

VITTORIO PERI

El paso de las etnias eslavas a la religión cristiana, sucedido entre los siglos VI y XI, ha entrado en la historiografía occidental, como argumento específico y unitario, tan sólo en el siglo XX. Anteriormente sólo había recibido ese tratamiento como referencia indirecta dentro de la historia general de las así llamadas invasiones bárbaras, tanto por la parte latino-occidental como por la parte griego-oriental del antiguo imperio romano, después de que éste, entre Constantino y Justiniano, se hubiera transformado política y culturalmente en Estado universal y sacral cristiano de cultura greco-latina¹. El paso histórico de cada uno de los pueblos eslavos al cristianismo conoció una segunda tematización con los primeros intentos de historia nacional de cada uno de los pueblos eslavos europeos, a partir de la segunda mitad del siglo XIX; pero más por el interés hacia el fundamento mítico y sacral de los respectivos orígenes lingüísticos, civiles y nacionales que como verdadera investigación filológica e histórica de un fenómeno complejo y articulado en el tiempo y en el espacio, concerniente a todas las poblaciones eslavas y a cada una de ellas en particular entre el siglo VII y el XI.

Tanto en el Oriente como en el Occidente del Imperio, la Iglesia «católica»² aparece institucionalmente organizada en forma unitaria de derecho público desde finales del siglo IV (Concilio de Constantino-

1. Sigue siendo característico de esta actitud historiográfica el hecho de que en 1982 ninguna de las notables relaciones de la trigésima semana de Spoleto haya afrontado ni indirecta ni incidentalmente el tema del convenio desde el punto de vista específico de la historia de la Iglesia: cf. *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XXX, *Gli Slavi occidentali et meridionali nell'alto medioevo (15-21 aprile 1982)*, I-II, Spoleto 1983.

2. Desde la mitad del tercer siglo se autodefinía corrientemente en griego y en latín con este atributo, ya conocido también en el extranjero: cf. *Martirio di San Pionio il presbitero et dei suoi compagni*, 4, 18-20, en *Atti et passioni dei martiri*, introducción de A.A. Bastiaensen, texto crítico, comentario y traducción italiana. Fundación Lorenzo Valla, A. Mondadori Editore, Milano 1987, pp. 161-163.

pla del 381), teniendo su gozne sobre el directorio jerárquico de las iglesias pilotos de Roma, Constantinopla, Alejandría y Antioquía, denominadas sin embargo oficialmente como patriarcales tan sólo a partir de la mitad del siglo siguiente³. El ingreso progresivo en esta estructura eclesiástica de las nuevas poblaciones eslavas —aquel que para cada una se definirá después colectivamente como su respectivo bautismo, tanto sobre el Sava como sobre el Don—, resulta consecuencia de esa primera época. Fue, por lo tanto, visto principalmente como parte del proceso histórico de agregación religiosa y civil de los nuevos grupos étnicos nacionales al Estado imperial y a la Iglesia ecuménica, verificable en la integración y en la coordinación de las respectivas instituciones políticas y eclesiásticas por las diversas etnias. Esto sucedió con el recurso a la lengua hablada por las distintas poblaciones eslavas en una primera aproximación misional y catequística (piénsese en los *monumenta Frisingensia*), pero reservando exclusivamente el griego y el latín para la liturgia y para las relaciones públicas y culturales. La Iglesia latina de Roma conservó sin mudanza alguna tal costumbre, que Constantino/Cirilo estampó como herejía eclesiológica pilatiana o trilingüista (las lenguas sagradas o bíblicas hubieran sido por voluntad divina restringidas para siempre a tres únicas lenguas por la inscripción sobre la Cruz: el hebreo, el griego y el latín), hasta el Concilio Vaticano II y las Iglesias bizantinas de Oriente, que lo conservan todavía. En esto las dos grandes iglesias del Imperio, la latina y la griega, integrando juntamente desde el principio, pueblos, lenguas y costumbres diversas en la sociedad civil y política del Estado todavía idealmente unitario, se diferenciaron de otras antiquísimas iglesias nacionales como la armenia, georgiana, copta, siríaca y en la época moderna, las iglesias anglicana y luterana.

La diferencia ayuda a comprender la importancia única que revisió la traducción de los libros sagrados en la lengua eslava por obra de Constantino filósofo/Cirilo, de Metodio y de sus discípulos: innovación inicialmente parcial, pero densa en consecuencias para el precedente equilibrio entre la tradición cultual y cultural dominante. Dicha traducción fue aprobada en la primera fase tanto por la autoridad eclesiástica constantinopolitana como por la romana. Una inculturación

3. Hasta la mitad del siglo IV, ninguna iglesia ortodoxa del Imperio cristiano, excepto los herejes, conocía por los propios jercas eclesiásticos el título de patriarca: lo documenta la carta XLI, 3 de San Jerónimo a Marcella, del 385: SAN JERÓNIMO, *Cartas*, III, texto establecido y traducido por J. Labourt, París 1951, pp. 88-89. «Apud nos Apostolorum locum episcopi tenent; apud eos episcopus tertius est. Habent enim primos de Pepusa Phrigitiae patriarchas, secundos, quos appellant *koïnônous* atque ita in tertium, id est paene ultimum gradum, episcopi devolvuntur, quasi exinde ambitiosior religio fiat si quod apud nos primum est apud illos novissimus sit».

civil cristiana había sido pedida oficialmente al emperador griego Miguel III y al Papa de Roma por los príncipes eslavos, como Rastislav, sucesor de Moimir I, Kocel y luego por Svjatopluk, hijo de Sventimir, con la finalidad de uniformar socialmente la difusión, ya en acto entre sus pueblos, del culto cristiano en varias tradiciones litúrgicas (bizantina, latina, armenia). Como consecuencia de los antagonismos y de los contrastes jurisdiccionales que estallaron en los años 865-880 entre las dos iglesias mayores, la operación desembocó bien pronto en la introducción unilateral de la lengua eslava en la predicación y en la completa liturgia eucarística en algunas de las nuevas cristiandades eslavas, como aquella veterocroata, macedonia, búlgara y más tarde, rusa.

El complejo paso histórico al cristianismo en su concreto desenvolvimiento, se actuó en un contexto cronológico, geográfico, político, cultural, sociológico diverso para cada una de las etnias eslavas occidentales y orientales. Ese paso ha estado sometido a una investigación crítica y analítica, por así decir, compleja y global, no sólo en los últimos o ultimísimos decenios, y no puede decirse que todavía haya concluido. Apareció en 1954 en Boston la obra de František Dvornik sobre la antigua historia y civilización de los eslavos⁴, una de las más orgánicas tentativas desarrolladas hasta entonces, escrita en una lengua occidental, para ofrecer una visión panorámica de la historia y civilización de todos los pueblos eslavos. Esto permitió recordar, incidentalmente, cómo la barrera lingüística ha sido hasta nuestros tiempos una de las principales razones que ha impedido ulteriormente en Occidente la circulación de numerosas y, con frecuencia, importantes investigaciones históricas acerca de cada uno de los pueblos y acerca de sus peripecias medievales, escritas en nuestro siglo en lenguas eslavas.

Las investigaciones lingüísticas y filológicas ochocentescas sobre los textos sagrados y profanos en lengua eslava, y las investigaciones históricas sobre las repercusiones canónicas y jurisdiccionales, que la introducción de una tercera expresión litúrgica canonizada había comportado en los equilibrios eclesiásticos y culturales internos entre las dos partes de la Iglesia «imperial», resultan fácilmente influenciadas por el planteamiento y por el interés que inspira la investigación, y por la cre-

4. Francis DVORNIK, *The Slavs. Their early History and Civilization*, Boston 1954; ID., *The Slavs in European History and Civilization*, New Brunswick (New York) 1962; una edición italiana revisada y puesta al día apareció con el título *Gli Slavi. Storia e civiltà dalle origini al secolo XIII*, Liviana Editrice, Padova 1974; A.P. VLASTO, *The Entry of the Slavs into Christendom: An Introduction to the Medieval History of the Slavs*, Cambridge 1970. Una buena exposición orgánica de los nuevos conocimientos históricos se encuentra en L. WALDMÜLLER, *Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. Bis VIII. Jahrhundert*, Amsterdam 1976.

ciente y persistente separación y rivalidad hegemónica entre Oriente y Occidente. Esto confirma que la cristianización de los eslavos ha sido, en general, afrontada y tratada en Occidente como un aspecto secundario y —todo sumado— marginal, de la historia de la Iglesia occidental, centrada sobre el papel universal, cada vez más comúnmente reivindicado por la Iglesia de Roma, también en el plano cultural y político.

Tienen orígenes históricos lejanos la actitud y la mentalidad de la Europa latina o latinizada con respecto a los pueblos eslavos⁵. Lo podría expresar emblemáticamente un simple dato semántico. En las lenguas romances⁶ y anglosajonas un etnónimo genérico ha llegado a ser nombre común sustituyendo el bien enraizado término latino de *servus* en su significado primario. El esclavo, *lo schiavo* italiano, el esclavo español tanto como *el sclav* rumano o *el sclaf* del Friuli, o *el ésclave* francés, el *Slave* inglés, el *Sklave* alemán, bajo el significado actual recubren toda una fase léxica altomedieval, ya inculturada cristianamente y en la cual el sustantivo indicaba inicialmente la pertenencia étnica a la población eslava, que así se designaba con este nombre general; pero que oscurecía las denominaciones específicas de cada uno de los pueblos y tribus del grupo. Un individuo, reconocible como miembro de tal reagrupación étnica mediante el apelativo lingüístico, viene sociológicamente identificado —en el conocimiento colectivo de Occidente—, como un prisionero, privado de específica identidad o de derechos, y destinado a los mercados de esclavos de Venecia, de Nápoles o de otras ciudades costeras ya cristianas. Conozco sólo un caso semejante y clamoroso, en el que las lenguas occidentales han utilizado para los esclavos la palabra *niger* y correspondientes, transformando así en nombre común un adjetivo que en su origen se refería tan sólo al color de la piel de los que pertenecen a poblaciones africanas negras deportados al nuevo mundo, y reservándolo para designar a los miembros de una categoría sociológica discriminada.

