es en síntesis la evolución jurídica de Bizancio que nos permite disponer ya de una perspectiva jurídica amplia hasta el siglo XII, que facilita nuestra reflexión sobre su evolución político-religiosa, y con este bagaje retornamos a la era justiniana para retomar su cronología y sus circunstancias.

Justiniano no dejará herederos al trono, y los senadores aceptarán la afirmación de la emperatriz viuda de que el emperador antes de fallecer nombró como sucesor a su sobrino político Justino, marido de una sobrina de la propia emperatriz Teodora, Sofía. Justino llevaba siendo *curopalates* casi 15 años⁴⁰, y será coronado emperador como Justino II (565-578). Su gobierno afrontará con dificultad la conservación del Imperio ampliado por Justiniano, las tensiones monofisistas y, el que será considerado su mayor error político, la invasión de Persia en el 573 que terminará en un fracaso, y casi con la salud mental del propio emperador. Justino nombrará César a Tiberio, hombre de confianza, originario como muchos de los emperadores romanos del área de Tracia e Iliria de bagaje cultural latino, así Claudio Gótico, Aureliano, Probo, Caro, el propio Constantino I, Justino I, Justiniano I y Justino II.

Tiberio II (578-582) gobernará menos de cuatro años durante los que la guerra con Persia vaciará aún más las arcas del Estado. Antes de su muerte nombra a dos cesáres, Mauricio y Germánico, maridos de sus dos hijas, con la intención de dividir el Imperio como ya hizo en su día Teodosio en el año 395, puesto que las conquistas hechas por Justiniano en Occidente necesitaban una supervisión directa. Por ello es posible que ofreciese antes de morir el Imperio Occidental a su yerno e hijo de un primo de Justiniano, Germánico⁴¹. Sin embargo, al final este plan no tendrá lugar pues sólo Mauricio (582-602) será coronado augusto.

Mauricio, originario de Capadocia en Anatolia y grecoparlante a diferencia de los emperadores de origen ilirio que hablaban latín, afrontará un gobierno difícil sometido a constantes presiones fronterizas en el este y el oeste, de los persas en Anatolia, los ávaros y eslavos que prácticamente controlaban ya los Balcanes, los lombardos en las posesiones en la Península Itálica, y los visigodos en las

³⁹ En la actualidad conserva un estatuto propio para su análisis *vid.* Ch. K. PAPANATHANASIS, "The status of Mount Athos in Hellenic Public Law", *Mount Athos and the European Community*. Inst. Balkan Studies, Thessaloniki, 1993, pp. 55-75.

⁴⁰ Cfr. W. TREADGOLD, *cit.* p. 218.

⁴¹ Cfr. *ibid.* p. 226.

posesiones en la Península Ibérica. El gasto militar será enorme hundiendo aún más al Imperio en una crisis financiera y en el invierno del año 602 una hambruna lo asolará, especialmente en la capital, generando revueltas y tumultos que finalizarán derrocando a Mauricio al que ejecutarán, aclamando como emperador a uno de los rebeldes, Focas, (Phocas) (602-610), originario de Tracia.

El gobierno de Focas será tiránico y la desintegración del Imperio será cada vez mayor, produciéndose una guerra civil que llevará a Heraclio al poder y a Focas a la muerte.

Heraclio (610-641) inicia su gobierno con menos de 40 años de edad. Era culturalmente griego, originario de Capadocia como Mauricio, pero pasó buena parte de su madurez en el norte de África de donde llegó a ser Exarca. Finalizada la guerra civil Heraclio afrontará las dos amenazas de la integridad de sus dominios: por una parte continuará la defensa de los Balcanes contra los eslavos y los búlgaros; y por otra tendrá una nueva confrontación con Persia a partir del 611 en las fronteras sirias.

En el ámbito religioso Heraclio obtuvo un fugaz éxito en el largo conflicto con el monofisismo al apoyar una doctrina elaborada por el patriarca Sergio de Constantinopla, que introduce un nuevo concepto teológico, el monoenergismo, que intentaba salvar las dificultades teológicas con las Iglesias de Alejandría, Armenia y Egipto, y logra alcanzar un consenso breve entre las Iglesias de Oriente. Pero el mayor peligro, la mayor amenaza para el Imperio vendrá de la Península Arábiga donde las tribus árabes alcanzan una unidad religiosa bajo el islam⁴² durante la vida de su profeta Mahoma, cuyo credo ya se había expandido en toda Arabia antes de su muerte en el año 632. Con él, el unitarismo divino cobrará un nuevo impulso cuando la expansión árabe se confronte teológicamente con el trinitarismo católico, y el persistente cristianismo unitarista converja hacia el islam.

El islam canalizará en las tribus árabes la consolidación de un poder político-religioso que les dará un impulso expansivo extraordinario a lo largo de los siglos inmediatos. En el otoño del año 633 en plena era heracliana el sucesor de Mahoma y primer califa (*jalifa*), Abu Bakr, envía según las crónicas a 25.000 árabes a la conquista de Palestina⁴³.

La historia oficial de la vertiginosa expansión y conquista de los árabes y el islam basada en las crónicas musulmanas y cristianas ha sido revisada recientemente por E. González Ferrín, cuyo análisis aporta un punto de vista

⁴² Es habitual escribir Islam como cultura con mayúscula e islam como religión con minúscula (Cfr. E. GONZÁLEZ FERRÍN, *Historia General de Al Ándalus*, cit. p. 39 nota 17). Sin embargo, he preferido emplearla siempre con minúscula al optar por realizar una reflexión y un análisis que no se centra en su distinción estricta, sino que ambas fluyen desde la islamidad como modo de vida que se impone religiosa y culturalmente en una etapa histórica en la que la cultura piensa y escribe en árabe desde el bagaje religioso musulmán.

⁴³ Cfr. W. TREADGOLD, cit p. 301.

extraordinariamente sugerente, que no puede ser ignorado en esta reflexión. Su primer consejo es decididamente sensato, desconfiar de las fuentes y crónicas de la época⁴⁴, habida cuenta la tendencia a la propaganda ideológica desde cualquier modelo político o político-religioso hegemónico que tiende a exagerar sus victorias, con ello la memoria histórica tiende a aferrarse a épicas legendarias y gestas mitificadas. Ciertamente cristiandad e islamidad ofrecen el mejor ejemplo de esta afirmación cuando ambas se formulan desde la confrontación, en la que la historia sólo se escribe en victorias y derrotas, en leyendas y milagros, que una particular ideología emplea para así consolidarse o justificarse. Por ello es habitual en la historia oficial y estereotipada europea su benévola mirada hacia las invasiones bárbaras —que crearán reinos e imperios cristianos que se afianzan dando base a la cultura europea medieval, una cultura gótica que funde latinidad y germanidad— y la interpretación defensiva frente al islam, que se presenta claramente como un agresor siempre hostil, siempre belicoso. Pero, ¿fue exactamente así? Hay decididamente un componente ideológico-religioso sustancial que diferenciará posteriormente la interpretación de las invasiones bárbaras y de la musulmana. Desde el punto de vista eclesial, el germano renuncia a la herejía, al arrianismo, y el musulmán, no, más aún se convierte en el credo mayoritario donde el islam triunfa como modelo político-religioso. Y es aquí desde donde se formula la germanidad como fusión y el islam como confrontación.

Según las crónicas, la conquista árabe de Gaza, Jerusalén, Antioquía, Damasco y Emesa se concluye en el año 638, forzando a Heraclio a abandonar Siria y concentrarse en la defensa de Egipto, así la Mesopotamia bizantina prácticamente estará en manos árabes antes del fallecimiento de Heraclio, de hidropesía, en el año 641.

El Imperio Persa sasánida persa sufrirá peor suerte al ser completamente arrasado por el impulso expansivo árabe que canaliza sucesivas rebeliones frente al poder imperial, y tras la conquista de Siria los árabes ocuparán toda Mesopotamia. La capital sasánida Ctesifonte ubicada en Mesopotamia, caerá según las crónicas en el año 637 tras la batalla de Qadisiyya. El último intento de defensa sasánida tendrá lugar en los Montes Zagros. Después, los árabes se harán con toda la meseta irania alcanzando la frontera oriental, el Jorasán a mediados del siglo VII.

El Imperio Sasánida, tras cuatro siglos de hegemonía en Oriente Medio, desaparecerá definitivamente bajo el poder califal árabe que se instalará en Damasco, una ciudad culturalmente helenista por excelencia.

El Imperio Bizantino, aunque enormemente reducido por las conquistas árabes, mantendrá a mediados del siglo VII sus dominios sobre buena parte de Anatolia durante el gobierno del nieto de Heraclio, Constante II (641-668), que se beneficiará de la primera guerra civil árabe (*I fitná*) tras el asesinato del yerno

⁴⁴ Cfr. E. GONZÁLEZ FERRÍN, cit. p. 45.

y primo de Mahoma, Ali, en el año 661 y la confrontación entre sus partidarios, shiítas, y los del califa omeya, sunitas.

El pequeño Constante II había sucedido a su padre Constantino III (641) gracias al general Valentino que le facilita el ascenso al trono al ordenar la incapacitación para regir del tío, Heraclonas, y la madre de Constante, Martina, regente y segunda esposa de Heraclio. Para incapacitarlos al trono empleará la práctica habitual de las mutilaciones. A la primera le cortará la lengua y al segundo la nariz. Después Valentino tutelaré al pequeño Constante II que es coronado a los 11 años de edad. Sin embargo, el posible intento de Valentino de hacerse coronar emperador llevará a una oposición liderada por el patriarca de Constantinopla Pablo II (641-653) y Valentino será ejecutado⁴⁵.

La década siguiente será inestable, el Imperio Bizantino estará sometido a continuos ataques búlgaros y árabes que resistirá encontrando un poderoso aliado en su defensa, el llamado fuego griego —descubierto por un refugiado sirio, Calínico de Heliópolis— que impedirá la conquista árabe de Constantinopla entre los años 674 y 677, y le permitirá mantener su hegemonía militar. Los árabes firmarán entonces una tregua con Bizancio. Entre el año 683 y el 692 se produce la segunda guerra civil árabe (II *fitná*) a consecuencia de la masacre del hijo de Ali en el año 680 en Karbala, este hecho dividirá el islam definitivamente entre sunitas y shiítas o chiítas.

Para entonces las posesiones bizantinas en Occidente debidas a las conquistas de Justiniano habían disminuido, y los dominios sobre el sur de la Península Ibérica, serán perdidos finalmente en la etapa de Focas. A su vez Iliria, que había sido el eje del Imperio entre Oriente y Occidente, sufrirá las mayores embestidas godas, eslavas y búlgaras. Mientras el ejército intenta mantener el dominio imperial sobre Iliria, su jurisdicción eclesiástica se había cedido al papa tiempo atrás, que además tenía jurisdicción sobre lo que había sido el Imperio de Occidente, y sólo perderá la jurisdicción eclesiástica sobre Iliria durante la etapa del cisma de Acacio en la época de Anastasio I hasta Justino. Iliria y las posesiones italianas serán uno de los últimos vínculos políticos que unen a Oriente y Occidente a comienzos del siglo VII.

El Imperio Bizantino al final del gobierno de Constante II (641-668), a mediados del siglo VII, abarcará toda Anatolia, las costas sudoccidentales del Mar Negro, todas las de Egeo, las islas de Chipre, Rodas y Creta, la costa dálmata en el Adriático oriental, Venecia, Rávena y Roma en una franja que divide a los lombardos en Italia que quedan al norte y sur de la misma, Calabria, Puglia, Sicilia, Córcega, Cerdeña y el Exarcado de África en torno a Cartago. Un siglo después ya no contará con los dominios africanos, perdidos a finales del siglo VII, ni la costa dálmata salvo los protectorados de Venecia, Jadera y Ragusa, y perderá las posesiones italianas salvo los alrededores de Nápoles y Amalfi, Calabria y la isla de Sicilia.

⁴⁵ Cfr. *ibid.* p. 309.

Las últimas décadas del siglo VII y la primera del siglo VIII serán muy inestables produciéndose siete revueltas que llevarán al Imperio a una profunda crisis política que no se resuelve hasta el año 717 cuando se instaura una nueva dinastía siria, la isaúrica, que inicia León III (717-741), quien consigue frenar ese año el asedio árabe a Constantinopla, empleando una vez más con éxito el fuego griego. Con esta dinastía Bizancio entra en una etapa en la que consolida su poder en sus menguados dominios territoriales, reorganizándose militar y administrativamente el Estado. En el ámbito religioso se producirá una enorme crisis, el iconoclasticismo, que afectará profundamente a las relaciones entre el patriarcado de Constantinopla y la Iglesia de Occidente liderada por el papado romano.

La autocracia imperial bizantina dejará de tener influencia directa sobre Occidente desde el siglo XI, pero su influencia cultural política, religiosa y jurídica pervivirá en los diversos modelos de poder autocrático que se desarrollen la Europa Occidental en los siglos posteriores.

A lo largo de estas páginas he intentado acercarme al complejo mundo bizantino a la luz de su propia cultura, sin la habitual mediatización directa del punto de vista doctrinal occidental posterior, consecuencia del propio desarrollo cultural de Europa Occidental. Un punto de vista occidentalista que se centra en la noción de la cristiandad medieval y su evolución en Occidente desde el impulso del papado, y de los monarcas y emperadores de origen germano, que prescinde o minimiza el papel multiseccular de Bizancio.

Ignorar, o más aún ningunear, la influencia en toda Europa del legado bizantino conduce a mi juicio, no sólo a una falta de sensibilidad y reflexión suficiente sobre la influencia profunda de la cultura bizantina en Europa Occidental, sino también a realizar una valoración desequilibrada que ignora la cultura romano-bizantina, que ha nutrido al resto de Europa y a la llamada civilización occidental en todos los ámbitos, aportando un legado que no puede ser subestimado. La manía o la moda intelectual del decadentismo oriental ha impregnado esta valoración cultural y literaria de los occidentales desde el siglo XIX y sobrevive y se defiende aún en ciertas esferas intelectuales y pseudo-intelectuales contemporáneas que sostienen darwinianamente la superioridad cultural de una occidentalidad eurocentrista.

Por ello, como ya he dicho anteriormente, he intentado prescindir en lo posible del orientalismo doctrinal que se impone en el siglo XIX bajo el colonialismo occidental, que concibe Bizancio como un modelo político-religioso decadente fruto de su orientalización. Una construcción doctrinal que transmite intencionadamente la superioridad cultural germanolatina, a partir de la emergencia cultural del germanizado Occidente y su recuperación medieval, renacentista y neoclásica del legado romano que presenta la imagen distorsionada de ser su único y legítimo heredero cultural. Esta actitud doctrinal germanocentrista contribuye sin duda a resaltar la identidad de la civilización occidental y potenciar la hegemonía cultural del Occidente germano-latino frente al Oriente greco-bizantino,

pero no aporta más que una visión de la historia europea tan sesgada como estereotipada y parcial⁴⁶. Pero el Imperio, Roma, se bizantiniza, se reheleniza para no barbarizarse, esa es razón primordial de su orientalización⁴⁷, a la que además contribuirá la cultura fronteriza persa bajo la longeva dinastía sasánida que preservará y expandirá el legado civilizador mesopotámico y griego.

Como afirmaba el destacado medievalista británico Sir Steve Runciman⁴⁸, con frecuencia es difícil para los estudiosos europeos occidentales darse cuenta del impacto que causaba Bizancio, pues no sólo era el Imperio por excelencia, la continuación de la tradición imperial romana, sino que su capital Constantinopla, la Segunda Roma, fue hasta el siglo XIII la ciudad más rica, espléndida y populosa de la cristiandad. La corte imperial impresionaba a cuantos accedían a ella por su lujoso refinamiento y complejo protocolo ceremonial que ensamblaba perfectamente lo sacro y lo profano. Hasta la época de la coronación de Carlomagno, el derecho del gobernante bizantino de ser considerado el emperador de la cristiandad como legatario del Imperio Romano nunca fue cuestionado en Occidente, y siempre seguirá manteniendo la numeración de los nombres de sus emperadores en consonancia con los del Dominado. Así *Flavius Tiberius Constantinus* Tiberio II (574-578 y 582), su yerno *Flavius Mauricius Tiberius* (582-602), aunque desde Heraclio, a comienzos del siglo VII, sus nombres serán escritos ya sólo en griego. Constantino III (641), su hijo Constante II (641-668), el hijo de éste, Constantino IV (668-685), Tiberio III (698-705) de origen germano, Teodosio III (715-717). Sobre todo predominará el nombre de Constantino desde los siglos VIII al XIV, tan estrechamente vinculado a la memoria imperial cristiana: Constantino V (741, 743-775), Constantino VI (780-797), Constantino VII (913- 959), Constantino VIII (1025-1028), Constantino IX (1042-1052) y Constantino X (1059-1067). Constantino Lascaris, no fue coronado al residir en el exilio niceno tras la toma de Constantinopla por los cruzados. El último emperador bizantino también lleva este nombre emblemático que es la quintaesencia el legado cristiano del Imperio Romano, Constantino XI (1449-1453), que muere en el asedio turco de Constantinopla. Con él, concluye el Imperio Romano cristiano de Oriente, el Imperio Bizantino, tras más de un milenio representado el paradigma político-religioso imperial cristiano en plenitud.

La reconquista de Justiniano de parte del Mediterráneo occidental supuso el ejercicio del derecho imperial a recuperar lo que le era suyo; más aún, el emperador bizantino era el único emperador, el autarca por excelencia hasta el siglo

⁴⁶ Me remito nuevamente a la magnífica reflexión de obligada lectura del fallecido E. W. SAID, *Orientalism* (1º ed. N. York, 1979). Ed. utilizada conmemorativa del XXV Aniversario editorial de 1994. Ed. castellana *Orientalismo*. Barcelona, 2003 (presentada por Juan Goytisolo, trad. castellana de M^a. Luisa Fuentes).

⁴⁷ Coincido en este sentido con E. GONZÁLEZ FERRÍN, cit. p. 49 e igualmente con H. PIRENNE, *Mahoma y Carlomagno* (última trad. al castellano Madrid, 2003).

⁴⁸ S. RUNCIMAN, "The place of Byzantium in the Medieval world", *CMH*, vol. IV, part. II, p. 354.

IX, y el modelo imperial bizantino, era el modelo a imitar. Así en las tierras de la Galia, en donde los francos desarrollaron una monarquía propia primero y aspiraron a un imperio después; o en las de Hispania donde también lo lograron los visigodos, que con menos éxito aspiraron a replicar el modelo imperial bajo sus dominios; o más allá, en Alemania, donde se hallaba la tradicional frontera del Imperio Romano, crearon unidades territoriales expansivas siguiendo el modelo imperial romano-bizantino. No obstante, todos los monarcas germanos aceptaban honrados los títulos conferidos por el emperador bizantino. El papa, cuya elección siempre fue confirmada por el emperador hasta la era carolingia, a través de su legado, el Exarca de Rávena, siguió hasta el año 772 fechando sus documentos y bulas según el año del emperador bizantino gobernante, pues ese era el cómputo que regía en la cristiandad.

A mediados del siglo VIII cuando Roma estaba amenazada por los lombardos, el papa no dudó en pedir el apoyo imperial a la dinastía isaúrica, a pesar de la radical controversia religiosa que mediaba en estos momentos entre el pontífice romano y el emperador bizantino por la cuestión iconoclasta, tal vez por ello la ayuda no llegó y el papa buscó el auxilio en el rey de los francos. El papado en agradecimiento lo coronará y le otorgará el título imperial, aunque carecía de legitimidad para otorgárselo, por ello Carlomagno intentará que su aspiración imperial le sea reconocida por el emperador bizantino para no ser considerado un mero usurpador, pero no obtendrá tal reconocimiento hasta una década después y como intercambio a la devolución a Bizancio de Istria, Dalmacia y Venecia. Sólo entonces Carlomagno alcanza la dignidad imperial como *Basileus francorum* de manos del emperador bizantino, el único en la tierra, según la concepción del poder de entonces, capaz de otorgar el poder imperial que Dios mismo le había entregado.

Los papas hasta finales del siglo XI en su comunicación epistolar con los emperadores bizantinos se dirigían a éstos, llamándolos *Imperator*, sin especificación territorial alguna, pero después del siglo XI se dirigirán a ellos, al igual que los gobernantes occidentales, como *Imperatur Constantinopolitanus*, y si querían ser ofensivos como *rex graecorum*. Tras la era carolingia, Bizancio nunca empleará el término *Imperator* dirigido hacia los gobernantes occidentales, y el único título que emplearán será de *Rex* para dirigirse a ellos, incluso en la era del llamado Sacro Imperio romano-germánico de los otones, cuyo poder quiso presentarse en Occidente como equivalente o incluso superior al poder imperial bizantino en Oriente.

Por ello, desde esta reflexión histórica la pregunta inmediata es obvia a la vista de lo expuesto, ¿cuál ha sido el papel de Bizancio en la Europa medieval?

Desde el siglo IV al siglo XI a lo largo de ocho siglos el eje político, religioso y cultural europeo estaba en Constantinopla. Es allí dónde acudían los estudiosos y los comerciantes, unos a abastecerse de saberes desconocidos, los otros de mercancías preciosas, todos ellos inexistentes en Occidente, que en estos momentos

poco tenía culturalmente que ofrecer en los albores de su civilización. Durante esta larga etapa cultural, Occidente se nutrirá inicialmente de la civilización bizantina hasta el siglo IX, y después hasta el siglo XIII además de la civilización bizantina emergerá la civilización islámica, a su vez alimentada de las culturas griega y persa, primero desde el foco cultural de Damasco con la dinastía omeya, y después de Bagdad con la abásida. El estrecho contacto fronterizo entre ambas culturas, la bizantina y la islámica, —desde el legado dejado por la cultura sasánida, y a pesar de su confrontación política— permitirá un rico intercambio cultural y científico nutrido desde la filosofía y los saberes de las antiguas civilizaciones mesopotámicas y griega.

El griego y el árabe servirán a Occidente de vehículos del conocimiento, en el que el papel de los estudiosos y traductores judíos no debe ser infravalorado. Las traducciones del griego y el árabe al latín permitirán que el occidente medieval acceda al legado cultural clásico. Así, los manuscritos de la obra de Aristóteles llegarán a París hacia el año 1200, y su estudio por los occidentales no se iniciará hasta pocos años después, cuando accedan a las primeras traducciones del legado aristotélico con comentarios del gran filósofo cordobés musulmán Averroes. El primer gran foco cultural en Occidente tras la desaparición del Imperio Romano no será cristiano, sino musulmán, en la ciudad de Córdoba durante la era califal. También Italia, especialmente Venecia, Rávena y Sicilia, donde las tradiciones bizantinas estaban muy arraigadas, servirá de intercambio cultural entre cristianismo e islam.

En el Mediterráneo el legado romano se bifurca entre bizantinidad e islamidad, y así el griego y el árabe sustituirán progresivamente al latín hegemónico hasta entonces. La cultura grecorromana se transmite a través de Bizancio y del islam, mientras la cultura romana en la Europa Occidental se diluye en la germanidad bárbara que vulgariza el latín y su legado cultural. Mientras para la Europa bárbara es la Edad Oscura, para la Europa bizantina y musulmana es la continuidad civilizadora de Oriente, no el orientalismo rancio y trasnochado que presenta la ideología colonialista de la Europa Occidental del siglo XIX.

El lugar de Bizancio en el mundo medieval viene determinado por su papel político, desde su concepción autárquica del poder imperial a su estructura organizativa, es desde ahí desde donde Bizancio jugó un papel civilizador clave en Europa Oriental y potenció el intercambio cultural y mercantil con el resto de Europa. Sin duda, Bizancio va a dotar de un continuo flujo cultural durante ocho siglos que servirá de intermediario entre la civilización griega, que a su vez había asimilado y desarrollado el legado cultural mesopotámico, persa y egipcio, y la cristiandad medieval occidental. Posteriormente, ya en el siglo XI, el papado tendrá un notable éxito al establecer una cierta unidad cultural en Occidente, pero nunca hubiese accedido a tal logro sino es a través del modelo bizantino de poder y de su legado jurídico, y tanto el Imperio Carolingio como el de los ottones aspirarán a consolidar un modelo imperial que imitase de algún modo en Occidente el modelo bizantino, el paradigma imperial por excelencia.

La emergencia del poder pontificio y del poder imperial en Occidente bajo los francos primero y los sajones después, alienará gradualmente la memoria histórica de la cristiandad, olvidando la enorme deuda con la cultura bizantina, que paulatinamente se presentará, a partir del cisma religioso del siglo XI, a los ojos de Occidente como una cultura ajena, decadente y distante. Casi tan distante como se presentará en Occidente a la cultura islámica. Respecto a la primera predominará el olvido, respecto a la segunda la confrontación. Una confrontación que se manifestará sobre todo en las cruzadas.

Las cruzadas fueron una empresa del Occidente germanizado patrocinada por el papado en la que se involucrarán sobre todo francos, normandos y sajones, tan sangrienta, inútil y fugaz como la existencia de los reinos latinos de Oriente. Una empresa ideológica que abrirá una brecha permanente entre la cristiandad y el islam, masacrará a los judíos europeos, a muchos cristianos en Oriente y dañará profundamente a Bizancio. Cuando los normandos primero, en 1137, resquebrajen el poder imperial bizantino y después, en 1202 durante la IV Cruzada capturen Constantinopla, no sólo destruyen su estructura organizativa, sino también aniquilan al multiseccular protector de Occidente. Bizancio ya nunca se recuperará de tal desastre y no podrá impedir en los siglos posteriores ni el avance mongol primero, ni el turco otomano después, que penetrarán hacia el interior de Europa, sin las barreras que Bizancio proporcionaba.

El desarrollo político posterior de Occidente, ya en la Edad Moderna, contribuirá a menospreciar, o cuando menos, olvidar el legado cultural bizantino, y con frecuencia a distorsionar su concepción político-religiosa del poder. Una concepción de poder que permitió al cristianismo su expansión y consolidación en Europa, dotando a la Iglesia de una estructura jerárquica, organizativa y jurídica al amparo del poder político y bajo su tutela. Una estructura político-religiosa que será clave en los siglos posteriores para la consolidación de la propia Iglesia pontificia y para el desarrollo de su paradigma político-religioso desde el hierocratismo papal.

4. El poder político y la consolidación del poder religioso pontificio: La primacía de la sede romana, la concepción dualista del poder y la Iglesia imperial

Como ya he indicado con anterioridad, el emperador romano ejerció la función de pontífice máximo y, por tanto, legislador del *ius in sacris*, durante casi cuatro siglos, es decir durante el Principado y el Dominado.

La doctrina del siglo XX suele identificar el control imperial sobre asuntos religiosos con el término “cesaropapismo”, una expresión usualmente atribuida al jurista alemán Justus Boehmer (1674-1749), que se ha aplicado tanto al modelo imperial bizantino, como ejemplo de cesaropapismo oriental, como a los modelos imperiales carolingio y otónida, como ejemplos de cesaropapismo occidental, una terminología que exploraré y revisaré a lo largo de este capítulo.

Desde Octavio (27-14 AC) hasta Graciano (375-383) los augustos romanos serán cesaropapistas en sentido riguroso al aunar en su persona la doble condición de César Augusto y pontífice máximo. Desde Octavio hasta Constantino serán cesaropapistas paganos y desde éste hasta Graciano podrán desde esta perspectiva ser considerados cesaropapistas cristianos, sentando las bases de la Iglesia imperial, cuyas manifestaciones en Oriente y Occidente tendrán peculiaridades distintas en virtud de los diversos elementos culturales bizantinos y germanos que intervengan.

A su vez la Iglesia primitiva, una vez que el cristianismo accede al estatus de religión oficial del Imperio, se afianzará progresivamente en una estructura jerárquica integrada en la institución imperial. Su organización administrativa asimilará, desde la concepción romana del derecho, el lugar que ocupaba la religión romana bajo la tutela imperial. Por lo que la Iglesia jerárquica se asentará en un sistema de privilegios otorgados por el poder imperial que canalizarán el desarrollo de la oligarquía episcopal, que alcanza paulatinamente una posición hegemónica y de autoridad en la sociedad romana y tardorromana en el Imperio, tanto en Oriente como en Occidente.

Las invasiones de los pueblos germanos y su hegemonía en el ámbito político de Occidente alterarán el delicado y naciente equilibrio político-religioso entre Imperio y cristianismo, en el que el emperador y la jerarquía episcopal aúnan sus esfuerzos en su lucha por una *pax ecclesia* entre las controversias por el dogma cristiano oficial que permita la unidad político-religiosa del imperio. Es precisamente en Occidente, más vulnerable al emergente poder germano, donde se constata la necesidad de un líder que cohesionara a una sociedad en transformación y decadencia cultural que declina ante la falta de un líder político-religioso

representado por un emperador cristiano. En Oriente, a pesar de las crisis, el modelo imperial romano sigue ejerciendo un poder centralizado desde Constantinopla, que además se verá reforzado como paradigma político de poder desde la influencia cultural del Imperio Persa sasánida y su modelo imperial.

Veamos seguidamente y con un mayor detalle el proceso a partir del siglo III por el que el obispo de Roma alcanzará paulatinamente preeminencia entre la jerarquía episcopal en el Occidente del Imperio Romano, para finalmente acceder a una posición cuasiimperial en la Edad Media, cuya consecuencia será la confrontación político-religiosa entre el modelo de autocracia imperial y el modelo de la hierocracia pontificia.

A comienzos del siglo II se desarrolla por Ignacio de Antioquía la formulación inicial por la que el episcopado ejerce la autoridad en la Iglesia en el seno de su comunidad que, posteriormente, consolida Cipriano de Cartago a mediados del siglo III, y ya desde entonces la Iglesia se estructura jerárquicamente.

El problema jurisdiccional principal en el seno de las comunidades eclesiales se plantea en cuanto a la primacía entre la jerarquía episcopal propiamente dicha. Ireneo de Lyon, a finales del siglo II, defendía que el obispo de Roma era el preeminente y ejercía la primacía, la *principalitas*, al radicar en ella la *Cathedra Petri*. Sus argumentos doctrinales y otros similares darán la base inicial a las aspiraciones del obispo de Roma como Primado de la Iglesia católica, universal, que ya se perciben en el obispo de Roma Víctor I (189-198).

En la Iglesia preimperial la doctrina de los primeros padres de la Iglesia —especialmente Tertuliano hacia el año 220, Orígenes hacia el 232, y Cipriano de Cartago, hacia el 251— asocia el primado de la Iglesia con el apóstol Pedro. Es, a mediados del siglo III, cuando el obispo romano Esteban (254-257) reclama la primacía de la Iglesia, pero la sede episcopal romana no se vinculará directamente al apóstol Pedro hasta más de un siglo después.

A mi juicio son principalmente tres los elementos que servirán para consolidar la primacía del obispo de Roma que se manifestarán especialmente en la Iglesia de Occidente:

1. La defensa de la tesis petrina por el propio obispo de Roma y en los concilios y sínodos, sobre todo en los celebrados en el Imperio Romano de Occidente, permiten progresivamente al papado desde el siglo IV y bajo la tutela imperial del cristianismo, acceder a una mayor competencia jurisdiccional en el ámbito eclesiástico latino, ante la creciente hegemonía político-religiosa helena al trasladarse la capitalidad del Imperio a Constantinopla.

La primacía del obispo de Roma desde las bases doctrinales de la tesis petrina de finales del siglo III contaba con un creciente apoyo entre el episcopado católico de Occidente que se constata ya en el Concilio de Arlés en el 314, convocado

por el emperador Constantino como primer concilio imperial e inaugura el modelo conciliar imperial. El obispo Silvestre (314-335) de Roma no acudirá a sus sesiones, pero enviará una carta en la que expone la primacía de Roma, cuyos argumentos otorgarán un notable prestigio espiritual a Roma al ser el lugar según la tradición del martirio de Pedro y Pablo.

La pérdida de Roma de la capitalidad imperial, especialmente al instalarse definitivamente en Constantinopla, facilitará que el obispo de Roma incremente su autoridad moral y por ello el episcopado romano progresivamente desarrollará una jurisdicción de apelación en Occidente, que ya se evidencia en la etapa del obispo de Roma Julio I (337-352), poco después del Concilio de Nicea, a mediados del siglo IV. Una competencia que se manifiesta en el derecho de amparo de los obispos ante el obispo romano, reconocido en el canon V del Concilio de Sárdica (Sofía) en el año 343, y que reafirma la posición de primacía del episcopado romano. Pero tengamos en cuenta que este concilio —que aspiraba a ser ecuménico, pues fue convocado oficialmente por los emperadores Constante y Constancio II a petición de Julio I para afrontar la crisis entre el episcopado niceno y arriano y resolver la situación del patriarca niceno Atanasio— no logró su objetivo ya que, aunque hubo una numerosa presencia del episcopado de todo el Imperio, las tensiones fueron en aumento y la mayoría del episcopado de las sedes de Oriente abandonó las sesiones del concilio. Así, con la presencia sustancialmente del episcopado occidental niceno se aprobaron sus 22 cánones, y entre ellos el mencionado.

