

SOBRE EL PROCESO DE CRISTIANIZACIÓN DE LOS PUEBLOS ESLAVOS

Guillermo Fernando ARQUERO CABALLERO

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

En este artículo se trata de reflexionar sobre los aspectos generales del proceso de cristianización de los eslavos. La finalidad no es la exposición del proceso de modo narrativo, sino tratar de ofrecer una síntesis de los aspectos y elementos que constituyeron y caracterizaron el mismo. De este modo, se comenzará por identificar los orígenes espacio-temporales y sociales del proceso de la conversión al cristianismo. A continuación se tratará de identificar los agentes históricos del mismo y los contextos que permitan hacer una interpretación ulterior de los acontecimientos referidos a la cristianización. Por último, se ofrecerá una breve reflexión en torno a la fusión entre la fe cristiana y la cultura eslava, así como la permanencia de elementos paganos en la misma.

Palabras clave: Eslavos, cristianización, Sacro Romano Imperio, Imperio Bizantino, Pontificado, paganismo.

Abstract

In this article we are going to reflect on the general aspects which are involved in the Slavic Christianization process. The aim is not to explain the process in a narrative way, but rather to try to offer a synthesis of the different aspects and elements that made up and characterized the process itself. We will start by identifying the time, space and social dimensions at the origin of the Christianization process. We will then try to identify its historical agents and the context. This will allow us to better understand the events that lead to Christianization itself. Finally, we will offer some thoughts about the integration between Christian faith and Slav culture, as well as the permanence of pagan elements in the latter.

Keywords: Slavs, christianization, Holy Roman Empire, Byzantine Empire, Papacy, paganism.

1. INTRODUCCIÓN

La cristianización de los pueblos eslavos, como fenómeno histórico, resulta de gran relevancia para el Medievalismo. En efecto, el proceso que llevó a las gentes de este tronco cultural a la fe cristiana supuso, naturalmente, un hito en la propia historia de los pueblos eslavos, cuyas naciones comenzaron a formarse precisamente en la Edad Media, proceso en el que la conversión al cristianismo resultó fundamental. Asimismo, supuso un hecho importante para

la Iglesia medieval, que vio cómo se ampliaban las fronteras de la Cristiandad, además de formarse lo que sería una nueva cultura cristiana (específicamente eslava), en el seno de una Iglesia polarizada para entonces entre Oriente y Occidente, siendo el mundo eslavo un nuevo punto de fricción entre ambas áreas. Por último, fue un proceso esencial para entender la misma realidad histórica de Europa, realidad abierta a debate, en el cual atender a este tema resulta de gran interés.

Sin embargo, en el campo de los estudios históricos en España apenas hay estudios sobre el tema. Los hay, y de gran calidad, en el campo de la filología eslava, pero no tanto en el campo específico de la Historia, algo lógico, en la medida en que el mundo eslavo es un ámbito alejado de la Historia Medieval de la Península Ibérica, que naturalmente es el ámbito preferencial de estudio en nuestro país. No obstante, si desde el Medievalismo español queremos hacernos cargo de un conocimiento integral de lo que fue la Edad Media debemos hacer un esfuerzo por conocer, con cierta profundidad, todos los ámbitos del mundo medieval. Tiene esto el interés añadido de que sólo así podrá adoptarse una perspectiva comparativa que redunde en beneficio del Medievalismo hispánico y general, al poder sacarse un gran provecho interpretativo.

He aquí, con este trabajo, una aportación a los planteamientos arriba expuestos. Este artículo supone pues un ensayo interpretativo donde se busca aportar, con la bibliografía más asequible en España, una interpretación general del proceso de cristianización de los pueblos eslavos, contando con los grandes factores implicados en ello. Así, se plantearán los orígenes de la cristianización, cuáles fueron los agentes de conversión, los factores políticos, el enfrentamiento entre el mundo cristiano occidental y oriental, así como las consecuencias socio-políticas y culturales.

2. ¿CUÁNDO Y CON QUIÉNES ARRANCA LA CRISTIANIZACIÓN DE LOS ESLAVOS?

Si bien es cierto que son hitos fundamentales en la historia de la cristianización las conversiones oficiales declaradas por los grandes soberanos de los distintas naciones o territorios (como el bautismo de Vladimír en el 989 en Rusia, o en el caso hispano el paso al catolicismo con Recaredo en el 587), lo cierto es que, en honor a una historia que pretenda recuperar el papel y la importancia de todos los individuos y grupos sociales, debemos retrotraernos a siglos atrás para una justa historia de la cristianización de los eslavos, algo extensible a otros casos dentro y fuera del Medievo.

En efecto, los hitos de la cristianización de los eslavos se sitúan en los siglos IX y X (y antes para el área balcánica y el Peloponeso), pero estos pueblos habían irrumpido en el mundo cristiano en torno al siglo VI. ¿No hubo realmente cristianización hasta entonces? En el Occidente europeo los eslavos no hicieron sino asentarse en los límites con el mundo franco-germano, que desde la dominación de sajones, bávaros y ávaros elevaría su sombra sobre las tribus eslavas paganas en las zonas desde el Elba y el Danubio hasta el Báltico. Por el contrario, Bizancio vio impotente cómo los eslavos ocupaban las costas del Mar Negro, la zona balcánico-danubiana y el Peloponeso. A diferencia, por ejemplo, de los godos los eslavos eran en su totalidad paganos al entrar en el mundo cristiano, y su llegada supuso precisamente un retroceso del cristianismo en los territorios que ocuparon, como el antiguo Illirycum¹. Por

¹ BOLENSKY, D.: *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1543*, Londres, Phoenix Press, 2000 (primera edición: 1971), p. 56.

lo tanto, no se puede hablar de una historia del cristianismo entre los eslavos previa a esta época, salvo por indicios muy débiles (y más bien legendarios) que se retrotraen hasta el siglo I². No podemos hablar de un cristianismo eslavo tan remoto. Pero, ¿habremos de referirnos, para establecer el inicio de la cristianización, a las fechas, lugares y personajes que nos transmiten las crónicas? Eso nos llevaría al siglo IX, o finales del VIII como muy pronto, y sería igualmente erróneo. Ciertamente los primeros tiempos de la cristianización eslava *están cubiertos de densa oscuridad*³, pero debemos aproximarnos a los mismos (a través de referencias indirectas) para entender en su justa dimensión el proceso de conversión al cristianismo, más allá de lo que podría ofrecer una historia de corte positivista.

Para esta época oscura cabe mencionar como principal agente de conversión el pueblo cristiano en su conjunto, como ha ocurrido en otros casos, por el testimonio y la acción (consciente o inconsciente) de los fieles comunes que convivían con sus congéneres paganos, y de lo que no tenemos más que noticias indirectas. Refiere Vodopivec que fueron muchos los obispos que en un principio abandonaron sus sedes ante los invasores, y fue precisamente el pueblo común quien quedó allí como agente cristianizador⁴. Aunque Littravin adjudica la lentitud del proceso de cristianización al rechazo de la población bizantina a los nuevos habitantes⁵, lo cierto es que se detecta para el siglo VI indicios de avance del cristianismo entre los eslavos, una fe que les tuvo que venir de la población cristiana local.

Con respecto al caso de Hispania encontramos, efectivamente, similitudes en el mundo balcánico. Florin Curta señala la importancia de los centros castrenses bizantinos como focos de cristianismo en esa zona⁶, al ser puntos de vanguardia con contingentes cristianos. Asimismo, Obolensky habla de la importancia que tuvo la instauración del régimen *themático* para la presencia del cristianismo en los territorios donde moraban los eslavos⁷, y los *Milagros de San Demetrio* cuentan cómo los eslavos hicieron en Tracia gran cantidad de prisioneros cristianos que se convirtieron en una tribu cristiana en medio de ellos⁸. Para este tiempo, la principal fuente de conocimiento es precisamente la arqueología, lo que nos habla de la importancia que supone esta ciencia para un saber más exacto de la historia, y en concreto del Medievo⁹.

² En su *Historia Eclesiástica* Eusebio de Cesarea (II, 16, 1) nos refiere el destino de los distintos apóstoles de Cristo, y, como refiere J. M. García en *Los orígenes históricos del cristianismo* (Madrid, Encuentro, 2001, p. 274) a Tomás, según se quiere la tradición le tocó en suerte Partia; a Andrés, Escitia; a Juan Asia, etc. San Andrés predicaría así en la cuenca del Volga, por lo que *los rusos veneran a este apóstol como el primer evangelizador de sus tierras* (p. 252).

³ PIÑERO, A.: "La versión eslava del Nuevo Testamento. Su texto base. Su valor en la crítica textual del Nuevo Testamento", en J. A. Álvarez-Pedrosa Núñez (coord.), *La cristianización de los eslavos*, anejo de *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, XIII, 2004, pp. 91-96, 91.

⁴ VODOPIVEC, J.: *Saints Cirille et Méthode, patrons de l'Europe*, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1985, p. 60.

⁵ LITRAVIN, G. G.: "Bizancio y los eslavos antes y después del bautismo de éstos", en *Erytheia*, n.º 18, 1997, pp. 39-48, 42.

⁶ CURTA, F.: "Before Cyril and Method: Christianity and Barbarians beyond the sixth and seventh Century Danube frontier", en F. Curta (dir.), *East Central and Eastern Europe in the early middle ages*, Ann Arbor (Michigan).

⁷ OBOLENSKY, D.: *The Byzantine Commonwealth...*, p. 79.

⁸ CURTA, F.: "Before Cyril and Method...", p. 188.

⁹ Para el caso de los eslavos puede consultarse CURTA, F.: "Before Cyril and Method...", pp. 185-187. Esta autora aborda el tema de la arqueología, con mayor profundidad, en *The making of the slavs: history and archaeology of the Lower Danube Region, c. 500-700* (Cambridge, 2002). La autora reconoce, no obstante, la necesidad de contrastar los resultados arqueológicos con otras evidencias. Así, advierte del peligro de identificar sin más la presencia de objetos religiosos con la presencia de una fe arraigada ("Before Cyril and Method...", p. 188). En este sentido, la presencia de objetos puede relacionarse con el comercio o con la creencia de clases más pudientes,

No obstante, a partir de finales del siglo VI entra en juego un importante agente de conversión (que ya no dejaría de ser esencial en el proceso), la jerarquía eclesiástica, con la organización de misiones entre los eslavos¹⁰. Sería en Constantinopla donde la toma de conciencia sería más temprana, considerándose ya las tierras eslavas tierras de misión en el VI Concilio de Constantinopla (686)¹¹. En Occidente, no sería hasta el siglo VII cuando comenzó la labor misionera, con las sedes de Ratisbona, Passau y Salzburgo como cabezas del proceso cristianizador de la zona¹².

3. LOS FACTORES INTERNOS DEL PROCESO DE CRISTIANIZACIÓN

Los primeros tiempos del cristianismo entre los eslavos están inmersos en gran oscuridad, lo que no nos impide suponer, por lo que hemos visto, que muchos de entre ellos encontraron en la fe de Cristo un nuevo sentido para sus vidas, en una historia que nos resulta imposible conocer al afectar a la interioridad de las personas. Sin embargo, no deja de ser igual de cierto que el cristianismo acabaría por ser un elemento importante en la constitución socio-política, ideológica, cultural e incluso económica de aquellos pueblos (como en tantos otros), lo que superaba (que no necesariamente contradecía) la convicción personal de los individuos: hay que diferenciar entre la cristianización como la conversión de los individuos y la cristianización como la asunción de una identidad colectiva externa¹³. De esta forma, en la cristianización de los eslavos hubo factores políticos, internos y externos, sin los cuales no se puede comprender bien el proceso. Comencemos pues por abordar los factores internos.

En primer lugar hay que señalar que, como comunidades socio-políticas, los eslavos hubieron de “prepararse” para la fe cristiana, en términos tanto espirituales y culturales como políticos, sociales o económicos. Así, la cristianización comenzó tras la consolidación de su presencia en el territorio¹⁴, y los eslavos hubieron de entrar en una dinámica de asimilación de

mientras el conjunto del pueblo permanecía pagano, como señala Josef Poulík (*La “Gran Moravia” y la misión de Cirilo y Metodio*, Praga, Agencia de Prensa Orbis, 1985, pp. 10-19). De todos modos, nada de esto invalida la idea de que el cristianismo ya estaba presente entre los eslavos.

¹⁰ CURTA, F.: “Before Cyril and Methode...”, p. 186. Menciona esta autora (ver p. 182) la labor del monacato irlandés, así como la de Juan de Bobbio que predicó a los wendos (según la hagiografía de San Columbano), la del obispo Anao (que en torno al 630 viajó a la zona del Danubio), la de san Marino (que evangelizó a los carintianos) o la del obispo san Ruperto de Salzburgo que convirtió al rey de los carintianos a finales del siglo VII. No obstante, Vodopivec señala que la evangelización sistemática de la zona de los Alpes y Adriático se daría más tarde, desde Aquilea, destacando en ello su obispo Paulino II (787-802), que tomó “una parte meritoria organizando [...] un proyecto estructural y pastoral para la nueva cristiandad naciente” (VODOPIVEC, J.: *Saints Cirille et Méthode...*, p. 60).

¹¹ CURTA, F.: “Before Cyril and Methode...”, p. 182.

¹² AMANN, E.: *Historia de la Iglesia: de los orígenes a nuestros días*, A. Fliche y V. Martin (dirs.), Valencia, EDICEP D.L., 1996, tomo VI, “Los carolingios”, p. 256.

