

La elaboración del primado papal entre los siglos XI y XII

UMBERTO LONGO

Sapienza Università di Roma, Italia
umberto.longo@uniroma1.it

Resumen: Es cierto que la reforma de la Iglesia no puede entenderse como un proceso unitario y unívoco; no hubo linealidad y es más apropiado hablar de reformas, de un conjunto de reformas. Aunque es innegable que las estructuras eclesíásticas cambiaron más entre los siglos XI y XIII que en los cientos de años anteriores, es apropiado utilizar el plural. La reforma consistió en una serie de reformas de las estructuras eclesíásticas que se combinaron de forma dialéctica entre sí produciendo un cambio radical, que no era fruto de un proyecto preestablecido ni tenía una raíz única. En esta multiplicidad de raíces se injertaron vigorosamente la reforma del papado, la progresiva adquisición de la conciencia de su autoridad universal y, sobre todo, la elaboración de la función del primado pontificio. Sin embargo, incluso dentro del papado no hubo univocidad – la historia del (anti)papa Clemente III en los últimos veinte años del siglo XI constituye un ejemplo claro –, ni hubo una unicidad incondicional de métodos y perspectivas. En el proceso magmático en el que se fue recomponiendo la sociedad cristiana y que supuso una reconfiguración de las estructuras eclesíásticas entre los siglos XI y XIII, se produjo, por lo tanto, una progresiva conciencia por parte del papado que dio lugar a una nueva posición frente al imperio imperial. autoridad. En el “melting pot” en que se construyó la ideología papal del primado, se destaca la referencia a herencias precisas del pasado, que será una característica del papado del siglo XII.

Palabras-clave: Reformas de la Iglesia, Primado Papal, Eclesiología, *Regnum et Sacerdotium*.

The development of the papal primacy between the 11th and 12th centuries

Abstract: The reform of the Church cannot be read as a unique and one-way process. Linearity was indeed what was missing. Although it is undeniable that ecclesiastic institutions changed more between the eleventh and thirteenth centuries than in the previous hundreds of years, we should refer to this process resorting to the plural form “reforms”, a set of reforms. The reform consisted of different reforms of the ecclesiastical institutions which dialectically combined resulting in a radical change, which was not the result of a pre-established plot and had no single root. The reform of the papacy, the progressive acquisition of awareness of its universal authority and above all the creation of the pontifical primacy, was based on this multiplicity of reforms. Even within the papacy, however, there was no linearity – as exemplified by the figure of the (anti-)pope Clement III in the last twenty years of the eleventh century –, and there was no uniqueness of methods and perspectives. In the magmatic process reframing the Christian society and the ecclesiastical institutions between the eleventh and thirteenth centuries, the papacy progressively shown a self-awareness, which resulted in a new position vis-à-vis imperial authority. The melting pot in which the papal ideology of primacy took shape, includes references to precise legacies of the past, a characteristic of the twelfth-century papacy.

Keywords: Reforms of the Church, Papal primacy, Ecclesiology, *Regnum et Sacerdotium*.

A elaboração do primado papal entre os séculos XI e XII

Resumo: Certamente a Reforma da Igreja não pode ser entendida como um processo unitário e unívoco; não houve linearidade e é mais apropriado falar de reformas, ou seja, de um conjunto de reformas. Embora seja inegável que as estruturas eclesiásticas mudaram mais entre os séculos XI e XIII do que nas centenas de anos anteriores, é apropriado usar o plural. A reforma consistiu numa série de reformas das estruturas eclesiásticas que se combinaram de forma dialética entre si, produzindo uma mudança radical, que não foi fruto de um projeto pré-estabelecido e não teve uma raiz única. A reforma do papado, a progressiva aquisição da consciência da sua autoridade universal e sobretudo a elaboração da função do primado pontifício foram vigorosamente inseridas nesta multiplicidade de raízes. Mesmo dentro do papado, contudo, não houve univocidade – a história do (anti)papa Clemente III nos últimos vinte anos do século XI constitui um exemplo claro –, e não houve singularidade incondicional de métodos e perspectivas. No processo magmático em que a sociedade cristã recompôs-se e que envolveu uma reconfiguração das estruturas eclesiásticas entre os séculos XI e XIII, houve, portanto, uma consciência progressiva por parte do papado que deu origem a uma nova posição face à autoridade imperial. No “melting pot” em que se formou a ideologia papal do primado, a referência às heranças precisas do passado será uma característica do papado do século XII.

Palavras-chaves: Reformas da Igreja, Primado papal, Ecclesiologia, *Regnum et Sacerdotium*.

Aunque el proceso de desarrollo de la primacía pontificia se inició en los primeros siglos de la Edad Media, el siglo XI experimentó un momento de cristalización decisiva con resultados de duración muy larga.