La tesis de la primacía del episcopado romano vinculada al apóstol Pedro será reclamada formalmente por primera vez por el obispo Dámaso (366-384), quien identifica a Roma como la única sede apostólica y apela al pasaje neotestamentario que recoge Mateo en 16, 18-19: “Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia”.

Dámaso a su vez se negó a firmar el canon del I Concilio de Constantinopla del año 381 que otorgaba a esta ciudad la capitalidad religiosa como “Nueva Roma”, y trabajó por consolidar la primacía de Roma en Occidente. Con su labor se inicia un proceso de latinización de la Iglesia frente al helenismo constantinopolitano, apoyado por la versión en latín vulgar de la Biblia, la *Vulgata*.

Simbólicamente Roma, la capital multisecular del Imperio Romano pagano y eje cultural de la romanidad, reunía las condiciones adecuadas para que su obispo se erigiese en cabeza jerárquica de la Iglesia al representar el triunfo indiscutible del cristianismo sobre el paganismo.

El papel de Dámaso (366-384) es esencial cuando el cristianismo niceno que defiende se convierte en la religión oficial de todo el Imperio por decisión imperial. El edicto imperial de Tesalónica le cita expresamente como “*pontifex*” aunque no se incluya el calificativo de *maximus*, y será el apoyo imperial el que facilite la primacía romana a partir de la renuncia de Graciano a la insignia imperial como *Pontifex Maximus*. El apoyo imperial al papado romano es

indudable bajo la dinastía Valentiniano-Teodosiana entre el 364 y el 457, especialmente Graciano (375-383), Teodosio I (379-395), Teodosio II (408-450) y Valentiniano III (423-455).

La tesis petrina será defendida nuevamente casi un siglo después de Dámaso por el papa Celestino I (422-432), y en ella ya se ha sustituido el término *episcopus inter episcopos* por el de *episcopus episcoporum*. Un cambio conceptual que es sustancial, pues el obispo de Roma pasará de ser obispo *entre* los obispos a ser obispo *de* los obispos. Después será Gelasio I (492-496) a finales del siglo V, quien se refiera a sí mismo como Vicario de la Sede Apostólica (Gelasius I, Eps. 6) y demande la superioridad del poder espiritual ejercido por los papas. Se afirma historiográficamente que es el sínodo romano de 13 de mayo del año 495, que es un sínodo del clero local y no un concilio ecuménico imperial, cuando se le otorga el título de Vicario de Cristo¹. Finalmente, la tesis petrina adquiere firmeza en el ámbito imperial cuando el papa León I (440-461) la esgrima con éxito ante el emperador Valentiniano III para obtener el reconocimiento imperial de las decisiones papales que tendrán en consecuencia fuerza de ley, y por tanto plena validez jurídica en el derecho romano y la jurisdicción sobre las provincias occidentales del Imperio. La condición de vicario de Cristo del papa romano será defendida nuevamente por Pelagio I (556-561) en consonancia con la anterior tesis por la que el papa romano es vicario de Pedro.

La tesis petrina, aunque es la base principal del primado de Roma, no tiene base documental sino que su base es doctrinal, asentada en argumentos teológicos, a partir de ciertas referencias que consolidan la tradición católica. Pedro y Pablo ejercieron una actividad apostólica itinerante y el hecho de que Pedro tal vez haya sido martirizado y enterrado en Roma o incluso haya visitado Roma y consolidado allí una comunidad cristiana, no es suficiente historiográficamente para que el obispo de Roma se convierta en el vicario de Pedro, aunque según el texto de Mateo, el único que lo recoge de los cuatro evangelios canónicos, Pedro sí fuese el vicario de Cristo.

La clave ciertamente está en la vinculación de Pedro a los obispos romanos como sus sucesores, puesto que la cuestión se reduce a determinar si Pedro designó como sucesores suyos a los obispos romanos. Pero sólo la tradición apoya el vicariato romano de Pedro, pues no consta documentalmente que Pedro designase como su sucesor al obispo romano, salvo en un documento espurio al que me referiré más adelante. Ciertamente, Pedro sí fue uno de los líderes de la comunidad religiosa inicial de Jerusalén, como también lo había sido principalmente Santiago el Menor, y también estuvo en Antioquía y posiblemente en Corinto, pero en ningún texto evangélico consta que estuviese en Roma. Tan sólo existe la tradición del siglo II, recogida por Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía e Ireneo de Lyon de que estuvo en Roma al final de su vida. Posteriormente

¹ Cfr. J.N.D. KELLY, *The Oxford Dictionary of Popes*. Oxford Univ. Press ed. 1988 (1ª ed. 1986), p. 48.

Eusebio de Cesarea (260-340) expondrá en sus escritos que Pedro y Pablo fueron ejecutados durante las persecuciones neronianas, y anteriormente Tertuliano (160-225) había indicado que Pedro había muerto crucificado.

Por otra parte, dos tradiciones diversas afirman que el lugar de enterramiento de Pedro fue en dos lugares distintos de Roma: una, de comienzos del siglo III apoyada en el relato del presbítero romano Gayo, por la que habría sido enterrado en la colina vaticana y otra de los siglos II y III que mantiene como lugar de enterramiento el llamado “Memorial de los Apóstoles” en la vía Apia².

A su vez no hay unanimidad entre los especialistas respecto a los datos aportados por los arqueólogos autorizados por el Vaticano entre 1939 y 1949 que en su día afirmaron que la tumba que se le atribuye en la necrópolis bajo el Vaticano sea efectivamente la de Pedro³ que se reconocía hasta entonces como *standum est pro traditione*.

En 1941 durante el pontificado de Pío XII se inician las labores arqueológicas en la necrópolis, y en 1953 se continúan por la arqueóloga Margherita Guarducci; el 26 de junio de 1968 Pablo VI sobre base de las conclusiones de la Prof. Guarducci declara que efectivamente se ha hallado la tumba de San Pedro, pero las dudas científicas permanecen al no convencer a muchos arqueólogos los argumentos científicos presentados⁴.

² Cfr. *ibid.* p. 6.

³ A pesar de las pruebas realizadas con posterioridad, aún parecen seguir vigentes los argumentos presentados en J. TOYNBEE y J. WARD PERKINS, *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations*, 2 ed. London, 1958.

⁴ Vid. la polémica es expuesta con nitidez por J. CURRAN, “The Bones of Saint Peter?”. *Classics Ireland* 3 (1996) en www.ucd.ie/classics/96/Curran96.html, consultado en 2005. En síntesis relata lo siguiente: la primera vez que Pedro se asocia explícitamente con la colina donde se ubica el Vaticano es en un texto del siglo III, si bien la tradición es anterior, y desde ésta Constantino mandará edificar en el año 320 una Iglesia conmemorativa. Las excavaciones de 1941 hallarán en el llamado muro *rosso* un nicho enmarcado entre columnas pequeñas, *aedicula*, o pequeño templo, que una vez analizado se determina su fecha hacia mediados del siglo II, la tumba contenía unos pocos huesos sin calavera, que desde el siglo IX se creía que estaba en S. Juan de Letrán, y unas monedas de épocas anteriores. En el entorno se encontrarán varias tumbas paganas y una tumba más humilde cubierta con tejas capuchinas de mediados del siglo I que el Dr. Galeazzi, médico personal del papa, creyó correspondían a un hombre de 65 ó 70 años. Una vez analizados se comprobó que eran no de uno, sino de tres personas, una de ellas una mujer, y una pequeña cantidad de huesos de animales domésticos. En 1953 se incorpora a la excavación la Prof. Guarducci, que inicia una nueva etapa cuyo resultado será un libro titulado “Los restos de San Pedro”, publicado en 1965, en el que afirma haber encontrado los restos del Apóstol Pedro, y el Papa Pablo VI así lo declara en 1968. Sin embargo, se objeta por parte que los cimientos de la iglesia erigida por Constantino para conmemorar esa tradición, pudieron dañar la necrópolis y de ahí la variedad de huesos hallados en la presunta tumba. Con todo, los argumentos arqueológicos siguen sin convencer plenamente.

En 1953, la polémica se incrementa cuando dos arqueólogos católicos, P. B. Bagatti y J. T. Milik descubren la que creen es la auténtica tumba de San Pedro en Jerusalén, en las proximidades del Monte de los Olivos cuyos resultados publican bajo el título “*Gli sciavi del Dominus Fleuit*”, en la editorial franciscana de Jerusalén en 1958 que, sin embargo, según F. P. Peterson se silenciarán, tal vez para no contradecir la larga tradición de la Iglesia que ubica sus restos en Roma. Vid. F. P. PETERSON, *Peter's Tomb Recently Discovered in Jerusalem*. En www.biblelight.net/peters-jerusalem-tomb.htm, consultado en 2005.

2. Concesión imperial del título de Pontífice Máximo al obispo de Roma y el reconocimiento de fuerza de ley a sus decisiones.

La hegemonía episcopal romana se verá reforzada entre el 330 y el 395 al no haber emperador con residencia permanente en Occidente y con ello el obispo de Roma accederá al poder político-religioso cuando Graciano, proclamado emperador augusto en el año 367, renuncia al título e insignia imperial de *Pontifex Maximus* que probablemente cede al papa romano en su visita a Roma a la vez que autoriza al poder del Estado la ejecución de las sentencias eclesiásticas del obispo de Roma. Tengamos presente que aún el cristianismo niceno no es la religión oficial del Imperio, aunque sí ya la dominante, que obtendrá este estatus por concesión edictal de Graciano y Teodosio pocos años después. Recordemos también que los pontífices del colegio pontifical romano pagano⁵, y en especial el pontífice máximo, disponían de autoridad política y religiosa. Desde el año 12 DC el cargo de pontífice máximo se vincula a la condición de augusto emperador hasta Graciano, y después de Teodosio I ya no parece que haya sido usado por los emperadores romanos, pero en cambio sí se identifica al papa Dámaso como “pontífice” sin el calificativo de “máximo” en el edicto de Tesalónica, como ya he indicado. Si bien no está claro el uso específico del término “pontífice” en el contexto cristiano y episcopal de esa época. Por ejemplo el obispo de Arlés Hilario era denominado en algunos textos *Pontifex Summus*, para diferenciar su sede de otras de menor importancia⁶. En el contexto cristiano tampoco se puede ignorar la posible influencia de éste último término desde la propia tradición judía.

Las funciones específicas de los pontífices romanos paganos incluían desde la celebración de ceremonias expiatorias como resultado de males acaecidos, terremotos, incendios, pestes, la consagración de los templos romanos, la regulación del calendario, la administración de justicia en cuestiones funerarias, adopciones, testamento y sucesiones así como la supervisión de los matrimonios solemnes (*confarreatio*) entre los patricios. Algunas de estas funciones serán asumidas por los obispos romanos después de Dámaso, pero no está claro si emplearon asiduamente este título al menos hasta León I (440-461) y Gregorio I (590-604), que ya lo utilizará como título formal. Algunos especialistas apuntan la posibilidad de quererse desvincular de la terminología pagana durante estos primeros siglos de cristianismo oficial y de ahí la ausencia del término en este periodo.

En las comunidades cristianas de Occidente usarán el apelativo afectuoso de papa, mientras que, como ya indiqué, en Oriente será un apelativo de los presbíteros en general. Así en el siglo IV serán llamados “papa”, el obispo romano Julio I (337-352) y el obispo Siricio (384-399) pero entonces, como ya apuntamos páginas atrás, no era un término exclusivo del obispo romano. Sin embargo, Siricio sí

⁵ Para un estudio riguroso *vid.* la obra reciente de F. VAN HAEPEREN, *Le collège pontifical, 3^{ème} s.a. C. – 4^{ème} s.p. C.: contribution à l'étude de la religion publique romaine*. Bruselles, 2002.

⁶ *Patrologia Latina*, L, 773.

adoptará por primera vez el estilo legislativo imperial de *decreta y responsa*, acorde con sus funciones político-religiosas como pontífice romano.

A comienzos del siglo V el papa Inocencio I (401-417) reclama el poder del obispo de Roma para ejercer la jurisdicción universal sobre cualquier decisión conciliar como autoridad suprema de la Iglesia, al considerarse el guardián de la tradición apostólica. Esta tesis terminará de consolidarla el papa León I (440-461) en la segunda mitad del siglo V, al obtener del emperador Valentiniano III un edicto del año 445 por el que las decisiones papales tenían fuerza de ley, empleando para ello el argumento teológico de que Pedro rige la Iglesia de Cristo a través de su *vicarius*, como el argumento dominante⁷. A su vez, el prestigio del papado se verá enormemente incrementado con la tradición de la milagrosa actuación del papa León al impedir el avance primero de Atila en el año 542 y después ante Genserico en el 455.

3. El empleo de documentos espurios o apócrifos, falsos, ayudarán a reforzar la primacía del papado.

Destacan inicialmente dos: el primero de fecha incierta posiblemente elaborado entre los siglos II y el IV y traducido al latín a finales del siglo IV; y el segundo es muy posterior, de los siglos VIII-IX.

Efectivamente, el primero legitimaría al obispo de Roma Clemente I (88/91-97/101) como su sucesor Pedro, a partir de un presunto testamento dado por el apóstol Pedro a Clemente, cuya existencia consta en una carta espuria de Clemente a Santiago el Menor⁸. La referencia la hallamos en tradiciones recogidas posteriormente por Tertuliano (160-225) y San Jerónimo (331-420) aunque no se excluye que hayan sido adiciones posteriores; no obstante, los escritores de los siglos III y IV identifican a Clemente con uno de los discípulos de Pablo mencionado en su carta a los Filipenses (4, 3)⁹. La tradición católica sostiene que Clemente conocía personalmente a Pedro y según el Anuario Pontificio vaticano sería el cuarto en ocupar la sede episcopal de Roma. Se le atribuyen varios escritos principalmente dos epístolas, aunque no está consensuada su autoría entre los especialistas sobre todo la segunda, dirigidas a los cristianos de Corinto que no se incluyeron en el canon neotestamentario. Tras los descubrimientos en Egipto de los códices coptos desde mediados del siglo XX se ha constatado la afinidad de estas epístolas con la Epístola de los Hebreos, el Evangelio de los Egipcios, el Evangelio de Pedro y el de Tomás, que serán entre otras las fuentes de las primeras comunidades judeocristianas, cristianas y gnósticas¹⁰.

⁷ Para un análisis detenido *vid.* W. ULLMANN, "Leo I and the Theme of Papal Primacy", *Journal of Theological Studies*, 11, 1960, pp. 25-51.

⁸ Cfr. H. KÜNG, *The Catholic Church*, cit. pp. 57-58, hace una alusión al mismo.

⁹ J. D. N. KELLY, cit. p. 7.

¹⁰ *Vid.* B. D. EHRMAN, *Lost Christianities*. Oxford University Press, 2003, pp. 141-142, 174-175 para la I Clemente, y pp. 236-238, para la II Clemente.

La importancia de las epístolas no canónicas atribuidas a Clemente radica en la emergencia de Roma como capital de las comunidades cristianas, y con ello el triunfo de su modelo eclesial dominante en Roma, el proto-ortodoxo católico, que será sancionado en el concilio imperial ecuménico de Nicea, frente a los denominados heréticos o heterodoxos. Un cristianismo que emplea como argumentos de autoridad la primacía de Pedro en toda la Iglesia y la tesis petrina romana, que le permiten convertirse en el modelo teológico eclesial dominante a finales del siglo III, y que recibirá su impulso final con el apoyo imperial teodosiano un siglo después. Así la I Carta de Clemente a los Corintios tendría la finalidad de influenciar a esta comunidad eclesial a favor del cristianismo dominante en Roma, que era uno de los muchos que se desarrollaron al amparo de la primera literatura cristiana, en la que las fronteras entre ortodoxia y heterodoxia aún no estaban asentadas. Esta tesis será desarrollada por Walter Bauer (1877-1960) en su estudio sobre ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo de 1934, y ha generado una extensa controversia doctrinal desde entonces, pues defiende además un argumento clave: que tales términos, ortodoxia y herejía, no son términos historiográficos, sino estrictamente teológicos.

El presunto testamento de Pedro no se encuentra en ninguna de estas dos epístolas atribuidas al papa Clemente, sino en las pseudoclementinas, que pertenecen a la llamada literatura clementina, por estar atribuida al papa Clemente, inserta en el contexto descrito y que está integrada por dos obras: *Las Homilias* y *Los Reconocimientos*. En ellas, Clemente se identifica como miembro de la familia imperial de Domiciano y relata sus viajes con el apóstol Pedro a Santiago el Justo (el Menor), obispo de Jerusalén, a quien denomina “Obispo de los obispos que rige Jerusalén, la santa Iglesia de los hebreos, y de todas las Iglesias”. En el epílogo de las *Homilias* explica a Santiago como Pedro en su lecho de muerte le cede su propia sede de Roma, que no vincula a la primacía de la Iglesia, ya que ésta es la del obispo de Jerusalén¹¹.

Esta literatura apócrifa atribuida a Clemente, ha sido extensamente estudiada por la doctrina desde el siglo XIX a partir sobre todo de F. C. Baur (1792-1860), fundador a mediados de ese siglo de la Escuela de Tubinga, quien sostenía la tesis de una confrontación clara entre los judeocristianos liderados por Pedro y los cristianos gentiles liderados por Pablo, desde una argumentación típicamente hegeliana en la que se confronta la tesis, representada por el judeocristianismo, y la antítesis, representada por el cristianismo paulista, cuya síntesis será el cristianismo católico¹². Baur sostuvo que esta era una obra claramente ebionita, los ebionitas rechazaban a las comunidades paulinas como heréticas y a Pablo como apóstata, a quien Baur identificaba con la figura de Simón el Mago descrita en estas dos obras clementinas, una tesis que ha sido revisada desde entonces¹³.

¹¹ Cfr. *Catholic Encyclopedia: Clementines*. Vol. IV, ed. de 1908.

¹² B. D. EHRMAN, *Lost Christianities*, cit. p. 171.

¹³ Vid. *ibid.* pp. 182-192.

Tampoco hay consenso doctrinal sobre la fecha de redacción ni su autoría. A comienzos del siglo XX Waitz elabora una propuesta filológica por la que sería el trabajo de un cristiano arameo posterior al 325, y las referencias de Orígenes fueron incorporadas con posterioridad al propio Orígenes para dotarlas de autoridad. Para Waitz la autoría de la *Homilias* es claramente de un arriano de una fecha en torno al 330, que posteriormente entre el 360 y el 410 fue interpolada y citada frecuentemente¹⁴, contribuyendo desde mediados del siglo IV a consolidar la tesis petrina en el seno del cristianismo niceno sobre todo en Occidente.

El segundo documento es la llamada “donación de Constantino”. En él no se vincula a Pedro con su posible sucesión apostólica del episcopado romano, sino que directamente apela al poder imperial, al justificar la primacía del obispo de Roma frente a los otros obispos sobre la base de la soberanía temporal otorgada presuntamente al obispo de Roma Silvestre (314-335) por Constantino I. Su alusión no consta hasta el papa Adriano I (772-795) en el año 778, si bien su referencia posterior será habitual en las colecciones canónicas medievales¹⁵ (pseudoisidorianas, la colección de Anselmo de Luca, la del cardenal Deusdedit, la Panormia de Ivo de Chartres, el *Liber Tarroconensis* y la *Cesaraugustana*, en el Decreto de Graciano no lo introdujo el maestro, sino que penetra por vía de las glosas paleas) así como en documentos del papa León IX, y en textos de la reforma gregoriana.

Sin embargo en el siglo XV se probará plena y principalmente por el cardenal Lorenzo Valla¹⁶ el carácter espurio de dicho documento, aunque ya con anterioridad el emperador Otón III había denunciado el carácter apócrifo de dicha donación.

La donación de Constantino se asienta en las leyendas que se extendieron ampliamente a partir del siglo V. Leyendas¹⁷ por las que Constantino fue curado de la lepra y bautizado por Silvestre I, aunque posteriormente se constate que Constantino no fue bautizado hasta su lecho de muerte y lo será por un obispo arriano. Ante tal curación milagrosa, afirma la leyenda que en agradecimiento Constantino le regaló la diadema, la mitra, el palio y la clámide imperiales a Silvestre.

Con todo, tengamos presente que la donación de Constantino, como cualquier otra concesión imperial que pueda otorgar la primacía eclesial de Roma, aunque hubiese sido auténtica, no deja de ser ajena a la Iglesia misma, cuya base fundacional es espiritual, no temporal, y si el cargo imperial como *Pontifex Maximus* lo era para la religión romana, y así pudiese ser concebido en la ideología y tradición imperiales, no lo es para el cristianismo que no surgió desde la tutela imperial, aunque ésta fuese ejercida desde Constantino I y se consolidase como religión del Estado desde Teodosio I y, por tanto, no se debió trasladar la concepción pagana

¹⁴ *Catholic Encyclopedia: Clementines, Ibid.*

¹⁵ Cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA, cit. pp. 347 y s.

¹⁶ El texto completo puede verse en latín en varias bibliotecas digitales: www.thelatinlibrary.com/donation.html. También en <http://history.hanover.edu/text/vallatc.html>, consultado en 2006.

¹⁷ Cfr. obra col., dirigida por J. PAREDES, *Diccionario de los Papas y Concilios*. Barcelona, 1998, p. 33.

romana de Pontífice Romano a la cristiana, transformando por decisión imperial al obispo romano en gobernante temporal, con el pleno asentimiento papal.

A estas dos falsificaciones iniciales se sumará una tercera falsificación, si bien su inicial intención había sido la de reforzar la inmunidad y los privilegios del episcopado producirá, además, el efecto de reforzar la sede romana a través de su manipulación por las colecciones jurídicas que se elaboran como consecuencia de la reforma gregoriana a partir del último tercio del siglo XI. Esta obra espuria conocida como las Decretales Pseudoisidorianas, elaborada probablemente por clérigos, aunque atribuida a Isidoro Mercator, o el Mercader, en la corte franca a mediados del siglo IX, reforzará el poder episcopal en detrimento del pontificio a medida que declina el poder carolingio tras la muerte de Carlomagno. Se trata de una colección jurídica en la que se han constatado 115 documentos jurídicos falsos, y 125 auténticos, pero falsamente interpolados¹⁸. El resultado obtenido tendrá un triple efecto: en primer lugar esta colección penetrará en numerosas colecciones canónicas posteriores y con ello se asimilarán igualmente sus textos falsificados; en segundo lugar, la reforma gregoriana posterior auspiciará un fortalecimiento del poder pontificio frente al episcopal, y con ello se purgarán las colecciones precedentes de textos que protegían la inmunidad y privilegios episcopales; y en último lugar, con todo ello se creará una dinámica jurídica asentada en el recurso a la falsificación del derecho de la Iglesia de Occidente que se convertirá, a partir de entonces, en un instrumento al servicio del emergente poder episcopal en unos casos o para reforzar el poder pontificio en otros.

La primacía del obispo de Roma será discutida por los patriarcas de Oriente, especialmente por el de Constantinopla, y la crisis entre las Iglesias de Oriente y Occidente surge sobre todo como la confrontación entre la concepción monárquica pontificia que progresivamente se fortalece en Occidente frente a la concepción oligárquica episcopal de Oriente.

El título de patriarca en la Iglesia se constata jurídicamente en la legislación eclesiástica imperial con Justiniano I en sus nuevas constituciones (*Novelas* 109 a 126, y en la 123 refiere dicho título a las sedes eclesiásticas mayores). La constitución imperial 109 del año 541 determina que el papa de Roma sea el primero entre todos los obispos, y que el patriarca de Constantinopla, la “Nueva Roma”, tenga el segundo puesto tras el de la “Antigua Roma”, y antepuestos por ello a los demás. Pero no determina qué consecuencias jurídicas derivan para toda la Iglesia imperial del carácter honorífico de esa prelación.

También los concilios ecuménicos reflejarán este reconocimiento, si bien en un proceso paulatino que generará, a partir del año 451, las principales tensiones

¹⁸ Cfr. H. KÜNG, *The Catholic Church*, cit. pp. 74-75. También alude al carácter de abundantes textos apócrifos así como de textos genuinos adulterados en esta colección canónica A. GARCÍA GARCÍA, *Historia del Derecho canónico*, cit. p. 302; Resulta también muy interesante el análisis de K. G. CUSHING, *Papacy and Law in the Gregorian Revolution. The Canonistic Work of Anselm of Luca*. Oxford, 1998, pp. 72-78. Para un análisis riguroso el mejor trabajo investigador sobre las decretales pseudoisidorianas es H. FUHRMANN, *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*, 3 vols., Stuttgart, 1972-73.

entre Constantinopla y Roma, y que ponen de manifiesto el peso que tiene el poder político y la capitalidad imperial de Oriente frente al vacío de poder político en Occidente, que el papado romano tiende a llenar desde el fortalecimiento de su prestigio y la aspiración a una potestad de jurisdicción suprema y universal desde la tesis petrina.

En el Concilio de Nicea del año 325, el primero en el cómputo oficial de concilios ecuménicos, ya se habían otorgado privilegios especiales a las sedes eclesiales por su tradición apostólica de Alejandría, Antioquía y Roma, confirmando la atribución de potestad jurisdiccional, que en cambio no otorga a Jerusalén, a quien reconoce una prerrogativa sólo honorífica.

En el Concilio de Constantinopla I del año 381 que, como recordamos, es considerado el II Concilio Ecuménico, se reclama para Constantinopla el segundo puesto de honor tras Roma (can. 3), pero en el de Calcedonia del año 451 (que es el IV Concilio Ecuménico, tras el de Éfeso del año 431), Constantinopla, habiendo consolidado su primacía eclesiástica en Oriente, reclama ya la igualdad plena entre ambas sedes, sobre la base de la importancia de Constantinopla como residencia imperial y del Senado, y del disfrute de similares privilegios a los de la “Antigua Roma” (can. 28), lo que resulta coherente con la estructura administrativa imperial, en ese momento. Sin embargo, a este canon 28 se opondrá el papa León I apelando a la tesis petrina de Roma y al canon 6 de Nicea, puesto que la primacía de la Iglesia derivará entonces de la capitalidad política y no de la espiritual, que desde la tesis petrina radicaría en Roma.

Efectivamente, el punto de inflexión en las relaciones entre Oriente y Occidente, y entre el emperador y el papa, es el Concilio de Calcedonia, a mediados del siglo V, al que ya hemos aludido anteriormente. En Calcedonia, no obstante, el problema teológico será primordial y girará en torno a dos doctrinas, el nestorianismo y el monofisismo, cuyos defensores rechazarán la propuesta de los legados pontificios de ratificar el credo niceno según la carta del papa León. Esta situación le dará al emperador Marciano la ocasión de ejercitar su potestad al disponer que una comisión redactase una nueva fórmula de fe que el concilio acogió unánimemente. Sin embargo, monofisistas y nestorianos la rechazarán, y con ello se abre una importante brecha en el magisterio conciliar. El paso más firme para renunciar a Calcedonia se da en el año 484 cuando el patriarca de Constantinopla, Acacio, firme un pacto con los monofisistas a partir del edicto imperial *Henoticon*, lo que provocará el primer cisma de la Iglesia entre Constantinopla y Roma, al que ya me he referido páginas atrás.

Félix II (impropiamente numerado III en el listado oficial pontificio, al numerarlo tras el antipapa arriano Félix II del periodo 355-365) era un aristócrata romano, hijo de un clérigo y viudo con hijos, que regirá la sede de Roma del 483 al 492 en la etapa en la que Odoacro —recordemos que éste era un bárbaro héroe hijo de uno de los lugartenientes de Atila que había entrado en el ejército al servicio del Imperio Romano— llegue a ser el gobernante de la Península Itálica tras deponer a Rómulo Augusto. Tras su elección, Félix notifica de la misma al

emperador Zenón (474-491) y le solicita tanto el mantenimiento de la declaración de fe calcedonicense, como la remoción del obispo de Alejandría, Pedro Mongos, que era monofisista. A su vez se dirige al patriarca de Constantinopla, Acacio, a través de sus legados reprochándole su apoyo al obispo alejandrino. La embajada pontificia de Félix fue un fracaso y por ello el papa no sólo excomulga a Acacio, sino también a sus propios legados¹⁹. La excomunión no tendrá consecuencias jurídicas ya que Acacio no es removido de su patriarcado aunque éste excluye al papa de las oraciones públicas en las misas celebradas en Oriente. Ésta será la primera división las iglesias de Constantinopla y Roma que se mantiene durante 35 años, del 484 al 519. A la muerte del papa Félix le sucede su mejor consejero, el archidiácono Gelasio (492-496). La situación política era extremadamente delicada. La Iglesia estaba dividida entre católicos y monofisistas, y en Occidente los gobernantes germanos mantenían su fe arriana frente a la católica a la vez que se producía la conquista de Italia por el arriano ostrogodo Teodorico que tenía sometido a asedio a Odoacro en Rávena.

Gelasio asciende al pontificado en el año 492 y su papado se nos revela de modo excepcional en la obra del monje Dionisio en Exiguo, que vivió en Roma poco después, del 500 al 550²⁰. Gelasio establecerá unas magníficas relaciones con el arriano Teodorico cuando éste se convierte en el gobernante de Italia, una vez que elimina a Odoacro. Sin embargo, las tensiones con la Iglesia de Constantinopla no disminuirán y la ruptura formal, como consecuencia de la excomunión del patriarca Acacio, se mantiene. Gelasio utiliza todas las ocasiones posibles para expresar la supremacía pontificia. Gelasio fue el primer papa a quien se le otorga el título de Vicario de Cristo por un sínodo romano²¹, mientras se mantiene el cisma con Constantinopla. Al papa Gelasio se debe la que se ha denominado Carta Magna del papado medieval, la doctrina del dualismo entre los poderes pontificio e imperial²², por la que la *auctoritas sacrata* es diversa y superior a la *regalis potestas*, si bien, según sostiene R. L. Benson²³, no será empleada como argumento desde el poder pontificio hasta el siglo IX. Ciertamente la tesis gelasiana servirá de base primordial a la canonística posterior para la

¹⁹ Cfr. J. PAREDES, *Diccionario de los Papas y Concilios*, cit. en el sínodo romano de 28 de julio de 484, p. 33.

²⁰ Cfr. J. N. D. KELLY, cit. p. 49.

²¹ Cfr. *ibid.* p. 48, en el sínodo romano de 13 de mayo del 495.

²² Para un estudio más detenido *vid.* W. ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*. London, 1970; A. K. ZIEGLER, "The Pope Gelasius I and his Teaching on the Relation of Church and State", 27 (1942) *Catholic Historical Review*, pp. 412-437; H. X. ARQUILLIÈRE, "Origine de la théorie des deux glaives", *Studi gregoriani*, publicación de la abadía San Pablo de Roma, 1947-1956, pp. 501-521. Y también, J. LECLER, "L'argument des deux glaives", *Recherches de science religieuse*, 1931, pp. 299-339; G. LE BRAS, "Un moment décisif dans l'histoire de l'Eglise et du droit romain: la Rénaissance gelasienne", *Revue historique du droit français et étranger* 1930, pp. 506-518; E. J. JONKER, "Pope Gelasius and the civil law", *Revue d'histoire du droit*. XX, 1952, pp. 355 y ss.

²³ R. L. BENSON, "The Gelasian Doctrine: Uses and Transformations", *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*. Paris, 1978, pp. 13-44.

construcción de la teoría pontificia de las relaciones Iglesia-Estado. Gelasio I proyectará con toda nitidez las demandas sobre la primacía de la sede romana en su carta al emperador Anastasio I del año 496, que León I había formulado ya cuarenta años antes. En ella Gelasio afirma que:

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 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 voluntad²⁴.

Se advierte en la epístola gelasiana una importante modificación terminológica²⁵ al introducir por primera vez la expresión *auctoritas sacrata pontificum*, que se formula como confrontación al poder o potestad imperial, y que sustituye a las expresiones habituales *apostolicae sedis auctoritates*, *apostolica auctoritates*, o *santae sedis auctoritas*, aportando una concepción personalista en la figura del papa y no de la sede romana.

El llamado dualismo gelasiano, no se identifica con el dualismo evangélico en su formulación inicial por Cristo “*Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*”, cuyo texto recogen los tres Evangelios sinópticos, sino con una interpretación del papa Gelasio de dicho pasaje que contrapone el poder imperial al poder pontificio y servirá para consolidar la superioridad del poder espiritual del papa frente al poder temporal de los monarcas. Esta formulación del poder pontificio hallará en la obra de Agustín de Hipona *De Civitate Dei* un argumento que completa doctrinalmente la tesis dualista gelasiana, y que será desarrollado posteriormente por el denominado augustinismo político.