La actitud cultural en torno a los esclavos encontraba en Occidente motivaciones lejanas sobre todo en el escaso conocimiento y en los prejuicios nutridos con respecto a ellos. Plinio el Viejo y Tácito aluden apenas a los vénetos o (Vendi), entre el primero y el segundo siglo después de Cristo, localizando su origen y su sede en el Este europeo

5. Para las primeras apariciones del etnónimo en los escritores griegos, latinos y siríacos: cf. Omeljan PRITSKAK, *The Slavs and the Avars*, en *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto medioevo*, 30 (*Gli Slavi occidentali e meridionali nell'alto medioevo*, 15-21 aprile 1982), Spoleto 1983, pp. 365-369.

6. La *kappa* epentética, que en todas las lenguas mediterráneas comprendido el árabe ha entrado a modificar la pronunciación del etnónimo originario *slavi* o *slaveni* depende de la falta de un nexa consonántico inicial *sl-* en las lenguas griega y latina.

junto al Vístula. «Es necesario esperar hasta el siglo VI para tener noticia más precisa sobre la ciudadanía y las migraciones de los eslavos. Esta falta de noticias en las obras de los antiguos escritores permite explicar por qué las naciones civilizadas del Oriente se han interesado tan poco por la evolución histórica y cultural de los eslavos. Es preciso tener presente que todos los conocimientos históricos y geográficos del Medievo estaban fundados sobre los escritos de los autores clásicos latinos. Las obras de los escritores bizantinos, que nos proporcionan tantas informaciones sobre la historia de los Balcanes, de la Rusia del Sur y de la Europa central, eran poco menos que desconocidas en los países occidentales antes del Renacimiento. Más tarde las investigaciones históricas modernas, que traían su origen de las mismas fuentes, han sido lentas y laboriosas. No nos debe sorprender por tanto, que en la época contemporánea la evolución histórica de los eslavos, y en general la de Europa central y oriental, haya sido muy descuidada o a lo sumo considerada como simple objeto de curiosidad»⁷.

1. EVANGELIZACIÓN Y CRISTIANIZACIÓN ECLESIASTICA

Cuando la historiografía moderna comenzó a ocuparse del paso de los eslavos, o de otros pueblos, a la religión cristiana, lo hizo recurriendo a conceptos como *evangelización*, *cristianización*, *misión*, todos referidos al mismo fenómeno, el de la difusión de un pensamiento dogmático, de un culto ritual y de una visión espiritual que debía ser profesada públicamente en la Iglesia cristiana. Es el lenguaje, por citar un precedente clásico, familiar a la conocida obra de Von Harnak titulada *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*. Desde este punto de vista prevalentemente ideal y abstracto, los tres términos pueden de hecho sonar como sinónimos. Otro resultado de conocimiento concreto e histórico se puede conseguir aplicando, a su vez, cada uno de los tres términos a las diversas fases cronológicas y modalidades sociológicas correspondientes a la expansión y a la implantación estable de las comunidades eclesiales cristianas, organizadas y capaces de reconocerse recíprocamente, en el interior de las sociedades civiles, religiosas, étnicas y urbanas preexistentes.

La carta a Diogneto (comienzos del siglo III), incluso en la idealización apologética, refleja una primera fase preconstantiniana de la evangelización cristiana, tanto en el interior como en el exterior de los confines políticos y militares del Imperio grecorromano: «Los cristianos no se distinguen de los otros hombres, ni por el país, ni por la lengua,

7. DVORNIK, *Gli Slavi. Storia e civiltà*, p. 8.

ni por su modo de vestir. No habitan en ciudades que sean exclusivamente propias, ni se sirven de alguna jerga extraordinaria, su tenor de vida no tiene nada de singular... Ellos se distribuyen por las ciudades griegas y bárbaras según la herencia que a cada uno le ha tocado en suerte; se acomodan a los usos locales en cuanto a los vestidos, la comida y el modo de vivir, incluso manifestando las leyes extraordinarias y verdaderamente paradójicas de su sociedad espiritual (*res publica*)» (capítulos V-VI). La comunidades hebreas de la diáspora practicaban socialmente la propia religión también a su modo. Parece evidente que el concepto de un Estado oficialmente y éticamente cristiano, o *cristianidad*, era por definición extraño a esa antigua forma de apostolado misionero desenvuelto en el ambiente social circunstante, pese al hecho de que la acción de evangelización resultase al mismo tiempo espontánea y de que estuviese coordinada por la organización jerárquica del clero.

Una fase histórica diversa se abre con el reconocimiento legal de la Iglesia católica cristiana como componente sacral e institucional del Estado imperial ecuménico grecorromano. La universalidad dogmática y cultural de la Iglesia se comprende entonces como interna a la *Res publica christiana*, y su misión⁸, estrictamente paralela a la política del único Imperio, dirigida a conservarla y extenderla *ad gentes* a todos los pueblos y territorios todavía históricamente *externos* al sistema, aunque providencialmente destinados a serle incorporados: ya sea que las regiones de los nuevos asentamientos «bárbaros» hubieran formado parte en el pasado de las provincias imperiales romanas de Diocleciano, sea que hubieran quedado fuera de sus confines también en el periodo anterior, como Irlanda o Rusia. El concepto de «retorno» al seno de la Iglesia de los Padres, aplicado a los pueblos paganos bautizados en anteriores evangelizaciones, puede sonar paradójico a nuestra mentalidad histórica y evolutiva, pero se explica por el hecho de que tales etnias habían encontrado la nueva patria al asentarse en territorios que pertenecían antiguamente, con sus habitantes autóctonos cristianos, a la jurisdicción ya establecida *in perpetuum* de las iglesias históricas en la *taxis* imperial.

Desde finales del siglo VI hasta finales del XIX las antiguas iglesias históricas, y en modo particular aquella de la antigua y de la nueva Roma, colocada en el vértice de la jerarquía patriarcal de la legislación

8. Vittorio PERI, «Universalità» culturale cristiana dei due sacri Imperi Romani, en *Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Europa medievale e mondo bizantino. Contatti e possibilità di studi comparati (Tavola rotonda del XVIII Congresso del CISH-Montréal 29 agosto 1995)*, edición a cargo de G. ARNALDI-G. CAVALLO («Nuovi Studi Storici» 40), Roma 1997, pp. 125-162; ID., *Gli «iura antiqua» sulla patria dei Bulgari: un «topos» canonico per un risveglio missionario*, en *Centro Otaliano di Studi sull'Alto Medioevo, Atti dell'8° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo, Spoleto 3-6 novembre 1981*, Spoleto 1983, pp. 225-268.

de Teodosio y de Justiniano, se encontraron ante el problema de reconstruir y de restablecer la organización canónica y jerárquica centralizada, para las iglesias que habían vivido anteriormente de modo aislado, en medio de los territorios habitados ya por los nuevos pueblos, aquellas iglesias que concilios (como el Quinisesto) denominaban «las iglesias entre los bárbaros»⁹. Se encontraron también en la necesidad de implantar nuevas iglesias de estructura episcopal en medio de etnias dominantes, todavía colectivamente ligadas a los cultos ancestrales, con el consentimiento, y con frecuencia a petición de sus mismos jefes políticos. Así, desde el siglo VI al VIII, las iglesias mayores se encontraron en la necesidad de organizar verdaderas expediciones de clero misionero, guiado por obispos, hacia las poblaciones paganas asentadas en territorios incluidos en la precedente repartición conciliar de las respectivas jurisdicciones metropolitanas. Durante siglos, los movimientos militares y los fenómenos migratorios las habían hecho inaccesibles o impracticables, puesto que comúnmente ya no subsistía la antigua organización civil, militar y eclesiástica.

Aquileya anticipó las *missiones ad gentes* de Roma¹⁰ para con los anglos y los germanos. En Grado el epígrafe del obispo de Aquileya, Marciano, que por cuarenta años fue obispo de dos diversas tribus ultramontanas y, como tal, «peregrinatus est pro causa fidei», aparece como primer caso documentado de obispos no tradicionalmente ordenados para una sede urbana, sino para una misión a realizar más allá de los confines políticos de la cristiandad institucionalmente consolidada. Así Agustín, Clemente/Willibrord, Bonifacio/Wynfrith y Metodio entre los eslavos del Danubio balcánico, se denominarán canónicamente «Episcopi pro fide», como los obispos irlandeses misioneros en el continente europeo se designarán como «peregrini pro Christo»¹¹. El caso ampliamente mayoritario sigue siendo, por tanto, también en estos siglos, aquel de los obispos indicados con el título de las ciudades sede de sus cátedras y de sus residencias estables, según el principio canónico de un obispo para una ciudad. Sin embargo episcopados «étnicos», designados por tanto al servicio pastoral y misionero de los pueblos «bárbaros» y federados con el Imperio, cristianizados o en vía de cristianización en estos siglos, son conocidos también contemporáneamen-

9. V. PERI, *Le Chiese nell'Impero e le Chiese «tra i barbari»*. *La territorialità ecclesiale nella riforma canonica trullana*, en *The Council in Trullo revisited*, editado por George NEDUN-GATT-MICHAEL FEATHERSTONE («Kanonika», 6), Pontificio Istituto Orientale, Roma 1995, pp. 199-213; ID., *Gli «iura antiqua» sulla patria dei Bulgari*, pp. 235-249.