Los famosos estudios de Michele Maccarrone sobre el primado pontificio y la historia del título *vicarius Christi* han subrayado la relevancia de los siglos XI-XII como período decisivo para la elaboración del primado universal del Papa; sin embargo, siguiendo las orientaciones de investigación más recientes, es posible proponer otros elementos para acompañar la reconstrucción historiográfica con perspectivas interpretativas. En particular, refiriéndose a algunos caminos de mi investigación, yo quisiera exponer dos ejemplos que están estrechamente vinculados a la afirmación de la primacía pontificia y que pueden representar ángulos de perspectiva no obvios: el problema de los antipapas y la santidad funcional del papa; el uso de tradiciones antiguas como estrategia para otorgar autoridad al papado en el contexto de la construcción de la primacía universal de la sede romana¹.

En primer lugar, es necesario partir de una consideración básica: si bien está íntimamente ligado al proceso de reforma eclesiástica del siglo XI, el proceso de elaboración del primado pontificio no coincide ni se resuelve del todo en él.

La reforma eclesiástica no puede entenderse como un proceso unitario y unívoco; no hubo linealidad y es más apropiado hablar de reformas, de un conjunto de reformas; de una restauración que abrió inconscientes desenlaces revolucionarios durante el siglo XI. Como señaló Glauco Maria Cantarella, es evidente que «le strutture ecclesiastiche si siano modificate più in quel “secolo lungo” che nelle centinaia d’anni precedenti», pero es apropiado utilizar el plural². La reforma consistió en una serie de reformas de las estructuras eclesiásticas que se combinaron de forma dialéctica entre sí produciendo un cambio radical, que no era fruto de un proyecto preestablecido y no tenía una raíz única.

Al proceso de profunda rearticulación de la sociedad cristiana occidental que, entre sus consecuencias más claras y duraderas, ha conducido a lo que se ha definido como la “clericalización del clero”, es decir, una clara conciencia por parte del clero de ser “otro”, muy distinto y proporcionado con una clara conciencia de

1 MACCARRONE, Michele – *Vicarius Christi: storia del titolo papale*. Roma: Facultas theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1952; Id. – *Romana Ecclesia cathedra Petri*, ZERBI, Piero; VOLPINI, Raffaello; GALUZZI, Alessandro ed. 2 vol. Roma: Herder, 1991; CANTARELLA, Glauco Maria – Il papato e la riforma ecclesiastica del secolo XI. En RIFORMA O RESTAUZIONE? LA CRISTIANITÀ NEL PASSAGGIO DAL PRIMO AL SECONDO MILLENNIO: PERSISTENZE E NOVITÀ. Fonte Avellana, 29-30 agosto 2004 – *Atti del convegno*. Negarine di S. Pietro in Cariano: Il segno dei Gabrielli, 2006, p. 29-50; LONGO, Umberto – Dimensione locale e aspirazioni universali a Roma nel XII secolo. San Giovanni in Laterano come santuario e l’eredità dell’Antica Alleanza. En RIGAUX, Dominique; RUSSO, Daniel; VINCENT, Catherine ed. – *Expériences religieuses et chemins de perfection dans l’Occident médiéval, études offertes à André Vauchez par ses élèves*. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2012, p. 121-138; Id. – «Quis es? Sacerdos magnus, summus Pontifex». Alcune tappe dell’elaborazione del primato pontificio e la tradizione veterotestamentaria tra XI e XII secolo. *De Medio Aevo*. 12/2 (2023) 207-215.

2 CANTARELLA – *Il papato*, p. 27-30.

sí mismo respecto al resto de las sociedades cristianas, han participado una serie compleja de sujetos. El monaquismo, los episcopados, la sede romana, la Iglesia imperial - la llamada *Reichskirche* -, según líneas y perspectivas concomitantes y no necesariamente coincidentes y complementarias³.

Desde esta perspectiva es necesario señalar que la reforma de la Iglesia y la elaboración del primado pontificio son procesos concomitantes, pero no identificables *sic et simpliciter*.

Dicho esto, yo quisiera abordar el primer punto de mi contribución: el concepto de antipapa y la santidad funcional del papa en la segunda mitad del siglo XI. Gregorio VII *versus* Clemente III: un choque que produjo la necesidad de una especificación conceptual, eclesiológica y doctrinal, así como de la definición de estructuras institucionales.