El considerado como padre de la teología de Occidente, Agustín de Hipona (354-430), que había sido maniqueo en su juventud desarrollará la teología católica latina más que ningún otro pensador de su época. *La Ciudad de Dios*, inicialmente inspirada en el saqueo de Roma por Alarico, es una obra que presenta la lucha entre dos mundos, el terrenal y el divino, que Agustín presenta metafóricamente como dos ciudades, en las que la figura del obispo de Roma, del papa, no interviene ni representa papel alguno²⁶, ni justifica la primacía de la sede romana frente a las demás sedes episcopales. Sin embargo, su metáfora de las dos ciudades será reinterpretada posteriormente desde postulados favorables a dicha primacía, al identificar la ciudad terrenal con el poder temporal y la ciudad de Dios con el poder pontificio, lográndose con ello fortalecer doctrinalmente el primado romano.

²⁴ Texto completo recogido en castellano por R. NAVARRO VALLS y R. PALOMINO, cit. p. 63.

²⁵ Cfr. G. MANCUSO, “*Auctoritas sacrata pontificis e auctoritas principis*”, *Il Diritto Romano canonico quale diritto proprio...* cit. p. 455.

²⁶ En este sentido H. KÜNG, cit. p. 52.

Sin embargo, conviene tener presente que la esencia propia del cristianismo, que emana de su propio fundador, es ajena al poder político. Su relación con el poder político es revelada en los Evangelios, y especialmente se manifiesta en dos pasajes: el primero tras su apresamiento al ser interrogado por el gobernador romano Jesús responde con la tajante afirmación de que su “reino no es de este mundo” (J. 18, 28-36); el segundo, en el que Jesús responde a los fariseos sobre la licitud de los impuestos exigidos por el César, y que efectivamente recogen los tres Evangelios sinópticos (Mt. 22, 15-22, Mc. 12, 13-17 y Lc. 20, 20-26).

Al margen de las diversas interpretaciones teológicas de las palabras de Cristo en este último pasaje, que como jurista que soy no me corresponde interpretar, el punto de partida está claro: Dios y lo que representa para el ser humano nada tiene que ver con el poder político representado por el César. Las afirmaciones de Jesús expresan las dos realidades que afronta el ser humano en su existencia terrenal, la humana y la espiritual. La primera sometida al mundo material y temporal en el que la sociedad y sus reglas de convivencia generan la necesidad del poder político y del derecho, la segunda referida al mundo divino y a la necesidad humana de vincularse a él a través de la religión en un plano diverso al terrenal. Durante el desarrollo y expansión del cristianismo primitivo a través de la Iglesia, o comunidades apostólicas, hasta la era constantiniana, la religión cristiana y el Imperio Romano vivían en universos distintos, y las comunidades cristianas tenían plena autonomía interna²⁷ ajena al poder imperial. La transformación de la religión cristiana en religión oficial de Imperio, comportará que ésta ocupará el lugar de la religión romana y el emperador asumirá su tutela y promoción en coherencia con la concepción divina del poder imperial, desde el paradigma político-religioso monista. Con ello, la autonomía interna de la Iglesia primitiva se verá notablemente reducida, pero a cambio su clero y jerarquía serán ciertamente privilegiados jurídicamente. Es entonces cuando la Iglesia comunitaria se transforma en Iglesia imperial, y se sientan las bases de lo que un sector doctrinal ha denominado cesaropapismo, la Iglesia sometida al poder imperial. La expresión “cesaropapismo”, conviene insistir, no es unánimemente aceptada por los especialistas, sobre todo aplicada al Imperio Bizantino²⁸.

A pesar de la fusión y confusión típicamente monista de la Antigüedad entre lo sacro y lo profano, que carecían de límites jurídicos precisos entre sí, el emperador romano nunca ejerció las funciones sacerdotales cristianas por excelencia, la administración de los sacramentos. La función del emperador era estrictamente la de tutela y promoción de la religión oficial del Imperio desde la multisecular concepción monista del poder, lo que implicaba su intervención en la organiza-

²⁷ Cfr. J. A. SOUTO, *El Derecho Eclesiástico del Estado. El derecho de la libertad de ideas y creencias*. 3 ed. Madrid, 1995, p. 24.

²⁸ Cfr. E. HERMAN, “The Secular Church”, *The Byzantine Empire*. Vol IV, part II Cambridge, 1966 (ed. utilizada, 1985), p. 105. Explícitamente H. GREGORIE afirma que los derechos y deberes del emperador y del patriarca son delimitados en la legislación imperial, especialmente se refiere al *Epanagoge*, atribuido al emperador Basilio I (867-886) otorgando un papel importante a la independencia del poder espiritual, por lo que a su juicio es injusto catalogar de cesaropapista a Bizancio.

ción administrativa de la propia Iglesia y su buen funcionamiento, como parte de sus deberes en la *consonantia* entre la Iglesia y el Imperio, en la que su autoridad sobre lo sagrado descansaba en sus funciones tradicionales como *Pontifex Maximus*. El término cesaropapismo alude a la actuación del emperador como papa, sin embargo, las funciones del emperador bajo el Imperio Romano cristianizado —como defensor de la fe nicena, propagador del cristianismo, y representante de Dios en la Tierra, cuyo poder recibe directamente de Dios— son reconocidas con anterioridad a la consolidación de la primacía del obispo de Roma y al empleo de la tesis dualista gelasiana y augustinista política para fortalecer el poder pontificio. Tengamos presente, además, que las funciones imperiales como pontífice máximo, al frente de la religión civil romana, se ejercitan ya en la etapa pagana desde la absorción del cargo de *Pontifex Maximus* por el poder imperial que realiza Augusto en el año 12, transformándose así en legislador de lo sacro. Un cargo que continuadamente ejercitarán todos los emperadores paganos desde Augusto, como también los primeros emperadores cristianos hasta Graciano en el año 376, quienes simplemente mantienen su jefatura político-religiosa al frente de la religión romana como religión oficial, por lo que resultaba coherente en el modelo imperial romano de poder político-religioso que continuasen ejercitando sus funciones de tutela y promoción de la religión oficial del Imperio, aunque Graciano renunciase al título formal de *Pontifex Maximus*, al que accede el obispo romano desde la defensa de la tesis petrina, vinculando así una concepción estrictamente teológico-religiosa cristiana a una concepción político-religiosa imperial multiseccular.

La inicial intervención imperial según el modelo romano-bizantino en asuntos religiosos desde esta tradicional tutela religiosa del emperador, conducirá a su papel de árbitro y mediador en los conflictos religiosos, sobre todo teológicos, y también jurisdiccionales y legislativos. Por ello, sus funciones en lo sacro podemos sintetizarlas en la siguiente enumeración:

1. La convocatoria de los concilios por el propio emperador hasta el siglo VII.
2. La ratificación en los nombramientos de la jerarquía eclesiástica, y excepcionalmente su destitución, jerarquía que ha expandido y consolidado, a la que ha privilegiado jurídica y políticamente.
3. La creación de nuevas sedes episcopales.
4. La ratificación y el cumplimiento de la ley tanto religiosa, canónica como secular.
5. Y, finalmente, la instrumentalización política de la religión cristiana como vehículo de cohesión político-ideológico del Imperio.

Esta situación político-religiosa altera el modelo eclesial comunitario inicial ajeno al poder político, que se transforma en una Iglesia imperial que expande y modifica el componente jerárquico trasladándolo al ámbito político siguiendo la tradición imperial romana, lo que conducirá inexorablemente a la pérdida de la inicial autonomía interna de la Iglesia preconstantiniana. Con ello se desvirtúa plenamente el principio evangélico de separación entre el plano divino, espiritual,

y el imperial, terrenal, y su puesta en práctica como dualismo evangélico durante los primeros siglos del movimiento de Jesús.

La pérdida de autonomía de la Iglesia jerárquica será denunciada y reclamada por el episcopado, sobre todo en el occidente europeo, al consolidarse el poder pontificio en Roma como primado de la Iglesia y la condición del papa como vicario de Cristo, pero ni la jerarquía ni el papado romano tampoco, renunciarán ni al poder ni a los privilegios otorgados por el emperador, ambos inexistentes en la era preconstantiniana, y que serán más amplios que el poder estrictamente sacerdotal-sacramental o ministerial.

Desde esta posición doctrinal que defiende la autonomía del poder jerárquico eclesial frente al poder monista imperial se sentarán las bases del poder religioso de la Iglesia frente al poder del Imperio, que diferencia el poder espiritual y el poder temporal como dos poderes diversos. Es entonces cuando surge una concepción eclesial del dualismo diversa de la evangélica que ha sido transformada ya por la ideología pontificia del poder a partir de su interpretación gelasiana, pues presentará una interpretación del pasaje evangélico distinta a la del cristianismo primitivo. En ella los asuntos espirituales se dejan en manos de la autoridad religiosa, vinculándola directamente a Dios, y especialmente a la figura del romano pontífice como vicario de Pedro y éste de Cristo, que ejerce desde esta posición la supremacía del poder religioso, para así reclamar la independencia de la Iglesia del poder imperial, una Iglesia que así concebida es primero pontificia y después jerárquica. Por ello, el dualismo gelasiano reclamará la exclusividad del poder religioso en manos de la jerarquía cristiana desde la formulación doctrinal de la existencia de dos poderes ejercidos por dos autoridades diversas, la política, en manos del emperador, y la religiosa en manos del papa. Ésta última, superior a la imperial, por su propio carácter espiritual.

Esta nueva orientación doctrinal, que se inicia con el papa Gelasio a fines del siglo V, transformará definitivamente el dualismo del cristianismo evangélico primitivo —que era un dualismo de planos o ámbitos diversos y ajenos al poder humano— en un dualismo de poderes, el político representado por el emperador y el religioso representado por el papa. Desde esta formulación, la confrontación entre ambos poderes resultará inevitable cuando uno quiera imponerse al otro.

El modelo imperial romano-cristiano aspirará a ser reproducido en Occidente, primero por los monarcas francos y visigodos, Clodoveo y Recaredo en la Galia e Hispania; después, con más éxito, por Carlomagno, y finalmente sobre todo por el Sacro Imperio romano-germánico inaugurado por la dinastía otónida en un momento en que la función de pontífice máximo estaba ya firmemente asentada en el papado por las razones expuestas con anterioridad. Es por ello por lo que en Occidente, a diferencia del Oriente romano-bizantino, tal vez se podría aplicar más propiamente el término doctrinal de cesaropapismo, habida cuenta que el papado desde la primacía romana y la tutela imperial precedente había desarrollado progresivamente un poder temporal además de sus aspiraciones a

la supremacía espiritual de la cristiandad. Por tanto, aunque los emperadores francos y sajones partían del modelo referencial romano-bizantino, la función del emperador como pontífice romano ya había sido absorbida plenamente por el papado romano tras el triunfo de la tesis petrina en Occidente. En este contexto sí se pueden denominar cesaropapistas a los emperadores germanos por su política intensamente intervencionista en materia eclesiástica.

Por otra parte, mientras los nuevos reinos germanos se configuran política y territorialmente en Occidente a partir del siglo IV, las confrontaciones en el seno de la Iglesia por establecer un modelo eclesial común y una única doctrina continúan. Los dos concilios ecuménicos posteriores a Calcedonia, en el que ya está claramente delineada la confrontación entre las sedes romana y constantinopolitana tras el cisma acaciano, serán ambos celebrados en Constantinopla, uno a mediados del siglo VI, el otro a finales del siglo VII.

El primero de ellos del año 553 —que es el segundo celebrado en la ciudad de Constantinopla y se computará oficialmente como el V Concilio Ecuménico— revela, como ya hemos expuesto, la creciente tensión entre papado e imperio, entre el papa Vigilio y el emperador Justiniano, y la presión a la que éste somete al papa en aras a la unidad religiosa del imperio ante la crisis monofisista. Situación que pone de manifiesto las crecientes crisis político-religiosa y teológicas entre el oriente y el occidente cristianos.

A mediados del siglo VI las iglesias de Oriente y Occidente están envueltas en la desunión por los conflictos teológicos en los que el emperador media con escaso éxito. En Occidente, además, la unidad político-religiosa se mantiene con dificultad ante los reinos germanos que emergen como hegemónicos. Muchos de ellos son arrianos y paganos, conservándose el paganismo en muchas zonas rurales, así como sobreviven distintos grupos considerados heréticos, como los priscilianistas.

Este sería en síntesis el perfil religioso de Europa en el siglo VI:

- a. En la Península Ibérica, los suevos al noroeste y los visigodos en el resto peninsular aún mantienen la fe arriana, que los primeros abandonan en el año 561 y los segundos en el año 589.
- b. En la Galia, los francos bajo la dinastía merovingia, aunque convertidos al cristianismo niceno, procuraban mantener distancia con el papado romano, desde la autonomía episcopal.
- c. La Península Itálica divide sus lealtades entre lombardos, aún arrianos, y bizantinos.
- d. En Britania los invasores anglosajones confinan a los cristianos a Gales y aunque la cristianización de Irlanda por S. Patricio (387-493) desde el siglo anterior extendió mucho el cristianismo, las prácticas paganas sobreviven aún con fuerza en todas las Islas Británicas.
- e. Mientras, el gran norte europeo permanece pagano.

Entre la celebración de ambos concilios constantinopolitanos surge una figura pontificia de extraordinaria importancia que inaugura el pontificado del siglo VII, Gregorio I el Magno (590-604), patricio romano y diácono cuando fue elegido papa, que sentará las bases de la unidad cultural de la Europa Occidental²⁹.

Tras las conquistas de Justiniano —que aspiraba a una reunificación imperial del Imperio Romano de Oriente y el ya desaparecido de Occidente— se producirá una reorganización administrativa del expandido Imperio Romano bizantino u oriental. Fruto de una de estas reformas administrativas será la creación en el año 584 del Exarcado de Rávena que subsistirá hasta el año 751. Pero entre Roma y Rávena se extendían los territorios lombardos, por ello Gregorio, en su papel de *apocrisarius*, o legado pontificio del papa Pelagio II (579-590) llega a la corte imperial constantinopolitana de Tiberio II (574,578-582) en el año 579 donde establecerá excelentes relaciones con la familia imperial. Es en esta etapa cuando intentará obtener una guarnición militar estable en Roma para su eventual protección de un ataque lombardo. La solución vendrá desde una inicial alianza entre francos y bizantinos, cuando Gregorio I ascienda al pontificado en el año 590 y así el papel del papa en la antigua metrópoli se reforzará. Como su antecesor León I, que negoció la retirada de hunos primero y vándalos después, Gregorio I obtendrá en dos ocasiones la retirada de los lombardos de su asedio a Roma y favorecerá su posterior conversión al catolicismo. Establecerá importantes lazos con el Reino Visigodo hispano a través de su rey Recaredo, ya convertido al catolicismo en el 587. Y facilitará el proceso de conversión de los anglosajones, cuyo rey Ethelberto se bautiza solemnemente en el año 596, fundando las sedes episcopales de Londres y York a comienzos del siglo VII. Su gran capacidad administradora le permitirá organizar el llamado Patrimonio de Pedro, las extensas propiedades de la sede pontificia, éste será el origen del poder temporal del papado³⁰ que se consolidará un siglo y medio después gracias a la hegemonía franca y el apoyo pontificio a Pipino el Breve frente a la dinastía merovingia en la Galia.

Gregorio I luchará con firmeza contra la simonía, la compraventa de oficios y dignidades eclesiásticas, una práctica corrupta que se extendía en la Iglesia gala en la que se llegaba a comprar la consagración de las órdenes sagradas. Su obra *Liber regulae pastoralis* que inicialmente envía a Juan de Rávena y se distribuye entre los amigos de Gregorio, como el obispo Leandro de Sevilla y Liciano de Cartagena, mostrará el modelo episcopal que concibe Gregorio I. En él ensalza las virtudes monásticas (humildad, castidad y obediencia) si bien permite el matrimonio del clero, somete a los laicos al clero a quienes otorga

²⁹ Para un análisis detenido de la figura de Gregorio I me remito a tres estudios monográficos clásicos del siglo XX: F. H. DUDDEN, *Gregory the Great: His Place in History and Thought*. London, 1905; N. SHARKEY, *St. Gregory the Great's Concept of Papal Power*. Washington DC, 1956; J. RICHARDS, *Consul of God*. London, 1980.

³⁰ Cfr. J.N.D. KELLY, cit. p. 66.

las responsabilidades mayores en el seno de la Iglesia³¹. En sus relaciones con el patriarcado se opondrá con firmeza al título de Ecuménico del patriarcado constantinopolitano, como ya había hecho Pelagio II, percibido como un ataque a la posición de la sede romana, defendiendo la universalidad del papado romano incluso como jurisdicción de apelación última para toda la Iglesia, lo que producirá una continua fricción entre ambas sedes e incluso con el emperador Mauricio (582-602) yerno de Tiberio II. A su vez, en las relaciones entre el papado y el poder imperial, Gregorio reconoce al emperador su derecho a intervenir en asuntos religiosos, pero no mostrará su oposición ni su condena al usurpador Focas (602-610), a pesar del daño que éste realizó a la familia imperial con quienes mantenía, como ya apunté, relaciones personales de amistad. Las razones posiblemente se encuentren en su incapacidad para defenderlos optando por el mal menor de reconocer al usurpador que, sin embargo, es derrocado con posterioridad a la muerte de Gregorio acaecida en el año 604.

La contribución de Gregorio I a la Iglesia occidental supeditada a la sede romana y a la consolidación del papado medieval será enorme ya que a partir de entonces se desarrollarán las bases para aspirar a su plena independencia del poder imperial de Bizancio, cuando se establezcan posteriores alianzas político-religiosas entre el papado y el poder político germano.

La primera tentativa de crear un primer imperio católico en Occidente, independiente de Bizancio, pero utilizando su misma estructura político-religiosa monista, vendrá de la mano de los reyes francos con el modelo instaurado por Clodoveo, que luego será reproducido por los visigodos en la Península Ibérica. Ambos por primera vez intentarán traspasar los límites del modelo de liderazgo político de las monarquías germanas y acceder a un modelo político que aspira a ser equivalente al modelo imperial bizantino, en el que la Iglesia y el Imperio procuran la unidad ideológico-religiosa. Esa concepción político-religiosa del poder permitirá en los Reinos Franco merovingio e hispanogodo alcanzar la unidad nacional desde el binomio político-religioso del rey-concilio.

En el año 511, Clodoveo I, rey de los francos, convoca y preside el primer Concilio franco-católico en Orleans. Entre los siglos VI y VII los seis concilios francos de Orleans³², como los catorce concilios visigodos de Toledo del siglo VII, contribuirán sustancialmente a la unión entre trono y altar en Occidente, según el modelo romano imperial cristiano instaurado por Constantino y consolidado por Teodosio que se perpetúa en los concilios imperiales celebrados en el Imperio Romano de Oriente entre los siglos IV y VIII. En Francia y en Hispania los concilios francos y visigodos servirán para crear un fuerte vínculo político-religioso entre la monarquía germana y el episcopado católico, que les permitirá aspirar a la creación de sus respectivos imperios desde la unidad político-religiosa católica.

³¹ Cfr. J. HERRIN, cit. p. 172.

³² Celebrados según la siguiente cronología: I (511), II (533), III (538), IV (541), V (549), VI (629/638).

El modelo hispanogodo se mantendrá durante casi un siglo y medio para sucumbir a las guerras dinásticas y a la penetración árabe que consolidará entre los siglos VIII y IX su hegemonía político-religiosa. Una penetración que se presentará como el relato mítico y estereotipado de una invasión afianzada desde las leyendas épicas y las crónicas árabes y cristianas posteriores. Las primeras ofrecen una versión árabe andalusí de la *Anábasis* jenofontiana, y las segundas presentan una versión cristiana del rapto de la Hispania católica por un islam jihadista³³. Unos hechos que tal vez se aproximen más a la veracidad histórica contemplados a la luz de la anarquía del final del Reino Visigodo, envuelto desde hacía décadas en guerras sucesorias, y a una creciente presencia sarracena (posiblemente hombres del desierto en la terminología preislámica y no equivalente a oriental³⁴) y bereber (identificado como bárbaro norteafricano en el contexto y terminología de la época³⁵) llegada a Hispania desde África en un flujo continuo iniciado con anterioridad por razones mercantiles, migratorias y también como ejércitos mercenarios al servicio de las fracciones visigodas en lucha. Una presencia extranjera que canalizará la rebelión interna y la penetración del islam y de la progresiva presencia árabe y sobre todo siria³⁶. Aunque se presentará en los relatos posteriores como una única invasión organizada que irrumpe y conquista súbitamente el Reino Visigodo en el que el legendario rey Rodrigo representa la ya inexistente unidad del reino. Símbolos, eso sí, del ocaso de un modelo político-religioso godo y católico, y el alba de otro que es árabe y musulmán.

El modelo franco-merovingio, a su vez, concluirá cuando sea desplazado por la dinastía pipínida, que consolidará su modelo imperial con Carlomagno y la alianza franco-papal, que sientan las bases del paradigma occidental de la cristiandad medieval, y que analizaremos más adelante.

Desde mediados del siglo VI la Península Ibérica estaba escindida en tres territorios políticos bajo soberanías: el Reino Suevo en Galicia, en la esquina más noroccidental de la Península; el Imperio Bizantino desde el año 552 tras la expansión justiniana, en el sureste; y en el centro peninsular se había establecido a comienzos del ese siglo VI el Reino Visigodo³⁷.

³³ Vid. esta cuestión desde una terminología y concepción historiográfica brillante, novedosa, sugerente y de indispensable lectura en E. GONZÁLEZ FERRÍN, *Historia General de Al Ándalus*. Ed. Almuzara, 2006, pp. 175-225, y su referencia a los mitos fundacionales y la caballería milagrosa pp. 79-88, así como su referencia en la nota 47 a una obra apenas valorada por el academicismo intelectual que supone un auténtico reto intelectual: I. OLAGÜE, *La revolución islámica en Occidente*, red. Córdoba, 2004 (1970).

³⁴ *Ibid.* pp. 142-147.

³⁵ *Ibid.* pp. 67 y s.

³⁶ *Ibid.* p. 172-174.

³⁷ Sobre el Reino Visigodo: K. ZIEGLER, *Church and State in Visigothic Spain*. Washington DC, 1930; M. TORRES LÓPEZ, "El Reino Hispano-Visigodo. La Iglesia en la España visigoda", *Historia de España* (fundada por R. Menéndez Pidal). Madrid, 1935; E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain*. Oxford, 1969; P. D. KING, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*. Cambridge, 1972; obra col. *Visigothic Spain: New Approaches*. Oxford, 1980; J. M. WALLACE-HADRILL, *The Barbarian West 400-1000*. 3ª ed. Oxford, 1985; J. ORLANDIS, *Historia del reino visigodo español*. Madrid, red., 2003.

Los suevos se convierten al catolicismo en el año 561 por influjo de S. Martín de Braga, mientras las ciudades sometidas a la jurisdicción bizantina como Cartagena y Málaga sirven de vínculo con la ortodoxia católica bizantina.

El Reino Visigodo arriano se asienta en la Bética desde su capital Híspalis (Sevilla). Será Leovigildo (586-571/3) con quien el Reino Visigodo desarrolle una monarquía centralista y más sólida que la de los francos bajo la dinastía merovingia, aunque éstos con Clodoveo (481-511) ya se habían convertido al cristianismo católico a comienzos del siglo VI. Leovigildo traslada la capitalidad de su reino a Toledo donde asienta su corte, mientras lombardos y francos aún tenían cortes itinerantes. Su hijo Recaredo (585-601) será quien transforme el Reino Visigodo arriano en un reino católico, y adopte el estilo bizantino en la corte. Desde el catolicismo promoverá la unidad ideológica de los visigodos con el pueblo hispano-romano desde su apoyo a la Iglesia católica hispana.

Recaredo reconsagra la basílica toledana de Santa Leocadia e inaugura una fluida relación entre la monarquía visigoda y el episcopado católico hispano a través de los concilios de Toledo. Será precisamente el III Concilio celebrado en el año 589, en el que convoca a 71 obispos o sus representantes, el que inicie esa peculiar relación política, religiosa y jurídica vía conciliar entre el episcopado católico y la monarquía hispanogoda, por la que el rey y el concilio toledano representaban la unidad político-religiosa nacional hispanovisigoda. Así el IV Concilio de Toledo en el año 633 declara el carácter electivo de la sucesión al trono visigodo a cargo de la nobleza visigoda y del episcopado católico, e inicia la tradición de confirmar la elección del monarca, dotándolo de legitimidad tras las luchas sucesorias, mientras éste ejercía el derecho de presentación de obispos en su reino.

Desde esta concepción del poder y la influencia del modelo bizantino, Recaredo eleva la monarquía a un rango imperial, lo que se manifiesta en el empleo del término *maiestas*, majestad, reservado en Occidente a Dios mismo, y definiendo su reino como *imperium*³⁸.

Los contactos entre la Iglesia católica hispana y el papa romano se evidencian a comienzos del siglo VII a través de la relación entre Gregorio I y el arzobispo hispalense Leandro, sin embargo esta relación no parece llegar a institucionalizarse. El pensamiento católico más elaborado en esta etapa visigoda será el de Isidoro, arzobispo de Sevilla entre los años 600 y 636, desde la noción de la evolución del mundo hasta alcanzar el *regnum Christi*, un reino de Cristo, como destino final de la humanidad. Su obra contribuirá al desarrollo de una nueva moral cristiana en la sociedad hispanovisigoda del siglo VII. Isidoro ejercerá una sustancial influencia en el Reino Visigodo católico y presidirá el IV Concilio de Toledo en el año 633, al igual que con anterioridad su hermano Leandro, que había presidido el III de ellos del año 589 en el que se produjo la conversión oficial al catolicismo niceno de los visigodos. Desde entonces se celebrarán

³⁸ Cfr. J. HERRIN, cit. p. 232.

periódicamente a lo largo del siglo VII los concilios toledanos católicos hasta el año 702³⁹.

La relación entre la Iglesia visigoda y la Iglesia pontificia no se concibe sino desde la independencia, aunque sin renunciar al reconocimiento honorífico de la sede romana como sede petrina⁴⁰. Pero a su vez la independencia de la Iglesia visigoda de la Iglesia pontificia se revela con nitidez en los cánones del IV Concilio de Toledo celebrado el año 633. El modelo político-religioso católico visigodo se institucionaliza formalmente por primera vez en el III Concilio de Toledo, el primero que reúne al monarca visigodo y al episcopado católico hispano.

El modelo eclesial hispanogodo desarrollado vía conciliar se revela, además, claramente antijudío en los diez cánones que restringen los derechos de los judíos hispanos del IV Concilio toledano, y ponen de manifiesto la actitud notablemente antijudía que existía en el Reino Visigodo católico, y la creciente imposición del bautismo a los judíos⁴¹. La legislación conciliar restringe los derechos de las minorías judías prohibiendo su acceso a los cargos públicos, así como el matrimonio entre judíos y cristianos, como ya anteriormente habían prohibido los monarcas merovingios francos en el II Concilio de Orleans del año 533. Así pues, a partir del año 589 es cuando se inicia en Hispania la primera legislación conciliar visigoda antijudía y antiarriana, similar a la ya existente en el Reino Franco. El resultado será una legislación civil y canónica que progresivamente endurece la situación de los judíos en el Reino/Imperio Visigodo para forzar su conversión al catolicismo oficial. Situación que llega a su máxima expresión durante los reinados de Sisebuta (612-621) y Sisenando (631-636), en los que el primero llega a castigar con el destierro a los judíos que rechacen el bautismo; y el segundo les impide el acceso a cargos públicos. Y es a partir de entonces cuando recíprocamente crecerá la animadversión entre los judíos y los reyes visigodos, que alcanza su cénit bajo el reinado de Ervigio (680-687) cuya legislación antijudía ya revisamos al ser recogida en el Título III del Libro XII del *Liber Iudiciorum*. Una legislación en materia religiosa promulgada por este monarca visigodo que impone entre otras medidas: el bautismo forzoso bajo penas físicas y expropiación de bienes; la prohibición de las festividades y celebraciones religiosas judías, de la circuncisión, y del matrimonio entre judíos sin la bendición sacerdotal. Fruto de esta situación será la posterior acusación de que los judíos favorecieron la invasión árabe.

³⁹ El primero de ellos celebrado en el año 400 afrontó el priscilianismo y 127 años después se celebra el segundo, en el 527, que debatió el arrianismo. A partir del tercero del año 589 se inicia la relación político-religiosa entre el episcopado católico y la monarquía visigoda que se mantendrá en los siguientes: IV (633), V (636), VI (638), VII (646), VIII (653), IX (655), X (656), XI (675), XII (681), XIII (683), XIV (684), XV (688), XVI (693), XVII (694), XVIII (702).

⁴⁰ Sobre esta cuestión G. B. FORD, *The Letters of S. Isidore of Seville*. 2d. ed. Amsterdam, 1970, pp. 47-49. Desde otro punto de vista J. MADDOZ, "El primado romano en España en el ciclo isidoriano". *Revista Española de Teología*, 2 (1942), pp. 229-255.

⁴¹ Vid. al respecto R. GONZÁLEZ SALINERO, *Conversiones forzosas en el reino visigodo*. Escuela española de Historia y Arqueología. Roma, 2000; también del mismo autor *El antijudaísmo cristiano occidental* (siglos IV-V). Madrid, 2000.

El poder político-religioso de los concilios toledanos en la Península Ibérica en el siglo VII se pone de manifiesto especialmente durante el reinado de Suitila (621-631) destronado por Sisenanado que será excomulgado y despojado de sus bienes por el IV Concilio de Toledo celebrado en el año 633. Suitila morirá en el exilio. En este mismo concilio, recordemos, se declara electiva la sucesión al trono visigodo, una elección realizada por la nobleza visigoda y el episcopado católico y ratificada por los concilios toledanos.

El siglo VII traerá enormes cambios políticos, económicos y religiosos en el continente europeo. La reconstrucción del Imperio Romano diseñada por Justiniano fracasa mientras las monarquías de origen germano, visigodas, francas, y lombardas consolidan y amplían su poder territorial en la Europa Occidental meridional desde el refuerzo ideológico del catolicismo, mientras el despótico gobierno del emperador Focas aboca a una guerra civil en Bizancio. Será el Senado de Constantinopla quien finalmente remueva al emperador pidiendo ayuda al Exarca de Cartago, Heraclio, que acepta participar en el complot del que saldrá victorioso.

Sin embargo, la debilidad del poder imperial bizantino será aprovechada por los persas bajo la dinastía sasánida que reanudan sus campañas militares contra las fronteras bizantinas más orientales entre los años 614 y 619, llegando a tomar Damasco y Jerusalén produciendo una enorme destrucción de dos ciudades emblemáticas del cristianismo. Mientras tanto eslavos y ávaros continúan sus sistemáticas incursiones en las fronteras nororientales amenazando una vez más la estabilidad del Imperio Romano. La situación llega a su límite en el año 626 cuando las tropas avaro-eslavas avanzan desde Tracia hacia Constantinopla, mientras el ejército persa se aproxima a Calcedonia. La doble victoria bizantina ensalzada desde la fe cristiana y la milagrosa protección de la Virgen estrechará aún más los lazos entre la Iglesia constantinopolitana y el emperador Heraclio, que era amigo personal del patriarca de la ciudad Sergio I (610-638). La victoria definitiva contra el enemigo multisecular persa tendrá lugar en Nínive en el año 628.

Un año después Heraclio adopta el título griego de *Basileus*, que sustituye por el de *Imperator*, y la sociedad bizantina impulsa el griego frente al latín cada vez más en desuso, una sociedad que desde el patrocinio imperial se bizantiniza, se reheleniza en detrimento de la latinidad romana, para distanciarse de la germanidad bárbara e incivilizada en que el Occidente romano estaba inmersa. Simultáneamente, Heraclio procurará arbitrar la unidad doctrinal de la Iglesia que busca una salida flexible a la desunión teológica mediante la doctrina del monotelismo, a partir de la noción del monoenergismo desarrollada por el patriarca constantinopolitano Sergio que, sin embargo, producirá aún más conflictos y será rechazado por la Iglesia de Occidente deteriorándose aún más las relaciones entre las Iglesias de Roma y Constantinopla a lo largo del siglo VII.

El emperador Constantino IV (668-685) intentará mediar en el conflicto romano-constantinopolitano buscando una solución consensuada y por ello convoca un Concilio Ecuménico que se celebrará en su palacio imperial.

El considerado VI Concilio Ecuménico, y el tercero celebrado en Constantinopla, se reúne a lo largo de los años 680 y 681. Este concilio confirma la crisis que se agudiza entre los patriarcados de Roma y Constantinopla, y que se intenta paliar en la siguiente convocatoria imperial que realiza Justiniano II (685-695), hijo y sucesor de Constantino IV, reuniendo nuevamente al concilio en el año 692.