10. V. PERI, *La Chiesa di Roma e le missioni «ad gentes» (secc. VIII-IX)*, en *Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze* («Arti e Documenti», 4), Città del Vaticano 1991, pp. 568-642.

11. PERI, *Il primato del Vescovo di Roma*, pp. 330-340.

te a los *Taklikà* de la Iglesia bizantina, que registran obispos cuyos títulos eclesiásticos son: de los Komulianos, Gordeanos, Servios, Turcos, Alavandi, Uamanadi, Esmolenos, y más tarde de los Ros¹². Hasta el siglo XI persistió en el territorio canónico de la antigua Dalmacia romana un *archiepiscopus chroatorum*¹³.

En una fase intermedia entre la evangelización espontánea y la cristianización institucional y cultural, la concepción de la *misión ad gentes* renació en forma completamente nueva en la época moderna, cuando las iglesias europeas —desde aquella romana a aquella latina occidental, o a la eslavo-bizantina, o la anglicana— se encontraron ante el problema de extender la propia acción y organización litúrgica y eclesiástica a los pueblos todavía externos a sus cristiandades históricas y confesionales, pero que habían entrado política y religiosamente en la esfera de influencia de las potencias europeas, cuya cultura e instituciones se consideraban tradicionalmente cristianas. El nuevo concepto de actividad misionera organizada y planificada hacia aquellos continentes extraeuropeos —desde el África a las Américas o a la India o al extremo Oriente—, se afirma en la época de la expansión colonial. En la iglesia católica, desde el siglo XVI, este proceso dio lugar a las nuevas órdenes religiosas misioneras y más tarde a la congregación «De propaganda fide», activas más allá de la catolicidad, mientras que la Iglesia anglicana, la Iglesia ortodoxa rusa y la Iglesia luterana comenzaron a expandirse en el siglo XIX implantando diversas iglesias de estado europeas en los territorios de la respectiva influencia política y cultural.

Por lo que concierne a los pueblos eslavos orientales, todos ya sociológicamente pertenecientes a las respectivas iglesias nacionales, la concepción moderna de las misiones los hizo protagonistas a un tiempo en la cristianización de los pueblos orientales paganos por parte de la iglesia ortodoxa rusa y también nuevos destinatarios de misión por parte de la Iglesia católica, que intentaba convertirlos a la verdadera fe extrayéndolos de la condición cismática y herética denunciada en la Iglesia ortodoxa. Pero esta tercera forma de «evangelización» aparece bien diversa de la cristianización histórica de los eslavos, de los que aquí se habla, y de aquella todavía abierta, con toda la espinosa problemática ecuménica que ella comporta. Hemos hecho alusión, solamen-

12. V. PERI, *Velika (dragvišta) e il primo vescovo della chiesa bulgara*, en *Miscellanea di studi in honore di p. Marco Petta per il LXX compleanno*, III, edición a cargo de Augusta ACCONCIA LONGO-Santo LUCA-Lidia PERRIA, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» 46 (enero-junio 1992) 159-187, donde se examina el desarrollo histórico de los modos eclesiásticos de denominar oficialmente las diócesis.

13. V. PERI, *Spalato e la sua Chiesa nel tema bizantino di Dalmazia*, en *Vita religiosa morale e sociale de i concili di Split (Spalato) dei secc. X-XI* («Medioevo e Umanesimo», 49), pp. 271-348, especialmente pp. 314-331.

te para aclarar cómo la historia de la Iglesia exige utilizar con rigor metodológico e histórico las categorías de evangelización, cristianización y misión tratando de la difusión concreta e histórica de la Iglesia entre los pueblos eslavos.

2. UN PROCESO PASTORAL Y POLÍTICO DIVERSIFICADO

El paso al cristianismo de las diversas etnias eslavas, entre el fin del siglo VI y el siglo XI, no se configuró como un proceso puntual y unitario, sino que sucedió de modo cronológica y pastoralmente diversificado tanto en uno como en el otro régimen de la organización eclesíastica y política hasta aquí señalados. Por ejemplo, los eslovenos de los Alpes entraron a formar parte de una Iglesia «imperial» grecolatina, donde la separación canónica en una doble observancia quedaba limitada a un cisma local, el tricapitolino, sin investir todavía establemente aquella división mayor entre Oriente y Occidente, posterior al año 800. Consiguieron, por eso, una organización de la vida eclesíastica diversa de aquella de los Moravos, de los Búlgaros o de los pueblos de la antigua Rus' de Kiev. Un problema específico surgía después en el caso de los pueblos que estaban todavía en fase de migración; o también en el de los pueblos en vía de asentamiento en los territorios imperiales, tras haber abrazado el cristianismo, en una versión herética; o con una organización episcopal más de tipo étnico que urbano, como los Godos o los Visigodos o los Longobardos arrianos. Se trataba entonces del proceso de acercamiento o de asimilación de dos comunidades étnicas cristianas, la «grecorromana» y la «bárbara», y de la unificación bajo una y la misma jerarquía episcopal integrada en el precedente sistema canónico y jerárquico. Los ordinarios arrianos o semiarrianos en la serie episcopal católica de sedes como Milán, Rávena o Sirmium y otras, ofrecen la posibilidad de una correspondencia documental, también del multiplicarse de «patriarcas» étnicos en la Italia dominada por los Godos. El desenvolvimiento de la, así llamada, cristianización de los eslavos es por tanto afrontado en su contexto concreto e histórico. En él, la historia de la Iglesia apenas ha comenzado a analizar y situar los diversos pueblos. Aparte la problemática reconstrucción o la identificación abstracta de las disputas o tensiones doctrinales y dogmáticas contemporáneas, que también acompañaron la implantación de las nuevas iglesias en sus comienzos.

Sobre los antiguos territorios de las provincias de la reforma de Diocleciano, desde las regiones mas allá de los Alpes reto-cárnicos y julios hasta la vasta área del Danubio y de los Balcanes, vinieron a vivir, entre otras poblaciones, tribus y pueblos eslavos. Justino I había conte-

nido a los Antos, haciéndoles tributarios del Imperio. Constantino VII Porfirogénito conoce que en los tiempos del emperador Heraclio (610-641) en las provincias de Dalmacia, Ilírico, Epiro, Macedonia, del antiguo atlas político, estaban ya establecidas poblaciones eslavas, como los Serbios y los Croatas, rodeados de otras tribus eslavas como los Zachumos, los Trebuniotos, los Canalitos, los Dioclecianos, los Arentanos o Narentanos, denominados paganos. Otras se asentaron siguiendo poblaciones de estirpe germánica en la Panonia occidental y en el Norico. «Los Ávaros habían hecho su aparición sobre los Alpes orientales desde 595 ó 596 y habían penetrado en Tesalónica en el 587... Después del año 604 ningún ejército romano se había establecido en las provincias danubianas, y durante el reino de Foca y los primeros años del de Heraclio se verificó el saqueo de la Dalmacia por parte de los Ávaros y eslavos, y también la caída de Salónica y de otras ciudades... Un contemporáneo relata cómo los eslavos de aquellos días oscuros de confusión y de saqueos devastaron la mayor parte del Ilírico y toda la Tesalia, el Epiro, la Acadia, las Cícladas y parte del Asia. En otro pasaje... describe cómo los Ávaros y los eslavos destruyeron las ciudades de la provincia de Panonia, Mesia Superior, las dos Dacias, Rodopo, Dardania y Prevalitana, reduciendo los habitantes a esclavitud»¹⁴.

A las mismas antiguas categorías geográfico-administrativas de las provincias romanas apelaba el Papa Nicolás I (858-867), cuando pedía al emperador bizantino Miguel III restaurar el antiguo uso interrumpido por siglos para que la Iglesia de Roma pudiese retomar a través del arzobispo de Tesalónica, vicario suyo, el ejercicio de los *antiqua iura* jurisdiccionales, que la tradición canónica le reconocía ya en el Código de Teodosio, capítulo 1º, canon 32, párrafo 5º. Y los elencaba de este modo: antiguo y nuevo Epiro, Ilírico, Macedonia, Tesalia, Acaya, Dacia ripense, Dacia mediterránea, Mesia, Dardania, Prevalitana¹⁵. Sabía

14. Norman H. BAYNES, *I successori di Giustiniano*, en Cambridge University Press, *Storia del mondo medievale*, II, *L'espansione islamica e la nascita dell'Europa feudale*, Garzanti, Milano 1979, pp. 131-132.