¹³ En este sentido, me parece muy oportuno citar las palabras de Bruno Dumézil, que ha analizado el caso de la conversión de los reinos bárbaros del Occidente europeo. Refiriéndose a lo que entendemos por “conversión” del pueblo (y no de los individuos), indica el autor que “la finalidad era la conversión completa de las *gentes* en tanto que unidades étnicas políticamente jerarquizadas y no simplemente la suma de los individuos que las componían” (DUMÉZIL, B.: *Les Racines chrétiennes de l’Europe: conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e-VIII^e siècle*, París, Fayard, 2006, p. 151).

¹⁴ En efecto, hubo de esperar a que los eslavos se asentaran en el territorio y constituyesen comunidades completamente sedentarias. Este proceso fue resumido por Obolensky en lo que llamó la *farmling economy*, como un sistema socio-económico de régimen sedentario, en un medio marcadamente rural (aunque con núcleos urbanos incipientes), con núcleos de población dedicados a la ganadería y la agricultura, en una economía productiva que sentaba las bases para una organización estatal de los pueblos eslavos bajo el mando de las aristocracias y monarquías que con el tiempo irían fortaleciéndose, y cuyo papel fue muy importante en la cristianización (OBOLENSKY, D.: “The

las estructuras socio-políticas de las civilizaciones cristianas circundantes. Ello explica que la cristianización fuera un proceso lento, pues progresó en la medida en que los eslavos fueron asimilando una organización y un desarrollo cultural determinados¹⁵. Esto explica también por qué las monarquías eslavas acabarían defendiendo y dirigiendo la cristianización de sus pueblos, en la medida en que el cristianismo ofrecía cohesión y resortes ideológicos para la unidad de toda la comunidad bajo el soberano. De hecho, ya antes de su conversión, los dirigentes eslavos percibieron la importancia de la legitimación del poder que suponía el cristianismo¹⁶.

Importante fue en efecto la legitimación que el cristianismo podía aportar a las monarquías eslavas. La fe cristiana (y las claves ideológicas de tipo político que a ella podían estar asociadas) reforzaba la posición de los soberanos en su entorno. En efecto, la conversión del *gniaz* búlgaro Boris pudo reforzar su posición con respecto a otros pueblos paganos como pechenegos, magiares o jázaros¹⁷. Esto también es aplicable al caso de Vladimir de Kiev (980-1015), monarca que calibró con cuidado su conversión¹⁸.

Además, la conversión no investía solamente de mayor poder y solidez a la monarquía de turno de cara a sus vecinos paganos (así como cristianos), sino también de cara a su pueblo. La fe cristiana consolidaba en el plano ideológico el poder de la realeza, desde el mismo momento en que la Iglesia la consagraba y legitimaba. El monarca se revestía con ello de toda la ideología imperial cristiana (de tipo bizantino u occidental, según el caso, bebiendo ambas del antiguo Imperio romano cristiano)¹⁹. Es por ello por lo que podemos entender, por

Byzantine Frontier. Zones and Cultural exchanges” –en *Actes du XIV^e Congrès International des Études Byzantines*, Bucarest, 1971, vol. 1, pp. 303-313, 309–, estudio primero de su obra recopilatoria *The Byzantine inheritance of Europe*, Londres, Variorum Reprints, 1982). Por otro lado, Angelov aborda (desde el materialismo histórico) la importancia que tuvo el cristianismo como elemento de cohesión del pueblo búlgaro, precisamente pasando de un conjunto de tribus (eslavas y turcomanas) a un *narod* o pueblo con una unidad de creencia y de identidad. Para verlo con mayor desarrollo consultar ANGELOV, D.: *La formación de la nacionalidad búlgara. Su desarrollo en la época medieval (ss. IX-XIV)*, Sofía, Sofía Press, 1978, pp. 5-7.

¹⁵ Ver LITRUVIN, G. G.: “Bizancio y los eslavos...”, p. 41.

¹⁶ Ejemplo de ello es una moneda que se halló en Bulgaria, del siglo IX, acuñada bajo el poder del *khan* búlgaro Persian (836-852), pagano, en la que se lee (en griego) *soberano de los búlgaros por la gracia de Dios* (citado en MARKOVSKI, D.: *Bulgaria: bosquejo histórico*, Sofía, Sofía Press, 1989, p. 16).

¹⁷ AMANN, E.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VI, p. 487. D. Markovski también opina que la conversión de Boris constituyó un importante acto político que se proponía poner a Bulgaria al mismo nivel de los estados más avanzados de la época (Bulgaria..., p. 20). Para este autor ésta sería la principal motivación de Boris, y del mismo modo Florin Curta señala que *en muchos casos, el uso político de esta ideología, particularmente asociada al poder imperial, parece haber sido más atractiva que su contenido* (“Before Cyril and Methode...”, p. 188). Pero, en el caso de las conciencias personales, estos juicios nos están realmente vedados. Además, Boris dio muestras de tener una verdadera piedad cristiana, lo que le llevó incluso a abdicar en su hijo Vladimir y retirarse a vivir los últimos años de su vida en un monasterio.

¹⁸ Este monarca, con quien la nación rusa se convirtió oficialmente al cristianismo, trató de cohesionar a su pueblo en torno a un organizado panteón pagano, con el dios Perún a la cabeza, seguido de Jors, Dazhborg, Striborg, Simargla y Mokosh, como refiere CHIZHEVSKI (*Historia del Espíritu ruso*, Madrid, Alianza Editorial, 1967, vol. I, *La Santa Rusia [ss. X-XVIII]*, p. 28). Aunque su contenido religioso es escaso, se pueden ver sus distintas atribuciones en NÉSTOR, Monje: *Relato de los años pasados, según la Crónica Laurenciana (1377)*, edición y traducción de Ángel Luis Encinas Moral, Madrid, Miraguano, 2004, p. 102, notas 265-270. Vladimir rectificó pronto y optó por el cristianismo, tratando de cohesionar a su pueblo con la misma fe, tal como antes lo había intentado con el paganismo. Para ahondar en las implicaciones ideológicas del cristianismo en torno a la figura del soberano ruso se puede consultar la introducción que hace Antonio Contreras en la obra ruso del siglo XII que él traduce llamada *Cantar de la Hueste de Ígor (slovo o polku Igoreve)*, Madrid, Gredos (Clásicos Medievales), 1997 (en especial, pp. 16-18).

¹⁹ Para ahondar en esta cuestión, en relación con el mundo eslavo, se puede consultar CURTA, F.: “Before Cyril and Methode...”, pp. 187-188, y especialmente el trabajo de M. Font “Missions, conversions and power legitimization in East Europe at the turn of the First Millenium”, en F. Curta (dir.), *East Central...*, pp. 283-296, donde el autor

ejemplo, la auténtica obsesión de Simeón I por ser reconocido emperador por el Patriarca y el Emperador de Constantinopla (la que era *la más alta civilización de la época*²⁰) a través de diversas estrategias (asedio de Constantinopla, formación de un Patriarcado en Preslav, etc.), todo sin gran éxito²¹.

En el caso de los eslavos bajo la órbita occidental ocurría algo parecido. Los soberanos de Bohemia y Polonia buscaron la dignidad real que venía aneja con el cristianismo, aglutinando al pueblo y legitimándose estas dinastías en un momento de reciente acceso al poder unificado, además de conseguir así cierta autonomía con respecto al Imperio, como más tarde se verá. No olvidemos que los Piasts de Polonia y los Premyslidas de Bohemia eran dinastías que se acababan de consolidar, y de ahí que recurrieran a la relación con la Iglesia para su legitimación y afianzamiento de su poder. Tal es el caso del polaco Boleslao I *chrobry* (*el Bravo*, 966-1025) (consolidando la conversión realizada por su padre Mieszko I –c. 960-992–) que utilizó la política eclesiástica para legitimar su dudoso acceso al poder único²². Por otro lado, el drama y martirio de san Adalberto de Praga (Vojtěch en checo) se entiende en su justa medida en este contexto²³.

Aparte de la asunción de toda la ideología regia cristiana, el mismo hecho de la conversión añadía a los soberanos un aura de prestigio, en la medida en que se erigían como agentes

señala la importancia que tuvo el cristianismo, por un lado, para legitimar la expansión del dominio político-militar del Imperio germánico sobre los eslavos (reviviendo la idea del emperador como *rex* y *sacerdos* que, en el contexto de la *Renovatio Imperii* se hacía responsable no sólo del dominio político, sino de la expansión de la fe, que legitimaba a su vez el otro objetivo –p. 288–), y por otro lado la importancia para investir de una legitimidad sacral a las monarquías de los nuevos y consolidados reinos, como ya se ha dicho anteriormente.

²⁰ DUJČEV, I.: “De la fondation de l’État bulgare à la conquête ottomane”, en I. Dujčev *et al.*, *Histoire de la Bulgarie, des origines à nos jours*, Roanne, Horvath, 1977, pp. 57-247, 111. Por otro lado, Obolensky señala la importancia “de la doctrina, comúnmente aceptada en Europa del Este en la Edad Media” por la cual sólo existía lo que él llama una *Commonwealth cristiana* (que en su tiempo se llamaría *oikumene*) cuyo centro estaba en Constantinopla y que, fuera de los propios límites del imperio, componía una jerarquía de naciones subordinadas que tenían una alianza eclesiástica, y en cierta medida política, con Bizancio (*The Byzantine Commonwealth...*, p. 114). Ello nos muestra la importancia que tenía la sanción religiosa por parte de la autoridad legítima, Bizancio en Oriente y el Sacro Imperio, y más aún la sede romana, en Occidente. El vínculo religioso era por tanto esencial para entrar en el mundo de la civilización a la que pertenecían estas instancias, vínculo que a veces era el único existente entre una nación neófito y una potencia cristiana determinada, y cuyo caso más evidente fue el de Rusia, unida a la civilización bizantina exclusivamente por lazos religiosos (FONT, M.: “Missions, conversions...”, p. 290).

²¹ Font ve también en el deseo de los soberanos eslavos de coronarse reyes un elemento de defensa ante las grandes potencias cristianas que las amenazaban, y de ahí por ejemplo que los soberanos rusos nunca ambicionasen la coronación, puesto que no estaban amenazados por Bizancio en ningún caso (FONT, M.: “Missions, conversions...”, p. 290).

²² Ver KETRZYŃSKI, S.: “The introduction of Christianity and the early kings of Poland”, en W. F. Reddaway *et al.* (ed.), *The Cambridge history of Poland. From the origins to Sobieski (to 1696)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950, pp. 17-42, 21. Boleslao desplazó a su madrastra Oda y a sus hermanastros de un posible reparto que Mieszko I había dispuesto. Para legitimarse y consolidar su poder, se dedicaría precisamente a encumbrar a la reciente Iglesia polaca, mediante la labor constructiva, el acopio de reliquias, la organización de las diócesis (y la preocupación por garantizarlas un buen rango dentro del mundo cristiano), etcétera.

²³ En efecto, este eclesiástico checo, tan querido por Otón III, fue designado por éste para la sede de Praga. Su retirada de la misma no se debió tanto a la cerrazón de los checos en acoger la fe como a la oposición del propio duque de Bohemia a aceptarlo. Ello se debe a que Adalberto pertenecía a la familia de los Slavníkovci que había sido recientemente masacrada por los Premyslidas en la pugna por el poder en Bohemia. Así, el duque rechazaba al prelado (que, paradójicamente, ofrecía la ventaja de ser checo y no germano) por su relevancia como miembro de una familia rival (ver MEZNÍK, Jaroslav: “The making of the Czech State: Bohemia and the moravian from the tenth to fourteenth centuries”, en M. Teich [ed.], *Bohemia in history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950, pp. 39-58, 43). Además, podía ser percibido como un agente al servicio del emperador alemán (dada su compenetración con Otón III), cuando la monarquía bohemia buscaba el desarrollo de cierta autonomía eclesiástica checa (ver AMANN, Émile y DUMAS, Auguste: *Historia de la Iglesia...*, A. Fliche y V. Martin [dirs.], tomo VII, “el orden feudal”, p. 405).

de conversión de su propio pueblo. Así, por ejemplo, Focio saludaría a Boris I de Bulgaria con el honroso título de *nuevo Constantino*²⁴, aludiendo quizá al hecho de que, como soberano, favorecía la conversión de su pueblo. Ello nos remite a la cuestión de la importancia que tuvo en la conversión de los eslavos (así como de otros reinos del Medievo) lo que se ha dado en llamar el *exemplum regis*, de manera que la conversión del rey suponía en buena medida la conversión del pueblo, al menos externamente. Así pues, el cristianismo no sólo beneficiaría a los soberanos, sino que, a la inversa, la Iglesia encontró acomodo entre los eslavos en buena medida gracias a la disposición de sus soberanos y parte de la aristocracia²⁵. No obstante, hay que señalar que el *exemplum regis* tuvo sus límites, y hubo casos donde los soberanos temieron convertirse por temor a la reacción de la aristocracia o de sus mesnaderos²⁶.