Este nuevo concilio llamado *Quiniestum* se celebra en el *trullus*, bajo la cúpula del palacio imperial. Un concilio imperial ecuménico que aspira a completar a los dos concilios precedentes, pero al que el papa romano no envió legados y no aceptó firmar sus actas, al oponerse radicalmente a parte de sus cánones relativos a la disciplina del clero, que afectaba directamente al clero occidental.

A finales del siglo VII el cambio sustancial de este escenario político-religioso cristiano se alterará radicalmente por un movimiento religioso iniciado entre las tribus de la Península Arábiga bajo el liderazgo de Mahoma, que asume plenamente la condición de mensajero de Dios.

El islam producirá según las crónicas una inusitada e imprevisible expansión de las tribus árabes y la consolidación de un nuevo paradigma de poder político-religioso que se desarrolla en su seno.

La expansión árabe alcanza primero las fronteras orientales del Imperio Bizantino que, con el apoyo de miles de esclavos que se rebelan, llegan a sitiar Constantinopla sin conquistarla en cinco ocasiones entre los años 674 a 678. Una expansión que cuenta necesariamente con las rebeliones internas para su éxito. Después, a comienzos del siglo VIII, la rebelión/expansión avanzará hasta el sur occidental del continente europeo, auspiciando las sublevaciones en tierras visigodas y bizantinas.

La historiografía tradicional según las crónicas medievales nos presenta la inicial confrontación del Occidente cristiano con el islam desde las pautas de una épica de conquista militar y religiosa, que destruirá el Reino Hispano-Visigodo, y amenazará los reinos francos de Neustria y Austrasia, sometidos a incursiones árabes en sus principales ciudades: Narbona en el 720, Carcasone, Nimes y Lyon en el 725 y Burdeos en el 729, hasta que en el año 732 Carlos Martel (688-741), mayordomo de palacio del unificado Reino Franco, logre —según este relato tradicional— impedir el avance musulmán en el territorio de los francos⁴².

Esta situación de confrontación político-religiosa entre los católicos francos y los musulmanes se presenta por la historiografía como marco idóneo para la hegemonía franca en la Europa cristiana del siglo IX, es aquí desde donde la posición de Carlomagno, nieto de Carlos Martel, resultará determinante en la nueva configuración de la cristiandad bajo su tutela como primer emperador franco de Occidente una vez confirme la alianza franco-papal auspiciada por su padre Pipino III el Breve.

⁴² Vid. en este sentido la sugerente tesis del episodio de Tours/Poitiers, desde una posible revuelta y deportación masiva en E. GONZÁLEZ FERRÍN, cit. pp. 196 y s.

Y ésta será a la vez, la ocasión perdida por la monarquía visigoda de Hispania para consolidar su modelo imperial en Occidente, cuyos conflictos dinásticos favorecerán su hundimiento en una guerra civil sucesoria que propicia la desmembración definitiva del modelo político-religioso visigodo ante la emergencia y consolidación paulatina del modelo político-religioso islámico en la Península.

El impulso expansivo árabe y la concepción religiosa islámica facilitarán que se canalicen las sublevaciones políticas y se revitalice el antitrinitarismo en las corrientes heterodoxas cristianas firmemente perseguidas por los modelos político-religiosos católicos: el bizantino, el franco y el visigodo.

Por este cauce que abre la revolución islámica a finales del siglo VII, las concepciones cristianas que no aceptaban la divinidad de Jesús recuperan su vitalidad teológica anterior, y terminarán por confluir progresivamente hacia el islam. Una consecuencia de ello será, además, la emergencia de la iconoclastia, que se manifestará especialmente en Bizancio a mediados del siglo VIII al contar con el apoyo imperial desde una política religiosa abiertamente iconoclasta y sensible a la reforma favorable a un cristianismo sin imágenes religiosas. Por lo que los emperadores Constantino V (741-775), hijo del fundador de la dinastía isáurica, y su hijo León IV (775-780), perseguirán el culto a las imágenes religiosas. Recordemos que la iconoclastia es un elemento sustancial tanto del judaísmo como del islam, pues el culto a las imágenes se identifica como una práctica religiosa corrupta e idólatra, típica de las sociedades paganas, firmemente rechazada tanto en el Antiguo Testamento como en la Biblia judía, y también lo será en el Corán.

El último Concilio Ecuménico imperial que reúna a Oriente y Occidente⁴³ será el Concilio de Nicea II celebrado en el año 787 para afrontar precisamente la crisis iconoclasta. Este concilio, el séptimo y último Concilio Ecuménico reconocido que reúna a la cristiandad de Oriente y Occidente, será convocado por la emperatriz Irene, ateniense de origen, viuda de León IV y madre del emperador aún niño Constantino VI. A las sesiones conciliares, el papa enviará a sus legados. En ellas se restaurará el culto a las imágenes que se impone por vía jurídica, tanto canónica como por derecho eclesiástico imperial, lo que facilitará el último reencuentro religioso entre Oriente y de Occidente, entre bizantinidad y germanidad católicas.

Las décadas finales del siglo VIII serán tumultuosas, tanto en Oriente como en Occidente.

En Bizancio, Irene, que posteriormente llegará a ser canonizada por la Iglesia ortodoxa, y su hijo se enfrentaron por el poder, el apoyo final que el ejército presta a la emperatriz Irene la mantendrá en el poder desde el 797 al 802, fecha en la que será desposeída del trono y exiliada en Lesbos por Nicéforo I (802-811) que instaura en Bizancio su propia dinastía imperial.

⁴³ Posteriormente, entre los años 861-880, tendrán lugar tres concilios celebrados en Constantinopla, que contaron con representantes pontificios, pero que se declararon nulos entre sí a los que nos referiremos más adelante.

En Occidente los reyes francos de la dinastía pipínida logran finalmente sentar las bases de un imperio germano católico afianzado en la alianza con el papado. Carlomagno, nieto del legendario Carlos Martel y rey de los francos, llegará a ser coronado emperador de Occidente por el papa León III (795-816) en el año 800.

Carlomagno, como antes los gobernantes hispanogodos católicos, aspirará a un ejercicio imperial del poder más allá del ejercitado por los reyes germanos hasta entonces, y que los emperadores bizantinos se niegan a reconocer. Un reconocimiento que inicialmente otorga el poder pontificio en coherencia con la tesis dualista defendida por el papado, que en consecuencia resulta reforzada. Posteriormente, en el año 811, Carlomagno obtendrá un reconocimiento formal por el emperador bizantino Miguel I (811-813) yerno de Nicéforo I que poco después será destronado, obligado a abdicar, y encerrado en un monasterio por su sucesor en el trono imperial bizantino, León V (813-820). El reconocimiento como *Basileus francorum* a Carlomagno será fruto de un tratado territorial pactado entre éste y Miguel I; por ello Bizancio nunca aceptará plenamente la creación del modelo imperial germano como independiente y equivalente al bizantino. Bizancio seguía siendo en el siglo IX el heredero indiscutible del Imperio Romano, el Imperio por excelencia, un imperio universal con una única fe religiosa, sometido a un poder universal, el poder imperial, otorgado directamente por Dios bajo el compromiso de la tutela de la fe verdadera, de la que eran testigos los representantes de la Iglesia institucional imperial.

Será a partir de la era carolingia cuando se revitalice el mítico término de “Europa” como símbolo de la identidad occidental que fusiona germanidad y latinidad desde la hegemonía política franca y su alianza con el papado, una identidad que servirá para identificar inicialmente a la cristiandad medieval occidental y así diferenciarla de la romano-bizantina.

Hasta finales del siglo VIII el papado mantendrá su lealtad formal al emperador bizantino, a pesar de las múltiples tensiones políticas y teológicas entre ambos y el paulatino fortalecimiento del poder pontificio, y aunque la tradición occidental posterior fomentó la tesis de la independencia pontificia desde épocas muy tempranas para reforzar el primado pontificio, tal independencia no existirá como tal hasta la consolidación de los Estados Pontificios por los que el papado accede al ejercicio pleno del poder temporal fruto de la alianza franco-papal, que se produce sustancialmente en tres etapas sucesivas:

1. A mediados del siglo VIII el Reino Franco merovingio estaba en manos de los hijos de Carlos Martel, sucesores suyos como mayordomos de palacio y virtuales gobernantes del reino. Carlomán, se retira a un monasterio y su hermano Pipino III (741-768) gobierna desde entonces en solitario hasta que en 751, con el beneplácito episcopal franco y el papal romano, depone al rey merovingio Childerico, y le corta su larga cabellera símbolo del poder merovingio. Pipino III es coronado rey de los francos en Soissons por el obispo Bonifacio. A su vez

el papa Zacarías (741-752) reconoce a Pipino como Patricio de los Romanos. Ambos actos realizados por la autoridad eclesial, episcopal y papal, le confieren la “legitimidad” necesaria para gobernar como rey.

2. Posteriormente, Pipino, en agradecimiento, cede al papado el poder territorial sobre el antiguo Exarcado bizantino de Rávena, conquistado por los francos a los lombardos. El papado lo aceptará como parte del patrimonio de San Pedro a pesar de la reclamación bizantina como propio. El patrimonio de San Pedro incrementado con el Exarcado de Rávena constituirá la base territorial para la soberanía política pontificia. Es en esta etapa cuando los obispos del Reino Franco se someten a la autoridad pontificia y al primado romano. Efectivamente, en el año 754 se firma el Tratado de Quierzy entre el papa Esteban II (768-772) y Pipino III, rey de los francos, por el que éste devuelve al papado los territorios arrebatados por los lombardos y le cede los antiguos territorios bizantinos. Esta fecha marca formalmente el nacimiento de los Estados Pontificios que se asentaban en el territorio italiano tradicionalmente propiedad del papado romano gracias a concesiones imperiales, a donaciones de la nobleza romana sin descendencia y a pactos con las monarquías germanas. Unos territorios y propiedades que entre los siglos IV y VII progresivamente se amplían constituyendo el llamado Patrimonio de San Pedro, cuyo origen probablemente se inicia con la entrega por Constantino del palacio de Letrán. Desde entonces, el papado aspirará a ejercer en ellos la soberanía territorial y por tanto el poder temporal como gobernante. Sin embargo, ni los ostrogodos ni los lombardos colmarán tales aspiraciones, sí en cambio los francos, con quienes el papado inaugura una fructífera alianza político-religiosa. Los Estados Pontificios sobrevivirán como tales aunque variarán sus límites territoriales hasta 1870. En el tratado de Quiercy el papa Esteban III, que accedió al pontificado tras los antipapas Constantino (767-768) y Felipe (768)⁴⁴, renueva la alianza papal iniciada entre Zacarías y Pipino III. Desde entonces el papa Esteban se referirá a Pipino como *spiritualis compater* (compadre espiritual) indicando, como recoge Judith Herrin⁴⁵, el reconocimiento del vínculo de la *compaternitas*, que estrecha los lazos entre el papado y los francos, mientras se tensan las relaciones con los lombardos que evolucionan hacia la hostilidad cuyo resultado será el de una nueva confrontación armada entre éstos y los francos. Es a partir de entonces cuando el papa rezará públicamente por las victorias de los francos.
3. En el año 768 fallece Pipino III y es sucedido por sus hijos Carlomagno y Carlomán que gobiernan con innumerables tensiones entre ellos hasta el 771, fecha en la que Carlomagno (771-814) logra convertirse en el único monarca franco. Las campañas lombardas le permitirán a Carlomagno coronarse rey de los lombardos en 774 y conquistar Sajonia en 779, pero no podrá expandir sus dominios hacia la Península Ibérica tras su derrota en Roncesvalles,

⁴⁴ Cfr. J. N. D. KELLY, cit. pp. 93 y 94.

⁴⁵ Cfr. J. HERRIN, *The Formation of Christendom*, cit. pp. 372-375.

en 778. Una expansión territorial desde Germania hasta la frontera con la Península Ibérica que le permitirá aspirar al modelo imperial de poder en Occidente, cuyo acceso le facilitan las circunstancias que sabrá aprovechar. Las relaciones entre el papado y la dinastía pipínida se reafirman cuando el papa León III (795-816), al no obtener el apoyo imperial de Bizancio ante las acusaciones contra él de una parte de la aristocracia romana, busque y obtenga el apoyo del monarca franco. Carlomagno, como sucesor de Pipino III, había ratificado inicialmente dicha alianza que reconfirma cuando León III le presente la falsa donación de Constantino, creyéndola auténtica. En agradecimiento, León le coronará emperador de los francos.

Efectivamente, estas tres etapas culminan simbólicamente cuando —ante la situación inestable del trono imperial bizantino, tras la deposición de Constantino VI por su madre Irene, quien asume el poder imperial— el papa León III toma la iniciativa de coronar y proclamar emperador a Carlomagno el día de Navidad del año 800, y siguiendo el ritual bizantino de la coronación imperial, el papa se arrodillará (*proskynesis*) ante Carlomagno como prueba de sometimiento y lealtad, seguida de la solemne aclamación del pueblo romano, lo que para los bizantinos constituyó un acto de rebelión al poder imperial⁴⁶. Como afirma Norman Davis la coronación rompe con la tradición imperial y fue del todo irregular, pues ni el papa León tenía el derecho para coronar a emperador alguno, ni Carlomagno tenía derecho legítimo para recibir la corona imperial⁴⁷. Carlomagno será consciente de esta actitud de deslealtad al poder imperial bizantino, pues, según relata Theophanes⁴⁸, por una parte, no empleará el título *Imperator Romanorum*, emperador de los romanos, sino que usará el de *Imperator Romanum gubernans imperium*, emperador romano reclamando para sí el poder imperial sobre el imperio; y, por otra parte, iniciará las negociaciones con Irene para regularizar su posición política ante el Imperio Bizantino. Incluso según cuenta Theophanes, que nos ofrece la versión bizantina de los hechos, llegará a concebir el plan de contraer matrimonio con Irene al no poder sacar adelante el matrimonio de su hija con el hijo de Irene; pero la deposición de ésta por Nicéforo I en el año 802, le impidió alcanzar tal objetivo. La situación de Carlomagno será vista en Bizancio como una usurpación del trono de Occidente, y el conflicto no se resolverá hasta la sucesión de Nicéforo I por su yerno Miguel I en el año 811, cuando éste último y Carlomagno pacten la devolución a Bizancio de Istria y Venecia, en poder del rey franco, a cambio de su reconocimiento como *Basileus francorum* otorgado por el emperador bizantino a través de sus legados⁴⁹. Título que empleará hasta su muerte que le sobreviene tres años después, en el año 814.

⁴⁶ Cfr. F. DVORNIK, “Constantinople and Rome”, *CMH*, vol. IV, Part. I, p. 447.

⁴⁷ Cfr. N. DAVIS, cit. p. 302.

⁴⁸ Citado por M. V. ANASTOS, “Iconoclasm and Imperial Rule 717-842”, *CMH*. vol. IV, Part I, p. 90.

⁴⁹ Cfr. F. DVORNIK, “Constantinople and Rome”, cit. p. 448.

La alianza franco-papal produce dos consecuencias trascendentes:

1. La consolidación del poder pontificio, no sólo espiritual, sino temporal, configurando el dualismo católico del poder más allá de la formulación gelasiana y su desarrollo hasta el siglo VII, que sirve para iniciar una etapa en Occidente conocida como el hierocratismo, la supremacía del poder pontificio frente al imperial, un poder pontificio que incorporará ambas esferas, la espiritual y la temporal.
2. La aparición de una concepción imperial del poder en manos germanas, diversa y que aspira a ser equiparable a la del poder imperial bizantino, que tenderá a configurarse bajo similares pautas político-religiosas monistas, iniciándose en Occidente una etapa de confrontación entre el poder imperial y el poder pontificio que se prolongará hasta la Edad Moderna.

El acceso al poder imperial de Occidente por Carlomagno quiebra irreversiblemente la unidad política formal del Imperio, desde entonces la unidad religiosa sobrevivirá con enormes tensiones políticas y religiosas que no podrán ser superadas y, finalmente, en el siglo XI, se produce el definitivo cisma entre la Iglesia occidental y oriental resultado de la ruptura formal entre el papa de Roma y el patriarca de Constantinopla. Un complejo proceso que revisaremos en el capítulo final de este volumen.

5. El cisma entre la Iglesia bizantina y la Iglesia pontificia: La Europa Oriental y la Europa Occidental

Desde la fundación de Constantinopla como capital del Imperio Romano en el siglo IV, Roma, su capital histórica y su germen político, perderá su protagonismo político, aunque conservará su prestigio religioso. Ambas ciudades, la “vieja Roma” y la “Nueva Roma” reclamarán para sí la herencia imperial y ambas desarrollarán dos identidades cristianas, fruto de las ideologías político-religiosas, de las controversias teológicas y del desarrollo de unas circunstancias históricas que progresivamente separarán sus destinos. Una compleja situación que he venido examinando a lo largo de la segunda parte de esta obra, y que convendría sintetizar cronológicamente para así tener la perspectiva de conjunto y sus claves que nos permitan valorar el cisma religioso y sus consecuencias político-religiosas.

El debate presenta dos controversias recurrentes, la cristológica, sobre la naturaleza humana/divina de Cristo, y la jurisdiccional, sobre la primacía o la paridad entre ambas sedes episcopales hegemónicas. Así pues, recapitulemos este proceso de desunión eclesial paulatina, sin olvidarnos de que la unidad religiosa bajo el paradigma de Iglesia imperial en Oriente y Occidente subsistirá hasta el siglo IX, fecha en la que el pontificado romano se desvincula de su lealtad al emperador romano-bizantino, aunque políticamente Occidente ya está en manos de las monarquías germanas desde finales del siglo V. No obstante, estas monarquías aspiran a un título de legitimidad otorgado por el emperador romano-bizantino, e intentan adaptar el modelo imperial romano como modelo de gobierno, el único modelo de gobierno de referencia. Por ello, algunas adoptan a lo largo de los siglos VI y VII el modelo conciliar imperial a sus reinos, como el caso del Reino Franco merovingio y del Reino Visigodo, ya que el modelo imperial político-religioso sigue siendo el hegemónico como modelo o paradigma de poder, tanto en el orbe germano-latino como en el romano-bizantino.

Como recordamos, a mediados del siglo IV, mientras en la Iglesia de Occidente se consolida el credo trinitario asentado en Nicea en el 325, en Oriente se desarrolla con fuerza el arrianismo que dividirá teológicamente al episcopado y clero orientales. El Concilio imperial ecuménico de Sárdica, Sofía, en el año 343, no resolverá esta crisis, sino que se agravará la situación cuando el episcopado oriental abandone las sesiones y el occidental tome las decisiones conciliares unilateralmente, entre ellas el primado universal del pontificado romano que es reconocido por primera vez en un concilio imperial, aunque con la ausencia de los representantes de las Iglesias orientales. Posteriormente, este concilio será declarado inválido quedando fuera del cómputo oficial de los concilios ecuménicos imperiales.

En el último tercio del siglo IV el episcopado de Roma demanda, desde las leyendas y tradiciones que consolidan la tradición petrina, que Roma fue la sede de Pedro, vicario de Cristo en la Tierra, y por ello su obispo era, en consecuencia, vicario de Pedro. Esta tradición es conocida y aceptada implícitamente por los emperadores de Oriente y Occidente, Graciano, Valentiniano II y Teodosio, en el Edicto de Tesalónica, edicto imperial que oficializa el cristianismo católico trinitarista como religión del Imperio, a la que identifica con la religión del “divino Pedro” y menciona expresamente que es la religión del pontífice Dámaso y del obispo de Alejandría, Pedro.

Tras el fallido Concilio imperial de Sárdica, y la controversia surgida entre las sedes episcopales de Oriente y Occidente, que prosiguen el debate entre trinitarismo niceno y arrianismo, se produce una nueva confrontación entre los arzobispados romano y constantinopolitano en el primer concilio celebrado en Constantinopla en el 381 en la era teodosiana, cuando el papa Dámaso, defensor de Roma como sede petrina y única sede apostólica, se opone a ratificar el canon 3 del concilio por el que la sede constantinopolitana se erige como segunda sede de la cristiandad postergando a Alejandría y Antioquía. Desde la mentalidad constantinopolitana, la primacía de la sede romana era estrictamente honorífica y residía sobre todo en su condición de capital histórica del Imperio, que daba nombre al mismo, y estaba enraizada en las bases mismas de la concepción unitaria del poder imperial. A su vez las Iglesias de Oriente tenían reconocido por tradición su carácter de sedes apostólicas por atribuírseles su fundación por algunos de los apóstoles, por lo que no aceptan la demanda de Dámaso de la exclusividad de la sede romana como única sede apostólica. Entre ellas, Constantinopla reclama su condición de sede apostólica al atribuírsele según la tradición su fundación por el apóstol Andrés.

En el Concilio imperial de Éfeso del año 431, el debate girará en torno a la doctrina defendida por el arzobispo de Constantinopla Nestorio. El nestorianismo, que ya había sido condenado por el sínodo romano del año 430, será condenado oficialmente en este concilio imperial. Pocos años después un nuevo Concilio imperial celebrado en Éfeso en el año 439 revisará la condena que es removida a causa de la hegemonía del episcopado oriental pronestorianista que asiste a sus sesiones. Este concilio, como el de Sárdica, quedará fuera del cómputo oficial al no ser aceptadas las actas de ninguno de ellos, y ambos serán declarados inválidos canónicamente. Una situación que provocará la segregación definitiva de la Iglesia Siria o Asiria, ubicada geográficamente entre los actuales Irak e Irán, y una de las primeras Iglesias que surgen desde el cristianismo antioqueno del siglo I.

Posteriormente, en el año 445, el papa León I obtiene del emperador Valentiniano III la jurisdicción eclesiástica sobre las provincias occidentales del Imperio y el reconocimiento de la validez jurídica de las decisiones papales. Poco después, en el año 451, en el Concilio de Calcedonia convocado por el emperador de Oriente Marciano, además de repudiar la doctrina monofisista, su canon 28 otorgará

a Constantinopla la casi paridad honorífica con Roma como sede patriarcal, pero además, y aquí radica la base del debate conciliar más agrio, otorga a Constantinopla la jurisdicción sobre las diócesis de Tracia, Ponto y Asia, a lo que el papa León se opondrá a través de sus legados desde el argumento que sólo tres sedes mayores eran las reconocidas en el Concilio de Nicea: Roma, Antioquía y Alejandría. Sin embargo, desde el Concilio de Calcedonia se instaura la llamada pentarquía jerarquizada, desde la casi paridad romano-constantinopolitana, no sólo a efectos honoríficos, sino también jurisdiccionales.

A partir de entonces las tensiones entre ambas sedes conducirán a un proceso progresivo jalonado por graves crisis que deteriorarán las relaciones entre el patriarca de Roma, que aspira a ser el primado de la Iglesia universal, con plena y absoluta potestad jurisdiccional sobre toda la Iglesia. El patriarca de Constantinopla, no acepta tal demanda al amparo de: 1º) la concepción autárquica del poder imperial; 2º) el papel del emperador en el modelo político-religioso del Imperio Romano cristiano; 3º) la importancia misma de la capitalidad constantinopolitana del Imperio, avalada vía conciliar con el reconocimiento de la casi paridad entre ambas y la ampliación jurisdiccional de la sede constantinopolitana sobre las diócesis orientales y fronterizas.

En el último tercio del siglo V estas tensiones por la primacía eclesiástica de ambas sedes patriarcales, centradas en el debate jurídico respecto a la potestad eclesiástica jurisdiccional de una y otra sede, se verán incrementadas una vez más por el debate teológico entre monofisistas y católicos originando el primer cisma producido entre las sedes romana y constantinopolitana con la excomunión papal del patriarca de Constantinopla Acacio. Una división religiosa entre Roma y Constantinopla que se prolongará del año 484 al 519. Será en esta época cuando el papa Gelasio I obtenga en el sínodo de los obispos de Occidente en el año 495 la designación como *Vicarius beati Petri Apostoli* y *Vicarii Christi*. En su relación epistolar con el emperador Anastasio I, el papa Gelasio apelará no a la autoridad de la sede pontificia, sino al argumento personalista de la “sagrada autoridad de los pontífices”, sobre la que asienta su demanda de la obediencia imperial en cuestiones religiosas a la autoridad pontificia, que identifica como poder espiritual, lo que constituirá un giro sustancial en la concepción pontificia del poder eclesiástico al cuestionar la autoridad imperial sobre la Iglesia que hasta entonces nunca había sido puesta en duda, y supeditarla a la autoridad papal. De este modo el dualismo gelasiano identifica el mundo espiritual del dualismo evangélico con la autoridad espiritual pontificia, que ubica por encima de cualquier otra autoridad humana.

En el siglo VI el emperador Justiniano, al frente de su empresa de unificar y fortalecer, política y jurídicamente, el Imperio, inicia la difícil tarea de recuperar territorialmente Occidente de manos germanas. Gracias a la hábil estrategia militar de su general Belisario, el Imperio reconquista parte del suelo italiano de manos godas, así como la parte oriental de la Península Ibérica a lo que se suman las victorias militares en África sobre los vándalos, reafirmando el vínculo de la

Iglesia occidental con el Imperio. En este contexto, Justiniano afrontará las demandas de la autoridad pontificia con extrema cautela y moderación en el plano teórico. Así en su epístola al papa Juan II (533-535) se refiere a la sede romana como *caput omnium sanctarum ecclesiarum*, cabeza de todas las iglesias sagradas, y en otra carta al patriarca de Constantinopla Epifanio (520-535) le advierte que la potestad imperial no puede tolerar que el orden eclesiástico no cuente con el papa, “cabeza de todos los sacerdotes sagrados de Dios”¹. En consonancia con esta concepción que reconoce al papa como padre espiritual en el ámbito sacerdotal-sacramental en todo el Imperio, Justiniano expondrá la concepción del poder imperial y de la autoridad sacerdotal en varias de sus Novelas jurídicas, al distinguir el *imperium* del *sacerdotium*, dando una interpretación que matiza la gelasiana, que demandaba la obediencia imperial en cuestiones espirituales a la autoridad pontificia. Justiniano afirma que, si el sacerdocio confía plenamente en la divinidad y el imperio es ejercitado por el emperador con justicia y honor, la consecuencia será la armonía mutua (Novela 6 del año 535). En el año 545 la Novela 131 de Justiniano confirma la primacía de la sede romana a la que califica de cabeza del pontificado supremo (Novela 9 del mismo año), y la legislación imperial nuevamente declara que el papa de la sede romana será el primero entre todos los sacerdotes y el arzobispo de Constantinopla, la Nueva Roma, el segundo tras el titular de la sede romana, postergando a todos los demás.

La concepción justiniana del poder político-religioso no contempla la renuncia a la potestad imperial sobre la Iglesia como representante de Dios en la Tierra y custodio de la religión del Imperio, y sólo reserva a la autoridad pontificia los asuntos doctrinales y de disciplina eclesiástica. Pero cuando peligre la unidad espiritual del Imperio, Justiniano llegará a ejercitar plenamente la potestad imperial sobre la Iglesia, por encima incluso de la pontificia, al intervenir en asuntos doctrinales. Un ejemplo de ello se evidencia cuando llegue a condenar a los Tres Capítulos antimonofisistas prescindiendo inicialmente, además, de la autoridad conciliar, y a presionar al papa Vigilio para que otorgue su favor a tal decisión, como ya hemos mencionado anteriormente. Para obtenerla, finalmente convocará el segundo Concilio Ecuménico que se celebró en Constantinopla, en el año 553. En su carta al concilio, que será el quinto en el cómputo total hasta entonces de los concilios ecuménicos imperiales reconocidos oficialmente tanto por la Iglesia católica como por la ortodoxa —recordemos que todos ellos son convocados por el emperador en el ejercicio de su potestad imperial— Justiniano vuelve a referirse a las funciones sacerdotal e imperial apelando a la tradición imperial por la que el emperador, en su deber de proteger la fe verdadera contra toda herejía, está obligado a convocar el concilio como cauce para mantener dicha fe. El Concilio Ecuménico sigue concibiéndose por Justiniano como un instrumento en manos del emperador que busca una solución consensuada para evitar la ruptura eclesial. Por ello

¹ F. DVORNIK, “Constantinople and Rome”, *CMH*, Vol. IV, Part. I, cit. p. 437.

el Concilio Ecuménico del 553 optará por no rehabilitar a los Tres Capítulos, sino que mantendrá la condena imperial a los mismos, ni condenar abiertamente con ello al monofisismo, que sí había sido condenado previamente en el Concilio de Calcedonia. El emperador una vez más presionará al papa Vigilio para que confirme tal decisión, lo que así sucede. Y así la autonomía conciliar y la autoridad pontificia en cuestiones doctrinales, que el emperador Justiniano había reconocido en su legislación, se supedita en todo caso a la potestad imperial en aras a la unidad religiosa del Imperio, y al deber imperial de la tutela imperial. El *imperium* se impone al *sacerdotium*, para mantener la unidad religiosa imperial. De este modo, constatamos que la concepción imperial del poder político-religioso en la era justiniana no modifica el paradigma imperial cristiano que mantiene la superioridad del poder imperial frente a la autoridad sacerdotal pontificia.

Las demandas asentadas en el dualismo gelasiano de la supremacía de la autoridad sagrada de los pontífices romanos en asuntos espirituales por encima del poder imperial, no serán reclamadas nuevamente por los papas romanos hasta comienzos del siglo VII, permaneciendo leales al emperador según el modelo de Iglesia imperial justiniano, en un intento de hacer posible la cooperación armoniosa entre los dos órdenes, el espiritual y el material.

El ejemplo más destacado lo tenemos en la figura del papa Gregorio I (590-604), cuya visión política, firmeza religiosa y habilidad diplomática, reforzarán enormemente el prestigio del papado. Para Gregorio el Magno el imperio representaba la expresión política de la universalidad de la Iglesia sin cuestionar el poder imperial. Así se manifiesta en una carta que dirige al diácono Anatolio del año 601, reconociendo que lo que el emperador deba hacer, la Iglesia debe acatarlo si éste respeta la ley canónica, si no lo hace, debemos tolerarlo sin cometer por ello pecado. A su vez, no renunciará a la primacía de Roma sobre Constantinopla como así lo expone en el año 598 al obispo de Siracusa². Es por ello por lo que se opondrán tanto él como sus sucesores al título de Patriarca Ecuménico, usado ocasionalmente por el patriarca de Constantinopla desde la época de Acacio, y que será empleado asiduamente por el patriarca Juan IV (582-595) con la intención de reforzar su posición jerárquica. Los papas verán en ello una amenaza que podría debilitar la primacía romana. La controversia sobre el uso de este título será mencionada por el emperador usurpador Focas (602-610), quien declarará que la sede romana es cabeza de todas las Iglesias y la sede constantinopolitana será la primera entre todas ellas. Pero tal declaración en consonancia con la tesis justiniana no resolverá la controversia.

Desde comienzos del siglo VII hasta mediados del siglo IX se producirán una serie de circunstancias en las que emergerán con fuerza las viejas tensiones entre las dos sedes patriarcales dando lugar al segundo cisma entre Roma y Constantinopla.

² *Ibid.* p. 439.

La siguiente gran crisis entre ambas sedes será nuevamente de índole teológica. El patriarca de Constantinopla Sergio I (610-638), amigo personal del emperador Heraclio, promocionará el monotelismo desde la concepción del monoenergismo (la doble naturaleza divina y humana de Cristo, pero una sola voluntad, la divina) como vía de aproximación a los monofisistas (que negaban ambas naturalezas). Heraclio (610-641) favorece esta doctrina como estrategia para incorporar a los monofisistas de Siria, Palestina y Egipto a la ortodoxia del Imperio, primero ante la amenaza persa, y después ante la árabe, pues ambas facilitan las continuas sublevaciones en Siria y Palestina. Para ello publica el *Ecthesis* en el 638, que será apoyado por el papa Honorio I (625-638) al final de su pontificado, pero la reacción de rechazo no se hizo esperar, por lo que el emperador Constante II (641-668), nieto de Heraclio, tuvo que prohibir toda discusión al respecto mediante el edicto *Typus*. Sin embargo, el papa Martín I (649-655) condenó la herejía monotelista aún antes de ser confirmado como papa por el emperador. Por este motivo, el emperador dará la orden de arresto del papa recién electo. El papa será juzgado por traición atribuyéndosele provocar una insurrección por esta causa, y será condenado al exilio en Crimea donde morirá en el 656.

La crisis monofisista en las comunidades político-religiosas sirias, palestinas y egipcias propiciará la sublevación contra el modelo imperial, lo que favorecerá la penetración del islam que ganaba adeptos en su revolución político-religiosa. La expansión árabe, según las crónicas, alcanza Damasco en el año 636, Jerusalén en 637 y Alejandría en 641. La revolución musulmana contra el poder imperial multiseccular persa y bizantino se ha puesto en marcha y canalizará las rebeliones a lo largo de las décadas inmediatas, que luchan contra el poder establecido bajo el modelo político-religioso imperial desde la igualdad radical que ofrece el islam y la simplicidad de su mensaje religioso, en el que nunca se reclamará la filiación divina de su profeta, cuyo papel es estrictamente el de mensajero de la divinidad.