15. MGH *Epist.* VI, p. 438; seguía la apelación al Emperador para que eliminase cualquier interferencia de la jurisdicción patriarcal de Constantinopla, entonces vigente según el derecho bizantino, incluso aunque no se ejercitase por las condiciones del país, gobernado por un Khan pagano, sobre una serie de regiones nombradas según las antiguas denominaciones imperiales romanas: el viejo y el nuevo Epiro, el Ilírico, la Macedonia, Tesalia, Acaya, Dacia Ripense, Dacia mediterránea, Mesia, Dardania, Prevalitana. El catálogo estaba tomado, en cualquier caso a la letra, de una serie de cartas pontificias de los siglos que van del IV (Dámaso) al VI (Ormisda): cfr. *Gli «iura antiqua» sulla patria dei Bulgari*, pp. 225-226. Nicolás I es el primero en reivindicar la pérdida de la jurisdicción romana sobre el Ilírico y la entera región danubio-balcánica tras las exigencias de Adriano I al emperador Constantino VI del 790-791, todavía limitadas a la restitución de las diócesis que pasaron a Bizancio en la Italia meridional, Sicilia y Creta, puesto que por 150 años el Ilírico continuaba de hecho separado por causas bélicas, de todo ejercicio de soberanía civil y eclesiástica por parte del Estado cristiano.

que en esos países estaba ya fijada la propia patria de los pueblos eslavos como *Chrobati* o *Marabi* o *Khanati*, pluriétnicos con una componente eslava, como los Búlgaros presentes en la antigua Tracia. La Cancillería Pontificia estaba informada de que en la antigua Panonia y en las provincias panónicas y méxicas estaban presentes con sus príncipes eslavos los Moravos, cómo en el Nórico vivían los Carantanos. Otras tribus eslavas hacia el siglo VI llegaron al Elba y tomaron contacto con poblaciones germánicas: eran los Soravos o Serbios lusitanos, los Ododritos, los Drevianos, los Polabos, los Eslavos bálticos y los Polacos.

Para cada uno de los grupos eslavos el proceso de cristianización vino por dos caminos y en dos fases sucesivas, aunque no coincidentes zona por zona. La difícil y aislada supervivencia de comunidades e iglesias cristianas (con el obispo residencial en el exilio, o simplemente ordenado en forma legítima por los metropolitanos de los territorios «libres» como titular de alguna sede físicamente innacesible), ofreció una primera posibilidad de contacto capilar entre los cristianos y eslavos paganos en las regiones y, sobre todo, en los centros habitados y ocupados por ellos. Al fin del siglo IV, en numerosos centros habitados y urbanos de las provincias balcánicas occidentales (Savia, Panonia I y II, Mesia I, Dacia mediterránea, Dardania, Dalmacia, Prevalitana)¹⁶, existían ya diócesis, por ejemplo en Escitia, Yovia, Sirmium, Mursa, Cibalae, Singidunum, Viminacium, Margum, Naissus, Remesiana, Ulpiana, Scupi, Salona, Scardona, Iader. En la Panonia oriental estaban Poetovium, Aquincum, Sérdica, Scarabantia; en el Nórico Ripense, Lauriacum; en el Mediterráneo, Aguntum, Tiburnia o Teournia, Virunum, Celeya, Poetovium; en la Prevalitana, Justiniana, que Justiniano había elevado a sede arzobispal y metropolitana, puesto que era su ciudad natal; en la Dardania, Skupi (hoy Skopije); en el Epiro Nuevo, Dyrrachium con la ciudad de Lychnidos (hoy Ohrid). Sea por tanto en modo muy limitado por los acontecimientos bélicos y por la decadencia civil, tal organización episcopal subsistía a lo largo del siglo VI en muchas de estas diócesis del patriarcado occidental romano, que hacían cabeza de los centros metropolitanos de Aquileya, Sirmium, Salona y Tesalónica¹⁷. Lo confir-

16. Para la identificación geográfica y topográfica de estos territorios, y de la evolución histórica de su denominación, puede ser útil la obra de Massimiliano PAVAN, *Dall'Adriatico al Danubio*, a cargo de Maria BONAMENTE-Guido ROSADA («Saggi e materiali universitari», 17), Padova 1991; G. LUZZATTO-G.A. MANSUELLI, *Roma e le province* («Storia di Roma», 17), I-II, Bologna 1965.

17. Rajko BRATOŽ, *Die Geschichte des frühen Christentums im Gebiet zwischen Sirmium und Aquileia im Licht der neueren Forschungen*, en «Klio» 78 (1900) 598-550; ID., *Die frühchristliche Kirche in Makedonien und ihr Verhältnis zu Rom*, en *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*, ed. a cargo de Karlheinz DIETZ-Dieter HENNIG-Hans KALETSCH, Würzburg 1993, pp. 509-551.

ma la presencia de diversos titulares de estas diócesis en concilios del siglo VI, a la vez que otras noticias históricas y biográficas.

Precisamente estas regiones y estos centros urbanos entre el fin del siglo VI y el fin del siglo VII vinieron a encontrarse en territorio ocupado por las poblaciones eslavas que se habían infiltrado en otras etnias y se habían asentado en la región alpino balcánica del antiguo Imperio. Antes de la convivencia con los eslavos, las sobrevivientes comunidades eclesiales romanas habían conocido la convivencia con otras estirpes bárbaras cristianizadas o semicristianizadas, como Godos, Avaros y Longobardos, que habían visto muchas veces surgir y trabajar, junto a sus obispos urbanos, otros sobrevivientes de una jerarquía episcopal étnica, originariamente no residencial, además de las de la observancia arriana, «herética» con respecto a la iglesia imperial. El rey y los jefes nacionales de estas etnias colaboraban con encargos oficiales, como generales y funcionarios bizantinos y romanos abrazando, por tanto, en modo público la ideología política cristiana. Los godos Alarico y Teodorico, Odoacro rey de los Érulos, eran cristianos arrianos¹⁸, como desde los últimos dos decenios del siglo IV lo eran también casi todas las tribus de los Godos por obra de la acción misionera de Úlfila. También por medio de estos pueblos y de sus comunidades cristianas el primer contacto de los eslavos con el cristianismo y el modo de vivir en la sociedad cristiana se había desarrollado capilarmente, antes de que los jefes y los capitanes étnicos de tales pueblos germánicos, obteniendo el título antiguo de los príncipes del pueblo *socii* o *foederati*, o sea, *rex*, o también en griego *rix*, *riga* o *rigas*, buscasen una conexión eclesiástica y cultural formal al sistema imperial cristiano a través del Emperador griego o del Papa romano.

No se sabía bien hasta entonces, por los siglos VII y VIII, de esta fase de subsistencia marginada y precaria de las comunidades episcopales de composición latina o mixta grecolatina, organizadas en las ciudades de las antiguas provincias romanas, destruidas o profundamente modificadas en las relaciones de la vida económica, civil y eclesiástica por el advenimiento o asentamiento de pueblos nuevos, junto con un frecuente entibiamiento o interrupción de los vínculos tradicionales con los centros metropolitanos a que pertenecían. «Para el período de asentamiento de los eslavos en los Alpes orientales y en el interior nororiental del Adriático, a caballo entre los siglos VI y VII y hasta la mitad del siglo VIII (la Carantania se emancipa del dominio ávaro y busca nuevos apoyos en Occidente), la presencia de elementos cristianos

18. Cfr. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* («Studia Ephemeridis Augustinianum» 11), Roma 1975.

en el mundo eslavo puede ser estudiada bajo dos aspectos: 1) como tentativa del Occidente de introducir el cristianismo en el vecino mundo eslavo; y 2) partiendo de la supervivencia de los restos del cristianismo de la antigüedad dentro del área de asentamiento eslavo o, lo que es lo mismo, de las primeras entidades estatales eslavas»¹⁹.

Hasta los últimos dos decenios, el primer aspecto aparece privilegiado por la investigación del papel de la iglesia franca respecto al precedente y, por lo tanto, relevante, de la iglesia de Aquileya: esta sede, separada de Grado, permaneció en cisma frente a Roma hasta el 699, mientras los reyes lombardos seguían siendo arrianos hasta el 671²⁰, hasta que vino a ser transferida a Cormóns y, al fin, a Cividale con el patriarca Calixto (730-756). Hace notar todavía Bratož, uno de los más cualificados estudiosos del fenómeno: «la investigación histórica sobre la cristianización del mundo eslavo por obra del Patriarcado de Aquileya con sede en Cividale en el período carolingio —términos de referencia, los dos sínodos episcopales del 796—, se ha encontrado siempre a la sombra del papel desarrollado a partir de la primera mitad del siglo VIII desde Salisburgo, y, en la historiografía eslovena, también a la sombra de la parte desarrollada por la misión bizantina prota-

19. Rajko BRATOŽ, *La cristianizzazione degli Slavi negli atti del convegno «ad ripas Danubii» e del concilio di Cividale*, en *Deputazione di Storia Patria per il Friuli-Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, XII centenario del Concilio di Cividale (796-1996): Convegno storico-teologico*. Edición de las Actas a cargo de Sandro PIUSSI («Pubblicazioni della Deputazione di Storia patria per il Friuli» 26), Udine, pp. 145-202 (aquí citada, p. 147); cfr. J. POGACNIK, *Il patriarcato di Aquileia e gli Sloveni*, en «Quaderni di cultura» 3 (1965-66), n. 10, ser. II (Udine), 21 pp. (extracto); F.M. DOLINAR, *Paolino e gli Sloveni*, en *Atti del Convegno internazionale di studio su Paolino d'Aquileia nel XII centenario dell'episcopato*, ed. a cargo de G. FORNASIR, Udine 1988, pp. 135-143; Giuseppe CUSCITO, *Aquileia e la cristianizzazione degli Slavi nei secoli VIII-IX*, en «Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia patria» 36 (1988) 37-75; R. BRATOŽ, *Aquileia und der Alpen-Adria-Raum (von der Mitte des 6. Jahrhunderts bis 811)*, en *Karantien und der Alpen-Adria-Raum im Frühmittelalter*, ed. a cargo de G. HÖLD-J. GRABMAYER, Wien-Köln-Weimar 1993, pp. 151-208; Id., *I contatti della Chiesa aquileiese con gli Slavi dell'Alpi Orientali nel VII e VIII secolo*, «Studi Goriziani» 79 (1994) 17-26; H. WOLFRAM, *Salzburg, Bayern, Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*, en *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, Ergänzungsband 31, Wien-München 1995 (con amplia bibliografía).