Por último, y en relación con el desarrollo historiográfico reciente referido a las mujeres en la Historia, es de justicia señalar que las mujeres tuvieron (como en otros casos también) gran importancia en el proceso de cristianización. Esto es evidente en los casos de las mujeres pertenecientes a la realeza. Cabe mencionar aquí la importancia de santa Olga de Kiev, que fue un claro ejemplo de lo que podemos llamar *exemplum reginae*, de forma que su conversión impulsó a su nieto Vladimir a decantarse por el cristianismo bizantino²⁷. Asimismo, tuvieron importancia Ludmila en el caso checo (responsable de la educación cristiana de su nieto Wenceslao, de madre pagana) y la bizantina Ana con su esposo Vladimir de Kiev. En el caso del polaco Mieszko I, con quien se convirtió Polonia oficialmente en el año 969, sabemos que tuvieron mucha importancia sus dos esposas cristianas²⁸.

²⁴ MIGNE, J. P. (ed.): *Patrologia Graeca*, Brepols, Turnhout (primera edición publicada en París en 1864, reedición de 1978), tomos CIV, p. 659.

²⁵ Tenemos muchas referencias al *exemplum regis* en el mundo eslavo, que jugó un papel similar al que jugó en el caso de los francos con Clodoveo, los anglosajones con Ethelberto de Kent o los visigodos con Recaredo. Tal es el caso de san Vladimir de Kiev o de Mieszko I de Polonia. El caso de Vladimir es el más elocuente. Cita I. García de la Puente ("La cristianización de la Rus'kievita según *El relato de los años pasados*", en "La cristianización de los eslavos", pp. 63-73) el texto del monje Néstor que dice así: *después mandó [Vladimir] que anunciaran las siguientes palabra por toda la ciudad: Si el sábado alguien no viene al río, sea rico o pobre, mendigo o esclavo, se convertirá en mi enemigo* (p. 70). Como señala García de la Puente, el caso de Vladimir inauguró la costumbre de los soberanos rusos de imponer, en un sentido marcadamente vertical, las creencias a su pueblo, como también señala Font ("Missions, conversions...", p. 292).

²⁶ Parece que Boris I se bautizó en medio de la noche, algo interpretado como miedo a la reacción de los magnates búlgaros (DUJČEV, I.: "De la fondation...", p. 96). Asimismo, nos refiere el *Relato de los años pasados* del monje ruso Néstor que santa Olga exhortaba a su hijo Sviatoslav a la conversión, diciéndole: "si tú te bautizas, lo mismo harán también todos". Pero él se excusaba por el miedo a la mofa de su mesnada (*druzhina*) (ver NÉSTOR, Monje: *Relato de los años...*, pp. 143-144). El miedo de Boris I o de Sviatoslav está justificado si consideramos que Boris I a punto estuvo de perder su trono por una conjura de los boyardos paganos, o que Wenceslao I murió en Bohemia, en gran medida, por su estrecha vinculación al Emperador y la Iglesia del Sacro Imperio debido a su sincero celo cristiano.

²⁷ Aparte del papel que tuvo en la defensa y promoción del cristianismo en el reinado de su hijo Sviatoslav, nos dice la crónica de Néstor que Vladimir, a la hora de acoger la fe cristiana que le ofrecía Bizancio, se decantó por la misma animado por el consejo de sus allegados, que le dijeron: *si la ley griega fuese mala, tu abuelita Olga no la habría aceptado, y ella era la más sabia entre la gente* (citado en GARCÍA DE LA PUENTE, I.: "La cristianización de la Rus'kievita...", p. 197). La crónica, dada la importancia de Olga, es muy elogiosa con ella (ver pp. 148-149). Por ello, el bautismo de la reina Olga ocupa un lugar especial en la memoria histórica de Rusia, como señala en su artículo Constantin Zuckerne ("Le voyage d'Olga et la première ambassade espagnole à Constantinople en 946", en *Travaux et Mémoires. Collège de France, Centre de Recherche d'histoire et civilisation de Byzance*, vol. 13, 2000, pp. 647-672, 660, este artículo es referencial para analizar el acontecimiento histórico, así como sus implicaciones dentro del proceso general de cristianización). Asimismo, sabemos que en la conversión de Vladimir tuvo mucha importancia su esposa, la bizantina Ana, que tal como hiciera Clotilde con Clodoveo, o Ingunda con san Hermenegildo, tuvo una enorme influencia.

²⁸ Así, Mieszko I se convirtió en buena medida gracias a la influencia de su primera esposa, la checa Dobrawa, madre de Boleslao. Por otro lado, su segunda esposa, la germana Oda, tuvo importancia en la consolidación del

4. LOS FACTORES EXTERNOS DEL PROCESO DE CRISTIANIZACIÓN

Podemos apreciar con todo ello que el cristianismo fue un elemento clave en la propia constitución del cuerpo político en las naciones eslavas. Pero, además, se hace evidente la importancia que tuvieron los poderes externos. Podemos identificar tres grandes focos de acción evangelizadora (junto a su influjo político): el Pontificado, el Imperio Occidental (con una Iglesia alineada con el poder político y bajo su dominio) y el Imperio Oriental (con los referentes del Patriarca de Constantinopla y el Emperador). Dejando las sedes eclesiásticas para el próximo apartado, interesa aquí señalar que los dos imperios de Europa hubieron de asimilar a los eslavos dentro de su ámbito de poder, y el vínculo más poderoso que encontraron para ello fue la fe cristiana.

Por otro lado, cabe precisar también que si bien se ha contrapuesto tradicionalmente la tolerancia de los bizantinos con respecto a la formación de una Cristiandad eslava en su ámbito de influencia (permitiendo la autonomía eclesiástica, el desarrollo de la liturgia eslava...) con respecto al Imperio germánico (donde la separación entre evangelización y conquista puede resultar difícil de establecer). Pero lo cierto es que, en la medida en que ambas potencias vincularon la cristianización a sus estrategias de asimilación y dominio (sin negar un sincero impulso evangélico) tuvieron una actuación práctica que las aleja de los estereotipos.

Comenzando por Bizancio, hay que señalar que, dentro del área balcánica, la cristianización de los eslavos se desarrolló dentro de lo que Obolensky llamó la *byzantine recovery* de ese territorio, de forma que la cristianización vino incluida en un proceso de recuperación militar y política de la región. Esto resulta evidente, por ejemplo, en la actuación de Heraclio con serbios y croatas, donde el monarca buscó con su conversión la asimilación política de estos pueblos²⁹. De la misma forma, la cristianización de los eslavos del Peloponeso debió darse en época de Nicéforo I (963-969), momento de una gran número de expediciones militares³⁰. Por otro lado, es de destacar que en todos estos casos Bizancio no toleró la autonomía eclesiástica de estas regiones o el desarrollo de una liturgia eslava³¹. El caso de la Gran Moravia es una excepción porque los santos Cirilo y Metodio desarrollaron su actividad en un

paso dado previamente. Esta mujer presentaba el problema de haber hecho votos religiosos antes de su matrimonio con Mieszko, que por tanto se realizó sin la aprobación de la Iglesia (THIETMAR, Obispo: *Chronicon*, libro IV, capítulo LVI, se puede consultar la edición que lleva por título *Ottonian Germany: the Chronicon of Thietmar of Merseburg*, traducido al inglés y anotado por David Warner, Manchester, Manchester University Press, 2001, p. 192). Pese a ser desacreditada por ello el cronista Thietmar fue benevolente con ella, por haber influido tan positivamente en su marido y por su piedad (IV, LVII, p. 192).

²⁹ Según nos refiere Constantino VII *Porfirogénito*, hizo bautizar a los croatas (o más bien a su aristocracia, como quiere F. Curta para que en un proceso vertical se convirtiera toda la población (CURTA, F.: "Before Cyril...", p. 187), con el fin de asimilarlos en la defensa ante los ávaros, dentro de la recuperación progresiva de la zona greco-balcánica por parte de Bizancio a su dominio. En el caso serbio, Constantino VII nos refiere su origen servil (de hecho, *serbio* está etimológicamente relacionado con *servus*) o clientelar con respecto al emperador. También sirvieron a Heraclio contra los ávaros, y pidieron permanecer en el Imperio, ordenando Heraclio a su gobernador en Belgrado tomar las diligencias necesarias para ello. Del mismo modo como hizo con los croatas, el emperador "trajo presbíteros de Roma y los bautizó, y enseñándoles a realizar adecuadamente obras de piedad, les expuso la fe de los cristianos" (*De Administrando Imperio* 32, 1-29). Todo ello puede consultarse en SIGNES CORDOÑER, J.: "Los eslavos en las fuentes bizantinas de los siglos IX-X: el *De Admnistrando Imperio* de Constantino VII Porfirogénito", en *La cristianización de los eslavos*, pp. 115-131, 121-122.

³⁰ CORDOÑER, J.: "Los eslavos en las fuentes...", p. 124. Ver asimismo MAIER, Hans Georg: *Bizancio*, México, Siglo XXI, 1987 (9.ª edición), pp. 128-133.

³¹ T. Láleva señala el hecho que *se insiste a menudo, que Constantinopla, al contrario de Roma, veía con buenos ojos las iglesias con lenguas nacionales, pero aplicado al s. IX esto es un obvio anacronismo* (LÁLEVA, T.: "Cirilo y Metodio y la cristianización de los eslavos", en J. A. Álvarez-Pedrosa Núñez [coord.], *La cristianización de los eslavos*, pp. 75-90, 85-86).

área alejada del control político-eclesiástico de Bizancio³². Asimismo, Bulgaria acogió la obra de estos dos hermanos en la época en que, bajo Simeón I (893-927), era una gran potencia, y cuando Bizancio no estaba en condiciones de sujetar a su neófito. Pero ni siquiera en este momento Bizancio reconoció abiertamente la autocefalia eclesiástica de Bulgaria y, conforme el poder de sus reyes fue declinando, Bizancio pasó a eliminar toda autonomía³³ (algo de lo que los mismos bizantinos llegaron a jactarse³⁴). Por otro lado, fuera de los territorios de su dominio, Bizancio no admitió la plena autonomía o autocefalia de la Iglesia en Rusia³⁵.

De esta manera, Bizancio no fue la antítesis de la acción del Imperio occidental, en lo que a libertad religiosa se refiere. De todos modos la brutalidad y despotismo con que se actuó en la cristianización de los eslavos en el área de influencia franco-germana fue mayor o al menos más evidente. La cristianización de los eslavos se asentaba en una tradición que provenía ya de tiempos de Carlomagno, tan brutal con los sajones. Los francos, como es sabido, desde la conversión de Clodoveo y su posterior “defensa” del papado ante la nobleza local del Lacio y los lombardos, se habían convertido, en cierto sentido, en la vanguardia del cristianismo occidental. Precisamente con Carlomagno renació en Imperio de Occidente (algo que desagradó a Bizancio) y se sentaban las bases del agustinismo político³⁶. Por lo tanto, la acción política (generalmente bélica) y la religiosa fueron en gran medida de la mano, lo que dio lugar a muchos abusos. No obstante, hay que decir que fue la misma Iglesia franco-germánica la que se opuso en muchas ocasiones a un modelo evangelizador de esta naturaleza³⁷.

Parece una contradicción decir que la Iglesia se opuso a la brutalidad del poder secular y luego ver la actuación práctica de algunos prelados germanos, donde no faltó un espíritu (y no figuradamente) guerrero. Sin embargo, hay que entender, para una justa interpretación

³² ALVARADO, S.: “Acerca del origen de los alfabetos gogolítico y cirílico”, en *Erytheia*, 11-12, 1990-1991, pp. 5-20, 6. Incluso para este caso afirma Salustio Alvarado que Miguel III y Focio hubieran preferido el uso del griego, pero se doblegaron ante la fuerza de las circunstancias.

³³ El declive de Bulgaria comenzaría tras el reinado de Simeón I. Con Juan Tzimiskés, Basilio II y sus sucesores los búlgaros serían sometidos al poder bizantino. Se arrebató en solemne ceremonia la diadema “imperial” búlgara (para ver la descripción del evento ver OBOLENSKY, D.: *The Byzantine Commonwealth...*, p. 130) y en lo religioso se fue recortando progresivamente la autonomía de la Iglesia búlgara (ver OBOLENSKY, D.: *The Byzantine Commonwealth...*, p. 132; DUJČEV, I.: “De la fondation...”, pp. 144-149; AMANN, Émile y DUMAS, Auguste: *Historia de la Iglesia*, tomo VII, pp. 461-463).

³⁴ Ver OBOLENSKY, D.: *The Byzantine Commonwealth...*, p. 81. Cita ahí un fragmento de la *Tactica* de León VI (XVIII, 101), muy elocuente en cuanto a la intolerancia bizantina hacia la cultura eslava.

³⁵ En efecto, Bizancio estableció que fueran griegos los prelados de Kiev, la sede de *toda rusia* (*useia Rusi*). Ciertamente, a lo largo de los siglos posteriores, los primados de Rusia serían, hasta 1448, griegos (MEYENDORFF, J.: *Rome, Constantinople, Moscow: Historical and Theological Studies*, Crestwood, New York, St. Vladimir’s Seminary Press, 1996, p. 115) salvo algunas excepciones que, además, no serían reconocidas por la Iglesia Madre de Bizancio (ver CHIZHEVSKI, D.: *Historia del espíritu...*, p. 38), aunque obispos de otras sedes rusas y la legación de Constantinopla sí eran rusos (CHIZHEVSKI, D.: *Historia del espíritu...*, p. 59).