Para superar las tensiones teológicas en el seno del Imperio Bizantino, el emperador Constantino IV (668-685), hijo de Constante II, apelará a la práctica imperial habitual y convocará un nuevo Concilio Ecuménico (680), el VI Concilio del cómputo oficial, que será celebrado nuevamente en Constantinopla. Será el tercero celebrado en la capital del Imperio, donde anteriormente, como recordamos, ya se habían celebrado dos: el primero en el año 380 convocado por Teodosio I y en el segundo en el año 553 convocado por Justiniano I. Recordemos también que ninguno de los concilios ecuménicos celebrados entre los siglos IV y VIII tuvo lugar en Roma, donde se inaugura la etapa de los concilios pontificios a partir del siglo XII con el I Concilio de Letrán en el año 1123, en los que la supremacía papal es ya completa en la Iglesia de Occidente, que es ya la Iglesia pontificia romana y está desvinculada definitivamente de la Iglesia imperial, tras la ruptura final entre las sedes de Roma y Constantinopla en el año 1054.

En el año 680 la situación política y religiosa del Imperio era extraordinariamente delicada. Por una parte, la división religiosa debida al monotelismo; por otra, la rivalidad entre las sedes de Roma y Constantinopla, y finalmente la

expansión del islam, que se había iniciado en la época de Heraclio, propiciando insurrecciones populares al amparo de la defensa de la unicidad divina frente al trinitarismo conciliar. Una expansión religiosa e ideológica que impulsará la lucha contra la opresión del modelo imperial mismo, con el apoyo de grupos armados mercenarios cada vez más numerosos. Desde entonces, el Imperio Bizantino se verá incapaz de recuperar Siria, Palestina y Egipto, mientras la expansión sirio/árabe está ya a las puertas de Cartago. En estas circunstancias el islam jugará un papel sustancial desde su concepción religiosa de un monoteísmo religioso anti-trinitarista e iconoclasta que no renuncia a la tradición abrahámica y profética, ni reniega del papel profético de Jesús el Nazareno, aunque sí rechaza su naturaleza divina como hijo de Dios. Ciertamente éste es el momento histórico a partir del que se afianza progresivamente la noción islámica de la *tawhid*, la unicidad divina, que ganará adeptos entre los antitrinitaristas y los iconoclastas cristianos que se incorporan al mensaje de Mahoma. Un mensaje teológicamente más simple, más asequible, en una comunidad religiosa cansada, saturada, de debates teológicos y controversias cristológicas interminables, sometida a los rigores de un modelo religioso imperial impuesto, en el que no hay espacio para la heterodoxia, sino sólo la condena y la persecución bajo el desprecio al “hereje”.

Es esta una clave sustancial que explica cómo el islam irrumpe y triunfa en un universo cristiano romano-bizantino que se rebela contra la opresión imperial bajo el impulso legitimador que mueve a las comunidades a la rebelión contra el gobernante corrupto. Es por ello por lo que el islam representa una amenaza al orden establecido y será considerado a lo largo de la Edad Media, no una religión diversa sino, y conviene insistir en ello, una herejía del cristianismo³. El musulmán eleva el dedo índice al cielo, símbolo de la unicidad divina y no los tres dedos del símbolo trinitarista, gesto que se convertirá en habitual en el intercambio de prisioneros entre el *Basileus* y el califa⁴.

A partir de entonces la revolución islámica del siglo VII se propaga con rapidez en Oriente Medio y a lo largo del norte de África, impulsada por la expansión sirio/árabe, alimentado rebeliones políticas y religiosas contra el poder monolítico persa y bizantino.

Durante el tercer concilio celebrado en Constantinopla del año 680 al 681, los patriarcados de Alejandría, Antioquía y Jerusalén ya se hallaban desde hacía tres décadas bajo la progresiva hegemonía árabe de la dinastía omeya instalada en Damasco. Una ciudad profundamente civilizada, helenista, cristiana y bizantina, que se expresaba en arameo y en griego, y que aportará el primer substrato civilizador al islam que después se enriquecerá con el legado persa. Con el islam y la expansión árabe no se produce una regresión cultural en el Mediterráneo, como había sucedido con las invasiones germánicas, que destruyeron y vulgarizaron el legado

³ Vid. en este sentido P. BÁRDENAS DE LA PEÑA, “El islam como herejía en la obra de Juan Damasceno”, *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII*. Ed. M. Barceló y M. J. Martínez Gázquez, 2005.

⁴ Cfr. E. GONZÁLEZ FERRÍN, *Historia General de Al Ándalus*, ed. Almuzara, 2006, p. 89 nota 52.

grecolatino, que no se recupera hasta muchos siglos después en el renacimiento cultural medieval del siglo XII. Los árabes absorberán y expandirán en poco más de un siglo el legado grecolatino y persa que hacen suyo y lo transmiten y desarrollan en lengua árabe. En el seno de la comunidad islámica se produce efectivamente el primer renacimiento cultural del legado de la Antigüedad clásica, donde Bagdad y Córdoba a finales del primer milenio representarán los focos civilizadores por excelencia en Oriente y Occidente, mientras Bizancio pierde progresivamente su influencia cultural, política y religiosa en el Mediterráneo.

El emperador bizantino Constantino IV, consciente del grave peligro de la división religiosa que se incrementa con la aparición del islam, busca en este Concilio Ecuménico del año 680 un entendimiento teológico especialmente entre las sedes romana y constantinopolitana, desde la tutela imperial de la fe cristiana, que fortalezca la cohesión ideológica del Imperio. Un concilio que será presidido por el propio emperador en su inauguración y en algunas de sus primeras sesiones, que se prolongarán durante casi un año. El papa no asiste a ninguna de sus sesiones, aunque como era habitual envía a sus legados. La cuestión teológica eje del concilio será una vez más la naturaleza de Cristo, nunca plenamente resuelta, nunca plenamente consensuada. El monotelismo será finalmente condenado como herético, condena que alcanza al propio papa Honorio I, fallecido hacía varias décadas, en 638, por haber apoyado en su día al emperador Heraclio en su afán mediador en las disputas teológicas. Una situación que abre una breve etapa de cohesión entre el papado y el emperador bizantino, y facilita la convivencia entre las Iglesias de Roma y Constantinopla.

Once años después de la celebración del III Concilio de Constantinopla se convoca un nuevo Concilio Ecuménico por Justiniano II (685-695 y 705-711) que se reunirá en el año 692, en la sala bajo la cúpula (*trullos*) del palacio imperial, de ahí su nombre, Concilio Trullano, también llamado *Quiniesextum*, al que ya me he referido con anterioridad. Este concilio será considerado apéndice de los dos concilios precedentes, y sus cánones reprobarán muchos de los usos y tradiciones eclesiásticas occidentales. No debemos olvidar que el papa, a pesar de ser invitado, ni asistió, ni envió legados, ni lo ratificó *a posteriori*⁵. Este concilio convocado como continuación del celebrado una década antes, constituye la primera tentativa de codificar el derecho de la Iglesia⁶ por vía conciliar. En su canon 36 se aborda nuevamente la posición de las sedes de Constantinopla y Roma declarando que gozan de iguales prerrogativas, y en cuanto a la grandeza en cuestiones eclesiásticas, declara que Constantinopla ocupe el segundo puesto, seguida de Alejandría, después de Antioquía y, finalmente, de Jerusalén⁷. Con ello se aviva una vez más la crispación entre Roma y Constantinopla.

El incremento en las tensiones conciliares entre la Iglesia bizantina y la Iglesia romana revelan, además, que mientras la Iglesia bizantina se acomoda al espacio de poder otorgado por el emperador desde la concepción monista y autocrática

⁵ Cfr. K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos*. Paderborn, 1997, trad. española, 1999, pp. 85 y s.

⁶ Cfr. obra col. *Storia dei concili ecumenici* (ed. preparada por Giuseppe Alberigo). Brescia, 1993, p. 142.

⁷ Cfr. D. SALACHAS, *Il Diritto Canonico delle Chiese orientali nel primo millennio*. Roma, 1997, p. 75.

del poder, la Iglesia de Occidente encuentra en la figura del papa un defensor de sus intereses frente a Bizancio, al amparo de su primacía espiritual reconocida por el poder imperial y de la amplia jurisdicción que le otorga sobre Occidente, lo que indudablemente consolida el poder pontificio en la Europa Occidental. La Iglesia de Occidente y el papado romano prescinden ya del papel del norte de África, especialmente Cartago, cuya influencia teológica en el cristianismo durante varios siglos había sido sustancial. Un papel que desaparece ante la expansión árabe y siria y la creciente consolidación del islam entre las tribus nómadas bereberes (bárbaras) del interior norteafricano, ajenas a la romanización y a las civilizaciones mediterráneas precedentes.

Pero tengamos presente que la ruptura cultural y religiosa grecolatina de la Europa mediterránea se debe a la creciente hegemonía en Occidente de la germanidad latinizada, que sirve para encauzar el cisma de Roma y Constantinopla, sobre todo tras la alianza franco-papal. Una ruptura que no es fruto del islam, aunque éste la refuerza tanto desde su confrontación doctrinal con el trinitarismo antiiconoclasta, como desde el posterior asentamiento del árabe como *lingua franca* del orbe islámico en el Mediterráneo.

Entre los siglos VI y VIII, Italia está regida por lombardos al Norte y bizantinos al Este y al Sur, mientras Roma y los extensos dominios territoriales del llamado Patrimonio de San Pedro están sometidos a la autoridad pontificia. Esta situación, sin duda, también favorece el fortalecimiento de la corte papal que se burocratiza enormemente al estilo de la corte bizantina, y el ceremonial pontificio tiende a imitar el modelo imperial, en parte además por la influencia bizantina que tiene lugar en Italia a mediados del siglo VII⁸, especialmente cuando Roma comience a acoger a exiliados y refugiados de áreas geográficas del Imperio Bizantino donde triunfa la revolución que propicia el islam.

La hegemonía bizantina sobre parte de la Península Italiana y de Sicilia desde la era justiniana había facilitado que se organizase desde entonces la representación del emperador a través del Exarca de Rávena que actuaba por delegación imperial. El Exarca de Rávena aseguraba la presencia institucional del Imperio Bizantino en Occidente y cumplía un papel sustancial en la confirmación imperial de la elección pontificia, función que evidenciaba el sometimiento del papado al emperador dentro de la institución de la Iglesia imperial. Esta situación, unida a la producida por el numeroso exilio de griegos, sirios y palestinos —trinitaristas súbditos del Imperio Bizantino en suelo italiano y siciliano— favorecerá la elección de papas de bagaje cultural siciliano-bizantino y sirio-palestino desde mediados del siglo VII hasta mediados del siglo VIII en el que el papado ofrece un perfil palestino, sirio y heleno representado por papas como: Teodoro I (642-649) nacido en Jerusalén e hijo de un obispo; Ágato (678-681) y su sucesor León II (682-683) ambos sicilianos; Juan V (685-686) sirio de Antioquía; Conon (686-687) educado en Sicilia bizantina; Sergio I (687-701) nacido en Palermo de familia siria de Antioquía; Juan VI (701-705) y su sucesor Juan VII (705-707)

⁸ Vid. J. IRIGOIN, "La culture greque dans l'Occident latin du VIIe au IXe siècle". *Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo* (Spoleto), 21 (1974) I, pp. 425-446.

ambos griegos de nacimiento; Sisinio (708) y Gregorio III (731-741) ambos de origen sirio; y, finalmente, Zacarías (741-752) calabrés de origen griego.

Dos elementos de este periodo de finales del siglo VII a mediados del VIII merecen a mi juicio ser revisados conjuntamente pues ayudan a interpretar las consecuencias posteriores en cuanto a las relaciones entre la Iglesia de Oriente y Occidente y a la consolidación del poder pontificio. Veámoslos cronológicamente.

El primero, al que ya me acabo de referir, se produjo a consecuencia del Concilio Ecuménico convocado por Constantino IV (668-685) y celebrado bajo la cúpula del palacio imperial de Constantinopla en el año 680 que concluye al año siguiente. Como recordamos fue el tercero celebrado en la capital de Bizancio. Este concilio supondrá, efectivamente, una breve reconciliación entre el oriente y el occidente cristianos, y entre las tensiones del binomio papado-imperio tras la superación del monotelismo propugnado por Heraclio. Y, así, un emperador bizantino, Constantino IV, y un papa también de ascendencia bizantina, Ágato, sellarán conciliarmente esta breve unión, que confirmará los privilegios imperiales otorgados al papado y además le devolverá el ejercicio del derecho del papa romano a nombrar al arzobispo de Rávena, consagrarlo y entregarle el *pallium*. Esta bonanza entre imperio y papado se mantendrá durante la era de los papas de ascendencia bizantina hasta el papa Conon, del 678 al 686.

El segundo elemento se manifiesta poco después y es fruto de la progresiva impregnación de la Iglesia romana tanto de la cultura como del modelo de poder autocrático imperial bizantinos. Este fenómeno de imperialización del papado romano se evidencia en las complejas relaciones entre el Pontífice Romano, el Exarca imperial de Rávena y el duque de Roma, cuando este último y el ejército intervengan en el proceso electoral pontificio.

La elección del Pontífice Romano se producía tradicionalmente hasta entonces por la elección senatorial ratificada por la aclamación del pueblo de Roma, y requería además de la confirmación por el Exarca de Rávena en nombre del emperador. Un proceso al que se incorporan dos elementos perturbadores del mismo: la eventual participación del duque de Roma —que estaba subordinado al exarca, y ambos eran nombrados por el propio emperador— y a la progresiva intromisión del ejército, *exercitus*, compuesto de tropas mercenarias reclutadas localmente, que ya desde Gregorio I vincularán paulatinamente su lealtad al papa y no al exarca, al duque o al emperador. Esta situación se constata ya claramente en el año 695 con el papa Conon, probablemente hijo de militar, y explica la situación posterior de su sucesor (tras los antipapas Teodoro en el 687, y Pascual entre el 687 y el 692), el papa Sergio I (687-701) y su enfrentamiento con el emperador Justiniano II (685-695), quien le impone la aceptación de los 102 cánones que reforman la vida eclesiástica, establecidos en el Concilio de Trullas, y ante su negativa ordena la detención del papa. Pero las tropas optan por su lealtad al papa e impiden su arresto, lo que constituirá un triunfo moral para el papado ya que poco después, en el año 695, el propio emperador Justiniano II será mutilado, depuesto y exiliado en Crimea.

El apoyo militar de las tropas mercenarias instaladas en Roma al papado sin duda será determinante en el desarrollo de la progresiva independencia política de la sede romana respecto al poder imperial. A su vez, es en esta etapa cuando comienza la injerencia del ejército en las elecciones pontificias, que llega a intervenir plenamente en el proceso, tanto en la aclamación (una reminiscencia de la vieja tradición de la aclamación de las tropas a los emperadores militares), como en una mayor presión en el proceso mismo de elección que ya se evidencia en el caso del mencionado antipapa Teodoro, quien no obstante no llegará a ser consagrado y se someterá a Sergio tras su elección y ratificación.

Por ello, a pesar de los esperanzadores resultados del VI Concilio Ecuménico del año 680, éstos serán vanos, al ser inevitable la confrontación constante entre el papa y el emperador que polariza aún más la tensión eclesial entre Oriente y Occidente, y que se manifiesta a distintos niveles:

1. La primacía del papa en cuestiones espirituales, a pesar de estar reconocida jurídicamente por el poder imperial desde Justiniano I, no está delimitada suficientemente, y el emperador la restringe constantemente sometiéndola a su potestad imperial en aras a la unidad ideológico-religiosa del Imperio.
2. Los concilios ecuménicos son, cada vez más y por este motivo, un instrumento plenamente utilizado por el emperador para el gobierno de la Iglesia bajo su potestad imperial, que aspira mediante ellos a preservar y controlar la unidad político-religiosa imperial.
3. Las dos esferas de autoridad universal de la Iglesia, la pontificia y la de los concilios ecuménicos, que siempre son convocados y a menudo presididos por el emperador, entran en conflicto bajo unas circunstancias u otras. Y así constatamos que, si el papa es contrario a las decisiones conciliares y se niega a ratificar sus cánones se produce la confrontación directa con el poder imperial, como en el citado caso del papa Sergio I y el emperador Justiniano II, un ejemplo que ya se evidencia con anterioridad.

A comienzos del siglo VIII el emperador se ve imposibilitado de imponer su autoridad en Italia al tener que concentrar sus esfuerzos en la defensa del Imperio frente a la expansión árabe desde el impulso del islam mientras, simultáneamente, se involucra en cuestiones teológicas cuando se desarrolla el iconoclasticismo en Oriente. La destrucción de las imágenes religiosas, como símbolos de idolatría, tiene sus antecedentes en el Antiguo Testamento bíblico, y en este preciso momento de la historia el iconoclasticismo es revitalizado e impulsado por la concepción teológica islámica. Mientras, en Occidente, el papa fortalece aún más su papel de defensor de los intereses italianos mientras retoma la tesis gelasiana, que propugna la superioridad del poder pontificio al considerarlo un poder espiritual por encima del terrenal poder imperial.

Gregorio II (715-731) —que había jugado un importante papel político en las negociaciones para la ratificación pontificia del Concilio Trullano que no llegaron a buen término con Justiniano II— será el primer papa latino tras la etapa anterior de papas de origen bizantino. Gregorio II logrará frenar la presión

lombarda, luchará contra las medidas iconoclastas imperiales reiterando la exclusiva competencia en materia de fe de la Iglesia episcopal frente al poder imperial, que provocarán revueltas antiiconoclastas en el norte de la Península Italiana. Esta vez será el iconoclasticismo el que marque las tensiones papado-imperio y Occidente-Oriente de la Iglesia.

El emperador León III (717-741) inicia una nueva dinastía imperial, la isáurica, que regirá los destinos de Bizancio durante casi un siglo, hasta el año 802. La política eclesiástica de León III se decanta por la lucha contra el desproporcionado culto a las imágenes y reliquias, en coherencia con la prohibición bíblica de las mismas, y así su convicción iconoclasta da pie a una de las mayores controversias entre las Iglesias de Oriente y Occidente. Con esta política eclesiástica imperial da comienzo la primera disputa iconoclasta, la segunda tendrá lugar un siglo después con León V (813-820)⁹.

León III concentrará toda su energía militar en sus campañas contra el nuevo y poderoso enemigo del Imperio, los árabes, instalados ya en Damasco, que bajo su hegemonía se transformará en la capital del califato omeya. Un modelo político que se desarrolla al amparo del proceso progresivo de absorción de los modelos imperiales persa y bizantino.

La defensa del Constantinopla del año 717 será decisiva para la supervivencia del Imperio y del cristianismo en Oriente que tiene ya sus fronteras reducidas, pues Siria, Palestina, parte de Anatolia y Egipto están en manos musulmanas. Con ello las comunidades cristianas de Alejandría y Antioquía perderán la fluidez en su comunicación con el resto de la cristiandad y progresivamente su papel en la comunidad eclesial se reduce, ya que sus patriarcas vivirán en el exilio.

El cristianismo sufrirá un retroceso en Oriente frente al islam al establecerse una frontera político-religiosa con el islam en Oriente Medio. Entre los siglos VII y IX el patriarcado de Constantinopla orienta la evangelización hacia las tribus búlgaras y eslavas de los Balcanes, y a mediados del siglo VIII Cirilo y Metodio organizan una fructífera labor misionera en los reinos de Bulgaria y Moravia, que vinculará estas tierras próximas a Bizancio a su bagaje cultural. A su vez el papado a lo largo del siglo VIII también continúa su labor evangelizadora hacia el norte europeo en la que destacan las figuras de Wynfrith y Willibrod, que toman los nombres de Bonifacio y Clemente. El resultado de este esfuerzo evangelizador será su expansión hacia el norte de Europa, más allá de las fronteras del Rin hasta la Península de Jutlandia, sajones, bávaros, frisonos y daneses se cristianizarán completamente bajo la tutela eclesial romana, y en Inglaterra se establece una jerarquía eclesiástica anglosajona estable, mientras en Irlanda, Escocia y Northumbria se desarrolla con vigor la vida monástica. Irlanda, cristianizada desde el siglo V, aportará en el siglo VIII su enorme influjo cultural religioso en Occidente. El monacato permitirá el acceso a la cultura al

⁹ Para un estudio más detallado *vid.* M. V. ANASTOS "Iconoclasm and Imperial Rule 717-842", cit. pp. 61-104.

clero y con ello el estamento clerical alcanzará una posición hegemónica en la sociedad altomedieval, contribuyendo enormemente al proceso de unificación religioso-cultural del continente europeo. Todo este esfuerzo misionero y monacal patrocinado por el papa romano dará como resultado también un flujo creciente de peregrinos a Roma y una estrecha vinculación de las comunidades católicas del norte europeo con el papa romano.

La crisis religiosa iconoclasta y la invasión musulmana también afectarán profundamente a Occidente. Los francos y los lombardos expanden sus territorios, mientras los visigodos pierden Hispania que se transformará en este siglo en territorio islámico bajo la hegemonía política y militar sirio-árabe y bereber.

El papa Gregorio II (715-731) y sobre todo su sucesor Gregorio III (731-741) se opondrán con firmeza al iconoclasticismo que se enraizaba en la Iglesia de Constantinopla, dictando la excomunión papal contra los iconoclastas. En contrapartida el emperador León III encarcelará a todos los legados pontificios que portaban el orden de excomunión y privará de la jurisdicción eclesiástica pontificia a las provincias de Sicilia, Calabria y parte de Iliria subordinándolas al patriarca constantinopolitano¹⁰ como medida de bizantinización, cuya consecuencia inmediata será además la pérdida por el papado de los enormes beneficios fiscales que generaban estos territorios en los que había numerosas propiedades donadas a la Iglesia. La tensión entre el papa y el emperador se incrementa cuando el papa condene al iconoclasticismo en el sínodo celebrado en Roma en el año 731, y el emperador bizantino tome tres medidas como claro contraataque a la condena pontificia: primero, ordena detener a los legados pontificios; después, reorganiza el sistema fiscal de Calabria y Sicilia, reduciendo los beneficios tributarios de la Iglesia y perjudicando directamente a los intereses económicos del papado que tenía grandes dominios en ambos territorios; y, finalmente, probablemente hacia el año 733, transfiere la jurisdicción eclesiástica pontificia de Iliria, Calabria y Sicilia a la del patriarca constantinopolitano. Esta última estaba ya culturalmente bizantinizada desde la era justiniana, si bien su bizantinidad se reforzó como consecuencia del asentamiento de los refugiados griegos, sirios y palestinos, que huyeron de la expansión árabe y las sublevaciones de mediados del siglo anterior.

Sin embargo, el poder imperial bizantino se debilita rápidamente en el centro y norte de la Península Italiana. Así, Venecia bajo la órbita bizantina y eje comercial con Constantinopla empieza a consolidar su autonomía cuando clero y nobleza eligen al *dux* que sustituye al *magister militum* nombrado por Bizancio. A su vez la progresiva falta de atención a la defensa de Rávena pondrá al papa en una situación política delicada ante la hegemonía lombarda¹¹.

¹⁰ Vid. con más detalle M. V. ANASTOS, "The Transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732-733", *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 9 (1957), pp. 14-31.

¹¹ Para una visión de conjunto J. T. HALLENBECK, *Pavia and Rome: The Lombard Monarchy and the Papacy in the Eighth Century*. Philadelphia, 1982.

Gregorio II, el último papa cuya elección ratifica el emperador bizantino, no romperá su vínculo de lealtad formal al emperador, su protector multiseular, ante el temor de que Roma quedase indefensa ante el poderoso Liutprando, rey de los lombardos, que conquista Rávena en el año 731 e invade los dominios pontificios en el año 739. Por ello, cuando Liutprando marche hacia Roma, y ante la falta de apoyo del emperador bizantino —ocupado en la defensa de sus fronteras con los árabes, los eslavos y los ávaros y contrariado por el rechazo pontificio al iconoclasticismo— el papa Gregorio III buscará la negociación política con un potencial socio diferente y apela a Carlos Martel (716-741), en esos momentos el líder franco más poderoso de Occidente con quien mantenía buena relación pues había facilitado la evangelización de Bonifacio en territorios sometidos a los francos. En el año 739, Gregorio III enviará a Carlos Martel una carta¹² en la que enfatiza la situación desesperada de Roma. Carlos no ofrece ayuda inmediata ya que no quería desestabilizar su situación con Liutprando, pero tampoco responde con el silencio como Bizancio.

A la muerte de Gregorio III, a finales del año 741, su sucesor Zacarías, de origen griego, abrirá negociaciones fructíferas con los lombardos y una tregua de 20 años que, sin embargo, no será respetada por el nuevo rey lombardo Aistulfo, que captura nuevamente Rávena en el año 751, el poder bizantino no podrá ya recuperar el Exarcado de Rávena de nuevo.

Esta etapa será determinante para la nueva era pontificia, y tiene lugar en dos fases consecutivas tras los precedentes establecidos por el papa Gregorio III cuando pidió auxilio a Carlos Martel en el año 739:

1. El papa Zacarías (741-752), al debilitarse su alianza con el emperador bizantino ante la crisis iconoclasta, inicia una clara reorientación política del papado hacia Occidente y buscará la alianza con el gobernante más poderoso, el franco Pipino III, hijo de Carlos Martel, que desde su condición de *subregulos* obtiene en el año 751 su acceso a la monarquía franca con el apoyo de la nobleza y episcopado franco. Este apoyo del poder eclesiástico franco le proporciona un elemento de legitimación muy importante en el proceso de su consolidación como rey de los francos.
2. Su sucesor, el papa Esteban II (752-757) solicita, secretamente, una entrevista con Pipino III, y éste accede enviándole una escolta para acompañarlo a territorio franco. Como resultado se producen entre ambos, primero las negociaciones de la alianza franco-papal en el año 754 en el palacio real de Quierzy, y después, tras la consagración de Pipino como rey en San Denis, cuando el papa otorgue a él y sus hijos el título de *Patricius Romanorum*, aunque tal distinción sólo podía ser concedida legítimamente por el emperador.

La asociación entre el estatus de patricio y las familias poderosas que ejercían el liderazgo político representaba la apelación al método romano por excelencia de acceso al poder, lo que ya no era tradicional era que el ejercicio de ese método

¹² *Codex Carolinus* (en *Monumenta Germaniae Historica*) n. 2, pp. 477-479.

romano lo llevase a cabo la autoridad religiosa, el obispo de Roma. Y de ahí la necesidad de fundamentar desde el ámbito imperial el ejercicio de ese derecho, es aquí donde la falsa donación de Constantino cobraría pleno valor político. La concesión pontificia del título de Patricio romano lleva a Pipino a un compromiso de reciprocidad: devolver al papa los territorios conquistados por los lombardos que configuran ya la *res publica romana*.

Así Pipino, mayordomo mayor del Reino Franco y virtual gobernante, se convierte en rey de los francos al destronar a Childerico III (743-751), último rey de la dinastía merovingia, y el apoyo pontificio del sucesor de Zacarías será determinante para transferir la corona merovingia a su propia dinastía, la pipínida-carolingia. El sucesor de Zacarías, el papa Esteban II (III) (752-757) —diácono y huérfano educado en el palacio papal del Laterano o Letrán, que sucedió al anterior papa electo también llamado Esteban (sucesor inmediato de Zacarías que murió antes de ser consagrado papa¹³)— consolidará tal alianza, cuando el líder lombardo Aistulfo aspire al dominio de Roma, y el papa Esteban II al no obtener el apoyo del emperador Constantino V (741, 743-775), hijo y sucesor de León III, pida auxilio a Pipino III con quien sus antecesores habían estrechado sus relaciones político-religiosas.

Como ya he indicado, a partir del año 754 el papa Esteban se dirigirá siempre a Pipino como a su *spiritualitas compater*, y el vínculo de la *compaternitas*, paternidad compartida, entre la monarquía pipínida-carolingia y el papado sellará su relación político-religiosa. El papa a partir de entonces orará por la monarquía franca y sus victorias, mientras la sede pontificia extenderá aún más su influencia sobre la Iglesia franca¹⁴. En consecuencia, la legislación de Pipino III de los años 763-764 enfatizará el papel de los francos y su monarquía llamados por Dios a extender la fe católica libre de herejía.

Como consecuencia de la labor misionera patrocinada por el papado y de su alianza con los francos, se produce en Occidente un importante proceso de unificación religiosa en los ámbitos litúrgico y disciplinar en dónde la jurisdicción papal se consolida ya firmemente.

La política del papa Pablo I (757-767), hermano menor del anterior papa Esteban II, reforzará la alianza franco-papal cuando, tras su elección, notifique de la misma a Pipino III mediante la fórmula utilizada con anterioridad por los papas para informar al emperador bizantino¹⁵, aunque a diferencia del procedimiento multisecular anterior que exigía la confirmación imperial, el papa Pablo I no solicitó su confirmación al rey franco.

Tras la muerte del patriarca Anastasio de Constantinopla, el emperador Constantino V (741,743-775) convocará un nuevo concilio que se celebra en el año 754. Este concilio, que aspiraba a ser el VII Ecuménico, se celebrará en el palacio

¹³ Cfr. J. N. D. KELLY, cit. p. 90.

¹⁴ Vid. J. HERRIN, cit. pp. 374-377.

¹⁵ Cfr. J. N. D. KELLY, p. 92.

de Hieria al sur de Calcedonia, bajo la presidencia del arzobispo de Éfeso, sin la presencia de patriarca alguno, ni legados del papa Pablo I. En sus sesiones se sancionará conciliarmente el iconoclasticismo imperial y, así, el emperador con el apoyo de los cánones conciliares inicia una etapa de violenta persecución religiosa en todo el Imperio. Ante esta situación el recién elegido papa Esteban III¹⁶ (768-772) —que accede al pontificado romano tras dos violentas elecciones, la de Constantino (767) y la de Felipe (768), que serán declaradas inválidas, pasando ambos al listado oficial de antipapas— se opondrá a la legislación imperial sancionada por este concilio, y bajo la protección de los francos restablecerá el culto a las imágenes en el sínodo romano celebrado en el año 769.

Es en esta época cuando el papado apela probablemente a un documento que cinco siglos después se probará su falsedad, la donación de Constantino, revisemos este proceso que discurre paralelamente a la crisis iconoclasta cuyas consecuencias están interrelacionadas.

En el 756, cuando los lombardos asediaron nuevamente a Roma el papa Esteban II envió una carta a Pipino III, recordándole su compromiso y mencionándole una donación imperial escrita. Esta referencia ha hecho a los medievalistas plantear dos hipótesis respecto a su posible identificación con la falsa donación de Constantino: o bien ya se elaboró y se presentó como documento auténtico para la alianza entre Pipino y Esteban o bien es posterior y se utilizó para la donación de Carlomagno al papado en la época de Adriano I (772-775) sucesor de Esteban III. En todo caso, la reclamación pontificia basada en la falsa donación de Constantino se fabricará y se pondrá en circulación entre los reinados de Pipino y Carlomagno, pues en la corte pontificia estaba plenamente arraigada la leyenda del papa Silvestre y Constantino I, desde la elaboración en el siglo V de los Actos de Silvestre¹⁷.

Recordemos que el contenido de la falsa donación del emperador Constantino I se presenta como acto de gratitud al papa Silvestre con motivo del traslado de la residencia imperial a la capital recién fundada, en el que Constantino otorgaba al papa las posesiones imperiales en Roma. Este documento, cuyo carácter espurio ha sido reconocido oficialmente por la Iglesia desde el siglo XV¹⁸, será la base sustancial que consolide el reconocimiento político de los territorios pontificios del papa que, sin duda alguna, obtiene el papa romano de Carlomagno, cuya referencia explícita como fuente de derecho parece ser del año 778.

En todo caso diez años después, en el año 788, el papa Adriano I (772-795) aclama a Carlomagno como el nuevo Constantino. Ya desde comienzos del siglo

¹⁶ Que sería Esteban IV si se computase, como se hizo durante un tiempo en el cómputo oficial de la Iglesia, a Esteban II elegido en el año 752, que no llegó a ser consagrado como tal al morir a los dos días de su elección.

¹⁷ Cfr. J. N. D. KELLY, cit. p. 28.

¹⁸ *Vid.* el texto en latín de la denuncia de su falsedad por el cardenal Valla en www.thelatinlibrary.com/donation.html

IX y apelando a la falsa donación el papado accede políticamente a buena parte de la Península Italiana que formaba parte del tradicional legado de San Pedro, y con ello se crea la base político-territorial para los Estados Pontificios que el papado conservará hasta finales del siglo XIX. La donación servirá, además, para reafirmar la autoridad del obispo de Roma sobre Occidente.