20. La coexistencia, durante siglos, en aquella región de las comunidades cristianas arrianas, de los nuevos príncipes ostrogodos y, más tarde, de los longobardos junto a las subsistentes iglesias latinas y griegas, podría alimentar la hipótesis —más convincente de acuerdo con los últimos descubrimientos arqueológicos entre la región alpina y los valles del Drava y del Sava— de «dobles iglesias», de las cuales no se ha podido establecer de modo satisfactorio, hasta el momento, su razón y su función eclesial. Al recordar que una primera fase del dominio gótico había conocido la subsistencia de dos comunidades cristianas, con sus baptisterios y sus lugares basilicales de culto también en sedes como Rávena y Milán, podría encontrarse aquí la explicación de una más larga y difundida subsistencia de «dobles iglesias» en el territorio metropolitano oriental de Aquileya. Cfr. R. BRATOŽ, *Doppelkirchen auf dem östlichen Einflussgebiet der Aquileiensischen Kirche und die Frage des Einflusses Aquileias*, en «Antiquité Tardive» 4 (1996) 133-141.

gonizada por los apóstoles eslavos Cirilo y Metodio (años 60 y 70 del siglo IX). Tanto en vista del ámbito y contenido de las fuentes como por la específica dirección de las historiografías que se ocuparon de ello, el papel tenido por Aquileya en el vecino mundo eslavo permaneció a los ojos de los investigadores más autorizados en un cierto terreno marginal»²¹. Hoy, gracias a las contribuciones de este estudioso esloveno y a las amplias radiografías informativas y bibliográficas de Martín Egger, ya no es así²². Resulta cada vez más claro que el combate sobre el terreno, incluyendo la polémica doctrinal y canónica sobre el *Filioque*, entre el clero bizantino y latino, ocurrió y se desarrolló entre los misioneros del Patriarcado de Paolino de Aquileya y de las diócesis francas de Salisburgo, Passau y Regensburg, mientras que los invitados de la iglesia de Roma en Bulgaria y en Bizancio se limitaron a disfrutarlo políticamente, también con iniciativas personales como la de Formoso, que se separaban sin embargo de la línea oficial de su iglesia, como muestra el encargo canónico conferido a Metodio y el proceso padecido en Roma por Formoso a su retorno de la misión búlgara²³.

Una de las causas ulteriores que contribuyen a un menor conocimiento de la totalidad del proceso es la impermeabilidad de las investigaciones bizantinistas y medievalistas, sobre todo si se orientan sobre la historia de la Iglesia, la cual nunca como en estos siglos de transición de una a otra época de la Europa grecorromana, puede considerarse sin tener en cuenta el horizonte global de la iglesia imperial grecolatina. Este horizonte vivía entonces la coyuntura de mutar progresivamente sus logros precedentes y sus relaciones institucionales, canónicas y culturales. Los estudios sobre la misión cirilo-metodiana constituyen el ejemplo más evidente de la necesidad —y de las ventajas— de una aproximación histórica interdisciplinar y comparada de la cuestión: en el caso, la cristianización de los Eslavos.

Igualmente escasas y genéricas han sido hasta hoy las noticias históricas acerca del lento restablecimiento de los contactos entre las comunidades eclesiales —transformadas en los fieles y en sus nuevos reagrupamientos civiles—, y las dos iglesias ecuménicas, la antigua y la nueva de Roma, responsables conjuntamente, en el Imperio de Teodosio y Justi-

21. BRATOŽ, *La cristianizzazione degli Slavi*, p. 145.

22. Martin EGGERS, *Das «Grossmährischen Reich». Realität oder Fiktion?. Eine Neuinterpretation der Quellen zur Geschichte des mittleren Donauraumes im 9. Jahrhundert* («Monographien zur Geschichte des Mittelalters», 40), Anton Hierschemann, Stuttgart 1995², con mapas y amplia bibliografía.

23. V. PERI, *Il mandato missionario e canonico di Metodio e l'ingresso della lingua slava nella liturgia*, «Archivum Historiae Pontificiae» 26 (1988) 9-69; EGGERS, *Das Erzbistum des Method. Lage, Wirkung und Nachleben der kyrillomethodianischen Mission* («Slavistische Beiträge» 339), Verlag Otto Sagner, München 1996.

niano y en sus respectivos Códigos, de aquel área geográfica considerada en su conjunto eclesiástico. El restablecimiento orgánico de la vida canónica de la Iglesia católica, con respecto a las comunidades eclesiales que habían permanecido aisladas durante mucho tiempo y estaban completamente renovadas en su composición étnica, pasaba a través de una reconstrucción del tejido civil y canónico; pero sobre todo debía poder contar con el consenso de nuevos jefes étnicos y con su disponibilidad para unirse al sistema cultural y político de la cristiandad.

El *Liber pontificalis*, Constantino Porfirogénito, la *Chronica praesbyteri Diocleatis*, atestiguan de modo sobrio aunque completamente atenable, las primeras misiones que el emperador bizantino Heraclio solicitó de la Iglesia de Roma, provocando la elección, entre los miembros de aquel clero latino, de un arzobispo, de un obispo y de sacerdotes y diáconos, encargados de organizar en Dalmacia el bautismo de los croatas. La continuidad de semejante interés conjunto, entre la Iglesia y el Estado territorialmente responsable, denotan que el Papa Juan IV (que envió en el 641-642 un cierto abad Martín a todas las ciudades de Dalmacia y de Istria, a tratar el rescate de los prisioneros latinos que estaban en manos de los «gentiles» del interior), o bien el Papa Agatón (quien en 680 escribió a los emperadores Constantino, Heraclio y Tiberio para el restablecimiento en la región de la organización eclesiástica y administrativa conocida por el territorio en los siglos precedentes, en cuanto tuvo noticia de la mayor disponibilidad de algún príncipe croata de la época); pero el proceso interesó entonces sólo a alguna tribu eslava más al abrigo de las ciudades latinas de la costa occidental.

Las tribus del interior, como aquellas dominadas por Ljudevit establecidas en la Panonia inferior y aquellas de los Guduscani y Timociani de Borna, que sólo entre el fin del siglo VIII y los primeros años del IX se habían separado de la sujeción búlgara para someterse a Dalmacia, en el límite del nuevo Imperio franco en plena expansión, permanecían en gran medida paganas, como por lo demás también los Narentanos, cuyos delegados aceptaron el bautismo en el 830 en Venecia. A comienzos del siglo IX, la repartición entre Carlomagno y los bizantinos de la respectiva esfera de influencia entre los eslavos del Sur, conseguida mediante los acuerdos de Königshofen (803) y de Aquisgrán (812), creó una situación precaria para los eslavos en lucha contra los francos, de quienes habían matado en Tersato al primer margadio, el despiadado Erich²⁴,

24. Un episodio análogo ocurrió con el asesinato del duque longobardo Ferdulfo (694-706) a manos de los Eslavos, y al que siguió un acuerdo que favoreció una inmigración pacífica de pastores eslavos a los confines del ducado, en la zona pre-alpina que va de Tarcento y Cividale hasta Cormons. Gian Carlo MENIS, *Storia del Friuli*, Società Filologica Friulana, Udine 1996, p. 147.

pero continuando después víctimas de las crueles incursiones del conde de la Marca del Friuli Kadaló. La delegación común enviada a tratar con Carlomagno en Paderborn (815) y en Heristall (817) un *modus vivendi*, estaba encabezada por el croata Ljudevit, jefe de los croatas de Panonia, que representaba también a los eslovenos de Carintia, y por Borna, jefe de los Guduscanos y de los Timocianos ya asentados en Dalmacia. El fracaso de la misión llevó a la ruptura entre los dos jefes yugoslavos. Ljudevit se puso a la cabeza de una coalición de tribus eslavas y encontró el apoyo político y técnico del patriarca Fortunato de Grado, adverso al episcopado franco-continental, para continuar la lucha contra los Francos, pero no lo consiguió y el mismo patriarca tuvo que huir a Zara y más tarde a Constantinopla, como hará también posteriormente el príncipe croata Zdeslav. Borna (810-821), por su parte, jugó la carta de reclamar para sus eslavos, que habían quedado independientes y autónomos, el bautismo al Papa de Roma, quien envió obispos para bautizarlos. Pero el mismo Constantino Porfirogénito, que refiere el episodio, escribe en otro lugar que ellos no perseveraron, porque durante el reino del emperador Miguel II de Amorion (820-829) se revelaron contra la originaria señoría bizantina en una forma de apostasía político-religiosa del cristianismo «real», capaz de extrañarlos de nuevo «incluso del sagrado bautismo». El mismo autor bizantino escribirá también que «la mayor parte de tales eslavos de la antigua Dalmacia y del Ilírico», «no sólo no habían recibido todavía el bautismo, sino que permanecieron durante mucho tiempo privados de él». Pero aquellos que habían recibido y mantenido el bautismo, lo habían recibido de la iglesia latina, según sus ritos e instituciones eclesiásticas y con la lengua litúrgica latina: o bien a través de las sedes episcopales de la costa, o bien a través de misiones directas pontificias, respectivamente de las sedes de Aquileya o de la sede franca de Salisburgo. Propiamente, con estas poblaciones eslavas meridionales, la fórmula de la renovación misionera de la red jurisdiccional y canónica tradicional en las diversas regiones, mediante la inserción en ella de las comunidades cristianas pervivientes y esparcidas por allí, o también de los nuevos pueblos que debían ser bautizados y recibir la civilización, había venido cambiando al debilitarse las instituciones unitarias del Imperio en Occidente y al formarse los nuevos Estados cristianos.