³⁶ MÍNGUEZ, J. M.: *Las claves del Imperio carolingio (723-879)*, Barcelona, Planeta, 1991, p. 54. En efecto, los intelectuales carolingios interpretaron la doctrina de la *guerra justa* de san Agustín, así como de su visión del mundo y de la historia ofrecida en *De Civitate Dei* de una manera determinada. Así, como dice Mitre, “el Estado debía ser a través del cual se difundiese la luz del Evangelio. Las guerras se justificaban no tanto por extender los límites del poder político (*dilatatio regni*) como por expandir la fe entre los paganos” (ver MITRE, E.: “Emperadores, papas, patriarcas y misioneros hasta fin del siglo IX”, en E. Mitre [coord.], *Historia del Cristianismo*, Granada, Trotta, 2004, tomo 2, *Edad Media*, pp. 55-96).

³⁷ Así, Alcuino de York defendió la necesidad de que la conversión fuera un paso dado libremente por los individuos, y señalaba asimismo que los misioneros debían ser “praedicatores, non praedatores” (ver VLASTO, A. P.: *The Entry of the Slavs into Christendom. An introduction to the medieval History of the slavs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 18-19). Con ello vemos la tensión existente dentro del mundo carolingio, donde la conversión se llevó a cabo en ocasiones de forma brutal, a la vez que existía una opinión contraria a esta situación.

de los hechos y las ideas, que la Iglesia germana estaba supeditada al poder imperial, también en lo que a la evangelización de los eslavos se refiere³⁸. En esto, por tanto, no había tanta diferencia entre el mundo germánico y el bizantino, donde el patriarcado estaba sujeto al dominio imperial, si bien los jefes bizantinos no mostraron una belicosidad similar a la de sus homólogos occidentales, aun habiendo casos de vinculación de eclesiásticos a la represión violenta del paganismo³⁹. Pero en Occidente, además, existía otra instancia eclesiástica, la sede de Roma, que en no pocas ocasiones actuó (en lo que se refiere a la evangelización de los eslavos como en tantos otros asuntos) al margen, cuando no en pugna, con el Imperio germánico y la Iglesia sujeta al mismo⁴⁰. Por ello los propios eslavos buscaron a veces la vinculación con Roma para escapar a la sujeción imperial⁴¹.

Por lo tanto, la cristianización de los eslavos vino acompañada las más de las veces por una sujeción de tipo político. Para escapar al mismo, los eslavos acabaron por huir hacia delante y adoptar el cristianismo en términos beneficiosos para su autonomía o integridad. Ello explica que haya autores que vean en la conversión de la aristocracia checa una estrategia de defensa ante el Imperio⁴² o que, como ya hemos visto, Boris de Bulgaria o Vladimir de Kiev percibieran la importancia de la conversión para consolidar su situación internacional. De la misma manera, los eslavos occidentales buscaron en la dignidad regia no sólo una legitimación con respecto a su pueblo, como ya hemos visto, sino también la autonomía con respecto a un Imperio occidental que les amenazaba, a diferencia del caso oriental, donde rusos y búlgaros eran las potencias agresoras con respecto a Bizancio. Evidencia de esto es que en ningún caso los eslavos que estaban en la órbita del Imperio occidental osaron intitularse con el término de *káiser* o *imperator*. En todo caso, podían recibir de la autoridad sacral imperial un símbolo de poder que mostraba que los nuevos soberanos cristianos lo eran por la gracia de Dios y merecían una consideración especial por parte del emperador. De ahí, por ejemplo,

³⁸ Por ejemplo, el obispo de Salzburgo Federico (958-991) obtendría de Otón II (961-983) un diploma para restablecer los derechos de su sede sobre Bohemia AMANN, Émile y DUMAS, Auguste: *Historia de la Iglesia...*, tomo VII, p. 398. Por otro lado, cuando Silvestre II pareció dirigir la organización de la Iglesia en Bohemia lo hizo siendo un Papa al servicio en buena medida de la política imperial de Otón III (quien había influido en su entronización en la sede petrina), como bien mostró Pierre Riché en la biografía del Pontífice. Por otro lado, fue Otón III quien luego dirigió la organización de la Iglesia en Polonia negociando con el rey Boleslao (ver SHEPARD, Jonathan: "Conversions and Regimes Compared: The Rus' and the Poles, ca. 1000", en F. Curta [dir.], *East Central*, pp. 254-282, 274-275).

³⁹ Así, en Bulgaria, tras el intento fallido del partido pagano por derrocar a Boris I y aniquilar al clero bizantino, éste, en la represión que se suscitó a continuación, apoyó entusiásticamente al poder regio, lo cual fue criticado por el Papa Nicolás I (DUJČEV, I.: "De la foundation...", p. 97).

⁴⁰ Por ejemplo, T. Láleva interpreta la celeridad con la que el Papa Adriano II (867-872) aceptó la liturgia eslava y puso bajo su protección a san Metodio, a quien en efecto envió en calidad de arzobispo y legado a la Gran Moravia, como un intento de reforzar el poder pontificio en un área donde el poder predominante era una Iglesia germana sujeta al Imperio, así como contrarrestar una posible influencia bizantina (LÁLEVA, T.: "Cirilo y Metodio...", p. 87). Por otro lado, Focio intentó dañar a Nicolás I azuzando al emperador occidental Luis II contra el Pontífice, al que pudo llegar a ofrecer reconocimiento a cambio de oponerse a Nicolás I (AMMAN, E.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VI, p. 491). Ello es muestra de que el Pontificado podía llegar a ser tan opuesto al poder imperial occidental como podía serlo al Patriarcado bizantino.

⁴¹ A la luz de esta consideración se puede interpretar el que se mandaran los bucles infantiles de Boleslao el Bravo de Polonia (los bucles que llevaban los niños y que se cortaban como signo de paso a la vida adulta) al Papa Juan XIII (965-972), poniéndose bajo su protección (ver AMMAN, E. y DUMAS, A.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VI, p. 408).

⁴² Por ejemplo, en Regensburg, se bautizaron catorce de estos duques checos, y ésta es la primera noticia que tenemos de la historia del cristianismo de Bohemia (MACEK, J.: *Histoire de la Bohême: des origines à 1918*, Paris, Fayard, 1984, p. 12). Según Sláma esta decisión colectiva de los duques pudo haberse motivado por su deseo de privar a los francos de un pretexto para la incursión militar en el territorio de Bohemia (SLÁMA, Jiri: "Boiohaemum", en M. Teich [ed.], *Bohemia in history*, pp. 23-38, 32).

que checos, polacos y también húngaros buscasen la dignidad real. Aunque al final sólo estos últimos la obtuvieron, los polacos consiguieron cierto reconocimiento regio⁴³.

Creo que es en este contexto donde debemos entender la resistencia del paganismo eslavo (más allá de la propia convicción personal de los individuos que lo defendiesen). En este sentido, sabemos que Boris I hubo de salvar fuertes resistencias a la cristianización entre los boyardos, resistencia que se interpreta (convicciones personales aparte) como una reacción ante la influencia bizantina sobre Bulgaria, y por otro, ante la consolidación del poder monárquico que entrañaba la ideología imperial cristiana que Boris asumía y que amenazaba el poder de los boyardos⁴⁴. También se dio una fuerte resistencia del paganismo e Bohemia, a diferencia, por ejemplo, de Polonia, donde no hubo conflictos internos⁴⁵ (quizá porque la amenaza germana no era tan inmediata⁴⁶). En Bohemia, el bautismo de Borivoj (muerto en el 890/891) en torno al año 873⁴⁷ no supuso la conversión de los checos: sus sucesores Spitigniev y Vratislao no se convirtieron (como ocurriría en el caso de Sviatoslav –942-972–, hijo de santa Olga de Kiev), ni tampoco muchos nobles checos ni el conjunto del pueblo⁴⁸. Ello se debió en buena medida, no tanto quizá al recelo por el cristianismo en sí como la amenaza del poder alemán que le venía aneja. Quizás haya que interpretar en esta clave el conflicto entre san Wenceslao de Praga y su hermano Boleslao y su madre pagana Drahomira, tradicionalmente visto como la simple pugna entre paganismo y cristianismo⁴⁹, puesto que, en última instancia,

⁴³ Boleslao, según se piensa, debió pedir la corona a Silvestre II (999-1003), o incluso pudo serle concedida por Juan XIX (1024-1032), en un momento de debilidad dentro del Imperio germano (AMMAN, E. y DUMAS, A.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VII, p. 410). No obstante, todo parece indicar que el soberano polaco sólo recibió el símbolo de poder de la espada, como refiere M. Font (“Missions, conversions...”, p. 289). Otros piensan sin embargo que sí parece que fue coronado por Otón III en el año 1000, hecho que sería rechazado por Enrique II, según refiere a su vez S. Ketrzyński (“The introduction of Christianity...”, pp. 24-25). Sea como fuere, se hizo coronar en 1024, aunque en junio de 1025 moría. La corona era importante para consolidar el poder de estos soberanos. Era éste *el símbolo de poder más importante que muestra la idea de la gracia divina, la corona, debía obtenerse de manos de uno de los dos emperadores* (FONT, M.: “Missions, conversions...”, p. 289), en un acto de escasa legitimidad de acuerdo a la ideología de la que venimos hablando, se coronó, como hicieran los búlgaros casi un siglo antes.

⁴⁴ DUJČEV, I.: “De la fondation...”, p. 97

⁴⁵ KETRZYŃSKI, S.: “The introduction of Christianity...”, p. 17.

⁴⁶ El primer soberano del que tenemos riguroso conocimiento es Mieszko I (c. 960-992), y la primera noticia indudablemente cierta sobre él (y los Piast) es del 963. En ese año fue obligado por el margrave Geron a reconocer el vasallaje a Otón I. En el 23 de marzo de 973, asimismo, nos lo encontramos rindiendo vasallaje al emperador (THIETMAR, obispo: *Chronicon*, p. 102.) No obstante, es cierto que los polacos pasarían a ser importantes aliados del emperador en el mundo eslavo nororiental, siendo capaces de *intimidar a los otros magnates eslavos que conocieron auge en las nuevas condiciones propiciadas por los reveses a los húngaros a manos de Otón* (SHEPARD, J.: “Conversions and Regimes...”, p. 254). Mieszko pasaba así a ser “el amigo del Emperador” (KETRYŃSKI, S.: “The introduction of Christianity...”, p. 18).

⁴⁷ LÁLEVA, T.: “Cirilo y Metodio...”, p. 80

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Una fuente que aborda este problema es la famosa Crónica de Dalimil. En el Seminario Internacional *New Perspectives for Research in Medieval Slavonic Studies/Nuevas Perspectivas de la investigación en Medievalística Eslava* (celebrado en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid, 19-21 de octubre de 2006, bajo la coordinación de J. A. Álvarez-Pedrosa Núñez), hizo una ponencia el doctorando Enrique Gutiérrez Rubio (“Linguistic and ideological study of Dalimil’s Chronicle”) sobre la misma, donde, a través de diversos fragmentos, se veía cómo la crónica presenta de modo explícito la historia de san Wenceslao como un conflicto entre el paganismo y cristianismo. Sin embargo, en una lectura más atenta se puede apreciar la importancia que tiene el elemento alemán como factor de conflicto en el mundo checo, algo magistralmente expuesto recientemente por la profesora Mirka Novotna en su ponencia “La Chronique de Dalimil”, pronunciada el 30 de junio de 2010, en el XV Curso de verano “Por política, terror social”, celebrado en Balaguer (30 de junio a 2 de julio de 2010) por la Càtedra d’estudis medievals del Comtat d’Urgell y a Universidad de Lleida. La Profesora Novotna señaló la importancia del sentimiento nacional checo y la aversión por la injerencia extranjera de la Crónica de Dalimil, transida de un espíritu antigermánico. En este contexto, se entiende el relato del conflicto entre paganos y cristianos en tiempos de la conversión de Bohemia (capítulos 27-32). Ciertamente, Wenceslao sufrió resistencias entre la nobleza checa

el asesino de san Wenceslao, su hermano Boleslao, no pretendió volver al paganismo, sino que precisamente consiguió una Iglesia en Bohemia más independiente con respecto al Imperio⁵⁰. Algo similar pudo ocurrir en el caso de Vladimir, hijo de Boris I de Bulgaria⁵¹.

5. LA CONVERSIÓN DE LOS ESLAVOS: PUNTO DE ENCUENTRO ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

El proceso de cristianización de los eslavos vino a desarrollarse en un momento en el que el universo cristiano se polarizaba entre la Iglesia occidental latina (que iba camino de la Reforma gregoriana, y cada vez más sólida y prestigiada frente a los distintos poderes de Italia y Europa) y la oriental griega (en un Imperio que vivía en ese momento su edad de oro bajo la dinastía macedónica –867-1056–), polarización que culminaría con el Cisma del 1054. En este contexto se desarrolló la cristianización de los eslavos, que a su vez supuso un elemento añadido en la confrontación de ambas partes⁵². Las fronteras de la Cristiandad se ampliaban con la conversión de los eslavos, pero en una Cristiandad dividida entre la Occidental y la Oriental (esta última conocida tradicionalmente como la *Slavia Orthodoxa*, heredera de Bizancio cuando ésta desapareciese), lo que marcó una separación dentro de la historia de Europa y entre los mismos eslavos⁵³.