Inmediatamente después de la muerte de Clemente III, en el año 1100, se propaga una *fama sanctitatis* de la que quedan huellas también en los escritos que reflejan el resultado del enfrentamiento que ve la afirmación del frente gregoriano en detrimento de los partidarios de Clemente. III, que antes de ser elegido al trono papal por el partido pro-imperial había sido el influyente arzobispo de Rávena Wiberto. Por supuesto, está escrito que fueron los partidarios del partido wibertista quienes difundieron la noticia de los prodigios que estaban realizándose en la tumba de Clemente. Sin embargo, el hecho de que Pascual II haya considerado necesario hacer desaparecer de la tumba el cadáver del antipapa para extinguir su *virtus* taumatúrgica y/o la difusión de la creencia, intentando cortar de raíz el proceso de propagación del culto, atestigua que no se trata de un asunto menor. Incluso después de medio siglo, el eco de la *fama sanctitatis* de Clemente y el recuerdo de la sensacional acción de Pascual II para debilitarla no se habían desvanecido, como atestiguan los *Annales sancti Disibodi*⁴. Este hecho permite una serie de consideraciones.

La proclamación de la santidad de Clemente III y una colección de milagros realizados por él son un hecho excepcional. A lo largo de la Alta Edad Media, el *Liber Pontificalis* relata milagros realizados por los papas sólo en dos casos, el Papa Silverio y Martín I. Sin embargo, la relación entre el papado y la santidad experimentó una nueva fase desde la reforma de la Iglesia a partir de mediados del siglo XI.

Después de Gregorio VII muda la concepción de la santidad funcional del Papa. Desde esta perspectiva es posible interpretar la gran difusión del culto a León IX (1049-1053), el papa santo. La proclamación de la santidad taumatúrgica de Clemente III se inscribe en esta trayectoria y es posible gracias a los cambios en

3 PATZÖLD, Steffen – Bischöfe und ihr Diözesanklerus im 9./10. Jahrhundert. En BIHRER, Andreas; RÖCKEIN, Hedwig ed. – *Die Episkopalisierung der Kirche im europäischen Vergleich*. Berlin; De Gruyter, 2022, p. 225-248.

4 WAITZ, Georg ed. – *Annales sancti Disibodi ad a. 1099*. En *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XVII, Hannover, 1861, p. 17.

la atmósfera cultural y política y al proceso desencadenado por la cada vez mayor autoconciencia de la sede romana sobre los atributos de la figura del pontífice. Es evidente que la connotación de santidad de Clemente es también funcional a la legitimación del partido que se reconoce en él, en el contexto al rojo vivo que atestiguan los *Libelli de lite*, pero puede surgir gracias al cambio de clima respecto a la figura y a las funciones del papa que desde mediados del siglo XI avanza inexorablemente hacia el reconocimiento de la primacía papal. Se entrelazan una serie de trayectorias: la lucha por la regeneración de la sociedad en un sentido cristiano y el proceso de elaboración del primado pontificio en el contexto de la lucha por la supremacía universal entre el imperio y el papado conducen a aceleraciones abruptas.

La elección de centrarse en Clemente III, es decir, en un antipapa, puede parecer a primera vista excéntrica, siguiendo una visión tradicional y confesional. Más bien, en mi opinión, se trata de una indicación metodológica importante. Ejemplo concreto de las diversas almas de la reforma, de que se trata de un fenómeno multifacético que no puede circunscribirse a una visión unitaria y unificadora que refleja una intención normalizadora. Me gustaría llamar la atención sobre una perspectiva metodológica sobre la definición de “antipapa”, sobre la que ya he tenido la oportunidad de reflexionar en estudios y conferencias anteriores.

En el caso de Clemente III, la de antipapa es una etiqueta/juicio póstumo, impuesto por el vencedor que de esta manera resuelve – eliminándolas - piezas incómodas, que avanzan, por así decirlo, en la teoría de un dominó que no puede admitir duplicidad de vías, cruces y encrucijadas a lo largo de la trayectoria de transmisión del carisma petrino, mientras que no sólo es admisible sino indispensable para la integridad de la reconstrucción histórica considerar a los antipapas como actores plenamente operativos e influyentes en el contexto histórico en que actuaron⁵.

En este sentido, evidentemente, no se trata en absoluto de poner en juego ninguna intención revisionista - o peor aún, apologetica en reversa - sino de señalar que el juicio *a posteriori* no debe influir con su velo de sombra sobre los personajes, acontecimientos, intenciones políticas, documentos, realizaciones que en el *atelier* del historiador tienen plena ciudadanía y deben ser considerados absoluta e indispensablemente útiles para la reconstrucción del pasado.