El impacto de los eslavos con una cristiandad imperial unitaria e indivisa

Mientras que hasta los siglos VI y VII las tentativas de restauración o reintegración eclesiástica en las antiguas provincias orientales del Imperio, desde la Panonia hasta Acaya, se habían verificado con la cola-

boración entre la autoridad política imperial y la eclesiástica de la Iglesia de Roma —por la cual el orden conciliar ecuménico preveía responsabilidades y derechos jurisdiccionales específicos—, a partir del siglo siguiente —el de la crisis iconoclasta— tal actividad, que en términos modernos se podría definir misionera —en cuanto ejercitada fuera del régimen político efectivo (y no sólo por principio teórico y jurídico) de la cristiandad—, se desarrolló en modo cada vez más separado y autónomo. «La actividad misionera entre los pueblos halógenos y paganos constituía para los bizantinos ni más ni menos que una manifestación de proselitismo ardiente; pero también un medio para disfrutar con intentos verdaderamente políticos, lo dice expresamente el patriarca Focio, en una encíclica suya del 867, declarando que la conversión al cristianismo de un pueblo extranjero y “bárbaro”, era el mejor expediente para neutralizar a un adversario e incluso para reducirlo al servicio de la política imperial. Los intereses del gobierno coincidían totalmente con los de la iglesia constantinopolitana, y esto explica suficientemente... toda la actividad misionera emprendida por el estado y la iglesia ortodoxa»²⁵. Antecedentemente a las misiones de Constantino filósofo entre los Khazari y los Árabes y, en fin, entre los eslavos Moravos, se tiene noticia de una misión constantinopolitana entre los Serbios compuesta por sólo sacerdotes —no obispos— y, como solía ser la praxis, guiada por un alto funcionario civil bizantino²⁶. La iglesia de Roma, que podía contar cada vez menos con el paraguas político del Imperio cristiano para la tutela efectiva tanto de su *status*, como de sus derechos primaciales, en el horizonte de la sociedad civil de su ámbito natural de Occidente; como también se debilitaba su misma función general en la iglesia ecuménica, afrontó de manera cada vez más autónoma la cristianización de los nuevos pueblos de Occidente y su conexión independiente en el sistema internacional de los reinos cristianos, desde el reino visigótico al reino franco o al reino longobardo. De hecho, tal acción con frecuencia se desarrollaba obligatoriamente en los mismos límites o incluso derogando las normas de comportamiento inspiradas por la teología política del *único Imperio*. Dicha teología, juntamente con el carácter ideológico que la inspiraba, continuó siendo prácticamente sostenida en las dos partes separadas y antagonistas del Imperio cristiano, mientras que inevitablemente se separó de la praxis en el siglo IX, cuando se generalizó el intento de reorganizar y de reestablecer sobre los esquemas canónicos tradicionales una red episcopal orgánica

25. V. PERI, *Spalato e la sua Chiesa nel tema bizantino di Dalmazia*, en *Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X-XI* («Medioevo e Umanesimo» 49), Padova 1982, pp. 271-348 (aquí citada, p. 303, n. 88).

26. I. DUTĀEV, *Une ambassade byzantine auprès des Serbes*, en ID., *Medioevo bizantino-slavo*, I («Storia e Letteratura» 102), Roma 1965, pp. 224-225.

y jerárquica estable en sustitución de una acción misionera. Primera vuelta en tal dirección, pero también inevitablemente más extemporánea y esporádica. Las situaciones de emergencia, comprendidas las conversiones *de facto* de enteras iglesias regionales de una jurisdicción patriarcal a otra, tendían a transformarse en situaciones estables, con una normalización —no concordada en sede conciliar y política—, de las innovaciones unilaterales aportadas a la antigua *ordinatio* ecuménica, jerárquica y territorial, fijada por los concilios ecuménicos y por las leyes imperiales.

Según la concepción tradicional se trataba de restablecer el orden administrativo y eclesiástico imperial al puesto del régimen de excepción que las mutaciones étnicas y las emergencias políticas y militares habían provocado en las provincias rumanas situadas al oriente de la *Dioecesis Italiciana*, en aquella vasta zona que un término geopolítico posterior indicará como Mitteleuropa. Salisburgo, la antigua Iuvavum destruida por los Érulos en el 477, vino a ser sede arzobispal carolingia en el 798 y desarrolló desde entonces los propios derechos jurisdiccionales también sobre los eslavos cristianos sujetos a jefes como Pribina, «rex Inferioris Pannoniae», residente en la fortaleza de Mosaburg en la zona del lago Balaton. El arzobispo Arn, sucesor de Virgilio, lo había hecho «undique ordinans presbiteros et mittens in Sclaviniam, in partes videlicet Quarantanas atque inferioris Pannoniae illis ducibus et comitibus, sicut pridem Vergilius fecit»²⁷. Fueron más tarde consagrados los *chorepiscopi*, *subepiscopi*, *episcopi regionarii*²⁸ no residenciales con el título de *episcopi sclavorum*. La jerarquía canónica y la titulación étnica eran las mismas de las de los obispos *peregrini pro fide* usados por la iglesia de Aquileya y de los obispos *legatione Apostolicae Sedis ad gentes fungentes*, dados por la iglesia de Roma a sus obispos misioneros entre los nuevos pueblos, que estaban institucionalizando sobre el plano estatal la propia adhesión al cristianismo. Análogo título episcopal «étnico», y no aquel habitual de una residencia catedral ciudadana, parece la denominación oficial de Agatón como «obispo de los Moravos»: su firma figura en las actas del Concilio de Constantinopla del 879 al 880²⁹, mientras el Papa Adriano II se lamentará de que Ignacio lo hubiese constituido en la jurisdicción del Patriarcado romano. La Gran Iglesia, al tiempo del patriarca Ignacio, había por tanto continuado el uso de asignar a un obispo una misión y función episcopal para toda una población en vías de cristianización, y por tanto no todavía incluida del todo en el sistema civil y cultural del Estado Bizantino. Esto resulta

27. PERI, *Il mandato missionario e canonico*, p. 19.

28. PERI, *Spalato nel tema bizantino di Dalmazia*, pp. 315-325.

29. PERI, *Il mandato missionario e canonico*, p. 35.

para los Moravos y los Rhos de Kiev. Sin poder todavía retomar un tradicional título urbano de una sede ciudadana, cada uno de esos obispos por así decirlo «étnicos» o misioneros, aparecía investido de una jurisdicción territorial. El metropolitano o el patriarca que se asignaba, consideraba que tal derecho le concernía desde siempre y para siempre, según los antiguos cánones conciliares, y lo consideraba identificable en la realidad geográfica según las denominaciones oficiales de las antiguas provincias romanas imperiales.

No es difícil comprender que las reivindicaciones eclesiásticas de las iglesias mayores (Roma y Constantinopla), al momento de retomar tras una larga interrupción debida a causas bélicas o cismáticas, el ejercicio de los *iura antiqua* y de los *privilegia* o *praerogativae*, establecidos y especificados para cada iglesia del Imperio por los cánones de los primeros concilios ecuménicos y de las costumbres, estaban destinadas a entrar en colisión y a reconocerse en inevitable conflicto. Tanto más problemática se presentó la aspiración al ejercicio efectivo de las antiguas prerrogativas (sirva de ejemplo la elección y la ordenación de los metropolitanos y de los obispos, el régimen de la propiedad eclesiástica, la imposición de los diezmos, etc.) en situaciones no sólo políticas, sino también sociológicas, culturales y civiles completamente modificadas. La cristianización de los eslavos era concebida como inclusión política y religiosa de estos pueblos en el sistema de una única cristianidad, la cual sin embargo, también precisamente en estos siglos, desde Heraclio a Miguel III, se estaba dividiendo en dos Sacros Romanos Imperios³⁰, incluso subsistiendo culturalmente en ambas partes la concepción de que el Imperio cristiano continuaría *in aeternum*, para siempre, por toda la eternidad, por derecho divino, uno solo e indiviso, como la única iglesia ortodoxa y visible coextendida a sus mismos confines. Aparte de único y unitario, el antiguo Imperio estaba ordenado por una precisa *taxis* u *ordinatio* de leyes estatales y canónicas, que lo distribuía jerárquica y territorialmente, en dos esferas administrativas —estatal y eclesiástica—, garantizadas ambas, sobre el plano del funcionamiento y del respecto público, por el poder del autócrata cristiano ortodoxo. Concernía a las cinco iglesias «ecuménicas» concordar todas juntas en sede conciliar la línea dogmática y la praxis canónica general, y cuidar su aplicación en las iglesias de cada patriarcado, mediante las relaciones multilaterales y tradicionales de la comunión visible, entre las cuales entraba el derecho de cada primado a designar y consagrar a los metropolitanos de la propia jurisdicción; y asimismo el ejercicio, en sus relaciones mutuas, de las otras prerrogativas y dere-

30. PERI, «*Universalità*» culturale cristiana, pp. 125-162.

chos «en el gobierno de los asuntos eclesiásticos». Concernía al poder imperial asegurar y coordinar *de facto* la vida pública de la Iglesia, comprendida la profesión pública y correcta de la fe según las fórmulas y los decretos promulgados por el último concilio ecuménico celebrado y recibido por todas las iglesias de la *Ekumene*. Era la concepción teórica de la «sinfonía», de la «sinergia», de la *synalléia*: regla divina invocada para las relaciones jurídicas y canónicas positivas entre el gobierno cristiano terreno y absoluto de un autócrata —«imitador de Dios» y «vicario de Cristo», por una investidura personal de derecho divino—, y la única Iglesia católica realizada, alma espiritual y visible del Imperio ecuménico³¹. Todo componente podía subsistir y obrar legítimamente sólo respetando efectivamente el propio papel, así la iglesia de Roma en el siglo IX podía argüir a los emperadores bizantinos —que ojalá fuesen heréticos—, de impedir indebidamente el ejercicio de sus derechos jurisdiccionales tradicionales en la Italia meridional tanto como en la región danubiana, mientras que los emperadores replicaban que estaba totalmente inhabilitada para pretenderlo una iglesia que se apoyaba cada vez más en poderes políticos —ojalá heréticos o «ateos» como los Longobardos, los Francos o los Búlgaros—, antagonistas del único poder soberano cristiano. En los dos casos, los comportamientos se configuraban teóricamente como una «apostasía», un alejarse sustancial no de una política sino del mismo orden cristiano.