¿Cuál fue la razón (o razones) por las que unos eslavos optaron por un cristianismo u otro? Una primera respuesta podría ser la de que los eslavos acogieron la fe de una u otra

porque su celo cristiano implicaba la permisividad con el dominio eclesiástico (y político en última instancia) de los germanos. Es revelador que las fuentes germanas sean muy elogiosas con san Wenceslao. Por ejemplo, el obispo Thietmar (*Chronicon*, Libro V capítulo II, p. 90 en la edición de David Warner) alababa al rey checo por ser *fiel a Dios y al rey*, entendiendo aquí al rey como el emperador del Sacro Imperio. De esta manera, la cristianización de Bohemia pasaba por la vinculación con el Imperio, lo que amenazaba la autonomía de esta nación. Así, Wenceslao, que en el 929 rindió vasallaje a Enrique I, hipotecaba la independencia checa con su política cristianizadora: la fidelidad a la Iglesia implicaba en última instancia la fidelidad al Imperio.

⁵⁰ Boleslao I de Bohemia (921-967) no pretendía regresar al paganismo cuando mató a su hermano Wenceslao, además de tratarse de un rey muy implicado con el cristianismo en Bohemia. De hecho, este soberano, en el año 950, se sometía definitivamente a Otón I, comprometiéndose así a respetar la idea de Imperio, precisamente, como *patria común de toda la Cristiandad* (MACEK, J.: *Histoire de la Bohême...*, p. 19). Lo que Boleslao I perseguía era formar una Iglesia autónoma con centro en Praga (SLÁMA, Jirí: “Boiohaemum”, en *Bohemia in history*, pp. 23-38, 36). Boleslao II (967-999) consiguió en el 973 de Otón II y el Papa Benedicto VII (974-983) instalar la sede de Praga como diócesis autónoma, supeditada a Maguncia, siendo el primer obispo de la ciudad el germano Thietmar (ver VOOGHT, P. de: “La Chrétienté en Bohême”, en *Revue d'Histoire Écclésiastique*, vol. LXXI, n.º 3-4, julio-diciembre de 1976, pp. 402-417, 403).

⁵¹ Vladimir gobernó entre el 889 y el 892, retirado ya su padre en un monasterio. Sin embargo, éste salió del mismo, cegó a su hijo y puso en el trono a Simeón. Tradicionalmente se ha pensado que ello se debió al intento por parte de Vladimir de volver al paganismo, instigado por los boyardos. Sin embargo, Dujčev (ver DUJČEV, D.: “De la fundación...”, pp. 107-108) ve “puntos oscuros” en todo este relato. Así, duda de que Vladimir realmente quisiera el retorno del paganismo. Para este historiador, el hijo de Boris aspiraría en realidad a un acercamiento a Occidente en vez de a Bizancio. Esto explicaría la embajada enviada al germano Arnulfo (887-896) y contacto con el papa Formoso (891-896). Vladimir, en este sentido, no se dedicaría tanto a la persecución de los clérigos cristianos como a la de los clérigos bizantinos, en la medida que eran vistos como *agentes de la ortodoxia bizantina y, en general, de la influencia bizantina, y no como misioneros cristianos* (p. 108). Ésta es la única interpretación posible para Dujčev, pues de lo contrario sería una contradicción que mientras hostigara al cristianismo Vladimir se acercara a los máximos dirigentes de la Cristiandad occidental y en el 893, en la asamblea que celebró de Preslav, fueran también convocados los prelados.

⁵² BOLENSKY, D.: *The Byzantine Commonwealth...*, p. 56.

⁵³ Para ver una valoración general de lo que supuso la división religiosa de la Iglesia en el seno de las comunidades eslavas, por parte de un especialista, se puede leer la introducción de la obra de Francis Dvornik, *Gli Slavi nella storia e nella civiltà europea*, Bari, Dedalo Libri, 1968, vol. I, pp. 9-15.

Iglesia según su proximidad geográfica a Oriente o a Occidente y según el influjo político que ejerciese uno de los poderes políticos de cada zona en el caso particular de cada comunidad eslava. Ciertamente, la cuestión de la proximidad a un foco evangelizador fue un factor muy importante⁵⁴. Sin embargo, entraron también en juego muchos otros factores que podían alterar la simple cuestión geográfica o jurisdiccional. Esto explica, por ejemplo, que Boris I en Bulgaria, Olga y Vladimir I en Rusia (territorios evangelizados por Bizancio) y Ratislav en la Gran Moravia (bajo la órbita de la Iglesia occidental) acudiesen a sedes eclesiásticas que en principio no eran las que les correspondían.

¿Por qué este comportamiento entre los eslavos? En relación con las implicaciones políticas de la cristianización los eslavos buscaron la conversión más “rentable” en términos de autonomía eclesiástica, de consolidación del poder en el plano interno y externo o de afinidad con una u otra Iglesia. De esta forma, los eslavos no se resignaron a ser un objeto en disputa entre distintas sedes eclesiásticas o a recibir el Evangelio pasivamente por una determinada sede cristiana sin tener ellos nada que ver. Por ello se puede decir que los eslavos fueron agentes de su propia cristianización, junto a las propias sedes o potencias cristianas que les predicaron. Esta indecisión inicial de los eslavos también despertaba la rivalidad y tensión entre la Iglesia Occidental y Oriental, que trataban de evitar la intromisión de la otra en un momento en el que los reyes eslavos podían preferir a la contraria.

El caso búlgaro fue el más elocuente en este sentido. Ciertamente, Bulgaria ocupaba una posición que la hacía próxima a cualquiera de una de las dos sedes, a diferencia de la Gran Moravia o Rusia. Así, Boris I, aun recibiendo el bautismo de manos del clero bizantino, también contaba con misioneros occidentales y mantenía contactos con la Iglesia occidental⁵⁵. De hecho, Boris I, habiendo acudido primero a Focio, volvió pronto su rostro hacia Roma⁵⁶ (que a punto estuvo de organizar la jerarquía de la Iglesia en Bulgaria⁵⁷). La causa fue, fundamentalmente, el deseo de organizar una Iglesia con un alto grado de autonomía, adecuada

⁵⁴ Así, para los eslovenos que habían ocupado la zona que se extiende entre los Alpes y el Adriático se instalarían ciertas diócesis, como las de Petovio, Celeia o Emona, bajo la autoridad de la sede de Aquilea, aunque el territorio fuese nominalmente bizantino. Asimismo, los croatas, aun convertidos parte de ellos por iniciativa del emperador Heraclio pronto caerían en la órbita papal, de manera que Nicolás I organizaría para ellos una sede en el 860 con sede en Nin (VODOPIVEC, J.: *Saints Cirill...*, p. 59). Por otro lado, el emperador iconoclasta León III (717-740), pasó la jurisdicción de la zona búlgara a Constantinopla, cuando tradicionalmente había pertenecido a la sede romana, lo que sería fuente de disputa en tiempos de Focio y Nicolás I.

⁵⁵ AMANN, E.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VI, p. 488. Así, hay noticias de un misionero llamado Pablo, venido de Occidente. Por otro lado, indica Dujčev (“De la fondation...”, p. 94) que ya en el 852 Boris envió *legationes Bulgarorum sclavorumque* a Luis el Germánico, donde el aspecto religioso era de gran importancia.

⁵⁶ Conservamos la correspondencia de Boris I con Focio y con Nicolás I, así como posteriormente la correspondencia entre Simeón I y el Papado y Patriarcado de Constantinopla, que se puede encontrar en la *Patrologia Graeca* (tomos CIV y CXI) y la *Patrologia Latina* (tomo XCVII) de Migne. Focio envió a Boris una extensa carta en la que se informaba de los contenidos de la fe cristiana y de la historia de la Iglesia, pero Boris I buscaría más bien promesas de que pronto podría contar con sus padres, obispos y, sobre todo, con el arzobispo que un día pudiera colocar sobre su cabeza la corona imperial. *El kniaz soñaba convertirse en Zar o emperador* (AMANN, E.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VI, p. 488). Por ello acudió a Nicolás I, con una carta que contenía más de un centenar de preguntas. Las respuestas del Pontífice (ver MIGNÉ, J. P.: *Patrologia Latina*, tomo XCVII, 1978, p. 978) fueron en un tono paternal, y pueden recogerse en tres grupos. En primer lugar, Nicolás I coincidiría con Focio en rechazar cuestiones frontalmente opuestas a la fe cristiana, como la poligamia; en segundo lugar, Nicolás I daría más libertad en algunas cuestiones o problemas morales, relativos al derecho penal o internacional; en tercer lugar, Nicolás I dejaría en evidencia a Focio al desacreditar algunas costumbres o ideas que el patriarca quería inculcar en sus neófitos (referidos a los ayunos y otras disciplinas).

⁵⁷ En efecto, Boris I sentía gran aprecio por un clérigo occidental, Formoso, enviado por el Papa, y que era “un personaje excepcional” (DUJČEV, I.: “De la fondation...”, p. 99). Sin embargo, Nicolás I no aceptó que Formoso fuera arzobispo de los búlgaros, cuando ya era prelado en Italia. Nicolás mandaría a cambio a Domingo de Trevi y Grimoaldo de Polimarzo, para que Boris I eligiera uno como arzobispo (AMANN, E.: *Historia de la Iglesia...*,

para el pueblo búlgaro y que pudiera ofrecerle una dignidad regia similar a la de emperador. Finalmente, Bulgaria quedaría en la órbita de Bizancio, no sin gozar de un tiempo de gran autonomía e idiosincrasia eslava⁵⁸. Por otro lado, los soberanos búlgaros no olvidaron nunca la posibilidad de inclinarse hacia Roma⁵⁹, por la que no se decantaron quizá por la tibieza de la misma a satisfacer sus exigencias. Lo cierto es, sin embargo, que el problema búlgaro tensó aún más las disputas entre Roma y Constantinopla, protagonizadas en aquel entonces por el Papa Nicolás I (858-867) y el Patriarca Focio (858-867; 877-886). Ciertamente, el Pontificado volvió desde entonces a exigir su jurisdicción en esa zona⁶⁰. Si bien este problema no era el fundamental en la división entre Focio y Nicolás I⁶¹, lo cierto es que esta disputa empujó a Focio a abandonar la discreción que al principio se había impuesto⁶².

Pero Bulgaria no fue el único caso. Ratislav, por ejemplo, que había recibido el cristianismo de la Iglesia Imperial germana volvió sus ojos a Bizancio. La razón parece ser el deseo de contrarrestar el dominio germano, que se extendía también al campo de lo religioso, habiendo ya como había clérigos occidentales predicando y bautizando a los moravos⁶³, clérigos que además conocían la lengua eslava. De esta llamada surgiría toda una tradición cristiano-eslava tan importante como era la de los Santos Cirilo y Metodio. Ni que decir tiene que

tomo VI, p. 490). Boris, desencantado con las pegas que ponía Roma, debió de decantarse definitivamente por Bizancio en este momento.

⁵⁸ Boris I no quedaría contento con el giro de los acontecimientos y comenzaría entonces a organizar de modo relativamente independiente la Iglesia búlgara. Así, acogería a los discípulos de san Cirilo y san Metodio que, a partir del 888, se refugiaron en Bulgaria tras la expulsión de su patria (POULÍK, J.: “*La Gran Moravia*” y... , p. 24) aunque “no conocemos los detalles de esta reorganización de la jerarquía eclesiástica en Bulgaria” (DUJČEV, I.: “De la fondation...”, p. 101). S. Alvarado afirma que “fue la iglesia autocéfala búlgara, libre ya de la influencia del clero latino o griego, la que pudo acoger y desarrollar el legado de los hermanos de Salónica y de su escuela” (ALVARADO, S.: “Acerca del origen de los alfabetos...”, p. 13). En tiempos de Simeón I (893-927) el patriarca Nicolás I, tratando de evitar la invasión búlgara escribió al arzobispo de Bulgaria, pretendido patriarca (ver MIGNE, J. P. [ed.]: *Patrologia Graeca*, tomos CXI, 1978, pp. 90-110) reconociendo la dignidad arzobispal (decía así: “no ignoramos vuestra perfección arzobispal” –p. 90–).

⁵⁹ Se cree que ya en tiempos de Samuel se dio la supuesta petición de los búlgaros al Papa del reconocimiento de su título de Zar (AMMAN, E. y DUMAS, A.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VII, p. 461). Asimismo, siempre tuvieron presente la opción de que el Papa les concediese la corona imperial. Para ver este tema con más detalle se puede consultar WOLFF, R. L.: “The second bulgarian Empire, its origin and history to 1204”, en *Speculum, a journal of Mediaeval Studies*, tomo XXXIV, n.º 2, abril de 1949, pp. 167-206, especialmente las pp. 174-206; y también DVORNIK, F.: *Gli Slavi*, vol. I, p. 14.

⁶⁰ OBOLENSKY, D.: *The Byzantine Commonwealth...*, p. 87. Parece ser que incluso León VI (866-912) llegó a reconocer la jurisdicción romana en Bulgaria, lo que fue agradecido por el Papa Juan VIII (872-882) (ver AMMAN, E. y DUMAS, A.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VII, p. 454).

⁶¹ En este sentido, como indica Cyril Mango, en la homilía XVIII de las conservadas con Focio, y que clausuraba el concilio organizado por Focio en el año 867 *el Papado, el filioque o los misioneros latinos en Bulgaria no están siquiera mencionados* (FOCIO, Patriarca: *The homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*, traducción, introducción y comentarios de Cyril Mango, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1958, p. 302).