5 Por una reflexión historiográfica y metodológica sobre el concepto de (anti)papa en los siglos XI y XII seculo cfr. LONGO, Umberto; YAWN, Lila ed. – Framing Clement III. (anti)pope. *Reti medievali-Rivista*. 13/1 (2012). Accedido em: <http://rivista.retimedievali.it>. Consultado a 14/11/2023; LONGO, Umberto – La Corona d’Aragona e gli “antipapi”. En LA CORONA D’ARAGONA E L’ITALIA, Roma-Napoli, 4-8 ottobre 2017 – *Atti del XX Congresso di Storia della Corona d’Aragona*. Vol. 1: FODALE, Salvatore; MIGLIO, Massimo; OLIVA, Anna Maria ed. – *La Corona d’Aragona e la Curia negli anni dello Scisma*. Roma: Istituto storico italiano per il medio evo, 2020, p. 19-33.

En este sentido, resulta sin duda de gran interés el estudio propuesto por Francesco Renzi sobre la figura de Mauricio “Burdino”, antipapa con el nombre de Gregorio VIII⁶. La atención al arzobispo de Braga muestra la necesidad de (re)estudiar las fuentes en una perspectiva comparada con los otros antipapas de los siglos XI y XII, insertando nuevas investigaciones posibles sobre Mauricio «Burdino» en la línea de estudios caracterizada por el interés renovado en los antipapas. Sobre las características originarias de la reforma del siglo XI, os remito al reciente estudio conjunto de Renzi y Enrico Veneziani⁷.

Volviendo a Clemente III, si se le atribuyó el culto a un tenaz oponente de cuatro exponentes de la línea gregoriana, la posibilidad de reivindicar la santidad de un papa y del papado en general era ahora cada vez más plausible y podía prestarse a diferentes declinaciones⁸. El caso de Clemente desde esta perspectiva es ciertamente indicativo de cómo la alternativa de varios proyectos de reforma fue en un momento determinado una realidad concreta, una realidad testimoniada por las fuentes a partir de las actualizaciones del *Liber Pontificalis*, así como por las opciones muy significativas de los propios nombres de los pontífices, que legitimaban sus líneas de reforma refiriéndose al ideal de la *ecclesiae primitivae forma*⁹.

El caso de la santidad afirmada, contrastada, condenada al olvido del (anti) Papa Clemente III (no está mal en esta dirección metodológica poner el sufijo “anti” entre paréntesis) muestra efectivamente cómo la Reforma del siglo XI no puede ser entendido como un proceso unitario y unívoco; no hay linealidad; es mejor hablar de reformas, de un conjunto de reformas; de una restauración que abre inconscientes salidas revolucionarias; no es apropiado hablar de reforma eclesiástica en el singular durante el siglo XI¹⁰.

Como observó finamente Cantarella las reformas de las estructuras eclesiásticas: «si sono combinate in modo dialettico tra loro, le rivoluzioni si sono avvicinate traducendosi in una trasformazione totale: ma non programmata, e che inoltre, o soprattutto, non ha avuto una sola radice»; en estas muchas raíces, en tantas reformas, se injerta la reforma del papado, la progresiva adquisición de la conciencia de su autoridad universal y, sobre todo, de la función del primado pontificio. Incluso dentro del papado no había univocidad, Clemente III es un claro ejemplo, pero dentro del mismo frente reformista romano del que formaba parte Hildebrando de Soana/Gregorio VII no había unicidad de métodos y perspectivas,

6 RENZI, Francesco – *Mauricius Bracarenis archiepiscopus, quae est civitas Hispaniae: le fonti narrative europee sull'arcivescovo di Braga e antipapa Gregorio VIII Maurizio «Burdino» (secoli XII-XIII)*. Porto: Citcem, 2021.

7 RENZI, Francesco; VENEZIANI, Enrico – *Alcune note sulla Riforma della Chiesa Romana nel pieno medioevo (secoli XI-XII)*. *Via Spiritus*. 27 (2020) 5-33.

8 RUSCONI, Roberto – *Santo padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*. Roma: Viella, 2010.

9 *Ibidem*, p. 42-45.

10 CANTARELLA – *Il papato*, p. 27-30.

en este sentido podría ponerse el ejemplo de Pedro Damiani, el gran vencido, el *alter ego* de Hildebrando¹¹.

La reforma es un crisol fundamental para la elaboración y el establecimiento de conceptos relativos a la santidad papal. Con Clemente III, sin embargo, estamos en el medio, en el núcleo, de la reforma del siglo XI, por lo que es bueno abordar el problema con una perspectiva amplia y articulada volviendo a Gregorio VII.

«Que el Romano Pontífice, si ha sido ordenado canónicamente, indudablemente es santo por los méritos del Beato Pedro»¹².

Son las palabras secas, esenciales, inmediatas, que tenían que constituir el núcleo de una colección de decretos para justificar el argumento según Gregorio VII. Con toda probabilidad¹³.