Teología política y praxis eclesiástica

La dificultad creciente para hacer coincidir una doctrina inmutable con la praxis contingente no tardó en manifestarse en la realidad concreta e histórica dando lugar a tensiones y a conflictos en las relaciones entre los poderes de los gobernantes y el poder propio de la Iglesia y, en consecuencia, en las relaciones entre las diversas iglesias locales. Los concilios ecuménicos, celebrados entre el siglo VI y el siglo IX, constituyen el espejo histórico de estos conflictos y la prueba del esfuerzo recurrente para superarlos en una unidad, concordia y paz reencontradas. Premisa para la celebración de tal género de concilios era por un lado el acuerdo ideal y formal de la teología política imperial

31. Para la difusión de esta concepción del Imperio cristiano entre los Eslavos, a cargo de sus Maestros Constantino/Cirilo y Metodio, se pueden ver: V. PERI, *Cirillo e Metodio. Le biografie paleoslave* («Problemi dei cristiani» 1), Edizioni OR, Milano 1981, Introducción, pp. 30-46; Bohumila ZASTĚROVÁ, *Un témoignage inaperçu, relatif à la diffusion de l'idéologie politique byzantine dans le milieu slave au 9^e siècle*, en *Okeanos, Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtyeth Birthday by his Colleagues and Students*, en «Harvard Ukrainian Studies» 7 (1983) 691-701.

por parte de los obispos participantes; de otra parte, la subsistencia de las estructuras institucionales capaces de permitir materialmente la organización de la reunión eclesiástica y la actuación efectiva de las decisiones y de las reformas mediante el consenso de las iglesias. Las crisis afrontadas en los concilios celebrados en Constantinopla con intención ecuménica del siglo VI al siglo IX, nacían sobre todo del desorden administrativo y jurisdiccional que las invasiones de los pueblos habían creado en las estructuras civiles y eclesiásticas precedentes. Las destrucciones o decadencia de las ciudades, el exilio o aislamiento de sus obispos, los desastres o deportaciones locales de los cristianos fueron graves y difundidas y transformaron profundamente las costumbres tradicionales de vida, aunque no cancelaron la presencia de las antiguas comunidades en toda la vasta región: se creó una subsistencia de emergencia, que se extiende por un período de cerca de tres siglos, durante los cuales las antiguas provincias imperiales del área se transformaron en las patrias de los Croatas, de los Serbios, de los Búlgaros hasta concluir en el siglo IX la adhesión colectiva y pública de las nuevas naciones al cristianismo y la determinación en sus confines de una nueva red de sedes episcopales y humanas.

Hasta nuestro siglo la historia de la Iglesia no se ha mostrado particularmente interesada en las circunstancias concretas y específicas de una transformación tan profunda como la sucedida en estas regiones. Sea por el interés mayor, espontáneamente captado por las ideas históricas más importantes, como la romano-germánica y bizantina; sea por el número de las fuentes que las conciernen; sea en fin por el prejuicio clásico de que de aquella época confusa y turbia (el oscuro Medioevo de la historiografía romántica) no debe de quedar una adecuada información para la región alpino-balcánica ni deben de ofrecerla las fuentes contemporáneas. Sin embargo, las recientes investigaciones sobre las fuentes medievales y bizantinas, su estudio comparado, como también los descubrimientos arqueológicos de los últimos decenios, están mostrando que tanto en los centros eclesiásticos de Roma y de Constantinopla como en la corte carolingia y búlgara, las diversas situaciones no eran realmente tan desconocidas como se venía creyendo.

Las actas conciliares y la correspondencia oficial entre papas, emperadores y patriarcas orientales se refieren con frecuencia, desde el siglo VI al IX, a la actualidad de las reparticiones eclesiásticas en cuestión y también a los pueblos invasores que las están amenazando y devastando. El hecho de que lo hagan, recurriendo habitualmente a las antiguas denominaciones geográficas y administrativas oficiales del imperio romano, no significa que en las cancillerías no estuviese bien presente la ubicación territorial, viaria y urbana de esas regiones, así como también la actualidad de su población en grado suficiente como

para saber que en el antiguo Ilírico, con los nombres étnicos de los nuevos ocupantes, podían denominarse también *Regio Vulgárica* o *Vulgarum*, *Chroatensis* o *Chroatorum*, etc. Confirma tal adecuado conocimiento de la evolución histórica, tomada en los varios momentos por la presencia de cristianos en los diversos países, el mismo argumento principal de los litigios de las iglesias entre sí, las respectivas reclamaciones recíprocas, y las peticiones hechas a las autoridades políticas estatales encargadas. Toda iglesia mayor, en el Imperio, veía reconocidos sus propios *iura antiqua disponendarum dioeceseon* en una red estable jerárquica de sedes metropolitanas y diocesanas, cuyas estructuras civiles y cuyas instituciones estatales, mientras funcionaron, aseguraban el orden público de subsistencia. Las «escurribandas» y las incursiones de los «bárbaros», que entre el V y el VII siglo se sucedieron de modo intermitente, pero masivo y recurrente; las amenazadoras insolencias de poblaciones todavía paganas, llevaba en casos más extremos a la ocupación permanente de los territorios y a su dominación sobre antiguas provincias imperiales y sobre las iglesias que estaban allí implantadas. Numerosísimas ciudades —y en consecuencia muchas diócesis— quedaban a merced de gente sin ley, hasta el punto de poner en duda o de impedir el ejercicio regular de los derechos eclesiásticos, cuando no prejuzgaban incluso el desenvolvimiento de la vida eclesial y la ulterior subsistencia organizada de cristianos en las regiones en peligro. Enteras ciudades y pueblos serían físicamente abandonados o destruidos. Este cuadro puede deducirse casi a la letra de incisos presentes en los cánones del concilio Trullano del 692. La iglesia romana lo aceptó sólo con la unión de Nicomedia del 711, excluyendo de la recepción ecuménica algunos cánones que condenaban varias reglas canónicas tradicionalmente romanas, que permanecían observadas en diócesis pasadas de hecho a la jurisdicción canónica bizantina³².

La iglesia de Roma reivindicó siempre los antiguos derechos y prerrogativas sobre las iglesias comprendidas en su jurisdicción eclesiástica en nombre de las leyes imperiales; así sucedió en el caso de las diócesis de Sicilia, Creta e Italia meridional, agregadas al Patriarcado de Constantinopla durante la crisis de la iconoclastia, y con aquellas todavía subsistentes en el Ilírico y no ocupadas por nuevos invasores, como las iglesias de la costa dálmata y de Tesalónica, su vicariato en Grecia. En el sistema imperial la jurisdicción patriarcal era definida por el territorio, pero no implicaba la lengua litúrgica con las usanzas religiosas propias de todas y cada una de las sedes, como por el contrario sucederá cada vez más en los siglos siguientes. Así lo sostienen los legados de la

32. PERI, *Le Chiese nell'Impero e le Chiese «tra i barbari»*, pp. 203-208, en el extenso volumen de ID., *Introduzione*, pp. 24-38.

iglesia de Roma en la conferencia pentárquica mixta solicitada al rey Boris de Bulgaria en el año 870, para saber cuál era eclesiásticamente la nueva iglesia encargada de apacentar la iglesia surgida en su país³³. En Grecia (que hacía cabeza de la metrópolis de Tesalónica en Creta), en Sicilia y en las regiones de la Italia meridional, los obispos, también en las diócesis de la Iglesia griega, eran elegidos o confirmados por los papas romanos. Pero este sistema, garantizado por la unicidad del poder político imperial y por la continuidad de sus confines militares, se vino cuarteando cada vez más al restringirse territorialmente y al helenizarse de un modo creciente el Imperio de Oriente, mientras que el de Occidente se afirmaba con nuevos reinos romano-bárbaros hasta llegar a la hegemonía de los Francos y a la asunción del título imperial por parte de Carlomagno. La iglesia bizantina se tuvo que contemplar a sí misma ambicionando de hecho el papel eclesiástico primacial que en el antiguo Imperio ya estaba reservado a la iglesia de Roma. Ésta reaccionó con el esfuerzo de reafirmar su propia preeminencia sobre las iglesias del Imperio occidental, pero considerando cada vez más este último como el único Imperio cristiano universal.