⁶² AMANN, E.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VI, p. 490. Focio procedió entonces a enviar, en el 867, a todas las sedes orientales, una enciclica atacando a aquéllos que habían arruinado la labor misional bizantina en Bulgaria y habían introducido novedades dogmáticas y disciplinarias peligrosas, como el *filioque* (AMANN, E.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VI, p. 490). Focio acabó por atacar frontalmente al Papa que le era tan adverso. La agenda enviada a los patriarcas orientales incluía de esta manera 19 errores los latinos que había que extirpar del ámbito de la Iglesia griega (incluida, como resulta obvio pensar, Bulgaria) (ver FOCIO, Patriarca: *The homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*, traducción, introducción y comentarios de Cyril Mango, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1958, p. 300).

⁶³ En efecto, los francos ya predicaban en eslavo en la Gran Moravia y el cristianismo ya estaba relativamente afianzado en esa tierra, por parte del clero alemán. Passau, ya desde el 827, era la sede de la que dependía esta nueva cristiandad eslava. No obstante, los germanos eran vistos con recelo, y la llegada de unos misioneros que predicaban, celebraban la liturgia y traducían numerosos textos al eslavo “aseguró gran parte del éxito” de los mismos (ver AMANN, E.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VI, p. 466).

esto exasperó a los eclesiásticos germanos, que no tardaron en atacarlos, especialmente a san Metodio después de que éste volviese de Roma como *arzobispo de todos los eslavos* y legado pontificio⁶⁴. El ataque no se centró tanto en la liturgia eslava como en la acusación de que el prelado bizantino enseñaba fuera de su jurisdicción (*enseñas en nuestro territorio*)⁶⁵. Por otro lado, hay que entender que uno de los atacantes, Ermenrico de Passau, había estado en Bulgaria tratando de inclinarla hacia Occidente y hubo de ver cómo los búlgaros habían acabado en el lado bizantino⁶⁶, lo cual debió de acrecentar su animadversión hacia la Iglesia oriental.

Sabemos que, finalmente, la labor de los santos Cirilo y Metodio fue en buena medida eliminada del suelo moravo y hubo de trasladarse a otros territorios. En ello tuvo la responsabilidad el clero germano, pero también las propias autoridades eslavas, que tal como acogieron la obra cirilo-metodiana la rechazaron cuando lo consideraron más oportuno⁶⁷.

Por último, también hay que mencionar el caso ruso. En los confines del mundo cristiano los rusos tantearon la posibilidad de vincularse al cristianismo occidental. Así, en cuanto a sus gestiones para la instalación de la Iglesia en Kiev, Olga llevaría a cabo la táctica de Boris I de Bulgaria: acudir a Constantinopla y a su vez a la lejana Roma (y el Sacro Imperio)⁶⁸. En época de Vladimir no era clara aún la inclinación por Bizancio pues en efecto *la Rusia de mitad del siglo XI se hallaba todavía indecisa en su adhesión al patriarcado ecuménico*⁶⁹. Por ello se envió una embajada en el 994 a Roma, a la que el Papa respondió con otra en el 1000 ó 1001⁷⁰. Pero, con todo, no parece que en el período del 989-1037 hubiera jerarquía latina en Rusia, algo que además hubiera exasperado a los bizantinos. Aun así, el sucesor de Yaroslav, Iziaslav (1054-1078), envió a su hijo a formarse bajo el Papa Gregorio VII (1073-1085). Ello no tuvo ninguna repercusión tangible, pero es indicativo de las tensiones

⁶⁴ LÁLEVA, T.: "Cirilo y Metodio...", p. 88. Metodio fue hecho prisionero para compadecer, en la misma dieta del 870, ante los resentidos prelados germanos, de quienes, tradicionalmente, había dependido el cristianismo eslavo. La sede romana quedaba muy lejos, y esto fue aprovechado. Adalwino de Salzburgo, Anón de Freising y Ermenrico de Passau, los obispos más importantes (y las sedes más importantes de cara a la Iglesia en tierras eslavas), sometieron a Metodio *en un simulacro de juicio, en el cual incluso tuvo que soportar vejaciones físicas* (ver AMANN, E.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VI, p. 469). Los alemanes, sin éxito, le presionaron a para que renunciase a sus dignidades eclesiásticas Metodio hubo de pasar los rigores del invierno del año 870 (o del 871) en una gélida torre como prisionero. Estaría sometido al cautiverio hasta el 873 (ver VODOPIVEC, J.: *Saints Cirille...*, p. 89).

⁶⁵ LÁLEVA, T.: "Cirilo y Metodio...", p. 88.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Así, el clérigo alemán Wiching conseguiría eliminar la obra cirilo-metodiana de la Gran Moravia junto al soberano moravo Svatopluk, enemistado con san Metodio y hombre que, opuesto a Ratislav, se sometió al poder germano para gobernar, sometimiento que en el campo religioso conllevaba la implantación de la Iglesia latina, en lo que colaboraría después la acción del monacato benedictino (MACEK, J.: *Histoire de la Bohême...*, pp. 28-29). Para ver los acontecimientos con más detalle se puede consultar VODOPIVEC, J.: *Saints Cirille...*, capítulo XXVI; AMANN, E.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VI, pp. 470-473.

⁶⁸ Reginón de Prüm refiere en su crónica que Otón II (955-983) recibió la petición de Olga (bautizada en tiempos de Romano II según el mismo cronista), en el año 959, para que le enviara obispos y sacerdotes. El emperador alemán encargaría la misión a Adalberto (no confundir con el santo checo), monje de san Maximino de Tréveris. Partió de mala gana, y en el 962 ya estaba de vuelta (AMMAN, E. y DUMAS, A.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VII, p. 464). Según Obolensky (*The Byzantine Commonwealth...*, p. 190) Otón I ya había planteado la incorporación de Europa del Este al Reich, de manera que la petición de Olga recibiera una pronta respuesta. Sin embargo, si bien es indudable que los germanos venían avanzando sobre Europa Oriental desde el siglo VIII, Rusia quedaba muy lejos, y en este sentido la misión de Otón sería más por cuestión de prestigio o de simple celo cristiano, algo distinto al caso de los eslavos centroeuropeos, donde la cristianización venía acompañada de intereses político-territoriales tangibles.

⁶⁹ AMMAN, E. y DUMAS, A.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VII, p. 471.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 470. De estos contactos quedarían elementos del cristianismo latino en la Iglesia rusa, como el cobro del diezmo o la presencia de hagiografías de santos de poca devoción en Oriente pero no así en Occidente (Clemente, Silvestre, Ambrosio, Jerónimo, Ágata, Lucía, Cecilia, etcétera).

que se mantenían con Bizancio y de la posibilidad de acercarse a la Iglesia occidental⁷¹. Pero, finalmente, Rusia acabaría por decantarse plenamente por Bizancio, tomando la sede metropolitana de Kiev un bizantino, Efrem⁷². Además, la jerarquía griega en Rusia, a diferencia de lo que hiciera con los eslavos que tenía bajo su dominio desde el siglo VII, respetó la tradición eclesiástica, cultural y litúrgica cirilo-metodiana⁷³, lo cual debió de garantizar su éxito. Bizancio ganó a Rusia hasta el punto de que ésta sería su más preclara heredera, incluso en la aversión a la Iglesia católica⁷⁴. Vemos con todo ello hasta qué punto la cristianización de los eslavos supuso un nuevo motivo de conflicto entre Oriente y Occidente.

6. EL SURGIMIENTO DE UNA NUEVA CULTURA CRISTIANA

Para cerrar esta somera valoración histórica de lo que supuso la cristianización de los eslavos hay que mencionar los aspectos fundamentales referidos a la formación de una nueva cultura y tradición específicas dentro de la Iglesia y de la Europa del Medievo, como es la cultura eslava cristiana. Hay que señalar que la cristianización de los eslavos vino a darse en un momento de renacimiento cultural en Europa. En Occidente aún se vivía el renacimiento carolingio, pero especialmente en Oriente se vivía la era dorada de la cultura bizantina. En este sentido, san Cirilo constituye uno de los más destacados componentes de este renacer cultural⁷⁵. Asimismo, las Iglesias de Oriente y Occidente también estaban en pleno proceso de reforma y renovación. En lo referente a la evangelización, por ejemplo, el género de la predicación conocía un momento importante de desarrollo a nivel general en Europa⁷⁶. Y fue en este contexto donde Cirilo y Metodio llevarían a cabo la formación de una tradición litúrgica de gran calado, que dejó huella indeleble en la cultura eslavocrisiana y en la propia

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² GARCÍA DE LA PUENTE, I.: “La cristianización de la Rus’kievita...”, p. 70.

⁷³ BOLENSKY, D.: *The Byzantine Commonwealth...*, p. 199.

⁷⁴ Evidencia de ello es la famosa carta enviada por un eclesiástico al Gran Duque Basilio en el siglo XVI hablando de Moscú como la tercera Roma (ver NÉSTOR, Monje: *Relato de los años...*, p. 47).

⁷⁵ Para ver una síntesis del contexto histórico-cultural del momento en Bizancio, así como de la interesante biografía de san Cirilo ver VODOPIVEC, J.: *Saints Cirille...*, pp. 50-81. Asimismo, para apreciar la unidad cultural de los pueblos eslavos en sus orígenes, antes de diversificarse y dividirse en dos bloques diferenciados, consultar HENSEL, Witold: “The cultural unity of the slavs in the early Middle Ages” (en *Archaeologia Polona*, vol. 27, 1988, pp. 201-208), aunque el trabajo está referido sobre todo a la cultura material y la arqueología.

⁷⁶ MARCOTEGUI BARBER, Beatriz: *Instructio morum et fidei. La predicación en el Reino de Navarra en el siglo XV*, Pamplona, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, 2010, pp. 25-26. En el caso de los eslavos occidentales, se sabe que los clérigos germanos e italianos predicaban en las lenguas eslavas. Asimismo, se citan casos como el monje Prieflingen que, al parecer, se hacía entender milagrosamente por los polacos (*Monachus Prieflingensis* 1, 2, citado en por el profesor Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez en su conferencia “Reconstructing Medieval Polabian. Latin and Slavic in contact in the Middle Age”, en el Seminario Internacional *New Perspectives for Research...*, actas sin publicar). Asimismo Enrique Santos Marinas (“Enseñar y predicar en antiguo eslavo”, en J. A. Álvarez-Pedrosa Núñez [coord.], *La cristianización de los eslavos*, pp. 107-113) y Antonio Piñero (“La versión eslava del Nuevo Testamento. Su texto base. Su valor en la crítica textual del Nuevo Testamento”, en J. A. Álvarez-Pedrosa Núñez [coord.], *La cristianización de los eslavos*, pp. 91-96) han analizado el vocabulario eslavo de predicación y traducción de las Sagradas Escrituras, y ha puesto en evidencia la importancia de la influencia de las lenguas griega, latina y germana, así como de las distintas tradiciones escriturísticas (la *Septuaginta* oriental y la *Vulgata* occidental) en la formación del vocabulario cristiano eslavo. Ello indica que la labor de san Cirilo y san Metodio se enmarca en un contexto de predicación y proselitismo entre los eslavos de diversas tradiciones precedentes. Esta diversidad de fuentes culturales en la predicación de los eslavos, evidencia de la acción misionera de la Iglesia Oriental y Occidental también es tratada en VLASTO, A. P.: *The Entry of the Slavs...*, pp. 27-45.

memoria colectiva de los eslavos⁷⁷. En efecto, estos santos hermanos introdujeron la cultura escrita entre estas gentes (anteriormente ágrafas o con una cultura escrita muy débil⁷⁸) con la creación del glagolítico que venía a superar las limitaciones fonéticas del alfabeto griego. Con esta base comenzarían su gran obra traductora de las Sagradas Escrituras y la liturgia, que con el tiempo permitiría a los eslavos verter en su lengua todo tipo de obras⁷⁹, que permitieron la asimilación del saber clásico y cristiano. No obstante, en las áreas donde el eslavón fue erradicado como lengua eclesiástica o culta, no por ello dejó de darse el progreso cultural, incluso a la larga con mayor fruto⁸⁰. Pero, de todos modos, el desarrollo del eslavón supuso un hito cultural de gran importancia, y el libro pasaría a ser desde entonces un elemento importante en la vida de los eslavos⁸¹, y suponer además el nacimiento de las literaturas eslavas. Fue así la creación de la escritura eslava y la labor literaria un logro cultural de primer orden en la historia de la cultura europea.

Es conocida la polémica que se suscitó por la obra traductora en la Iglesia occidental, pero es preciso matizar algunas generalizaciones en torno a ella. La oposición de los eclesiásticos germanos no se dio tanto por el mal llamado “dogma de las tres lenguas”⁸², cuya problemática

⁷⁷ En efecto, muchos eslavos intentaron vincularse a la predicación de los santos bizantinos. Señala T. Láleva (“Cirilo y Metodio...”, pp. 79-80) que ciertas tradiciones posteriores atribuyeron a san Metodio la conversión de búlgaros y checos, pero estas fuentes (de la época de Pedro I de Bulgaria, entre el 927 y 970, y de los Premyslidas de finales del siglo X) tienen el problema de ofrecer una intencionalidad legitimadora y estar, además, alejadas en el tiempo. Sin embargo, la *Vida Extensa de san Metodio* (capítulo XV) sí nos habla de bautismos entre ciertos eslavos, sin especificar cuáles, lo que puede dar cierta confianza a los testimonios posteriores al respecto. Asimismo, existe la leyenda en Polonia de la evangelización. En su conferencia “Los comienzos del Estado polaco a través de las leyendas populares”, la profesora de la Universidad de Wrocław, Magdalena Swiatek (dentro del Seminario Internacional *Folklore y literatura de los pueblos eslavos*, 3-4 de abril de 2008, U.C.M., dirigido por Salustio Alvarado) hizo mención de una leyenda polaca según la cual dos extraños visitantes en la corte de los señores de Gniezno bendijeron a Mieszko, el futuro gniaz, en nombre de un dios desconocido. La leyenda dio pie a historiadores posteriores a pensar, sin fundamento ninguno, que Cirilo y Metodio eran aquéllos y que predicaron en Polonia.