Desde esta soberanía territorial, el papa Adriano I comenzará a acuñar sus propias monedas y fechar sus documentos, no por el año del reinado del emperador como venía haciendo, sino por el del año de la encarnación de Jesucristo. Ello permitirá al papa el ejercicio del poder político sobre una buena parte de Italia, desde el apoyo franco y transformarse así en un monarca temporal que, además, ejerce la autoridad espiritual suprema en Occidente. La unión de ambos poderes espiritual y temporal canalizará la hegemonía político-religiosa del papado en Occidente entre los siglos XI y XIII.

La secular lealtad del Pontífice Romano al emperador Bizantino llega a su fin, y Rávena no será devuelta ya a Bizancio. A partir de entonces la relación entre Roma y Constantinopla será difusa en lo político y tensa en lo religioso y la *oikumene* cristiana de Oriente y Occidente no podrá ser reunificada ya con solidez.

Efectivamente, el fortalecimiento del poder pontificio, gracias a su alianza con los francos, repercutirá directamente sobre las relaciones entre Roma y Constantinopla; ante esta situación, la unidad de la Iglesia se verá profundamente afectada a pesar de un último intento conciliar por preservar dicha unidad que deroga los decretos iconoclastas.

El emperador León IV (775-780) —que hereda de su padre Constantino V un imperio políticamente sólido aunque sometido a la batalla religiosa iconoclasta— seguirá la política religiosa de su padre. Sin embargo, ante su prematura muerte asumirá la regencia su esposa Irene¹⁹, de origen ateniense, durante la minoría de edad de su sucesor Constantino VI (780-797) y posteriormente se hará con el trono imperial como única emperatriz, que empleará el título de *Basileus* y no de *Basilissa*.

Irene, que llegará posteriormente a ser canonizada por la Iglesia ortodoxa, dará fin a la primera era iconoclasta al convocar y presidir el séptimo y último Concilio imperial ecuménico, según el cómputo oficial, aprovechando la abdicación del patriarca de Constantinopla Pablo (780-784) que se retracta de su posición iconoclasta. Entonces, se produce un nuevo intento de reconciliación eclesial y política entre el Este y el Oeste, con una efímera alianza entre el rey franco Carlomagno e Irene, que no dará los frutos esperados, al no sacar adelante la fusión de Oriente y Occidente bajo un gran imperio franco-bizantino, en parte por el choque entre sus ambiciones personales y por las circunstancias del momento, especialmente por el posterior destronamiento de Irene (797-802) como emperatriz en el año 802.

¹⁹ Vid. el sugerente perfil de Irene realizado por S. RUNCIMAN, “The Empress Irene the Athenian”, *Medieval Women*. Ed. Derek Baker. Oxford Ecclesiastical History Society, 1978.

El último Concilio Ecuménico que reúna a la cristiandad, que ya está polarizada entre Roma y Constantinopla, se celebrará en la ciudad donde se inició la tradición conciliar ecuménica imperial por el Constantino I, en Nicea en el año 325. Este II Concilio de Nicea será reconocido como el séptimo, una vez desautorizado el precedente que fue convocado en plena crisis iconoclasta por Constantino V. Este concilio imperial será el último reconocido por los patriarcados de Roma y Constantinopla, pues los siguientes serán rechazados por una u otra sede. Todos los patriarcas, incluido el papa enviarán sus legados, que intentarán minimizar sus confrontaciones teológicas y jurisdiccionales para alcanzar el consenso conciliar.

La carta que envía el papa Adriano I (772-795) al concilio parece que fue leída sólo parcialmente y su traducción al griego modifica sustancialmente su contenido²⁰. No es difícil adivinar la razón primordial para ello, la necesidad de llegar a un consenso para superar la crisis iconoclasta. En la primera parte de su texto literal latino, el papa apela a la multiseccular ortodoxia católica y a la tesis petrina para la restauración de las “sagradas y venerables imágenes” religiosas. En el texto en griego leído al concilio la referencia a la tesis petrina desaparece al apelar al vicariato apostólico de Pedro y Pablo que vincula al compromiso imperial con dicho vicariato apostólico, sin hacer referencia explícita al papa como vicario de Pedro. El texto omite en su lectura en griego —si aceptamos el testimonio de Anastasio el Bibliotecario, franco de origen al servicio del papado, que aporta el texto latino original— una parte sustancial de la carta del papa Adriano, la referida al título de Ecuménico, Universal, empleado por el patriarca de Constantinopla Tarasio, en la que el papa demanda que el patriarca constantinopolitano renuncie al mismo, pues de lo contrario —afirma— incurre en herejía, ya que “la santa Iglesia romana tiene un rango superior, y es cabeza de todas las iglesias de Dios”.

El II Concilio de Nicea afrontará especialmente la última crisis entre Oriente y Occidente, el iconoclasticismo, y por ello se dejan al margen las viejas confrontaciones entre Roma y Constantinopla. Finalmente en sus sesiones los participantes acuerdan la derogación los decretos imperiales que prohibían el culto a las imágenes, que la todavía regente Irene ratifica.

A pesar de la unidad doctrinal alcanzada conciliarmente por la Iglesia, y los intentos de alianzas político-religiosas entre Irene y Carlomagno, la separación entre el occidente y el oriente cristianos sigue su curso y recibirá su impulso definitivo cuando Carlomagno sienta las bases de un imperio político-religioso franco y católico en Occidente a comienzos del siglo IX una vez que ratifique la alianza de la dinastía carolingia con el papado y éste se desvincule definitivamente de Constantinopla y de la tutela imperial de la religión católica.

²⁰ El texto casi completo puede verse en inglés tomado de la *Pat. Lat.* T.XCVI, col. 1217 (tal y como fue escrito por el papa)–1218 (tal y como fue leído en griego en las sesiones del concilio). Estos textos cuyas versiones no son idénticas se completan con parte de la carta de Adriano I que nunca fue leída en el concilio (hallado en L. y C. *Concilia*, T.VII, col. 117) según recoge Anastasio el Bibliotecario. Vid. en www.ccel.org/fathers/NPNF2-14/7nice2/session2.htm

Carlomagno (771-814), *Carolus Magnus*, a quien sus contemporáneos otorgan el papel de *Europae Pater*,²¹ padre de Europa, llegará a extender su imperio desde Pamplona y la Marca Hispánica a Sajonia y Baviera. Su concepción del poder político-religioso, que toma del modelo bizantino y adapta a Occidente, servirá de inspiración para la fundación posterior del Sacro Imperio romano-germánico. Es pues un padre de la Europa solamente occidental, pues el término Europa se utiliza por primera vez en los siglos VIII-IX referido a los territorios sometidos a Carlomagno²² y es desde aquí desde donde radica primera la identidad cultural, política y religiosa, común de Occidente, derivada de la alianza franco-papal y netamente diferente de la anterior identidad vinculada de la cultura grecolatina y al modelo imperial romano. Esta primera identidad de Europa radica en dos elementos consustanciales: la germanidad franca desde la concepción político-religiosa imperial de Carlomagno y el catolicismo romano.

Carlomagno, erigido como protector de la cristiandad occidental y del Pontífice Romano, ejercerá la supremacía religiosa y política, a pesar del reconocimiento del poder pontificio desde un papado que representaba un elemento de cohesión política indudable, puesto que para Carlomagno el papa es el guardián de las tradiciones apostólicas en materia de fe y liturgia, sin más funciones en el seno de todo el Imperio Carolingio que las espirituales, y su jurisdicción restringida al ámbito eclesial, si bien en el ámbito episcopal la *Episcopalis Audientia* sigue teniendo plena validez jurisdiccional. La concepción del poder imperial por Carlomagno seguirá el modelo bizantino asentado en el monismo político-religioso, sometiendo a la Iglesia a dicho poder como anteriormente habían hecho Constantino I, Teodosio I, y Justiniano I, protectores de la fe desde la concepción de una Iglesia imperial.

Las etapas cronológicas por las que Carlomagno llega a alcanzar su cénit en el ámbito político-religioso occidental son a mi juicio cuatro:

1. Desde el 768 al 771. Esta etapa se inicia cuando se produce la muerte de Pipino III, quien había dividido su reino entre sus dos hijos. A su vez, tras la muerte del papa Pablo I el año anterior, la elección pontificia será muy controvertida y violenta. Primero Constantino, un laico probizantino con el apoyo de parte de la milicia será consagrado irregularmente lo que será aprovechado por los prolombardos para alentar una rebelión e intentar imponer a su candidato Felipe. Finalmente, la elección recaerá sobre Esteban III (768-772) con el apoyo profranco, quien envía legados a los herederos del rey franco y pide la participación de la Iglesia franca en el sínodo laterano del año 769. La importancia de este sínodo radica en su composición que revela la fuerza de la alianza franco-papal²³. Pero en el año 770 las relaciones franco-papales pasarán por un momento delicado cuando Carlomagno contrae matrimonio con Desideria, hija del rey lombardo, pese a la oposición del papa, mientras

²¹ Cfr. D. BULLOUGH, "Europae Pater", *English Historical Review* 85 (1970), pp. 59-105.

²² Vid. D. HAY, *The Emergence of an Idea*. 2º ed. Edinburgh, 1968, pp. 79-82.

²³ Cfr. J. HERRIN, cit. p. 394.

la relación entre Carlomán y Carlomagno se deteriora hasta el fallecimiento del primero, por lo que su viuda e hijos se ponen bajo protección lombarda. Mientras tanto, Carlomagno repudia a su esposa lombarda y contrae matrimonio con Hildegarda, hija de un noble de Suabia, gesto que lo acercará nuevamente al papado.

2. Desde el 772 al 774. El fallecimiento del papa Esteban en el 772 enfrentará una vez más a profrancos y prolombardos por la sucesión pontificia, mientras los probizantinos pierden ya posiciones. El elegido será un diácono de Esteban III, Adriano I (772-795), que obtiene el papado en parte gracias al apoyo de su aristocrática familia romana y del favor de los profrancos. Los lombardos entre tanto mantienen su política expansionista en la Península Italiana y llegan a ocupar varias ciudades pertenecientes a la *res publica romana* acordada en la alianza entre el papado y Pipino III, por lo que invaden los territorios pontificios concedidos por Pipino III. Esta situación dará lugar a la petición de ayuda militar de Adriano I a Carlomagno. En el año 774 Carlomagno conquista la capital lombarda, Pavía, y toma el título de Rey de los lombardos. Poco antes, Carlomagno había visitado Roma por primera vez, una situación aprovechada por Adriano que le presiona para reconocer al papado la soberanía territorial de la *res publica romana*, que se delimitaba con más precisión que en los pactos anteriores²⁴. También se renueva la alianza de *compaternitas* entre el papado y la monarquía franca²⁵, y a partir de entonces Carlomagno asume el título de Rey de los francos, de los lombardos y patricio romano: *Carolus gratia dei rex Francorum et Langobardorum atque Patricius Romanum*.
3. Desde el 775 al 788. La expansión del Reino Carolingio ofrecerá la posibilidad de un mayor intercambio cultural desde la hegemonía franca, y el monarca patrocinará el desarrollo cultural que llevará a cabo fundamentalmente el estamento clerical desde la unidad lingüística del latín como vehículo de expansión y renovación culturales. A su vez, se modifica la cronología en los territorios carolingios por la generalización en el uso de la cronología establecida por S. Beda del año de encarnación de Cristo, *anno dominicae incarnationes*. La creciente y gradual hostilidad entre el papado y el emperador bizantino, que es patente durante las crisis iconoclastas lleva al papado a modificar tradiciones consolidadas en Roma²⁶ especialmente la oración por el emperador bizantino, la aceptación de la acuñación imperial de las monedas, la cronología imperial que fecha los documentos pontificios y la exhibición pública de imágenes o retratos del emperador. La oración por el emperador no se suprime inicialmente, sino que se amplía al rey franco desde la época de Pipino III, Adriano I

²⁴ Vid. con más detalle uno de los mejores estudios sobre esta etapa P. CLASSEN, "Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz", *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, Düsseldorf 1965-67 (red. 1968), I, pp. 537-608.

²⁵ Cfr. J. HERRIN, cit. p. 400.

²⁶ Cfr. *ibid.* p. 414.

acuña sus propias monedas con su nombre y el de S. Pedro, la cronología se modifica, de acuerdo con la carolingia del año de la encarnación de Cristo, y los retratos y estatuas imperiales se sustituirán paulatinamente con los retratos de los pontífices. Este progresivo distanciamiento entre Oriente y Occidente, Este y Oeste, acusará un breve paréntesis cuando Carlomagno y la emperatriz regente bizantina Irene pacten el matrimonio de sus hijos Rotrude²⁷ de 7 años y Constantino de 11 años, ya que ambos buscaban una alianza cristiana, no sólo frente al islam, sino también como cauce para consolidar sus propias aspiraciones imperiales. Sin embargo, la emperatriz regente Irene rompe este compromiso unilateralmente según las crónicas en el año 788. Poco antes la Iglesia había resuelto sus diferencias teológicas sobre el iconoclasticismo en Concilio Ecuménico de Nicea del año 787.

4. Desde el 788 al 800. La ruptura de los esponsales de los hijos de Irene y Carlomagno está vinculada al inicio de las hostilidades franco-bizantinas que concluyen en una confrontación militar en el año 788²⁸. A su vez, las actas del Concilio Ecuménico serán analizadas por los intelectuales de los territorios francos desde la crítica inicial de su convocatoria y su presidencia por una mujer, Irene, que aunque regente del Imperio se consideraba impropia para tal función. Simultáneamente, sus argumentos se encaminaban a reforzar las figuras del papa Adriano y Carlomagno como los nuevos “Constantinos”, herederos de la tradición imperial latina desde su *compaternitas*. Es en esta etapa cuando un sínodo franco, el sínodo de Frankfurt del año 794, adquiere una importancia sustancial en el proceso de consolidación político-religiosa de la figura de Carlomagno como emperador de Occidente. Y así, mientras Adriano procura consolidar su papel de cabeza de la Iglesia universal, la Iglesia franca busca una identidad autónoma al amparo de la figura de Carlomagno, que como afirmaba Alcuino era “rector del pueblo cristiano”; y era aclamado como *rex et sacerdos*, rey y sacerdote, con el compromiso mesiánico davídico de salvar a su pueblo, una cristiandad occidental y franca. Una comunidad que ya no estaba representada por sus tradicionales patriarcados, guardianes de la fe junto a un emperador que ya no lo era de Occidente. Y así, desde esta argumentación²⁹ —desarrollada a partir del bagaje religioso-ideológico de los reinos católicos germanos, franco merovingio y visigodo de Recaredo y sus estrechos vínculos políticos religiosos con los concilios episcopales de sus territorios— se construye doctrinalmente un nuevo concepto de la cristiandad centrado en Occidente y de su defensor de la fe, Carlomagno, que desde su Europa renueva, *renovatio imperii*, la tradición constantiniana desde Occidente,

²⁷ Según las crónicas Rotrude, segunda hija del segundo matrimonio de Carlomagno con Hildegarda de Suabia, había sido educada en la escuela palatina por el propio Alcuino de York, y completará su educación en griego y en el protocolo imperial bizantino. Tras los fallidos esponsales no contraerá jamás matrimonio. No obstante, mantuvo una relación extramatrimonial de la que tendrá un hijo, Luís, que llegará a ser el abad de San Denís.

²⁸ Cfr. ANASTOS, cit. p. 87.

²⁹ Cfr. HERRIN, pp. 435 y s.

cuyos ideólogos serán: los italianos Pedro de Pisa, y Pablo Diacre; el hispano Teodulfo; y el britano Alcuino de York. Hacia el año 796 Carlomagno decide construir una residencia permanente en Aquisgrán, *Aquis Grana*, e imitar la pompa y el refinado estilo imperial, como una Segunda Roma en Occidente, mientras consolida su prestigio internacional al establecer lazos diplomáticos y alianzas incluso con el Emir de Córdoba y el Califa de Bagdad. Poco después hacia el año 797 las intrigas de la corte bizantina entre Irene y su hijo se sucederán con resultados dramáticos, Irene destronará a su hijo y sus esbirros lo cegarán, al igual que a los cuatro hijos de éste, para así impedir su acceso al trono, convirtiéndose en emperatriz reinante, *Basileus/Basilissa*. Dos años después, en el año 800, Carlomagno será coronado emperador por el papa, según el ritual formal bizantino, en parte bajo el argumento de que una mujer no podía ser emperador, y con ello suplir la falta de potestad imperial del papa para ello, y convertirse así en emperador de un imperio católico renovado, que siga siendo árbitro y protector de la cristiandad, una cristiandad ya sólo de Occidente.

En el año 802 Carlomagno, entonces viudo, y según las crónicas de Teófanos, presentará a Irene una propuesta matrimonial, que no pudo llegar a considerarse al ser depuesta y enviada al exilio, sobre la que la doctrina contemporánea baraja dos hipótesis: o bien sus planes son frustrados por uno de los favoritos de la emperatriz, o bien lo son por el triunfo de la conspiración que proclama emperador al general Nicéforo, mientras la embajada de Carlomagno aún estaba en Constantinopla posiblemente aguardando la respuesta³⁰. Carlomagno tal vez aspiraba a unificar el Imperio de Oriente y Occidente, ansioso por emular a Constantino I, y a ratificar vía matrimonial su condición de emperador no sólo Occidente, sino también de Oriente, en todo caso la situación política cambiará en Bizancio, y Carlomagno procurará desde entonces su reconocimiento imperial posterior por el emperador bizantino en el trono, lo que no obtiene hasta poco antes de su muerte.

La situación de luchas políticas y religiosas precipitarán la ruptura entre Roma y Constantinopla, que será un hecho durante el pontificado de León III (795-816). La manifestación más clara de la ruptura será precisamente la iniciativa de León III de coronar emperador al rey franco, imitando el modelo imperial bizantino, aunque las consecuencias serán diferentes. Como hemos indicado anteriormente el patriarca constantinopolitano no era sino un testigo excepcional, en la coronación imperial; en cambio, el papa, desde la tesis gelasiana del dualismo del poder y la superioridad del poder pontificio al identificarlo con el poder espiritual, modificará esta formulación al actuar como el mediador entre Dios y el emperador. Es por ello por lo que según esta construcción doctrinal es el papa el que otorgaría el poder terrenal imperial directamente de Dios, desde la concepción del origen divino, no de un único poder, sino de dos poderes, uno espiritual y otro temporal, el segundo supeditado al primero. Ésta será la base ideológica por la que el papa coronará posteriormente a los emperadores del

³⁰ Cfr. W. TREADGOLD, p. 424.

Sacro Imperio hasta el siglo XVI, Carlos V de la dinastía de los Habsburgo será el último emperador del Sacro Imperio coronado por el papa (Clemente VII) en Bolonia en el año 1530.

A comienzos del siglo IX la situación en Bizancio es de total inestabilidad política y debilidad militar. Nicéforo I (802-811) exilia a Irene en Lesbos que muere un año después. A su vez el nuevo emperador luchará con su ejército en las costas adriáticas contra los francos, y tendrá que afrontar invasiones eslavas, musulmanas, ávaras y búlgaras. En la lucha contra estos últimos perderá la vida. Nicéforo, un emperador que alcanza el poder por sus cualidades militares, contendrá la ocupación por los eslavos del Peloponeso, pero sufrirá varias derrotas trascendentes: la primera, la invasión de Harum al Rashid³¹ de Anatolia en el año 806 conquistando Heraclea; la segunda, cuando no pudo recuperar de los francos Venecia y la costa dálmata en el año 810; y tercera, cuando el ejército bizantino sea aniquilado por los búlgaros y el khan, *jan*, búlgaro Krum decapite al propio emperador en el año 811, y según cuentan las crónicas, utilice como copa desde entonces el cráneo de Nicéforo. Su hijo Staurakius sólo se mantendrá ese año en el trono bizantino al no sobrevivir a las heridas recibidas en Bulgaria, y será sucedido por su cuñado Miguel I hasta el año 813. La situación desastrosa del ejército bizantino llevará a Miguel I a negociar con Carlomagno el reconocimiento del título de éste como *Basileus francorum*, que le es otorgado a título personal y no dinástico. Con ello Carlomagno se convierte en el emperador indiscutible del Occidente cristiano que no había caído en poder musulmán. Y en este contexto no resulta tan descabellada la provocadora y tan citada frase del reconocido historiador belga Henri Pirenne de que Mahoma hizo posible a Carlomagno. Efectivamente, la inesperada expansión islámica favoreció la construcción de una primera Europa franca y cristiana liderada por Carlomagno quien, ante la debilidad política de Bizancio en ese momento histórico, aspirará a emular a Constantino y finalmente obtendrá el título de emperador de los francos.

Con Carlomagno surge el segundo imperio cristiano de origen germano, que sigue las huellas del paradigma imperial cristiano iniciado en la era constantiniano-teodosiana, el primero fue el reino católico hispanogodo desde el binomio rey-concilio, que sucumbe a causa de sus luchas sucesorias y al triunfo del islam. Este segundo imperio cristiano, independizado ya de Bizancio y ubicado en el Occidente europeo, tendrá unas señas de identidad propias que serán germano-francas y católico-romanas. Es desde esta inicial identidad dual desde donde emerge una primera concepción de Europa como germen de la civilización occidental que se desarrollará en los siglos posteriores.

Tras la muerte de Carlomagno la dinastía carolingia inicia su decadencia, mientras el papado consolida su poder religioso y político, iniciándose la llamada era hierocrática, la hegemonía del poder pontificio en la Edad Media, que comienza claramente con el pontificado de Nicolás I (858-867), quien defenderá

³¹ El califa Harum al Rashid, quinto califa de la dinastía abásida, pertenece a la dinastía abásida colateralmente vinculada a la dinastía de Mahoma, que se hace con la hegemonía musulmana desde Bagdad hacia el año 750 desplazando del poder musulmán desde entonces a la dinastía omeya asentada en Damasco.

la concepción medieval del papado en dos aspectos trascendentales: el origen divino e independiente del poder pontificio y la demanda de la suprema jurisdicción universal de toda la Iglesia. Su enfrentamiento con el patriarca constantinopolitano resultará ya inevitable.

En Bizancio, un año antes de la muerte de Carlomagno, en 813, el emperador Miguel I (811-813), yerno de Nicéforo, es destronado y exiliado en un monasterio, y su descendencia masculina castrada, para impedir su acceso a trono. Los iconoclastas se harán de nuevo con el poder imperial en Bizancio al elegir emperador a León V el Armenio (813-820), cuya política eclesiástica será muy próxima a la de su antecesor León III, pero será asesinado siete años después, durante la misa de Navidad celebrada en la capilla imperial en el año 820. Tras él ocupará el trono imperial bizantino la dinastía amoría o frigia, que permanecerá en el poder más de cuatro décadas, hasta el año 867.

Miguel II (820-829), de origen campesino y descendiente de judeocristianos de Frigia, era antiguo compañero de armas de León V y asciende al trono tras el asesinato de León, ejecutado por los partidarios del propio Miguel. Será sucedido por su hijo Teófilo (829-842). A la muerte de este último y ante la minoría de edad del sucesor Miguel III (842-867), la viuda de Teófilo, la *Basilissa* Teodora, ocupará la regencia junto a dos corregentes más, Teoctisto, patricio y eunuco, y el *Magister* Sergio. En el año 843 decidirán abolir los decretos iconoclastas y confirmar los cánones del II Concilio de Nicea, creando una cierta animosidad contra ellos entre el círculo de la corte bizantina en las luchas por el poder. Animosidad que se incrementa cuando el consejo regente favorezca el nombramiento de Ignacio, hijo de que fuera emperador Miguel I, y eunuco de alto rango en la corte, como patriarca de Constantinopla. De nuevo, las intrigas cortesanas harán mella y, como consecuencia, en el año 855, Miguel III se proclamará *Autocrator*, tras permitir u ordenar el asesinato de Teoctisto y el confinamiento de Teodora. Según H. Grégorire, profesor de historia bizantina en la Universidad de Bruselas a mediados del siglo XX, la cronología de los hechos, discutida doctrinalmente, fue la siguiente: asesinato de Teoctisto en el 855, proclamación de Miguel III como único emperador en marzo del 856, expulsión de Teodora de palacio en el 856-7 y sustitución del patriarca Ignacio en el año 858 por Focio³².

Miguel III contará como consejeros desde entonces con dos de sus tíos maternos. Bardas, quién según las crónicas de la época ejecutó a Teoctisto, y Focio, a quien nombrará patriarca de Constantinopla en el año 858. Focio poseía notables cualidades como intelectual de prestigio, académico distinguido y como diplomático, pues había sido legado imperial en Bagdad. Aunque era funcionario civil y laico, recibirá las órdenes sagradas en el plazo de una semana, una práctica que ya se había dado tanto en el patriarcado constantinopolitano como en la sede papal romana. Por otra parte, la validez canónica del previo nombramiento de Ignacio tampoco era pacífica.

³² Cfr. H. GRÉGOIRE, "The Amorians and the Macedonians 842-1025", *CMH* IV Part I, cit. p. 108.

La historia posterior es controvertida y las interpretaciones bizantina y romana de las circunstancias que producen el enfrentamiento entre el papa Nicolás I y el patriarca Focio son contradictorias. Pero sí está claro que Focio no toleró la supremacía pontificia sobre el patriarcado bizantino y Nicolás no permitió la igualdad de ambas sedes. En consecuencia, el nombramiento de Focio producirá el segundo gran cisma entre las iglesias de Roma y Constantinopla. Focio posteriormente recupera el patriarcado y se reconcilia con el papado, aunque más tarde será obligado a renunciar al patriarcado a favor de un hermano del nuevo emperador, y tras a su muerte será canonizado por la Iglesia ortodoxa.

Veamos la sucesión de los acontecimientos.

El nombramiento de Focio (858-867) sustituyendo a Ignacio (847-858) como patriarca de Constantinopla no parece que fue controvertido inicialmente, al menos entre los años 858 y 863, ni en Bizancio ni en Roma, si bien el papa no había confirmado aún a Focio como patriarca en lugar de Ignacio, práctica que a menudo se demoraba.

Sin embargo, según relata Grégoire³³, una serie de circunstancias jugarán en contra de Focio: la actitud del propio Ignacio que se muestra contrario a Focio y solicita su reelección, la llegada a Roma del líder del partido favorable a la reposición de Ignacio a quien el papa escuchará, la disputa entre Roma y Bizancio por el control de la Iglesia búlgara, y la negociación entre francos y búlgaros de un tratado que perjudicaba los intereses bizantinos frente a los romanos. Circunstancias que favorecen la súbita emergencia de las causas más profundas de la división entre ambas iglesias, que tal como apuntaba Schaff³⁴ a primeros del siglo XX, son las siguientes: 1) un antagonismo incurable e insalvable ya entre Roma y Constantinopla; 2) una progresiva centralización pontificia que potencia la demanda de la jurisdicción universal de la Iglesia; y, 3) una paulatina e irreversible separación entre dos modelos eclesiales, el heleno bizantino y el germano latino.

Además, una nueva disputa teológica agravará la situación en la que la ortodoxia y la catolicidad discurren ya por caminos teológicos distintos, la cuestión del *filoque*, debida al desacuerdo entre ambas sedes respecto a la procedencia del Espíritu Santo, la tercera persona de la divinidad según el dogma conciliar católico: para los ortodoxos bizantinos éste procede sólo del Padre, mientras que para los católicos romanos procede también del Hijo.

Todo ello atestigua la imposible convivencia de dos modelos eclesiales, pues mientras la Iglesia bizantina mantiene su carácter de Iglesia imperial asentada en el modelo oligárquico episcopal, la Iglesia romana se concibe como una Iglesia

³³ *Ibid.* pp. 112-113.

³⁴ F. SCHAFF, *History of the Christian Church*. 1910. Accesible vía digital en la biblioteca www.ccel.org/s/schaff/history. En esta obra se incluye una detallada bibliografía sobre el cisma fociano hasta primeros del siglo XX.

monárquica que demanda la absoluta supremacía papal sobre toda la comunidad eclesial desde el soporte político-religioso que ofrece la alianza franco-papal.

En el año 861 Focio organiza la convocatoria de Miguel III de un concilio imperial ecuménico con la intención de condenar nuevamente el iconoclasticismo y obtener finalmente la confirmación papal, concilio al que el papa envió sus legados. Nicolás verá en esta convocatoria la ocasión idónea para recuperar la jurisdicción de la antigua Iliria, ahora territorio búlgaro y bajo jurisdicción eclesial constantinopolitana desde la crisis iconoclasta. En el Concilio Ecuménico del año 861 se acepta la deposición imperial de Ignacio y el nombramiento de Focio, y también se negocia la transferencia de la jurisdicción de la Iglesia búlgara que quedaría bajo la jurisdicción romana. El incumplimiento de esta condición parece que fue el detonante para la celebración dos años después del sínodo romano presidido por el papa, celebrado en agosto del año 863, en el que Nicolás evidencia la aspiración al ejercicio de la supremacía pontificia sobre los demás patriarcados. En sus sesiones se apoya a Ignacio, a pesar de que los legados pontificios, Radoaldo y Zacarías, habían informado al papa que el nombramiento de Focio había sido canónicamente válido. Sin embargo, Nicolás mantendrá que Ignacio no había sido válidamente destituido, denunciará a sus propios legados y el sínodo romano depondrá a Focio dictando su excomunión y la de sus partidarios. Esta decisión pontificia será criticada en Constantinopla, al considerarla una injerencia en los asuntos bizantinos por ser una cuestión meramente disciplinaria interna.

Inicialmente Ignacio había solicitado la mediación del papa Nicolás en su disputa con Focio, pero los acontecimientos posteriores obligan a este último a defenderse y por ello expone su visión de los hechos en una carta a los patriarcas orientales denunciando al papado de herejía por la cuestión del *filoque*. Seguidamente Focio organiza la convocatoria imperial del sínodo ecuménico en el año 867 que fue multitudinario, con más de 1.000 asistentes, en el que se acuerda la deposición y excomunión, a su vez, del papa Nicolás, se rechaza la primacía pontificia y la adición del *filoque*.

Las circunstancias históricas inmediatas ayudarán a solventar en breve esta grave ruptura eclesial, pero no podrán impedir el progresivo distanciamiento de ambos modelos eclesiales.

Tras la muerte del papa Nicolás accede al pontificado Adriano II (867-872), que seguirá la política de su predecesor. Mientras tanto, en Bizancio se produce el asesinato de Bardas primero y posteriormente de Miguel III por su protegido, Basilio, que se hace con el trono imperial usurpándolo. Basilio I (867-886) inaugura la larga etapa de dos siglos bajo la dinastía macedonia que concluye en 1056, si bien se suele apuntar por la doctrina que su sucesor, León VI (886-912), no era hijo suyo, sino probablemente de Miguel III, puesto que la segunda esposa de Basilio, Eudokia Ingerina, había sido la amante favorita de Miguel III hasta su muerte, por lo que ambas dinastías frigia y macedonia estarían vinculadas a través de Miguel III.

Basilio I confirma inicialmente la reposición de Ignacio como patriarca siguiendo las instrucciones del papa Nicolás I antes de su muerte, y convoca un nuevo Concilio Ecuménico en Constantinopla que se celebra en el año 869. Este concilio contará con escasa presencia episcopal, pues según indica Schaff, en sus sesiones iniciales tan sólo estaban presentes dieciocho obispos. En él se confirma la excomunión de Focio que será exiliado por el emperador, aunque poco después, Basilio devuelve a Focio su antiguo cargo académico en la universidad bizantina.

El papa Adriano II fallece en el año 872 y cinco años después muere también Ignacio en el año 877, quienes tampoco tendrán una relación pacífica debido a la controversia jurisdiccional por la Iglesia búlgara, a cuya jurisdicción Ignacio se niega a renunciar a favor del papado romano. Esta actitud de Ignacio será vista desde Roma con una deslealtad y falta de agradecimiento del patriarca Ignacio al apoyo papal recibido.

Tres días después de la muerte de Ignacio, Focio recupera la sede patriarcal constantinopolitana. Ese mismo año el nuevo pontífice romano Juan VIII (872-882) pondrá dos condiciones para la confirmación papal de Focio: las disculpas de éste por su actitud del pasado y su renuncia a la jurisdicción sobre la Iglesia búlgara. Entonces, tendrá lugar el último intento de reconciliación vía conciliar en el año 879 cuando Focio organice este nuevo concilio en Constantinopla. En él se rechaza tanto la anterior condena a Focio, que es plenamente rehabilitado, como el uso del *filoque*.

Tras la muerte del papa Juan VII a finales del año 882, sus sucesores mantendrán respecto a la cuestión fociana una política pontificia divergente, unos a favor de la decisión de Nicolás I y Adriano II, y otros a favor de la de Juan VIII, más preocupados por defender los intereses pontificios frente a las nuevas tensiones que surgen entre los francos y los partidarios del duque de Spoleto.

Así pues, a lo largo de casi dos décadas, entre los años 861 y 880, como consecuencia de esta crisis entre las sedes eclesiales de Roma y Constantinopla se celebrarán varios concilios sucesivos que aspiran a ser ecuménicos, celebrados todos ellos en Constantinopla y que contaron con representantes pontificios, pero que se declararon nulos entre sí.