En el registro del Archivo Apostólico Vaticano esta frase que constituye la proposición XXVII del *Dictatus Papae*, casi lacónica en su icasticidad y de profundas consecuencias, debe ser seguida de una referencia a un texto de Enodio de Pavía, al que posiblemente deberían haberse hecho otros añadidos y otras referencias a textos de la tradición canónica. Es un texto crucial en la historia de la relación entre el papado y la santidad, especialmente para los desarrollos posteriores. Si bien no es extravagante con respecto a la tradición canónica, marca, al final de un viaje centenario, una evolución esencial en cuanto al estatus de *sanctus* atribuido al papa. Con una formulación densa y perentoria, el texto sugiere una personificación a nivel individual e institucional de los poderes confiados a Pedro en ese momento. Por lo tanto, el término *sanctus* resalta la importancia de un estatus exclusivo. La santidad a la que se refieren los Papas se caracteriza por un “color” nuevo y sustancial. Ya no y no sólo la tipología martirial como para los primeros sucesores de Pedro o los mártires alto medievales del choque del monotelismo con los emperadores de Bizancio o la de Doctor de la Iglesia, como en algunos casos, como el de León I o Gregorio Magno, sino que, como bien ha observado Roberto Rusconi, al Papa se le atribuye una santidad de función estrictamente relacionada con la conciencia y la afirmación de la primacía pontificia. Una santidad funcional, por lo tanto: «*independentemente dai propri meriti personali, nella misura in cui il papa aveva ereditato i meriti di san*

11 Permitanme referirme a: LONGO, Umberto – *Come angeli in terra. Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*. Roma: Viella, 2012, p. 259-266; cfr. también: Id. – *L’esperienza di riforma avellanita e i rapporti con il mondo monastico*. En CANTARELLA, Glauco Maria ed. – *Civiltà monastica e riforme. Nuove ricerche e nuove prospettive all’alba del XXI secolo. Reti medievali-Rivista*. 11 (2010) 10-11. Acedido em: <http://www.retimedievali.it>. Consultado a 14/11/2023

12 *Dictatus papae*, XXIII [= *Reg. II*, 55], in CASPAR, Erich ed. – *Das Register Gregors VII*. 2 vol. En *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae, Epistolae selectae* 2. Berlin, 1923, p. 207; cfr. RUSCONI – *Santo Padre*, p. 31.

13 Glauco María Cantarella ha analizado en profundidad y en varias ocasiones este texto y los problemas relacionados con él; cf. por último, también para la bibliografía anterior: CANTARELLA, Glauco Maria - *Gregorio VII*, Salerno Editrice, 2018 e del mismo autor Nota sobre el *Dictatus Papae* de Gregorio VII. En CASAMIQUELA GERHOLD, Victoria; NEYRA, A. Vanina, ed. - *Sociedad, cultura y religión en la Plena Edad Media*. Buenos Aires: IMHICHU- CONICET, 2019, p. 11-33.

Pietro e di conseguenza esercitava un' autorità e un potere nello stesso tempo terreni e celesti»¹⁴.

Pues, los términos de la cuestión son primado pontificio y santidad funcional. Gregorio VII y los canonistas posteriores que abordaron el tema, sobre todo Gracián, no quisieron crear una especie de santidad hereditaria. Lo que es seguro, sin embargo, es que de este modo se esboza y se forma *in nuce* una tipología específica de santidad peculiar relativa al papa. Este es el resultado de un proceso centenario que conduce, al menos para la Iglesia occidental, a la afirmación de la primacía jerárquica del obispo de Roma. La santidad funcional del Papa es una consecuencia ligada a esto y el otro gran resultado de esta específica derivación divina del poder papal se reflejará en la concepción general de la santidad, que a partir de entonces y especialmente en el siglo XII conducirá a la prerrogativa pontificia sobre las canonizaciones, sancionada oficialmente por el Papa Gregorio IX en 1234¹⁵.

La reforma del siglo XI también con respecto al tema de la santidad funcional del Papa en estrecha conexión con la definición del primado pontificio no es una revolución, en el sentido de que no pone en juego concepciones inusuales que anulan la tradición anterior; en realidad lleva a la conclusión, aplica un aparato conceptual y cristaliza un enorme patrimonio canónico y doctrinal en una situación en la que el equilibrio ha cambiado y puede definirse un largo proceso de maduración de la conciencia de la sede romana, generando fuertes consecuencias en las relaciones dentro de la Iglesia cristiana occidental, con la oriental y con la autoridad imperial. Muchas de las declaraciones perentorias y de los procedimientos innovadores se ven además amplificadas por el fragor del choque ideológico, que los vuelve *tranchantes*. Desde esta perspectiva, el choque ideológico en torno a la lucha por la investidura genera posiciones duras y obliga a tomar medidas perentorias, produciendo resultados definitivos y acelerados - si no exactamente abruptos - pasajes en el ascenso de la sede romana a una conciencia de sí misma que producirá resultados de duración muy larga y de enorme importancia. Ya se ha puesto de relieve la clara distinción entre clero y laicado, es decir, lo que se ha definido como el proceso de "clericalización del clero" y la culminación definitiva del proceso de elaboración del primado pontificio.