⁷⁸ Para ver este punto con más detenimiento ver GARCÍA DE LA PUENTE, I.: “La cristianización de la Rus’...”, p. 64. y SANTOS MARINAS, E.: “Enseñar y predicar...”, p. 112.

⁷⁹ Obolensky (*The Byzantine Inheritance...*, Estudio III, “The Byzantine Impact on Eastern Europe (en Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, n.º 55, Atenas, 1980, pp. 148-168, 153) indica que a finales del siglo IX Cirilo (discípulo búlgaro de san Cirilo, y posible creador del alfabeto cirílico), siendo obispo de la sede de Ochrida, fundaría allí una escuela donde, afirma el autor quizá exageradamente, que llegó a contar con unos 3.500 alumnos. A partir de este tiempo, los eslavos traducirían, junto a las Sagradas Escrituras, obras clásicas, patrísticas y del derecho bizantino (para ver un somero catálogo consultar SOLOVIEV, V.: *Byzance et la formation de l’État russe, Recueil d’Études*, Londres, Variorum Reprints, 1979 [Estudio XV, “L’influence du droit byzantine Dans les pays orthodoxes”, en *Relazione del X Congresso Internazionale dei scienze storiche, Roma, 1955*, vol. VI, Florencia, 1955, pp. 599-650, 602 y 629]). Asimismo, para el caso de Rusia, donde la labor traductora comenzó de manera importante en tiempos de Yaroslav ver GARCÍA DE LA PUENTE, I.: “La cristianización de la Rus’kievita...”, p. 70; CHIZHEVSKI, D.: *Historia del espíritu...*, p. 35; CASAS OLEA, M.: “Aproximación al calendario litúrgico eslavo ortodoxo. El cómputo del ciclo pascual a través de las fuentes literarias”, en J. A. Álvarez-Pedrosa Núñez (coord.), *La cristianización de los eslavos*, pp. 43-61, 45.

⁸⁰ Me refiero a las zonas como Bohemia o Polonia que entroncaron con la cultura de lengua latina. El hecho de que no se empleara el eslavo como lengua culta no impidió el desarrollo del saber en esas zonas. Resulta pertinente citar aquí el trabajo de BURKE, Peter: *Lenguas y comunidades en la Edad Moderna* (Madrid, Akal, 2006 [primera edición de 2004, en Cambridge]). El capítulo 2 (“El latín, una lengua en busca de comunidad”). Se constituyó como lengua franca de una *respublica litterarum*, una comunidad de intelectuales de toda la Cristiandad latina que no estaban mediatizados por una labor traductora. Así, ya pronto los eslavos entrarían por ejemplo en el mundo de la cultura, como el propio san Adalberto de Praga, o el maestro Hubaldo, bohemio que sería profesor en Lieja (MACEK, J.: *Histoire de la Bohême...*, p. 31). Señala Burke que precisamente la Europa ortodoxa fue ajena a esta comunicación continental. Del libro de Burke también recomiendo el epílogo, donde se tratan cuestiones relacionadas con el cirílico y las lenguas eslavas en el contexto lingüístico europeo en general.

⁸¹ LÁLEVA, T.: “Cirilo y Metodio...”, p. 75; DUJČEV, I.: “De la foundation...”, p. 116.

⁸² Así lo llaman Salustio Alvarado (ALVARADO, S.: “Acerca del origen...”, p. 12) y Dimitter Markovski (MARKOVSKI, D.: *Bulgaria: Bosquejo histórico*, pp. 20-21).

es más compleja de lo que parece⁸³. Más bien, la oposición venía dada por el recelo ante la intromisión bizantina en el mundo eslavo y la búsqueda de la unidad litúrgica, y quizá también por el deseo de tener el poder del conocimiento exclusivo de la Sagradas Escrituras, como un elemento más de sujeción de los eslavos. Sin embargo, de la ortodoxia de la obra cirilo-metodiana y su adecuación habla la protección que le ofreció el Pontificado. Así, aun cuando esta nueva liturgia y tradición fue proscrita en la Gran Moravia y se trasladó al mundo de la *Slavia orthodoxa*, quedaron algunos restos en la Iglesia de Occidente⁸⁴.

Hay también otros aspectos culturales a destacar en lo que se refiere a la cristianización de los eslavos, referidos ahora a la cultura popular o común del pueblo. Si bien el cristianismo ha pasado a constituir un elemento fundamental en la cultura eslava, a la altura del siglo VIII y IX el cristianismo era más bien una fe asimilada por las clases altas (y no sin reticencias, como hemos visto anteriormente) frente a la pervivencia del paganismo en el común del pueblo⁸⁵. Pero, a su vez, recordando el primer apartado de este trabajo, hay que decir que el cristianismo venía siendo asimilado por muchos eslavos desde el siglo VI, aunque siempre con carácter minoritario. Ciertamente, la declaración oficial de conversión al cristianismo entrañaba una escasa interiorización de la fe cristiana por parte de los eslavos, que podían entender bien poco de una fe impuesta y que en muchos casos se celebraba en una liturgia y se transmitía en unos textos escritos en lenguas ajenas a la suya y que por tanto resultaba incomprendible⁸⁶.

Estas irregularidades en la cristianización conllevaron ciertos fenómenos de heterodoxia. Cabe destacar, sobre todos, lo que se ha venido en llamar *Dvoeverie* o “doble fe”. En efecto, no hay duda de que se dieron fenómenos de sincretismo religioso entre el paganismo y el

⁸³ Se atribuye a san Isidoro de Sevilla la formulación de esta doctrina, pues en efecto en su obra *Etimologías* (libro IX, 3-4) señala el hebreo, griego y latín como lenguas sagradas, en las que Pilatos escribió la causa de la muerte de Cristo. Sin embargo, la afirmación de san Isidoro se contextualiza en las polémicas sobre la interpretación de la Biblia. Así, san Cirilo defendió que muchos eran los pueblos que habían traducido en su lengua las Sagradas Escrituras, aunque para aquel entonces constituían Iglesias heréticas (godos arrianos, persas nestorianos; armenios, sirios, coptos y abisinios monofisitas (LÁLEVA, T.: “Cirilo y Metodio...”, p. 82). Por otro lado, la Iglesia carolingia había proscrito la doctrina de las tres lenguas en diversos concilios, así como los *Libri carolini* que la defendían. La oposición o reticencia a la traducción se entiende desde el deseo de la unidad litúrgica como unidad de la Iglesia (ver VODOPIVEC, J.: *Saints Cyrille...*, pp. 40-43).

⁸⁴ Por ejemplo, señala Salustio Alvarado (“Acerca del origen de los alfabetos...”, p. 17) que la escritura glagolítica, desplazada por el cirílico en la *Slavia Orthodoxa* y por el latino en la zona católica, perduró sin embargo en Dalmacia y Croacia, donde los eslavos fieles a Roma rechazaron el cirílico que, desde el siglo XI, vincularon con la ortodoxia oriental. Asimismo, el monasterio de Sázava, en Bohemia, mantuvo la liturgia cirilo-metodiana hasta bien entrado el siglo XI (ver VOOGHT, P. de: “La Chrétienté en Bohême”, en *Revue d'Histoire Écclésiastique*, vol. LXXI, n.º 3-4, julio-diciembre de 1976, pp. 402-417, 413), así como se mantuvieron oraciones e himnos que provenían de la época de los santos Cirilo y Metodio, como el *Hospodine pomidiluj* (*Kyrie Eleison*) (MACEK, J.: *Histoire de la Bohême...*, p. 32).

⁸⁵ Poulík afirma sin tapujos que el cristianismo era la fe de las aristocracias frente al paganismo del pueblo, que se mantuvo así hasta finales del siglo VIII. Asimismo, el paganismo siguió muy vivo en Rusia hasta el siglo XIV, como demuestran las evidencias literarias y arqueológicas (ver GARCÍA DE LA PUENTE, I.: “La cristianización de la Rus’kievita...”, p. 71).

⁸⁶ Ciertamente, los eslavos bajo la órbita occidental no podían acceder al conocimiento de las Sagradas Escrituras o la liturgia de forma tan directa como sus congéneres orientales. Por ello podemos entender la importancia de la obra de los santos Cirilo y Metodio como elemento de auténtica cristianización de las gentes, al ofrecerles la posibilidad de entender realmente los contenidos de la fe. Señala por ello T. Láleva: *No en la conversión, sino en la confirmación en la fe cristiana de los pueblos eslavos, estriba el gran valor y la especial resonancia de la obra de los santos Cirilo y Metodio* (LÁLEVA, T.: “Cirilo y Metodio...”, p. 81). En efecto, se entienden así las supuestas palabras de Ratislav recogidas en la *Vita Constantini* (XIV, 3-5): *No hemos encontrado un maestro que pueda explicarnos la verdadera fe cristiana en nuestra lengua, de modo que las otras regiones [eslavas], percibiendo lo que acontece entre nosotros [la conversión], sigan nuestro ejemplo* (citado en VODOPIVEC, J.: *Saints Cyrille...*, p. 77). Ésta fue la gran aportación de los santos Cirilo y Metodio: permitir a las gentes el conocimiento de los contenidos de la fe.

cristianismo⁸⁷. Asimismo, muchas costumbres paganas se mantuvieron, desagradando a los eclesiásticos⁸⁸. En todo ello, el caso eslavo no es una excepción en su contexto europeo, y nos recuerda por ejemplo al caso hispano con el apostolado de san Martín de Braga, así como otros muchos, a los que la Iglesia respondió muchas veces con la cristianización de ciertas creencias o costumbres paganas. También es digno de señalar otro fenómeno de heterodoxia popular de origen eslavo, que además fue un fenómeno de alcance continental: el bogomilismo. Esta herejía, nacida en Bulgaria y que pronto se extendió por otras áreas eslavas, presenta importantes concomitancias con otras corrientes heréticas, anteriores y posteriores, que han hecho debatir a los especialistas sobre la relación entre ellas⁸⁹. Asimismo, algunos autores ven en el bogomilismo una contestación de los eslavos a la Iglesia bizantina⁹⁰. Sea como fuere, se ve como un resultado de las contradicciones y circunstancias (históricas y culturales) de la conversión de los eslavos, que además tuvo una proyección en toda Europa⁹¹.

Por último, hay que mencionar otro aspecto cultural de la cristianización de los eslavos, que pone en relación este proceso con el conjunto del mundo medieval europeo: el culto a los santos. La cristianización de los eslavos conllevó la aparición de lo que se pueden llamar *santos fundacionales* que auspiciaron el proceso de conversión y su consolidación entre los eslavos. Importantes fueron en primer lugar, los santos no evangelizadores no eslavos, como el apóstol san Andrés (como primer supuesto evangelizador de los eslavos), al Papa san Clemente⁹²,

⁸⁷ Para ver distintos aspectos de sincretismo religioso consultar SAYER, D.: *The coasts...*, p. 30; CHIZHEVSKI, D.: *Historia del espíritu...*, p. 30.

⁸⁸ Para ver la pervivencia de costumbres paganas ver *Crónica de Dalimil* (capítulo 2), así como el artículo de SÁNCHEZ PUIG, M.: “Los cuatro elementos naturales en la mitología precristiana rusa”, en J. A. Álvarez-Pedrosa Núñez (coord.), *La cristianización de los eslavos*, pp. 97-106, donde la autora muestra distintos residuos de las creencias paganas en diversas costumbres o ideas del pueblo ruso. En sentido opuesto, se puede apreciar cómo los valores cristianos fueron introduciéndose en la cultura popular rusa en el trabajo TORRES PRIETO, S.: “La Cristianización en la bylinas”, en J. A. Álvarez-Pedrosa Núñez (coord.), *La cristianización de los eslavos*, pp. 133-139. Ambas autoras abordaron conjuntamente este tema también en el mencionado Seminario Internacional *New Perspectives for Research in Medieval Slavonic Studies*, con el análisis de los héroes rusos en la literatura pagana y cristiana de Rusia (actas aún sin publicar).

⁸⁹ Se plantean el origen del bogomilismo en los paulicianos del Asia Menor (AMMAN, E. y DUMAS, A.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VII, p. 458) o del maniqueísmo que los uigures habían profesado como fe comunitaria (DUJČEV, I.: “De la fondation...”, p. 130). No obstante, si lo vinculamos al catarismo, ciertamente tuvo enorme repercusión en la vida de la Iglesia medieval, más allá de la que por sí mismo tenía.

⁹⁰ BOLENSKY, D.: *The Byzantine Inheritance...*, Estudio XV, p. 609; AMMAN, E. y DUMAS, A.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VII, p. 463.