La Iglesia católica romana reconoció más tarde como el VIII Concilio Ecuménico del cómputo total, al que denomina IV Concilio de Constantinopla, el celebrado entre los años 869 y 870 que ratifica la condena papal de Focio. A su vez la Iglesia bizantina consideró el celebrado una década después, entre 879 y 880, como el último con carácter ecuménico y recibe en la Iglesia ortodoxa la misma numeración como IV Concilio constantinopolitano, aunque posteriormente no todas las Iglesias ortodoxas aceptarán el carácter ecuménico de este último.

Pero, en definitiva, la cuestión del cisma fociano no fue resuelta plenamente, ni tampoco la disputa jurisdiccional sobre los Balcanes, que había sido una cuestión determinante³⁵.

³⁵ Cfr. K.SCHATZ, *Los concilios ecuménicos*, cit. p. 93.

En el año 886 asciende al trono imperial León VI (886-912), hijo oficial de Basilio I, es entonces cuando Focio, finalmente, será obligado a renunciar al cargo de patriarca y cinco años después muere en el año 891. El patriarcado es ocupado por Esteban I (886-893) hermano del emperador León VI, quien accede al patriarcado con menos de 20 años. Esteban era también hijo oficial de Basilio I, aunque probablemente también hijo biológico de Miguel III. Esteban había sido castrado por orden de Basilio I quien lo había orientado desde joven a la carrera eclesiástica.

El nombramiento de Esteban como patriarca constantinopolitano permitió un mayor control al emperador sobre la Iglesia de Oriente hasta que en el año 901 es designado patriarca Nicolás I el Místico, que iniciará una confrontación entre el emperador León VI, cuando éste quiera obtener la dispensa para celebrar su cuarto matrimonio y el patriarca Nicolás se la niegue. El emperador aún así contraerá ese matrimonio, pero el patriarca Nicolás le impedirá el acceso a Santa Sofía el día de Navidad. León VI apelará al papa, que con ello fortalece su posición de supremacía en la Iglesia, y los legados pontificios autorizarán su entrada en la basílica a cambio de favorecer el nombramiento de Antimio, que era prorromano, cuando la sede patriarcal quedase vacante.

Aunque los vestigios de este segundo cisma entre Roma y Constantinopla desaparecen a finales del siglo IX, las semillas de la ruptura final, que se producirá a mediados del siglo XI, ya estaban plantadas desde hacia largo tiempo.

En el ámbito jurídico también constatamos los caminos divergentes por los que discurren las Iglesias de Oriente y Occidente, cuyas bases ya examinamos en el siglo VI respecto a la concepción canónica romana y constantinopolitana de Dionisio el Exiguo y Juan Escolástico. Un siglo decisivo para el derecho imperial y el desarrollo del modelo jurídico romano-bizantino con la aportación de Justiniano I.

El siglo IX será también una etapa sustancial en la evolución divergente del derecho de la Iglesia de Oriente, cuyo mejor ejemplo son los *Nomocanones* atribuidos a Focio, respecto al derecho de la Iglesia de Occidente, en el que las Decretales pseudoisidorianas tendrán un papel muy notable en los siglos posteriores, puesto que apelarán al uso de las falsificaciones para reafirmar el poder episcopal y pontificio frente al poder civil.

Los *Nomokanon en XIV Títulos*, así denominados habitualmente aunque el término *Nomocanones* es posterior pues es del siglo XI, son publicados en una nueva edición el año 882 y se convertirán en la colección oficial de derecho canónico en Constantinopla³⁶. Una colección legislativa que recoge la tradición bizantina de la colección de Juan Escolástico, a partir de su método sistemático, e incorpora la nueva legislación conciliar e imperial, equiparando en el ámbito legislativo al legislador eclesial, los concilios, con el legislador

³⁶ Cfr. C. CALLAGHER, *Church Law and Church Order in Rome and in Byzantium: A Comparative Study*. Aldershot, Hants, England, 2002, p. 38.

imperial, el emperador. Una parte importante de esa legislación conciliar serán los cánones del Concilio Trullano o *quiniesexto* del año 692, convocado por Justiniano II, que tendrán una importancia sustancial en el desarrollo posterior del derecho canónico bizantino pues para la Iglesia bizantina ortodoxa éste concilio tendrá la consideración de Concilio Ecuménico, aunque no la tendrá como recordamos para la Iglesia católica romana.

Los XIV *Títulos* son atribuidos al patriarca Focio, pero probablemente sólo es suyo el prólogo, y por ello se conocen como la edición fociana. Esta colección jurídica eclesial contiene los 101 cánones de Trullo, 22 de Nicea II (787), 17 del primer Concilio de Focio (861) y tres del segundo Concilio de Focio (879) que confirma a Focio como patriarca de Constantinopla³⁷.

El siglo IX en Occidente es la etapa de la hegemonía franca, del desarrollo pleno del feudalismo y de las reglas del vasallaje, de la reforma carolingia y también es la época de la elaboración de las falsas decretales. Una época en la que las extensas propiedades de la Iglesia, acumuladas progresivamente desde la era constantiniana son objeto de continuos litigios (*ius proprietatis*) entre el poder eclesial de los obispos y el poder de los nobles. El modelo feudal de poder, desarrollado a partir de las relaciones personales germanas, tendía a supeditar unos a otros y así los señores feudales se arrogaban el derecho de nombrar clérigos, abades, e incluso obispos, al amparo del modelo cristiano imperial. Es en este momento y ante esta situación cuando se diseña el mecanismo de la falsificación como vía para corregir los abusos, y para reafirmar el modelo eclesial occidental. Éste es el origen de la colección más famosa de todas ellas *Collectio Isidori Mercatoris*, conocida a partir del siglo XVI como las Falsas decretales o *Collectio Pseudo-Isidori*. Como afirma el investigador jesuita Clarence Callagher éste ha sido el fraude más atrevido y con más éxito³⁸ en la historia del derecho canónico, ya que sus compiladores, o mejor dicho, fabricantes jurídicos, apelarán a un antiguo derecho de pontífices y emperadores (*ad iura antiqua Romanorum Pontificum et Imperatorum*) falso como vía de reconocimiento e imposición legislativa.

Principalmente son cuatro las “producciones” legislativas falsificadas: 1) una versión revisada de la colección cronológica *Hispana*, la *Hispana Gallica Augustodunensis*³⁹, que hoy día se considera una falsificación elaborada por los mismos autores que fabricaron las falsas decretales⁴⁰; 2) la colección *Capitula Angilramni*, presentada como elaboración del papa Adriano I al capellán de Carlomagno y obispo de Metz; 3) la colección conocida como *Capitulares de Benedicto*, o *Benito*, *Levita*, que defiende al clero y al papado frente a las autoridades civiles, y mezcla textos auténticos con textos espurios, alterando el original para favorecer

³⁷ *Ibid.* p. 45.

³⁸ *Ibid.* p. 50.

³⁹ Su manuscrito está en la Biblioteca Vaticana Cod. Vat. Lat 1341.

⁴⁰ Cfr. D. JASPER y H. FUHRMANN, *Papal Letters in the Early Middle Ages*. Washington, 2001, pp. 144-149.

los objetivos de los falsificadores, así *Sedes Constantinopolitana*, se sustituye por *Sedes Apostólica*, o *jura metropolitana* se adultera por *iura episcoporum*⁴¹; y 4) las Decretales pseudoisidorianas, que será la falsificación más famosa y extendida de todas ellas, de la que existen al menos 75 manuscritos en la actualidad, cuyos contenidos difieren y se han clasificado en al menos cinco categorías distintas.

Esta última colección, la pseudoisidoriana, contiene unas 100 decretales pontificias falsas atribuidas a los papas de los tres primeros siglos de la Iglesia, y una colección de textos conciliares y decretales papales auténticos, aunque parcialmente falsificados, de los siglos IV a VIII. Así se incorporan epístolas falsas desde Clemente I, de finales del siglo I, a Gregorio II en el primer tercio del siglo VIII. Sin duda, ésta ha sido la mayor falsificación de la historia del derecho canónico en Occidente, y ha contribuido indirectamente a consolidar no sólo el poder episcopal, sino también el absoluto poder pontificio, y aunque la tesis petrina ya estaba establecida con éxito con anterioridad, refuerza la primacía pontificia.

Se atribuye su autoría a un presunto obispo llamado Isidoro Mercator, un seudónimo que desde luego nada tiene que ver con Isidoro de Sevilla, aunque en el pasado sí ha dado ocasión al intencionado equívoco. Es en ella donde se introduce la falsa donación de Constantino, *Edictum Domini Constantini Imperatoris*, a la cual ya me he referido.

El fraude compilatorio de las falsas decretales se descubrirá progresivamente a partir del siglo XV por Juan de Torquemada, Nicolás de Cusa, Erasmo de Rotterdam y Roberto Belarmino. A mediados del siglo XVI el notable canonista español Antonio Agustín tuvo serias dudas sobre su autenticidad, pero no podrá aportar pruebas solventes. Posteriormente, el jesuita español Francisco Torres hizo una encendida defensa de su autenticidad, pero el historiador calvinista David Blondel (1590-1655) publicó en 1628 los resultados de su investigación *Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes*, que resultan demoledores tanto para las falsas decretales como para la defensa poco rigurosa de Torres. Desde entonces, no se ha discutido ya su carácter espurio⁴².

Hoy día se acepta por los investigadores más solventes que las Decretales pseudoisidorianas se fabricaron en Francia entre los años 847 a 852, probablemente en la zona Reims⁴³, por un grupo de hábiles especialistas en derecho eclesial, canonistas y teólogos que actuaron en equipo realizando un trabajo de enorme complejidad. Para encubrir las falsificaciones, las mezclaron con textos auténticos, lo que implicó un previo y detallado conocimiento de derecho romano, visigodo, franco, y del derecho conciliar y pontificio anterior, así como del Nuevo Testamento y de la doctrina de los Padres de la Iglesia, sobre los que encajaron con indudable maestría los textos espurios.

⁴¹ Cfr. C. CALLAGHER, *Church Law and Church Order...* cit. p. 52.

⁴² *Ibid.* p. 56. Para una visión más detenida y una bibliografía exhaustiva vid. E. SECKEL, *Pseudo-isidorian Decretals and other Forgeries*. Acceso digital en www.ccel.org/schaff/encyc09/htm/iv.v.lxxiv.htm

⁴³ Inicialmente se ubicó en Mainz, posteriormente Bernahard E. Simson a finales del siglo XIX defendió que el lugar de las falsificaciones era Le Mans. Finalmente, Julius Weinz sugirió como lugar Reims. *Ibid.* p. 5 del texto digital.

Pero, ¿cuáles eran sus objetivos? Sin duda a la vista de las circunstancias político-religiosas son claros: preservar los bienes y propiedades de la Iglesia, asegurar el estatuto jurídico del derecho canónico, fortalecer la autoridad episcopal amenazada por la nobleza feudal laica, consolidar el celibato del clero y en el ámbito del matrimonio mantener la indisolubilidad del vínculo matrimonial.

Su finalidad va indudablemente más allá de fabricar legislación canónica, pues sobre todo se busca proteger a los obispos sufragáneos: 1) de los metropolitanos; 2) de los sínodos provinciales; y 3) del poder civil. Y así las acusaciones contra los obispos realizadas por metropolitanos y en concilios nacionales y provinciales se declaran *causas mayores* y se reservan al papa, reforzando no sólo los derechos episcopales, sino también, en consecuencia, derechos pontificios⁴⁴ al reforzar su jurisdicción.

Inicialmente estas colecciones falsas tendrán un éxito relativo, serán citadas por Hincmaro, obispo de Reims en el año 852, y en el 871 por el papa Adriano II y en distintos sínodos episcopales franco-alemanes de finales del siglo IX, pero con el empuje de la llamada reforma gregoriana que se inicia a mediados del siglo XI, bajo los papados de Nicolás II (1058-1061), Alejandro II (1061-1073) y sobre todo Gregorio VII (1073-1085), harán de estas falsas decretales una fuente muy valiosa para reforzar no ya el poder episcopal, sino sobre todo la supremacía pontificia.

El derecho canónico occidental del siglo IX, a diferencia del bizantino, muestra una dirección clara hacia la construcción de un derecho de la Iglesia que busca la independencia del poder político por dos vías: la particular, reforzando el poder episcopal, y la universal, reforzando el poder pontificio. Esa dirección que premeditadamente se toma en las colecciones espurias del siglo IX influirá decisivamente en el derecho canónico posterior al penetrar por vía compiladora en las grandes colecciones de la era clásica del derecho canónico, en el siglo XII, así como en los decretos pontificios a partir de Urbano II (1088-1099), e indirectamente servirá para consolidar la reforma gregoriana hacia el 1083, a través de la *Collectio canonum* de Anselmo de Luca.

Comparativamente el derecho bizantino de los *Nomocanones* y el derecho canónico compilado del siglo IX muestran con toda claridad la radical divergencia legislativa de ambos⁴⁵. En síntesis podemos apreciar las siguientes diferencias:

1. Los *XIV Títulos* serán fuente jurídica autorizada en todas las Iglesias ortodoxas e incluyen los 101 cánones de Trullo, que no se recogen en las Decretales pseudoisidorianas.
2. Las colecciones occidentales no incluyen cánones con los textos de los patriarcas orientales, y los *Nomocanones* no incorporan decretales pontificias.
3. Las colecciones latinas presuponen un gobierno de la Iglesia cada vez más centralizado en el ámbito episcopal y pontificio, desde un modelo cuasimonárquico y feudal del poder eclesial, que refuerza la primacía del papa

⁴⁴ C. CALLAGHER, *Church Law and Church Order...* cit p. 58.

⁴⁵ Síntesis elaborada a partir de los comentarios de CALLAGHER, cit. pp. 59-84.

como sucesor de San Pedro, mientras los *Nomocanones* refuerzan el gobierno sinodal/colegial de la Iglesia bizantina en la que el emperador es, desde la concepción divina del poder, elegido por Dios como protector de la Iglesia y de ahí su papel en la vida y en la administración de la misma como su tutor. La función imperial de tutela de la Iglesia, en cambio, sí querrá ser emulado por los emergentes modelos imperiales occidentales, y de ahí su frecuente confrontación con el poder pontificio que aspira al mismo papel apelando, además, al dualismo gelasiano sobre la supremacía espiritual de la autoridad pontificia.

4. Si contraponemos las dos figuras más relevantes de esta etapa, el papa Nicolás I y el patriarca Focio —cuya confrontación dará como resultado el cisma al que he revisado en este apartado— nos ofrecen dos modos completamente distintos de entender el ejercicio de la autoridad legislativa en la Iglesia. Focio, un formidable teórico del poder eclesial que ha sido claramente maltratado por la historiografía de la Iglesia latina, es para la Iglesia bizantina el mayor teólogo de su tiempo y se le venera como santo por la Iglesia ortodoxa griega tras su canonización. Nicolás I, es para la Iglesia latina, el impulsor definitivo de la primacía del papado romano en Occidente, al defender el derecho de los particulares de apelar a la sede romana, mantener la jurisdicción universal del papado, y reclamar que sólo los cánones conciliares ratificados por el pontífice son válidos.

En Oriente entre los siglos X y XI la dinastía macedonia (867-1056) dará un nuevo impulso a Bizancio, que recobra parte de su prestigio y de los dominios territoriales del pasado. Una etapa en la que se produce el renacimiento cultural bizantino, especialmente a partir del prolongado gobierno de Romano I Lekapenos (919-944). En la esfera militar las victorias bizantinas frente a los árabes permitirán a Bizancio reconquistar parte de Siria, y las islas de Creta y Chipre. Posteriormente, bajo Nicéforo II Focas (963-969), la frontera bizantina más occidental se establece en el norte de África con el sultanato fatimí, cuando los shiítas ismaelitas erigen su sultanato en Egipto entre los años 910 y 1171. También se produce la derrota final de los búlgaros en el año 1014 a manos de Basilio II (976-1025) a los que somete cruelmente e incorpora sus territorios en los Balcanes estableciendo la frontera bizantina en el Danubio, que era la que existía en la época de Heraclio y también desde la época del Dominado.

El Imperio Bizantino bajo Basilio II tendrá una expansión notable extendiéndose desde la mitad sur de Italia, en la Apulia, la costa dálmata y los Balcanes, hasta parte de Siria. A su muerte en el año 1025, Basilio II preparaba la conquista de Sicilia, que había sido bizantina en la etapa de Justiniano I y entre 827 y 902, y estaba muy bizantinizada. Una conquista que nunca llegará a producirse al ser tomada por los normandos en el año 1060, quienes expulsan a los musulmanes. Basilio II también había fomentado alianzas, especialmente matrimoniales, con los emergentes reinos germanos y principados vikingos. Así establecerá una firme relación con los varegos escandinavos del Principado de

Kiev, la relación se consolida mediante el matrimonio de su hermana Ana con Vladimiro I (978-1015), que se bautiza y se convierte al cristianismo en el año 988. Desde entonces, la influencia cultural y religiosa bizantina será sustancial en el Principado de Rus. Basilio II también llevará a cabo importantes alianzas matrimoniales entre la familia imperial bizantina y la nobleza germana, como había hecho su antecesor Juan I Tzimiskes (969-976) cuya hija Teófana había contraído matrimonio con Otón II (967-983), y fue la madre de Otón III (996-1002), ambos emperadores sajones del Sacro Imperio.

Basilio II será sucedido por su hermano menor Constantino VIII (1025-1028). La hija de éste, Zoe, jugará un papel político sustancial como *Basilissa* entre 1028 y 1042, cuyos sucesivos maridos serán emperadores hasta el 1055: Romanos III (1028-1034), Miguel IV (1034-1041) y Constantino IX (1042-1055) con quien concluye la dinastía macedonia.

A partir del año 1040 se produce la fragmentación del Imperio Bizantino, sobre todo tras las aspiraciones territoriales de los normandos en el Mediterráneo, que atacarán los dominios bizantinos. Como también los turcos seljúcidas, que desde Asia Central dominan Persia y sientan las bases de su propio sultanato bajo Alp Arlan (1059-1072), que conquista Georgia en el 1064, Armenia, que estaba bajo dominio bizantino desde el 1045, y parte de Anatolia, a partir de 1071. Arlan será sucedido por su hijo Malik Shah I (1072-1092) que completará las conquistas turcas de casi toda Anatolia, aunque a su muerte el sultanato seljúcida también se fragmentará.

En Occidente el poder político y religioso sufrirá profundos cambios. Luis el Piadoso, hijo de Carlomagno (814-840), gobernará el Imperio Carolingio en solitario. A partir de entonces la dinastía carolingia palidece cuando, como consecuencia de las luchas por el poder entre los herederos de Carlomagno, se produce finalmente la fragmentación de su imperio con el Tratado de Verdún en el año 843. Tras él, la Europa carolingia se reparte entre los hijos de Luis: Carlos obtiene los territorios de la actual Francia, Luis se hace con los de Alemania, y Lotario accede a parte de Italia hasta Croacia y el amplio corredor entre Francia y Alemania que se extiende desde el Mar del Norte al Mediterráneo.

Alemania estará en poder de la dinastía carolingia hasta el año 900, y a partir de entonces pasará a manos sajonas bajo la dinastía de los otones, inaugurada por Enrique I el Pajarero (919-936), que logra para sí el título de *rex francorum orientalum* en el año 921. La dinastía otónida es consolidada por su hijo Otón I (936-973), que obtiene la corona imperial en el año 962 de manos del papa Juan XII (955-963), como agradecimiento por el auxilio que le presta en la defensa de los territorios pontificios, a la vez que renueva la alianza franco papal. Otón I y su dinastía sajona inauguran el Sacro Imperio que establecerá una relación compleja con el papado romano en la que el emperador reclama el control de la Iglesia germanolatina, mientras el papado aspira a consolidar su absoluta hegemonía en Occidente sobre el poder de monarcas y emperadores. Recordemos sucintamente esta dinastía.

Otón II, hijo de Otón I, fue coronado emperador en vida de su padre en el año 967 por el papa Juan XIII, y regirá el Sacro Imperio hasta su muerte en el 983. Otón III, hijo de Otón II y de la princesa bizantina Teófana, será coronado emperador en el año 996 por el papa Gregorio V (996-999), que fue el primer papa alemán. Papado e Imperio tienen a finales del primer milenio una identidad netamente germana desde una alianza político-religiosa estrecha.

Enrique II, primo de Otón III, será el último emperador de la dinastía otónida, y será coronado emperador por el papa Benedicto VIII (1012-1024) en 1014. Posteriormente, Enrique II será canonizado por la Iglesia católica. Al carecer de descendencia el trono imperial pasa a Conrado II, rey de Alemania desde 1024, y perteneciente a la dinastía Salia, quien será a su vez coronado emperador por el papa Juan XIX en 1027. Le sucede su hijo primogénito Enrique III, rey de Alemania, Borgoña e Italia, duque de Baviera y Suabia entre otros ducados, que es coronado emperador por el papa Clemente II (1046-1047) en 1046. A su muerte en 1056 accede al trono de Alemania su hijo Enrique IV, que obtendrá la corona imperial en 1084, pero será obligado a abdicar en 1105.

El emperador Enrique IV y el papa Gregorio VII (1073-1085) establecerán unas relaciones tormentosas por el poder político-religioso en Occidente, la llamada guerra de las investiduras. El triunfo del papado supondrá la hegemonía del poder pontificio en Occidente durante los siglos inmediatos en una etapa conocida como el hierocratismo pontificio.

Como ya he examinado doctrinalmente, el prestigio de la Iglesia de Roma se había afianzado progresivamente con los papados de Gregorio I el Magno (590-606), Zacarías (741-752), Esteban II (752-757), Adriano I (772-795) y Nicolás I (858-867). Pero tras este último, el papado romano entrará en una etapa de decadencia moral y de luchas por el poder pontificio a partir del 867, al involucrarse en las luchas políticas de francos y spoletanos. El caso más patético lo representa la exhumación del cadáver del papa Formoso (891-896), el primer papa que es elegido siendo ya obispo, para ser juzgado nueve meses después de su muerte por orden de su sucesor Esteban VI (VII) (896-897) bajo la acusación de haber abandonado su diócesis. Poco después, el propio Esteban será estrangulado.

El punto álgido de esta etapa de corrupción se evidencia en el primer tercio del siglo IX bajo poder político-religioso que llegará a ejercer Marozia, senadora romana, que domina el panorama político en Roma durante varias décadas. En esta época el papado se hunde en una etapa de corrupción aún más profunda, dominada por la aristocracia romana y la figura de Marozia, presunta amante del papa Sergio III (904-911) con quien, según la crónica de Liutprando de Cremona, tuvo un hijo que será el futuro papa Juan XI (931-936). Esta corrupción del papado repercutirá en el progresivo deterioro de las relaciones con el patriarcado de Bizancio.

Ciertamente esta etapa no puede comprenderse en sus precisas coordenadas sin tener presente esta profunda crisis del poder pontificio a partir del siglo IX, que se evidencia tanto en la corrupción moral, como en la inestabilidad en el ejercicio del poder pontificio.

A finales del primer milenio, la Iglesia de Roma llevaba ya un total de 15 antipapas de los casi cuarenta antipapas que la Iglesia católica ofrece en su listado oficial del *Anuario Pontificio*, y las batallas por el poder pontificio darán lugar a revueltas y asesinatos frecuentes. Además, un buen número de papas electos ejercieron el pontificado durante periodos muy breves, siendo incluso buena parte de ellos depuestos u obligados a abdicar⁴⁶.

En el papado romano del siglo X se advierten las siguientes etapas:

1. Hasta el año 928, los papados serán muy breves como los de Anastasio III (911-913) y Lando (913-914), o terminarán abruptamente como el de Juan X (914-928) depuesto y posteriormente asesinado.
2. Desde el año 928 hasta el año 964, el papado está dominado por la influencia de la senadora romana Marozia y sus hijos: así, León VI (928) debió su elección a Marozia, al igual que Esteban VII (VIII) (928-931); Juan XI (931-936) hijo de Marozia también elegido por influencia de su madre; León VII (936-939) que debe su elección a Alberico II, príncipe de Roma e hijo de Marozia, al igual que las elecciones de Esteban VIII (IX) (939-942), Marino II (942-946), Agapito II (946-955) y Juan XII (955-964), hijo extramatrimonial del propio Alberico II, quien antes de su muerte exigirá el juramento a los líderes romanos de que elegirían a su hijo a la muerte de Agapito, lo que así hicieron nombrando a Juan XII papa cuando tenía apenas 18 años, y que será depuesto por el emperador Otón I (962-973).
3. Desde el año 964 hasta el año 973, el papado está bajo la influencia directa de la dinastía otónida, lo que ya se evidencia cuando Juan XII es sustituido con la aprobación imperial por León VIII (963-965) y Benedicto V (964) depuesto por la presión del asedio a Roma impuesta por Otón I. En el año 965 Juan XIII (965-972) es elegido papa con la aprobación de Otón I y coronará coemperador al hijo de Otón en la Navidad del año 967.
4. Desde el año 973 hasta el año 996 el papado es el resultado de las luchas entre los otones y el clan romano de los crescencios que quieren imponer a su candidato. Así, Benedicto VI (973-974), cuyo pontificado pone de manifiesto ya las luchas entre los partidarios de Otón y los del clan de los crescencios, será estrangulado posiblemente por orden de Bonifacio VII (974, 984-985). Este último será considerado antipapa desde 1904 apareciendo en las listas anteriores a esa fecha como papa, y era el candidato impuesto por la familia crescencia. Benedicto VII (974-983) vinculado al clan de los crescencios, es elegido con la aprobación imperial de Otón II (973-983) y, a su vez, Juan XIV (985-996) es elegido igualmente con el apoyo de los crescencios.

A lo largo de todo el siglo X el papado no consigue superar la corrupción que impera durante todo el siglo y no se recuperará de esta grave crisis hasta la reforma radical que tendrá lugar en el seno de la Iglesia pontificia en el siglo XI. Una reforma que consolida Gregorio VII y cuyos primeros pasos se inician

⁴⁶ Vid. sus trayectorias con más detalle en J. N. D. KELLY, cit. pp. 120-136.

en los pontificados anteriores de Nicolás II y Alejandro II que aspiran a una mayor independencia del poder político de los emperadores germanos. Pero que a la postre terminará enfrentando al poder pontificio con el poder imperial del Sacro Imperio.

Por otra parte, las elecciones pontificias estaban sometidas a los clanes hegemónicos de la nobleza romana y al poder imperial, a los que se sumaba la progresiva injerencia del ejército mercenario, por lo que se necesitaba una vía que dotase no sólo de legitimidad al papa electo, sino además de una mayor independencia de los poderes políticos, pues la situación era consecuencia directa de tres circunstancias:

1. El papa Nicolás I en el sínodo romano del 862 restauró del derecho de sufragio de los nobles romanos, laicos y clérigos.
2. El papa Juan IX en el año 898 confirmó la costumbre de la consagración del nuevo pontífice en presencia de los legados imperiales.
3. El emperador Otón I en el año 963 obligó y vinculó a los romanos al compromiso de no elegir papa hasta que no haya sido previamente propuesto por el emperador, quien podía presentar varios candidatos.

Los primeros pasos de esta reforma se perciben ya en dos ejemplos sobresalientes de finales del siglo X y comienzos del siglo XI. El primero durante el pontificado de Gregorio V (996-999) y el segundo durante el pontificado de Silvestre II (999-1003), ambos durante el gobierno imperial de Otón III. Estos dos ejemplos revelan ya la compleja y contradictoria relación entre los poderes imperial germano y pontificio romano.

Gregorio V (996-999) que será el primer papa alemán, y es nombrado a los 24 años por influencia directa del emperador Otón III de quien era secretario en su cancillería. A su vez, el nuevo papa coronará emperador y patricio protector de la Iglesia al propio emperador ese mismo año 996. Sin embargo, pronto adoptó una actitud de independencia frente al monarca sajón, manteniendo unas relaciones políticas nada fáciles entre ambos. Se unirán cuando el griego Juan Philagathos, acepte ser nombrado papa con la excusa de que el trono pontificio estaba vacante, mientras Gregorio residía temporalmente en Lombardía. Otón y Gregorio capturaron al antipapa Juan (XVI) permitiendo que lo mutilaran y cegaran, cortándole manos, nariz, lengua y labios, para después ser subido a un asno y pasarlo en tal atroz condición por Roma en el 998. Un año después, Gregorio moría víctima probablemente de la malaria aunque se apunta que pudo haber sido envenenado.

Silvestre II (999-1003) será primer papa francés. Gerberto de Aurillac de origen humilde y educado en Vich, llegará a ser consejero de Otón III y apoyará a Hugo Capeto como rey de Francia. Al ser elegido papa toma el nombre de Silvestre. Se erigirá como defensor intransigente del poder político pontificio. Activo reformador luchará contra el nepotismo y la simonía, que se habían convertido en prácticas habituales para acceder a los cargos eclesiásticos. Por ello los romanos en una revuelta en 1001 expulsan de la ciudad a Otón y a Silvestre,

y éste retornará a Roma sólo después de ser autorizado su retorno a la ciudad por el nuevo gobernante romano, Juan II Crescencio. Tras la muerte de Otón ese año, hasta su propia muerte dos años después, se ocupará sólo de los asuntos exclusivamente espirituales.

A mediados del siglo XI y casi medio siglo después del pontificado de Silvestre II, la tan necesaria renovación pontificia se manifestará finalmente en la figura de León IX (1049-1054), alsaciano, quien es propuesto papa por el emperador alemán Enrique III, que ya había propuesto también a sus predecesores: Clemente II (1046-1047) de origen sajón y obispo en Baviera; Dámaso II (1048) de origen tirolés. Al igual que propuso a su sucesor, el suabo Víctor II (1055-1057).

En esta etapa pontificia de mediados del siglo XI la hegemonía imperial ejercida por Enrique III tendrá como consecuencia el desarrollo de un fuerte control imperial sobre el papado durante la década de 1046 a 1057, cuyos papas son todos de origen alemán. A la vez se advierte nuevamente un progresivo arraigo tanto de las prácticas simoníacas de la compraventa de los cargos eclesiásticos, así como de las investiduras eclesiásticas otorgadas por los señores feudales y los monarcas laicos. En su primer sínodo, León IX depondrá a obispos simoníacos, que habían sido investidos por los nobles laicos como consecuencia típica del modelo feudal, y prohibirá el matrimonio del clero. Su pontificado, signo claro de una reforma inexorable hacia el centralismo de la Iglesia occidental, transforma radicalmente la curia romana, que del modelo cortesano inicial bizantino se adapta al modelo imperial alemán, que ya tiene señas de identidad propias y reafirma la primacía del pontífice sobre la Iglesia universal. Su conflicto al respecto con el patriarca de Oriente, Miguel Cerulario (1043-1058), conducirá irreversiblemente al cisma final entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente⁴⁷.

Dos factores sustanciales afectarán al deterioro irreversible de las relaciones entre Roma y Bizancio:

1. En el ámbito político-religioso: cuando, por una parte, los reyes sajones consoliden su poder con la creación del Sacro Imperio romano-germánico por Otón I que será coronado en Aquisgrán primero rey de Italia en el 951, y emulará a Carlomagno, siendo coronado emperador por el papa Juan XII en el 962, a cambio de respetar los límites de los Estados Pontificios otorgados por Pipino y su hijo. Las prácticas feudalistas francas se consolidarán con la dinastía sajona de los otones, que tendrán directa participación en el nombramiento del clero y del propio papa, consolidando plenamente las bases de la Iglesia imperial en Occidente. Así, se arrogará el derecho de investir los cargos eclesiales desde el poder político, lo que generalizará la simonía, o compraventa de cargos y beneficios eclesiásticos, deteriorando profundamente la disciplina del clero en la Iglesia de Occidente. Y, posteriormente, por

⁴⁷ Sobre el primado pontificio y la Iglesia bizantina *vid.* J. SPITERIS, *La crítica bizantina del primato romano nel século XII*. Roma, 1979.

otra parte, cuando los normandos conquisten Sicilia en el siglo XI, al romper el último puente cultural entre el oriente y el occidente europeo cristiano, entre Bizancio y Roma.

2. En el ámbito interno de la Iglesia: cuando se constata la necesidad de una profunda reforma de la Iglesia pontificia bajo el Imperio Germano. Lo que se revela especialmente cuando el emperador Enrique III (1039-1056) llegue a deponer hasta tres papas consecutivos, nombrando finalmente a su tío León IX (1049-1054), quien cuenta entre sus consejeros con una figura trascendente para la historia pontificia, el monje Hildebrando, que posteriormente accederá al pontificado como Gregorio VII (1073-1085). Gregorio VII será el gran reformador de la Iglesia germanolatina desde la formulación hierocrática del poder pontificio en su conocida declaración *Dictatus papae*. Como afirma Stephan Kuttner ratificando la tesis del padre Borino, la única explicación de estas *dicta* rimadas es que no eran sino la *capitulatio* usual de una colección canónica perdida, una colección que tan sólo se refería al *privilegium Romanae ecclesiae*, y que era de uso privado⁴⁸.