Un corolario de esto es la definición de la santidad de la función del papado romano. Tampoco se trata de una innovación inusual, la famosa definición de Gregorio VII es una condensación que sigue la tradición con resultados y efectos completamente innovadores, llevando hasta sus últimas consecuencias un razonamiento que ya estaba *in nuce*, una elaboración que reflejaba un trasfondo en una tradición arraigada en la sede romana. En un contexto altamente dialéctico, la

14 RUSCONI – *Santo Padre*.

15 RUSCONI – *Santo Padre*, p. 31-33.

situación candente en cuestiones ideológicas - *in primis* la lucha por la supremacía universal con el imperio - conduce a fuertes aceleraciones que efectivamente marcan puntos de no retorno.

En esta dirección podemos destacar la referencia a tradiciones autoritativas que constituye el segundo punto en el que yo quisiera centrarme en estas páginas. Con la reforma de la Iglesia y el clima contemporáneo de *renovatio* cultural e ideológica romana, la basílica de Letrán adquirió una importancia sin precedentes. San Juan de Letrán, que podía presumir de tener la primacía de la iglesia urbana más antigua y de fundación imperial y constantiniana, adquiere un prestigio cada vez mayor a medida que la conciencia de la dignidad papal se caracteriza por rasgos e ideas ideológicas imperiales.

Pero en la afirmación de la primacía de la basílica se intersecan y entrelazan varios niveles convergentes: la primacía de la basílica durante un período acompaña y se identifica con la de su obispo y con la Iglesia *tout court*; lo que implica una estrecha dialéctica con otras instituciones de aspiraciones universalistas, como el Imperio, y con instituciones de carácter local, como el naciente *Comune* romano y el revivido Senado, aunque no menos agresivos en sus objetivos de afirmación y en la consecuente búsqueda de tradiciones autoritativas. Desde esta perspectiva, la presentación y lanzamiento de San Juan de Letrán como santuario supremo y centro del cristianismo se activa mediante el uso de tradiciones autorizadas que son más antiguas y sacralizantes que la antigua Roma senatorial o imperial. En este sentido, la identificación de la Iglesia con San Juan de Letrán y el vínculo inseparable entre este y el romano pontífice se connota con un llamado de gran refinamiento eclesiológico e ideológico que conecta la basílica de Letrán con el Templo de Jerusalén y al papa con el Sumo Sacerdote de quienes constituyen la superación mística, llevando a cabo la Antigua Alianza¹⁶.

Una serie de fuentes trazan un camino de elaboración y propuesta de esta tradición que acompaña la historia romana desde la época de la reforma hasta el pontificado de Inocencio III.

A mediados del siglo XI, en un texto de gran peso dirigido a sus colegas cardenales obispos, el famoso cardenal ermitaño Pedro Damiani presenta la basílica de Letrán como «caput et mater» de todas las iglesias de la cristiandad. La carta de Pedro Damiani, al afirmar la preeminencia universal de la basílica de Letrán, parece hacer eco literalmente del texto del *Constitutum Constantini* del siglo VIII que precisamente en este período, hacia mediados del siglo XI, comienza a adquirir una nueva resonancia en la elaboración ideológica de las prerrogativas universalistas papales. Además del creciente prestigio vinculado a la basílica de Letrán, identificada

16 LONGO – «*Quis es? Sacerdos magnus, summus Pontifex*», 207-215.

con la Iglesia romana, de la carta *damianea* se desprenden claramente una serie de otros elementos: en primer lugar, el papel fundamental de los cardenales obispos, cuyas figuras y funciones aparecen en este texto adquirir un papel más específico y relevante con respecto a la tradición, un papel cada vez más estrecha y físicamente vinculado a Letrán; Pedro Damiani también se refiere a la tradición relativa a la Antigua Alianza en relación con la basílica de Letrán y menciona el rito exclusivo que pertenece a los siete cardenales obispos, que compara con los siete brazos de la Menorah del Antiguo Testamento y que son los solos que pueden celebrar en el altar mayor de Letrán con el Papa¹⁷.