⁹¹ En un tono muy exagerado, Angelov afirma que a través del bogomilismo *el pueblo búlgaro contribuyó y ayudó a la divulgación de los conceptos más avanzados de su época* (ANGELOV, D.: *La formación de la nacionalidad...*, p. 7). Afirma, del mismo modo, creo que exageradamente, que el bogomilismo fue una *manifestación capital del pensamiento filosófico y religiosos en la Edad Media* (p. 1). Se discute por otro lado la vinculación con el catarismo, y en este sentido Angelov vuelve a afirmar la influencia de la doctrina bogomilista en la misma (por indicios tales como la presencia de una comunidad bogomila en Lombardía en el siglo XI o la transmisión de la obra bogomila *Interrogatio Iohannis* al ambiente cátar), así como la influencia en ciertas doctrinas dualistas en Rusia. Por ello, se podría afirmar según el autor la influencia del bogomilismo (engendrado en el proceso de conversión de los eslavos) en fenómenos y procesos que tuvieron una amplia envergadura en el Medievo europeo (ver “Le bogomilisme: envergure bulgare et européenne”, en *Heresis, Revue semestrielle d'Hérésiologie médiévale*, n.º 19, décembre 1992, pp. 1-18). No obstante, no hay consenso a la hora de establecer una filización del catarismo con respecto al bogomilismo.

⁹² Este Pontífice tuvo importancia al ser martirizado en el Quersoneso. San Cirilo recuperó sus reliquias en su embajada a los jázaros, y éstas fueron llevadas a Roma cuando acudió junto a su hermano para confirmar su labor en la Gran Moravia. La entrega de las reliquias propició el beneplácito del Papa (ver VODOPIVEC, J.: *Saints Cyrille...*, p. 94; FLICHE, A. y AMMAN, E.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VI, p. 466). Asimismo, parece ser que Vladimír de Kiev conservaba aún alguna reliquia del santo, con la que obsequió al rey de los francos (ver SOLOVIEV, V.: *Byzance et la formation...*, Étude VIII, “‘Reges’ et ‘regnum Russiae’ au Moyen Age”, en *Byzantion*, XXXVI, 1966, pp. 143-173, 152).

san Demetrio⁹³ o los santos Cirilo y Metodio. Pero ya como santos propiamente eslavos tenemos a san Boris en Bulgaria; santa Ludmila, san Wenceslao y san Adalberto en Bohemia; santa Olga, san Vladimir y los santos Boris y Gleb en Kiev⁹⁴. Todos estos santos jugaron un importante papel para la consolidación de las Iglesias eslavas. Así, en el ámbito de lo simbólico, al añadirse al número de los santos hombres y mujeres eslavos se confirmaba entre estos pueblos la acción de la Gracia de Dios así como la muestra palpable de que estos pueblos pasaban a integrar parte de la Cristiandad⁹⁵.

Asimismo, el culto a los santos tuvo su trascendencia política, sobre todo en lo que se refiere a la veneración de sus reliquias, como sucedía en toda Europa. Por ejemplo, las reliquias de san Adalberto jugaron un importante papel en el proceso de la organización de la Iglesia en Polonia y Bohemia. Así Boleslao de Polonia compró a los prusianos, asesinos del mártir, el cuerpo de éste *con una gran cantidad de dinero*, percibiendo la importancia de lo que habían pasado a ser las reliquias de un santo⁹⁶. Ello le ayudó en efecto a la constitución de una Iglesia con gran autonomía en el área que giraba en torno al Imperio⁹⁷. Tal importancia podían llegar a tener. Y ello explica que los checos se interesasen por recuperar las reliquias del santo, que en vida fuera expulsado por su rey de Bohemia.

7. CONCLUSIÓN

Creo que con estas notas y reflexiones referidas a la conversión de los eslavos se puede apreciar cómo en el caso de la cristianización de los eslavos se implican procesos generales referidos al Medievo (el dominio político de los grandes reinos e imperios de Europa, la división de la Iglesia entre Oriente y Occidente o los problemas que atañen a la liturgia, la traducción de las Sagradas Escrituras o la predicación), lo cual nos permite tener una visión más global de estos procesos, lo que redundará en beneficio de una visión integral del Medievo, así como de la perspectiva comparativa, al poder cotejarse el caso de los eslavos con el de otras áreas.

⁹³ En tiempos de la invasión por los eslavos de Grecia en el siglo VI san Demetrio fue el intercesor en la defensa de Salónica, siendo desde entonces un motivo religioso y una devoción que expresaría la vinculación religiosa e identitaria entre eslavos y bizantinos (ver MAIER, F. G.: *Bizancio*, p. 130).

⁹⁴ Hijos de Vladimir, fueron asesinados por su hermano Sviatopolk en junio y septiembre de 1015 respectivamente (ver GARCÍA DE LA PUENTE, I.: "La cristianización de la Rus'kievita...", p. 470; CHIZHEVSKI, D.: *Historia del Espíritu...*, p. 40).

⁹⁵ En efecto, decía Francis Dvornik en su obra *Saint Wenceslas, duc de Bohême* (Praga, Imprimerie de l'État, 1929, p. 8) que con la canonización de san Wenceslao "Bohemia era digna de figurar en el número de los países cristianos y civilizados, ya que ella también poseía santos". En efecto, es algo similar a lo que sucedió en los primeros tiempos del cristianismo, cuando la disputa sobre si se debía bautizar a los gentiles o sólo a los judíos, el hecho de que el Espíritu Santo descendiese sobre aquéllos fue el argumento definitivo por el que san Pedro concluyó: "¿se puede negar el agua del bautismo a éstos, que han recibido el Espíritu Santo como nosotros?" (Hechos de los Apóstoles, capítulo 10, versículo 47).

⁹⁶ SHEPARD, J.: "Conversions and Regimes...", p. 259.

⁹⁷ Tras el martirio de san Adalberto, Boleslao acudiría con Otón III como peregrino a la tumba de quien fuera su caro preceptor, y fue una ocasión única para Boleslao de establecer vínculos de alianza y entendimiento con el Emperador. Así, en el año 1000 acudía el imperial peregrino, recibido en el Bober por el duque polaco. El obispo Unger de Poznan lo recibiría en Gniezno, yendo Otón descalzo como un peregrino penitente. Ante la tumba del mártir, el Emperador decidiría la formación de una jerarquía polaca, bajo la dependencia de la Iglesia alemana y con centro en Gniezno, con un grado de autonomía y poder que incluso redundaba en perjuicio de los intereses germanos (KETRZYŃSKI, S.: "The introduction of...", p. 23). Para más detalles ver además AMMAN, E. y DUMAS, A.: *Historia de la Iglesia...*, tomo VII, p. 408; SHEPARD, J.: "Conversions and Regimes...", pp. 261-262.

Creo también que se ha podido apreciar que el proceso de cristianización ni empezó en el momento de las grandes misiones cristianas ni terminó con las solemnes profesiones de fe, lo que nos habla de la complejidad de la historia del cristianismo en Europa. Asimismo, vemos que como agentes de cristianización tenemos desde el pueblo laico (creo que por lo general bastante ignorado) hasta las grandes sedes eclesiásticas, que entraron en conflicto entre sí y con los grandes poderes imperiales que vincularon la cristianización a sus propios proyectos de dominio político. Pero, y esto es también importante, no hay que olvidar que también fueron los mismos eslavos agentes en su propio proceso de cristianización, buscando salvaguardar su identidad e intereses.

En definitiva, la Cristiandad (y en última instancia, Europa) ampliaba sus fronteras con la expansión de una fe (tras la que había toda una cultura y universo socio-político), en una Europa no obstante dividida entre Oriente y Occidente, lo que marcó la propia historia de los pueblos eslavos a todos los niveles. Pero también hay que concluir que la cristianización y asimilación de los eslavos afectó a su vez a la Iglesia y a Europa, al suponer un nuevo desafío que obligó a sus distintos poderes plantearse ciertas cuestiones de su propia identidad, de sus ideas y de situación.

BIBLIOGRAFÍA

ALVARADO, S.

(1990-1): “Acerca del origen de los alfabetos gagolítico y cirílico”, *Erytheia*, 11-12, pp. 5-20.

ÁLVAREZ-PEDROSA NÚÑEZ, J. A. (coord.)

(2004): “La cristianización de los eslavos”, anejo de *‘Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, XIII.

ANGELOV, D.

(1978): *La Formación de la Nacionalidad Búlgara: su Desarrollo en la Época Medieval (siglos IX-XIV)*, Sofía, Sofía Press.

BARDFORD, P. M.

(2001): *The early Slavs: culture and society in early medieval Eastern Europe*, London, British Museum Press.

CURTA, F. (dir.)

(2005): *East Central & Eastern Europe in the early middle ages*, Ann Arbor (Michigan), University of Michigan Press.

CHIZEVSKI, D.

(1967): *Historia del espíritu ruso. Vol. 1, La santa Rusia (siglos X-XVII)*, Madrid, Alianza.

DUJCEV, J.; VELKOV, V.; MITEV, I. y LUBOMIR, P.

(1977): *Histoire de la Bulgaire, des origines à nos jours*, Roanne, Horvath.

DVORNIK

(1926): *Saint Wenceslas*, París.

FLICHE, A. y MARTIN, V. (dirs.)

(1996): *Historia de la Iglesia: de los orígenes a nuestros días*, Valencia, EDICEP D.L., tomos VI y VII.

GARCÍA, J. M.

(2001): *Los orígenes históricos del cristianismo*, Madrid, Encuentro.

LEE WOLFF, R.

(1949): “The Second Bulgarian Empire, its Origin and History to 1204”, *Speculum, a journal of Mediaeval studies*, XXXIV, n.º 2 (abril/1949), pp. 167-206.

LITRAVIN, G. G.

(1997): “Bizancio y los eslavos antes y después del bautismo de éstos”, *Erytheia*, 18, pp. 39-48.

LITRAVIN, G. G.

(2000): “Le voyage d’Olga et la première ambassade espagnole à Constantinople en 946”, *Travaux et Mémoires*, 13, París, Collège de France, Centre de recherche d’histoire et civilisation de Byzance, pp. 647-672.

MAIER, F. G.

(1987): *Bizancio*, México, Siglo XXI.

MARKOVSKI, D.

(1989): *Bulgaria: bosquejo histórico*, Sofía, Sofía Press.

MEYENDORFF, J.

(1996): *Rome, Constantinople, Moscow: Historical and Theological Studies*, Crestwood (N.Y.), St. Vladimir’s Seminary Press.

MIGNE, J. P.

(1978): *Patrologia Graeca, cursus completus omnium sancti patrum, doctorum scirptorum-que ecclesiae sive latinorum sive graecorum*, Bibliothecae Cleri Universae Brepols Turnhout, tomi XXVIII, CIV.

MIGNE, J. P.

(1978) *Patrologia Latina, cursus completus, cursus completus omnium sancti patrum, doctorum scirptorumque ecclesiae sive latinorum sive graecorum*, Bibliothecae Cleri Universae Brepols Turnhout, tomus XCVII.

MÍNGUEZ, J. M.

(1991): *Las claves del Imperio carolingio (723-879)*, Barcelona, Planeta.

MITRE, E. (coord.)

(2004): *Historia del Cristianismo. Tomo II: Edad Media*, Granada, Trotta.

NÉSTOR, Monje

(2004): *Relato de los años pasados (según la Crónica Laurenciana –1377–)*, edición, traducción del ruso antiguo y prólogo de Ángel Luis Encinas Moral, Madrid, Miraguano.

OBOLENSKY, D.

(1971): *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1543*, Londres.

OBOLENSKY, D.

(1982): *The Byzantium inheritance of Eastern Europe*, Londres, Variorum Reprints.

PATLAGEAN, E. et al.

(2001): *Historia de Bizancio*, Barcelona, Crítica.

POULIK, J.

(1985): “La Gran Moravia” y la Misión de Cirilo y Metodio, Praga, Agencia de Prensa Orbis.

PRESA GONZÁLEZ, F. (coord.)

(1997): *Historia de las literaturas eslavas*, Madrid, Cátedra.

REDDAWAY, W. F. *et al.*

(1950): *The Cambridge history of Poland. From the origins to Sobieski (to 1696)*, Cambridge, Cambridge University Press.

SAYER, D.

(1998): *The coasts of Bohemia, a Czech history*, Princeton, Princeton University Press.

SOLOVIEV, A.

(1979): *Byzance et la Formation de l'État Russe: Recueil d'études*, London, Variorum.

TEICH, M. (ed.)

(1998): *Bohemia in history*, Cambridge, Cambridge University Press.

THIETMAR, Obispo

(2001): *Chronicon (Ottonian Germany: the chronicon of Thietmar of Merseburg)*, traducción y anotación de David Warner, Manchester-Nueva York, Manchester University Press-Palgrave.

VODOPIVEZ, J.

(1985): *Saints Cirille et Méthode, patrons de l'Europe*, Roma, Pontificia Università Urbana.

VOOGHT, D. de

(1976): "La Chrétienté en Bohême", *Révue d'Histoire ecclésiastique*, Leuven, LXXI, n.º 3-4, pp. 402-417.

Seminario Internacional New Perspectives for Research in Medieval Slavonic Studies/Nuevas Perspectivas de la investigación en Medievalística Eslava, Madrid, Facultad de Filología, U.C.M., 19-21 de octubre de 2006, bajo la coordinación de J. A. Álvarez-Pedrosa Núñez.

Seminario Internacional Folklore y literatura de los pueblos eslavos, 3-4 de abril de 2008, U.C.M., dirigido por Salustio Alvarado.