La declaración de estas 27 afirmaciones —que enuncian la absoluta autocracia pontificia y nunca antes habían sido dichas de modo tan rotundo— sitúan al papa por encima de cualquier otra autoridad humana, incluso del propio emperador, lo que dará pie al inevitable conflicto entre el papado y el imperio en Occidente. Entre ellas destaco las siguientes⁴⁹:

- *Que sólo el romano pontífice puede, en justicia, ser llamado universal.*
- *Que sólo él puede deponer o restablecer a los obispos.*
- *Que su legado, aunque sea de menor rango, tiene la preeminencia, en el concilio, a todos los obispos, y puede decretar sentencia de deposición contra ellos.*
- *Que sólo a él pertenece legalmente promulgar leyes de acuerdo a las necesidades de los tiempos, convocar nuevas congregaciones, convertir en abadía una canonjía y, por otra parte, dividir un obispado rico y unir los pobres.*
- *Que sólo él puede usar la insignia imperial.*
- *Que el Papa es el único cuyos pies deben ser besados por todos los príncipes.*
- *Que sólo su nombre debe ser mencionado en las iglesias.*
- *Que sólo a él es lícito deponer emperadores.*
- *Que ningún capítulo ni libro sean tenidos por canónicos sin su autoridad.*
- *Que nadie tiene poder de retractar ninguna sentencia que ha sido impuesta por él; y que sólo él, entre todos, tiene autoridad para hacerlo.*
- *Que él mismo no puede ser juzgado por nadie.*

⁴⁸ S. KUTTNER, “*Liber canonicus*. A Note on ‘*Dictatus Papae*’ c. 17”. En *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages* (2 Ed. de 1980) Hamshire, G.B., 1992, pp. 400 y s.

⁴⁹ Recogidas por R. NAVARRO VALLS y R. PALOMINO, *Estado y Religión*, cit. p. 67, y datos del texto recogido y su traducción en su cita 48.

- *Que la sede romana nunca ha errado, ni nunca cometerá error por toda la eternidad según el testimonio de la Escritura.*
- *Que el que no esté en conformidad con la Iglesia católica no puede ser tenido por católico.*

Pero dos décadas antes de su pontificado, Roma y Constantinopla separarán definitivamente sus caminos en el cristianismo, lo que sucederá precisamente bajo el papa León IX (1049-1054), cuando —en palabras del prestigioso historiador F. Dvornic— este papa reformista no comprenda la distinción entre la primacía teórica y la autonomía práctica de la Iglesia bizantina⁵⁰.

Bizancio aún conservaba parte de su jurisdicción política y religiosa en el sur de Italia, en la Apuglia. Sin embargo, la conquista normanda modificará esta situación y el papa incrementará su influencia en la zona en detrimento de Bizancio. La tensión estallará cuando el papa nombre al arzobispo de Sicilia, cuya jurisdicción eclesiástica seguía siendo bizantina, aunque como recordamos estuvo en poder árabe desde el año 826 hasta el 901, si bien posteriormente los normandos conquistarán la isla entre el 1060 y el 1090.

El patriarca bizantino Miguel I Cerulario (1043-1058), que en su día llegó a ser aspirante a trono imperial, iniciará una campaña antilatina para hacer frente a las aspiraciones pontificias sobre el control eclesiástico de Sicilia y a la latinización a la que se estaba sometiendo además a la Apuglia, en donde el emperador bizantino Constantino IX (1042-1055) había nombrado como gobernador al latino Argyro y había logrado una efímera alianza militar con el papa en contra de los normandos. Una alianza que, no obstante, tendrá un catastrófico resultado pues acabará en derrota y en la captura del propio papa en Benevento, donde permanecerá prisionero durante un año. En esta situación la correspondencia epistolar pontificia se orienta a una dura crítica de la Iglesia bizantina, y el consejero pontificio Humberto preparará una carta del papa León IX en la que se plantean dudas sobre la legitimidad de la consagración del patriarca bizantino Miguel y se le prohíbe el uso del título de patriarca ecuménico. Una estrategia para poder deponer al patriarca con el apoyo del emperador bizantino. Pero Miguel I se negará a recibir a Humberto enviado como legado pontificio. El paso siguiente será la excomunión del papa al patriarca Miguel I, cuya bula Humberto deposita protocolariamente sobre el altar de Santa Sofía. Una bula de excomunión cuya validez es —en opinión de Dvornik⁵¹— cuestionable puesto que el papa ya había fallecido cuando se deposita la excomunión en el altar, y no fue renovada por su sucesor.

El contenido de la bula papal de excomunión dejó perplejos tanto a la Iglesia bizantina y a su patriarca como al propio emperador. La reacción será inmediata y proporcionada, se convoca un sínodo permanente en el que se condena dicha

⁵⁰ Cfr. F. DVORNIC, cit. p. 460.

⁵¹ *Ibid.* p. 462.

bula, a su autor y a sus legados, y una copia de la misma es solemnemente quemada. Con ello, la ruptura entre Roma y Constantinopla es ya simbólicamente solemne y firme.

La reconciliación entre la Iglesia latina y la bizantina será intentada varias veces con posterioridad, pero ninguna tendrá éxito y las esperanzas disminuyen cuando se consolida la alianza entre los normandos y el papa Nicolás II (1059-1061). La situación se tornará irreversible, a pesar de los intentos de unos y otros por superar el cisma, especialmente los esfuerzos del emperador Miguel VII al inicio del pontificado de Gregorio VII (1073-1085), pero algunas de las demandas papales resultaban inaceptables para la mentalidad bizantina, como por ejemplo la pretensión pontificia de deponer a los emperadores, su derecho a llevar la insignia imperial y la obligación de todo gobernante de saludar al papa besándole los pies.

Posteriormente, el papa Urbano II (1088-1099) enviará legados a Constantinopla, pero ya la supremacía pontificia desde su formulación hierocrática resultaba insalvable para los bizantinos. Finalmente, las tensiones entre ambas Iglesias se incrementan aún más tras las primeras cruzadas, en las que el prestigio papal alcanza su cénit en Occidente, y sobre todo tras la creación del Reino de Antioquía por Bohemundo. Ambas contribuyeron a incrementar las diferencias y la animadversión entre ambas Iglesias, que llegan a su límite con la conquista y saqueo del Constantinopla por los cruzados y los venecianos de la IV Cruzada.

Una unión formal y sin discusión teológica alguna de ambas Iglesias se produce en 1274 durante el II Concilio de Lyon en el que los representantes del emperador Miguel VIII pactan dicha unión para salvaguardar el Imperio Bizantino de la amenaza de la dinastía de los Anjou napolitanos, o angevinos. Una unión tan artificial como efímera, pues el papa Martín IV (1281-1285) bajo la influencia del rey de Nápoles, Carlos II de Anjou, excomulgó en 1281 al emperador bizantino Miguel VIII Paleólogo⁵², y su hijo Andrónico II, una vez que es coronado emperador de Bizancio, abolirá dicha unión en 1282.

Un último intento tendrá lugar ya en pleno declive del hierocratismo pontificio en el Concilio de Ferrara-Florenia iniciado en 1438, y aunque se alcanzará un acuerdo final, el clero bizantino manifestará su oposición negándose a firmarlo. Poco después, Constantinopla caerá en manos otomanas, y la esperanza de reunificación desaparecerá definitivamente, como el propio Imperio Bizantino, que llegará a su ocaso final cuando la cristiandad heleno-bizantina pierda su lugar político religioso y cultural como imperio que ocupará la victoriosa islamidad turco-otomana.

⁵² Cfr. J. N. D. KELLY, cit. p. 203.

Índice onomástico

De la Introducción

- Adorno, T. 106, 109, 110.
Aristóteles 20, 36, 73, 111.
Berger, P. 37.
Bodin, J. 45.
Braudel, F. 18, 27.
Bruni, L. 95.
Bush, G. W. 7, 58, 59, 60, 61, 86, 87, 89, 110, 118.
Carlyle, T. 77.
Chomsky, N. 109.
Clinton, B. 86, 118.
Constantino I 69, 72.
Davis, N. 10.
Destutt De Tracy, A. L. C. 40.
Dewley, J. 106.
Dworkin, R. 111.
Ficino, M. 96.
Gadamer, H. G. 109, 111.
Graham, B. 61.
Gutmann, A. 111.
Habermas, J. 89, 106, 109, 111, 123, 124.
Hart, H. L. A. 101.
Hegel, G. 9, 19, 98, 111.
Heidegger, M. 38, 77, 98, 100, 101, 111.
Holyoake, G. J. 52.
Huntington, S. P. 23, 24, 25, 88, 102.
Kant, I. 9, 19, 98.
Kelsen, H. 100, 101, 110, 111.
Kluckhohn, C. 18.
Kroeber, A. 18.
KÜNG, H. 71.
Locke, J. 40, 48, 96.
Monnet, J. 91.
More, T (Tomás Moro) 96.
Naipaul, V. S. 23.
Napoleón III 51, 63.
Nietzsche, F. 9, 30, 77.
Paxton, R. O. 76.
Popper, K. 100, 101.
Posner, R. 99, 106, 107, 116.
Ratzinger, J. 101, 124.
Rawls, J. 89, 99, 111.
Renan, E. 12.
Reagan, R. 7, 60, 99, 110.
Rice, C. 89.
Robespierre, M. 62.
Rousseau, J. J. 48, 97.
Said, E. 121.
Salutati, C. 95.
Schmitt, C. 77, 100, 101, 111.
Scott, D. 58.
Sorel, G. 77.
Spengler, O. 8, 22, 25, 26, 77, 100, 107, 108, 109.
Strauss, L. 110.
Taylor, C. 111.
Taylor, E. B. 19, 37.
Tocqueville, A. 97, 105, 106.
Toynbee, A. J. 22.
Valla, L. 96.
Wach, J. 37.
Walzer, C. 89.
Washington, G. 57, 60.
Weber, M. 37, 93, 100, 103, 109.
Williams, M. C. 114.
Williams, R. 47, 49.

De la Parte I

- Abraham, Patriarca bíblico 131, 171, 173, 174, 180, 182, 183, 194, 204.
Adad-Nirari II 152.
Adad-Nirari III 202.
Adriano 267, 279, 280, 293, 308, 313.
Agustín de Hipona 316, 317, 319, 328.
Ahlström, G. W. 145, 183, 194, 196, 199, 206, 211.
Ajenatón (Akhenaton) 134, 151, 172, 185, 188, 189, 193, 227, 247, 275, 297.
Akiba 293.
Albright, W. F. 181, 196.
Alejandro Magno 136, 137, 154, 205, 207, 214, 215, 231, 236, 237, 238, 241, 244.
Alejandro Severo 268, 280.
Alexander Jannaeus 289.
Alt, A. 196.
Ambrosio 139.
Ananías 302, 303.
Anaxágoras 240.
Anaximander 238.
Aníbal 257.
Antíoco III 285.
Antíoco IV 286.
Antípater 289.
Antonino Pío 268, 293.
Ardashvir I 208.
Aristóbulos I 289.
Aristóbulos II 290.
Aristóteles 236, 240, 241, 245.
Arrio (Arius) 316, 317, 318, 319.
Assurbanipal 155, 202.
Assurnarsipal II 201.
Assuruballit I 251.
Atajerjes I 213.
Atajerjes II 214.
Atajerjes III 214, 215.
Atanasio de Alejandría, Patriarca 318, 321.
Atrajasis 158.
Augusto (*vid.* Octavio).
Aureliano 210, 247, 275, 281, 282, 331.
Bar Kojba (Kokhba) 308.
Basílides 314.
Basilio El Magno 318.
Benjamín de Tudela 144.
Bilgamesh (*vid.* también Gilgamesh) 158.
Blavatski, H. 163.
Bruto, Lucio Junio 252.
Caracalla 259, 268, 275, 280, 281, 330.
Catilina 261, 262.
Catón el Joven 261, 262.
Catón el Viejo 257.
Cicerón 261, 262, 264, 272.
Ciro II el Grande 135, 137, 154, 205, 206, 209, 211, 244.
Claudio 267, 275, 291.
Clemente I, Papa 311.
Clístenes 233.
Constancio I Cloro 269, 338, 339.
Constancio II 318, 319.
Constantino I el Grande 207, 269, 282, 283, 318, 319, 337.
Craso 261, 262.
Dámaso I, Papa 311, 319, 322.
Darío I 135, 177, 206, 207, 211.
David, Rey de Israel 135, 174, 175, 194, 198, 199.
Demócrito 239.
Diocleciano 268, 269, 281, 282, 283, 284, 308, 330.
Domiciano 259, 267, 268, 291, 292.
Draco 232.
Dumézil, G. 217.
Dungi, (de Ur) 168.
Ehrman, B. D. 315.
Eliogábalo 268, 275.

- Epifanio 304, 305.
 Escévola, Quinto Mucio 279.
 Esdras 137, 175, 176, 177, 178, 180, 186, 197, 211, 212, 213, 214, 286, 288, 294, 297.
 Eusebio de Cesaréa 308, 321.
 Eusebio de Constantinopla 318.
 Eusebio de Nicomedia 318.
 Fernández Barreiro, A. 277, 278.
 Filipo II de Macedonia 136, 207, 214, 215, 236, 237.
 Filipo V de Macedonia 259.
 Filón de Alejandría 301.
 Favio, Josefo (Flavius Josephus) 130, 179, 286, 287, 291, 292, 302.
 Freud, S. 109, 188, 193.
 Galerio 269, 284, 308.
 Gamaliel 292, 309.
 Gilgamesh 151, 158, 183.
 Gneo Flavio 279.
 Gorgias 240.
 Graciano I 266, 319.
 Graco, Cayo 260.
 Graco, Tiberio 260.
 Greengus, S. 168.
 Gregorio Magno (el Grande) Papa 319.
 Gregorio Nacianceno 318, 319.
 Gregorio II, Papa 349.
 Harris, N. 327.
 Hammurabi 133, 147, 150, 151, 162, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 184, 189, 193, 199, 206, 277, 297, 330.
 Hussein, S. 120, 141.
 Herodes Agripa 307.
 Herodes Antipas 289, 290.
 Herzfeld, E. 206.
 Hyrcanus II 289, 290.
 Ireneo 305, 314, 315, 316, 321, 323, 328.
 Jacob, Patriarca bíblico 180, 182, 183.
 Jacobsen, T. H. 147.
 Jerjes 137, 211, 212, 213, 233.
 Jerónimo 304, 319, 322.
 Jesús el Nazareno (Jesucristo) 287, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 316, 317, 318, 320, 321, 322, 323.
 Jones, P. 226.
 Jones, W. 217.
 Juan Bautista 287, 303, 312.
 Juan, Apóstol 209, 301, 302, 303, 308, 309, 321, 322, 323.
 Julio César 136, 220, 256, 262, 263, 264, 273, 275, 289, 331.
 Julius Africanus (Julio El Africano) 130.
 Jung, K. 188, 193.
 Justino Mártir 315, 316, 328.
 Kerder 210.
 Levine, L. 288.
 Licinio 261, 269.
 Lukuas Andreas 293, 308.
 Lucas, Evangelista 303, 321, 322, 323.
 Macabeo, Simón 286.
 Magencio 269.
 Mahoma 306, 317.
 Malamat, A. 166.
 Mallowan, M. 153, 158, 171.
 Manes (Mani) 210, 316, 317.
 Manetho 130.
 Marción 314.
 Marco Antonio 264, 265, 275, 289.
 Marco Aurelio 259, 268, 281.
 Marcos, Evangelista 303, 321, 322, 323.
 Mario 260.
 Matatías 286.
 Matatías Antígono 290.
 Mateo, Evangelista 303, 304, 321, 322, 323.
 Maximiano 269.
 Maximino de Tracia (Tracio) 275, 281.
 Merneptah 134, 174, 179, 195.
 Mitrídates, Rey de Ponto 261, 262.
 Moisés 134, 156, 159, 171, 174, 182, 189, 193, 194, 197, 204, 214, 287, 294, 301, 306.
 Montano 314.

- Nabopolassar 202.
Nabucodonosor II 130, 135, 153, 180, 201.
Nabónido (Nabuna) 154.
Naram-Sin 149, 164, 166.
Nehemías 176, 180, 211, 212, 213, 288, 294.
Nerón 257, 276, 291, 308.
Nerva 267, 293.
Noé, patriarca Bíblico 131, 158, 159, 177, 181.
North, M. 196.
Octavio Augusto 238, 264, 265, 266, 267, 269, 272, 273, 289, 290, 331.
Orígenes 305, 315, 316, 328.
Pablo de Tarso 301, 302, 303, 305, 309, 310, 311, 321, 328.
Papiniano, Jurisconsulto 280, 330.
Paulo, Jurisconsulto 280.
Pericles 136, 235, 240, 272.
Pitágoras 148, 238, 297.
Pisístrates 232, 233.
Platón 239, 240, 241, 245, 229.
Plotinio 246.
Pompeyo 261, 262, 263, 275, 289.
Protágoras 240.
Psammeticus I 202.
Pedro, Simón Pedro, Apóstol 302, 305, 307, 308, 310, 311.
Ramsés II 130, 174, 195.
Sabelio 315.
Said, E. W. 142, 144.
Salomón, Rey de Israel 135, 174, 175, 178, 194, 198, 199, 200, 201.
Salomé Alexandra 289.
Santiago el Menor (el Justo), Apóstol 302, 303, 307, 308.
Santiago el Mayor, Apóstol 307, 308, 309, 310.
Sargón II el Grande 132, 135, 149, 155, 159, 164, 202, 211, 296.
Saúl, Rey de Judea 134, 174, 197, 198.
Schmidt, B. B. 159.
Septimio Severo 268, 280.
Shalmaneser III 152, 153.
Shamshi-Adad I 151.
Shamshi-Adad V 153.
Shapur I 210, 293, 317.
Shapur II 293.
Shulgi 150, 164.
Sila 256, 260, 261, 262.
Simón el Mago 314, 316.
Sini, F. 271.
Sinué 193.
Smith, M. 192, 209.
Sócrates 241.
Tarquinio Priscino 252.
Tarquinio Superbo 252.
Teódoto 315.
Teodosio I el Grande 294, 318, 319.
Teodosio II 226, 283.
Tertuliano 305, 308, 315, 316, 321, 328.
Tiberio I 266, 267, 291.
Tiberio Coruncanio, Pontifex Maximus 279.
Tiglath-piliser III 153, 177, 202.
Tito Flavio 176, 267, 291, 292.
Tirídates III de Armenia 207.
Trajano 267, 293, 308, 313.
Tukulti-Ninurta I 152.
Tukulti-Ninurta II 152.
Ulpiano, Jurisconsulto 268, 271, 280, 330.
Ur-Nammu 150, 168, 189.
Uta-Napishtim 158.
Valentín 314.
Valentiniano I 319.
Varro, Marco Terencio 251.
Vespasiano 259, 267, 291.
Víctor I, Papa 311.
Vladimiro I 224.
Von Listz, G. 163.
Woolley, L. 147, 153, 156, 157, 158, 168, 169, 170, 171.
Zaratustra (Zoroastro) 135, 207, 208, 209, 297.
Zenón 245.

De la Parte II

- Acacio, Patriarca 343, 440, 441, 455, 471, 472, 495, 511.
- Adriano I, Papa 469, 506, 507, 508, 510, 520, 524.
- Adriano II, Papa 353, 517, 521.
- Ágato, Papa 500.
- Agustín, A. 520.
- Agustín de Hipona 341, 394, 421, 473.
- Aistulfo 350, 504, 505.
- Alarico I 340, 341, 397, 404, 406, 410, 473.
- Alarico II 341, 344, 400, 417, 418.
- Alcuino de York 350, 511, 512.
- Alejandro Severo 362.
- Alp Arlan 523.
- Ambrosio 319, 381, 382, 384, 388, 394.
- Anacleto I, Papa 390, 391.
- Anastasio I 343, 410, 413, 414, 422, 428, 431, 432, 433, 434, 441, 444, 455, 473, 493.
- Anastasio, Bibliotecario 508.
- Anastasio I, Papa 396, 398.
- Anastasio II, Papa 399.
- Anastasio III, Papa 525.
- Anastasio, Patriarca 506.
- Andrónico II 531.
- Anselmo de Luca 469, 522.
- Atanasio, Patriarca 372, 373, 374, 378, 463.
- Antimo, Patriarca 444, 445.
- Arcadio 340, 341, 384, 385, 386, 400, 403, 404, 405, 406, 439.
- Arrio 339, 370, 372, 392.
- Ataúlfo 341, 406, 409.
- Atila 342, 410, 413, 467, 471.
- Aureliano 362, 363, 366, 452.
- Basilio I 353, 429, 438, 450, 451, 452, 517, 518.
- Basilio II 354, 355, 523.
- Basilio el Grande 399, 400.
- Bauer, W. 468.
- Baur, F. C. 468.
- Belisario 345, 442, 444, 445, 493.
- Bellomo, M. 447.
- Benito de Nursia 421.
- Bonifacio, Papa 390.
- Bonifacio II, Papa 393, 394, 444.
- Bonifacio III, Papa 393.
- Bonifacio y Clemente (*Vid.* Winfrith y Willibrod).
- Callagher, C. 399, 519.
- Calixto I, Papa 391.
- Carlomagno 350, 351, 352, 354, 411, 420, 428, 431, 432, 433, 434, 440, 457, 458, 470, 476, 480, 484, 486, 487, 488, 489, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 520, 523, 524, 528.
- Carlos Martel 349, 484, 486, 504, 542.
- Carlos II de Anjou 531.
- Celestino I, Papa 422, 464.
- Chindasvinto 419.
- Childerico III 350, 486, 505.
- Cirilo y Metodio 352, 502.
- Clemente I, Papa 464, 467, 468, 520.
- Clemente II, Papa 524, 527.
- Claudio II el Gótico (Godo) 363, 452.
- Clodoveo 342, 343, 344, 396, 416, 420, 479, 481.
- Conon, Papa 500.
- Constancio I Cloro 338, 364, 365, 367.
- Constancio II 318, 319, 338, 372, 373, 374, 375, 376, 392, 463.
- Constante I 339, 372, 373, 374, 463.
- Constante II 454, 455, 457, 496.
- Constantino I el Grande 338, 339, 354, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 377, 385, 388, 391, 392, 400, 401, 421, 425, 428, 430, 433, 439, 452, 462, 469, 479, 487, 506, 511, 512.
- Constantino II 339, 372.
- Constantino III 455, 457, 542.

- Constantino IV 457, 483, 484, 496, 498, 500.
 Constantino V 457, 485, 505, 506, 507, 508.
 Constantino VI 351, 428, 457, 485, 588, 507.
 Constantino VII 438, 457.
 Constantino VIII 523.
 Constantino IX 438, 457, 523, 530.
 Dámaso I, Papa 378, 380, 381, 390, 392, 393, 396, 463, 464, 466, 492.
 Dámaso II, Papa 527.
 Davis, N. 488.
 Decio 362.
 Diocleciano 338, 363, 364, 365, 367, 369, 381, 425, 436, 442.
 Dionisio el Exiguo 398, 399, 400, 472, 518.
 Dvornic, F. 529.
 Eliogábalo 362.
 Enrique I el Pajarero 524.
 Enrique II 524.
 Enrique III 524, 527, 528.
 Enrique IV 356, 524.
 Ervigio 419, 482.
 Esteban II, Papa 350, 487, 504, 505, 506, 524.
 Esteban III, Papa 487, 506, 510.
 Esteban I, Patriarca 518.
 Estilicón 403, 404, 406.
 Eusebio de Cesaréa 363, 365, 366, 367, 435, 464.
 Eusebio de Nicomedia 371, 372, 373.
 Eutropio 404.
 Fausta 365, 368, 372, 491.
 Felix II, Antipapa 380, 392, 471.
 Felix III (II), Papa 393.
 Flavio Joviano 376.
 Focas 346, 393, 453, 455, 479, 483, 495.
 Focio, Patriarca 352, 353, 438, 451, 515, 516, 517, 518, 519, 522.
 Gaïas 404.
 Gala Placidia 341, 406, 409.
 Galeno 363.
 Galerio 338, 364, 367, 385.
 García y García, A. 387.
 Gaudemet, J. 389.
 Gelasio I, Papa 343, 383, 398, 400, 414, 422, 432, 434, 464, 472, 473, 476, 493.
 Genserico 342, 410, 413, 467.
 González Ferrín, E. 436, 454.
 Goyarico 344, 417.
 Graciano I 340, 376, 377, 378, 381, 384, 385, 388, 393, 396, 403, 430, 435, 443, 461, 463, 466, 475, 492.
 Grégorire, H. 514.
 Gregorio I Magno (el Grande), Papa 345, 421, 422, 423, 466, 478, 479, 481, 495, 500, 524.
 Gregorio II, Papa 349, 502, 503, 504, 520.
 Gregorio III, Papa 349, 500, 503, 504.
 Gregorio V, Papa 524, 526, 527.
 Gregorio VII, Papa 356, 393, 521, 524, 526, 528, 530.
 Guarducci, M. 465.
 Guerdan, R. 436.
 Guldebaldo 417.
 Harum Al Rashid 351, 513.
 Higinio de Córdoba 381.
 Heraclio I 428, 453.
 Hildegarda 510.
 Honorio 385, 406.
 Hormisdas 441, 444.
 Hugo Capeto 355, 527.
 Hussein (nieto de Mahoma) 348.
 Idacio de Mérida 380, 381.
 Ignacio de Antioquia 462, 464.
 Ignacio, Patriarca 352, 353, 514, 515, 517.
 Inocencio I, Papa 396, 406, 466.
 Irene 351, 451, 485, 488, 507, 508, 509, 511, 512, 513.
 Isidoro de Sevilla 347, 481, 520.
 Isidoro Mercator 470, 520.

- Jerónimo (Padre de la Iglesia) 394, 396, 467.
 Jesús el Nazareno (Jesucristo) 359, 360, 370, 426, 451, 474, 476, 485, 497.
 Juan Escolástico 398, 399, 518, 519.
 Juan I Tzimisces 438, 523.
 Juan II, Papa 494, 527.
 Juan VIII, Papa 353, 517.
 Juan IX, Papa 526.
 Juan XI, Papa 525.
 Juan XII, Papa 354, 524, 525, 526, 528.
 Juan XIX, Papa 524.
 Juliano (el Apóstata) 339, 374, 375, 376.
 Julio I, Papa 396, 463, 466.
 Justiniano I 342, 343, 344, 345, 346, 400, 401, 409, 410, 414, 422, 428, 429, 430, 435, 437, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 450, 452, 455, 458, 470, 477, 478, 483, 493, 494, 495, 496, 501, 509, 518, 523.
 Justiniano II 348, 428, 484, 498, 501, 502, 519.
 Justino I 544, 410, 441, 442, 444, 452, 455.
 Krum, Khan (Jan) Búlgaro 513.
 Küng, H. 422, 423.
 Kuttner, S. 528.
 Layton, B. 361.
 Lactancio 361, 365, 366, 367.
 León III 349, 428, 447, 456, 502, 503, 505, 514.
 León IV 451, 485, 507.
 León V 352, 486, 502, 514.
 León VI 353, 451, 517, 518.
 León I, Papa 342, 397, 400, 410, 413, 422, 431, 439, 440, 464, 466, 467, 471, 473, 478, 492.
 León III, Papa 351, 432, 486, 488, 512, 513.
 León IV, Papa 485, 507.
 León IX, Papa 356, 469, 527, 528, 529, 530.
 Leovigildo 344, 481.
 Licinio 338, 367, 368.
 Lino (Discípulo de Pablo), Obispo de Roma 390.
 Liutprando 349, 418, 504, 525.
 Luís el Piadoso 523.
 Magno Máximo 340, 376, 378, 380, 381, 384.
 Mahoma 346, 347, 453, 455, 484, 497, 513.
 Malik Shah I 523.
 Marciano 341, 409, 410, 413, 439, 444, 471, 492.
 Marozia 354, 525.
 Martínez Díez, G. 398.
 Mauricio I 452, 453, 579.
 Maximiano 338, 364, 365, 381.
 Maximino Daia 364.
 Maximino Tracio (de Tracia) 362, 391.
 Melquíades I, Papa 391.
 Miguel I 352, 411, 486, 488, 513, 514.
 Miguel II 352, 429, 514.
 Miguel III 352, 353, 429, 514, 515, 516, 517, 518.
 Miguel VIII 429, 531.
 Miguel I Cerulario, Patriarca 529, 530.
 More, H. 361.
 Nerón 360.
 Nestorio 341, 408, 492.
 Nicéforo I 351, 352, 430, 485, 486, 488, 512, 513, 514.
 Nicéforo II 429, 523.
 Nicolás I Místico, Patriarca 438, 518.
 Nicolás I, Papa 352, 393, 514, 515, 516, 517, 522, 524, 526.
 Nicolás II, Papa 521, 526, 530.
 Odoacro 342, 343, 411, 440, 471, 472.
 Orígenes 361, 462, 468.
 Osio de Córdoba 370, 371.
 Otón I 354, 524, 526, 528.
 Otón II 523, 524.
 Otón III 355, 469, 523, 524, 527.
 Pablo I, Papa 505, 506, 509.
 Pablo de Tarso 387, 389, 390, 421, 449, 463, 464, 467, 468, 508.
 Pablo Diacre 512.

- Paulo, Jurisconsulto 362, 417.
 Pedro Apóstol 340, 345, 378, 380, 387, 389, 390, 391, 393, 421, 422, 433, 434, 462, 463, 464, 465, 467, 468, 469, 476, 492, 507, 508.
 Pedro de Pisa 512.
 Pedro el Ronco, Patriarca 440.
 Pelagio I, Papa 464.
 Pelagio II, Papa 478, 479.
 Philostorgius (Filostorgio) 372.
 Pipino III el Breve 349, 350, 354, 478, 486, 487, 488, 504, 505, 506, 509, 510, 511, 528.
 Pirenne, H. 513.
 Posidonio 412.
 Prisciliano 340, 341, 379, 380, 381, 382, 384.
 Probo 363, 452.
 Pulqueria 341, 410, 439, 441.
 Recaredo 344, 345, 396, 423, 476, 478, 481, 512.
 Recesvinto 347, 418, 419.
 Reckiaro 382.
 Romano I Lekapenos 522.
 Rómulo Augusto (Augústulo) 411, 440, 471.
 Rotario 417, 418.
 Rotrude 511.
 Santiago el Mayor, Apóstol 355, 382.
 Santiago el Menor, Apóstol 387, 464, 467, 468.
 Septimio Severo 360.
 Sergio III, Papa 525.
 Shapur II 338.
 Silverio, Papa 444, 445.
 Silvestre I, Papa 391, 469.
 Silvestre II, Papa 355, 527.
 Simón el Mago 361, 468.
 Siricio, Papa 390, 393, 396, 397, 398, 399, 466.
 Sisebuto 482.
 Sisenando 482.
 Souto Paz, J. A. 368.
 Staurakius 513.
 Suitila 483.
 Teoctisto 514, 515.
 Teodorico I 341, 342, 343, 344, 411, 422, 440, 472.
 Teodorico II 382.
 Teodosio I el Grande 340, 341, 344, 377, 378, 380, 381, 384, 385, 386, 388, 390, 393, 403, 404, 405, 407, 409, 428, 431, 435, 437, 439, 443, 449, 452, 466, 479, 492, 496, 509.
 Teodosio II 341, 400, 406, 407, 408, 409, 410, 417, 439, 446, 449.
 Teódoto 361.
 Teodulfo 512.
 Teófana 523, 524.
 Teófanos 512.
 Tertuliano 360, 361, 462, 464, 467.
 Tiberio I 360.
 Tiberio II 452, 457, 478, 479.
 Trajano 360.
 Triboniano, Jurisconsulto 446, 447.
 Ulfilas 339, 373, 420.
 Ulpiano, Jurisconsulto 362, 447.
 Urbano II, Papa 365, 522, 530.
 Ursino, Antipapa 380, 392.
 Valente 339, 340, 376, 377.
 Valentiniano I 339, 340, 376, 392.
 Valentiniano II 340, 376, 377, 378, 384, 388, 390, 393, 492.
 Valentiniano III 341, 397, 406, 408, 409, 410, 411, 463, 464, 467, 492.
 Valentino 455.
 Valentino el Egipcio 361.
 Valeriano I 362.
 Valla, Lorenzo 469.
 Víctor I, Papa 391, 462.
 Vigilio, Papa 444, 445, 447, 477, 494, 495.
 Vladimiro I 355, 523.
 Waitz 468.
 Wamba 419.
 Wynfrith y Willibrod 502.
 Zacarías, Papa 487, 500, 504, 505, 524.
 Zenón 342, 343, 410, 411, 413, 440, 441, 444, 450, 472.