La asociación que hace Pedro Damiani de los tesoros del Templo y, por lo tanto, la tradición judía y la antigua alianza con los ápices de la Iglesia cristiana y la basílica de San Juan de Letrán, no es un concepto aislado, sino encuentra una confirmación que la hace aún más relevante si se conecta con fuentes contemporáneas producidas en el contexto romano y en particular entre el clero de la basílica de Letrán. En esta perspectiva, las referencias simbólicas *damianneas* parecen apoyarse sobre un sustrato muy concreto, aunque no explícito. El llamado al Antiguo Testamento, así como a un ritual característico y exclusivo de la basílica de Letrán como el de la celebración en el altar mayor, utilizados por Pier Damiani, adquieren un significado más profundo si se relacionan con el tenor de otro texto de un poco más tarde. El tenor del discurso del eminente cardenal-ermitaño es retomado, de hecho, poco después en la *Descriptio ecclesiae lateranensis*, un texto evidentemente elaborado en Letrán que defiende la basílica como el mayor santuario de la cristiandad. En el primer borrador de este interesantísimo escrito, del que existen tres borradores posteriores, se enumeran las reliquias excepcionales que justifican el hecho de que la basílica: «caput est mundi»; de hecho, se afirma que en el altar mayor se encuentra nada menos que la Arca de la Alianza: «et eiusdem ecclesiae ara principalis est arca foederis Domini»¹⁸. Esta extraordinaria reliquia, núcleo del Templo de Salomón, protegida por velos de las miradas, habría llegado a Roma traída por Vespasiano y Tito después de la caída de Jerusalén y la destrucción del Templo. El altar contiene otras inestimables reliquias de la Antigua Alianza como el candelero de siete brazos, la vara de Aarón, las tablas de la Ley, una urna que contiene el maná y la vara de Moisés. Además, se conservan también reliquias muy importantes sobre Jesús y los dos Juanes¹⁹. Otra referencia a la Antigua Alianza y al Templo de Salomón se puede rastrear en el recuerdo, acerca del altar mayor de Letrán, de la singularidad del rito

17 LONGO – Dimensione locale, p. 121-138.

18 Sin embargo, en la tercera edición se añade: «vel, ut aiunt, arca est inferius, et altare ad mensuram longitudinis, latitudinis et altitudinis arcae conditum est superius, inter quattuor columnas de rubeo», VALENTINI, Roberto; ZUCCHETTI, Giuseppe ed. – *Codice topografico della città di Roma*. 4 vol. Roma: Istituto storico italiano per il medio evo, 1946, p. 336 (volumen 3).

19 VALENTINI; ZUCCHETTI, ed. - *Codice topografico*.

de la misa que sólo podía ser celebrada por el papa o por uno de los siete cardenales obispos y constituye una muestra explícita de la singularidad del rito que el sumo sacerdote judío realizaba en el *sancta sanctorum* del Templo de Salomón. Se trata de declaraciones contundentes que algún tiempo antes y algún tiempo después difícilmente podrían haber resonado con igual poder. Debieron causar revuelo e incluso escepticismo, pero dan en el blanco ya que la identificación de Letrán con el Templo de Jerusalén entre finales del siglo XII y principios del XIII era tan axiomática que pudo convertirse en objeto de un poema sarcástico producido en San Pedro y dirigido contra los canónigos de Letrán. El autor anónimo hace hablar directamente a la basílica vaticana, acusándolos de ser «iudaeos et moysistas» y comparando la iglesia catedral de Roma con una sinagoga, concluyendo que los lateranenses tenían muy poco de qué presumir en términos de prestigio y autoridad en frente a la basílica vaticana *memoria* del príncipe de los apóstoles²⁰.

A mediados del siglo XII hubo una etapa posterior en la propuesta de esta tradición bajo el pontificado del monje cisterciense Eugenio III, cuando su estrecho colaborador, Nicolás Maniacutia, monje también procedente de la abadía de Tre Fontane de la que Eugenio III había sido abad antes de su elección al trono papal, compuso algunos escritos en los que se reafirma con fuerza la identificación de Letrán con el Templo de Jerusalén y la asociación del altar de la basílica de Letrán con la Arca de la Alianza. En el tratado titulado *De Sacra Imagine S. Salvatoris In Palatio Lateranensi*²¹ se reitera lo que ya se había dicho en el primer borrador de la *Descriptio ecclesiae lateranensis* sobre la presencia de las reliquias del Templo de Jerusalén en la basílica de Letrán. Nicolás precisa la presencia de las preciosas reliquias en la basílica de Letrán: «Sane omnia illa Sacra, quae de Hierosolymis asportata fuerunt, in Sacro lateranensis Patriarchii continentur Altari»; y relata - creando así una estrecha conexión con las reliquias - el rito exclusivo de la celebración solitaria del pontífice romano como sucesor del Sumo Sacerdote judío: «Nam ut intra Sancta Sanctorum soli Summo Pontifici licebat olim intrare, ita super hoc Altare soli Summo Pontifici divina licet mysteria celebrare»²².

20 «Hos ego iudaeos reputo simul et moysistas, / Qui caput ecclesiae veterem credunt synagogam: / Principe absque pari taceat vetus illa figura». VALENTINI; ZUCCHETTI, ed. – *Codice topografico*, p. 3.379-380. Sobre la rivalidad entre las dos basílicas en el siglo XII cfr.: MACCARRONE, Michele – La cathedra Sancti Petri nel medioevo: da simbolo a reliquia. *Rivista di storia della Chiesa in Italia*. 36 (1985) 430-431 e n. 298; LONGO, Umberto – «Qui caput ecclesiae veterem credunt synagogam». Il richiamo al Tempio di Salomone e all'Antica Alleanza tra universale affermazione dell'ideologia papale e locale concorrenza tra le basiliche romane del XII secolo. En SCALFATI, Silio P.P.; VERONESE, Alessandra ed. – *Studi di storia offerti a Michele Luzzati*. Pisa: Pacini, 2008, p. 157-170.

21 *De Sacra Imagine Ss. Salvatoris In Palatio Lateranensi. Tractatus Nicolai Maniacutii Canonici Regularis Lateranensis. Ex Codice M. S. Tabularii Sacrosanctae Basilicae Liberianae fol 233*. Roma: Typis Rev. camerae apostolicae, 1709. Parzialmente trascritta in WOLF, Gerhard – *Salus populi romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*. Weinheim: VCH Acta Humaniora, 1990, p. 321-325. Cfr. inoltre: Id. – *Laetare filia sion. Ecce ego venio et habitabo in medio tui: Images of Christ Transferred to Rome from Jerusalem. Jewish Art*. 23/24 (1997/98) 425 ss.

22 *Ibidem*.

Nicolás va aún más lejos al afirmar claramente que el Papa es el vicario de Cristo y que su sede es Letrán, donde se encuentra la sagrada reliquia²³. Finalmente, Nicolás concluye el razonamiento desarrollado sobre la analogía entre la basílica de Letrán y el Templo de Salomón comentando inequívocamente que el santuario de la basílica de Letrán es superior al del Templo de Jerusalén: «Videtur autem, et hoc Ecclesiae Sanctuarium in eo excellere Sanctuarium Synagoga, quia majestas Domini, quae illic quandoque aparebat in nube, hic continue permanet in Imagine»²⁴.

A mediados del siglo XII, Nicolás da testimonio de una posición de la sede papal que se presenta como heredera y culminación de la Antigua Alianza, del mismo modo que la basílica de Letrán, sede del Sumo Pontífice, es la continuación y la culminación de la antigua sinagoga. Es necesario señalar que precisamente en este período empezamos a hablar de *sancta sanctorum*, por Pedro Damiani y luego por Nicolás Maniacutia; de la figura del Papa como *vicarius Christi*, siempre a partir de Pedro Damiani y luego con las declaraciones de Eugenio III y Nicolás Maniacutia; como «rex et sacerdos», nuevo Melquisedec. Es un discurso cuyo tenor se eleva considerablemente hasta volverse escatológico. Si Cristo es el cumplimiento de lo que predijeron los profetas del Antiguo Testamento; si la basílica de Letrán es la realización de lo que el templo prefiguró; si el papa es el rey-sacerdote; si la alianza con Dios expresada en la Arca, en la parte más remota y sagrada del templo, el *sancta sanctorum*, encuentra su cumplimiento en Cristo de quien el altar mayor del «caput et mater ecclesiae» es el símbolo, pues la Iglesia, identificada con la sede romana - es decir, en la basílica de Letrán - y con la figura escatológica del papa es la verdadera Jerusalén. Roma es el cumplimiento escatológico de Jerusalén y de todo su multiforme valor simbólico. Jerusalén que es al mismo tiempo: el lugar de elección de la realeza teocrática, pensemos en David; el símbolo de la espera y de la realización de los tiempos mesiánicos; y el lugar del significado cristológico más profundo.

El cambio de la discusión al nivel escatológico representa un paso posterior en el proceso de *imitatio* de los atributos imperiales y en este cambio ha influido por cierto el fuerte componente monástico de la curia, pero naturalmente también el clima cultural de la época. Desde finales del siglo XII, la supremacía de Letrán y su identificación con la figura del pontífice parecen perder ese carácter axiomático que parecieron poseer durante todo el siglo. Estamos al final de una trayectoria en la que la figura del papa y sus atributos se han definidos y han adquirido un carácter escatológico que han contribuido a proyectar la figura del Papa, vicario de Cristo, en una dimensión de preeminencia universal. Y en este proceso la referencia a la tradición de la Antigua Alianza ciertamente jugó un papel no marginal.

23 Sobre el título de *vicarius Christi* riferito al pontefice cfr.: MACCARRONE – *Vicarius Christi*, p. 614 ss.

24 WOLF – *Salus populi*, p. 323.