La misión cirilo-metodiana y la versión eslava del cristianismo

Una profunda renovación han conocido en los últimos 40 años los estudios cirilo-metodianos. Han conquistado particular significado cuando, desde el punto de vista geográfico y celebrativo de una cultura nacional de los pueblos eslavos, la historia de la Iglesia ha comenzado a descubrirlos como documento privilegiado del éxito de un proceso tres veces secular de extensión del cristianismo a los pueblos eslavos por obra de las iglesias imperiales, todavía unidas en el plano de la comunión canónica y visible, y como inicio de una nueva era de la historia de la cristiandad europea destinada por desgracia a desarrollarse hasta nuestro siglo bajo la enseña de una separación entre el Occidente y el Oriente, perpetuada en época moderna como separación cultural de tres áreas europeas. De la aproximación filológica y crítica con las fuentes paleoeslavas³⁴ y grecolatinas³⁵ de las misiones de los dos herma-

33. L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, II, Paris 1952, p. 183.

34. F. GRIVÉC-F. TOMŠIĆ, *Constantinus et Methodius Thessalonicensis. Fontes* («Radovi Staroslavenskog Instituta» 4), Zagreb 1960; V. PERI, *Le biografie paleoslave*, trad. italiana y notas, pp. 63-113.

35. P. MEYVAERT-P. DEVOS, *Trois énigmes cyrillo-méthodiens de la «Légende Italique» résolus grace à un document inédit*, en «Analecta Bollandiana» 73 (1955) 375-461; P. DEVOS, *Une mosaïque: la légende morave des SS. Cyrille et Methode*, en «Analecta Bollandiana» 81 (1963) 229-250.

nos tesalonicenses, maestros de los pueblos eslavos, y de su análisis comparado, se ha derivado una positiva colocación de la total epopeya dentro de la historia política y eclesiástica contemporánea. Va desde los estudios de Dvornik³⁶ hasta las principales contribuciones de Irme Boba³⁷ y de Martín Eggers³⁸, que ofrecen copiosa bibliografía sobre el tema, suscitada también por una serie de celebraciones jubilaires de los santos Cirilo y Metodio en nuestra época³⁹.

Las condiciones históricas, que en tiempos del patriarca Focio habían llevado a la misión entre los príncipes eslavos, como respuesta a las peticiones de éstos enviadas a Roma y a Constantinopla, consiguieron nuevo conocimiento de la correspondencia papal y de la del patriarca Focio; asimismo por un nuevo estudio de las actas de los concilios, en que se buscó restablecer la comunión visible y canónica. Ésta no estaba todavía completamente restablecida tras la grave crisis de la iconoclastia, y el Concilio del 887, que había dejado abiertos los conflictos jurisdiccionales creados entre Roma y Constantinopla, tanto por las diócesis de Italia meridional y de Grecia, como por los del anti-guio Ilírico. La situación había llevado a una condición potencialmente cismática. La nueva y floreciente iglesia franca, sobre todo en sus relaciones con la Sede Romana, era objeto de sospecha: tal vez querían reanudar los antiguos lazos de comunión con Constantinopla para asegurar el Occidente contra el peligro árabe mediante la dependencia política del emperador bizantino.

Las intenciones de diversos príncipes eslavos y del *kaghan* de los búlgaros Boris haciéndose bautizar y adoptando el cristianismo como religión obligatoria para sus propios pueblos abría a la vez la compe-

36. F. DVORNIK, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle*, Paris 1926; ID., *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague 1933; ID., *Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius* («Rutgers Byzantine Series»), New Brunswick 1970; D. OBOLENSKY, *Cyrille et Méthode et la christianisation des Slaves*, en *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 14, Spoleto 1967, pp. 587-609.

37. Irme BOBA, *The Episcopacy of St. Methodius*, en «Slavic Review» 26 (1967) 85-93; ID., *The Cathedral Church of Sirmium and the Grave of St. Methodius*, en *Berichte über den 2. Internationalen Kongress für Slawische Archäologie*, III, Berlin 1973, pp. 393-397; ID., *Die Lage von Moravien nach den mittelalterlichen Quellen aus Bayern*, en «Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde» 126 (1986) 59-69; ID., *Saint Methodius and the Archiepiscopal See of Sirmium in Slavonia*, en D. ŠIMUNDZA (ed.), *Počeci hrvatskog kršćanskog društvenog života od 7. do kraja 9. stoljeća*, Split 1990, pp. 307-318.

38. Martin EGGERS, *Das Erzbistum des Method. Lage, Wirkung und Nachleben der kyrillio-methodianischen Mission, passim*.

39. Desde 1963 a 1965 se recordó el XI^o centenario de las misiones cirilo-metodianas; en 1969 y en 1985 los jubileos de la muerte de Constantino/Cirilo y Metodio; en 1988 el milenio de la cristianización de Rusia; en 1993 el XI centenario de la introducción del eslavo eclesiástico en la liturgia de la Iglesia búlgara. En 1980 se había recordado la aprobación pontificia de las traducciones de los libros sagrados al eslaviano, promovidas por dos Santos en orden a la formación del clero indígena.

tencia entre el imperio griego y el nuevo imperio de Occidente proclamado por Carlomagno. En consecuencia, se avivaba la rivalidad por los antiguos derechos jurisdiccionales que debían restablecerse con una jerarquía episcopal propia sobre aquellos territorios comprendidos desde el siglo IV en la *ordinatio* ecuménica conciliarmente establecida, pero al mismo tiempo sustraídos durante muchos siglos al ejercicio regular de los tradicionales derechos metropolitanos y patriarcales⁴⁰.

La misión de los santos Cirilo y Metodio fue pensada por el emperador Miguel III y por el patriarca Focio como acción de una reconstrucción cristiana a partir de los nuevos pueblos, que debía reactivarse sobre el plano religioso y cultural, mediante acuerdo a celebrar entre el autócrata ortodoxo y la iglesia de Roma, como ya se había hecho en las esporádicas tentativas de los siglos VI y VII en Dalmacia. Las consiguientes crisis de las relaciones dogmáticas y prácticas de los siglos siguientes lo impidieron, haciendo crecer la separación de dos mitades del mundo cristiano y favoreciendo cada vez más las opciones de trabajo y de pastoral unilaterales de las dos iglesias. Las razones que las partes aducían, para justificar polémicamente los comportamientos innovadores respecto al sistema tradicional invocado por ambas, eran teóricamente defendibles. Las dos posiciones, pese a ser polémicas, expresaban sin embargo un valor puramente abstracto e ideológico, basadas como estaban en el presupuesto de que un particular sistema político histórico e institucional fuese por derecho providencial inmutable y eterno.

Las misiones de Cirilo y Metodio, que, desde la partida con las reliquias de San Clemente Romano reencontradas en Crimea, tenían como destino a Roma, intentaban recomponer la plena unión entre las iglesias precisamente por los años en que volvía a encenderse en Bulgaria su división, paralela al choque de las influencias políticas propiamente dichas. El encargo misionero y el título arzobispal adecuado que el Papa Adriano II confirió a Metodio, indica que esta misión pacificadora tuvo éxito hasta desembocar, tras episodios alternos conciliares y personales de los protagonistas, en el restablecimiento de la plena comunión en el concilio fociano de Constantinopla del año 879-880. El equilibrio, sin embargo, permaneció precario y el ulterior trabajo de cristianización oriental de los pueblos eslavos se desarrolló en modo concurrente entre Roma y Bizancio por un lado —con la ayuda del obispo de Praga Wojtech/Adalberto, hijo del príncipe Slavník y educado por los benedictinos de Montecasino y por los monjes griegos de Roma—, y, por otro lado, por la intervención de la princesa Olga, preparada para recibir su bautismo y el de su pueblo de los sacerdotes bi-

40. PERI, *Gli «iura antiqua» sulla patria dei Bulgari*, pp. 225-268.

zantinos de Kiev. La difícil relación competitiva misionera de las dos iglesias continuó particularmente en Italia meridional hasta interrumpirse de manera formal con la excomunión de 1054. El sucesivo y largo período de separación alteró, incluso en el recuerdo historiográfico, el desarrollo efectivo y la evolución cada vez más diversificada de la misión Cirilometodiana, con su intento inicial religioso y civil de pacificación.

Sólo los últimos siglos han recuperado para ella una positiva atención y la han insertado con toda su importancia y realidad en las relaciones históricas de las iglesias bizantina y latina, tumultuosas por la multitud de cambios históricos que están ocurriendo. Incluso el preciso teatro geográfico y eclesiástico de las vicisitudes, había sido confuso y es notable adquisición haberlo recuperado, como su propio núcleo, en la zona al sur del Danubio, aún cuando esa zona espera ser ulteriormente mejor precisada distinguiendo cronológicamente entre el uso tradicional o el modificado que recorre las fuentes contemporáneas para las denominaciones de los territorios. El nacimiento de la iglesia búlgara —con la primera introducción autónoma de la liturgia en eslavó en la diócesis para la que fue ordenado Clemente de Ohrid⁴¹—, como también la primera expedición misionera, enviada por Focio a los Rhos' de Kiev⁴², muestra cómo toda la policéntrica acción para extender a los nuevos pueblos el área política y cultural de la cristiandad imperial debía ya contar con nuevos jefes, como Carlomagno en Occidente y Miguel/Boris en el Oriente, intencionados en engrandecer su propio simple papel de *patritii* o de *reges confederati*, hijos del único Emperador Cristiano Universal. Incluso reafirmando teóricamente por un milenio la subsistencia de la antigua teología política, que también los monarcas cristianos occidentales y orientales formalmente aceptarán hasta el final del siglo XX, la Iglesia ecuménica —griega y latina— debía ya extender al mundo su nuevo equilibrio y, sobre todo, abrirse, en la fidelidad al Evangelio, a una visión más amplia y profunda de su catolicidad.

41. PERI, *Velika (dragvišta) e il primo vescovo della Chiesa bulgara*, pp. 159-187.

42. PERI, *La brama e lo zelo della Fede del popolo chiamato «Rhos»*, en «Harvard Ukrainian Studies» 12-13 (1988-89) (volumen especial: *Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine*) 114-131. Las contribuciones de este congreso subrayan la renovación moderna de las investigaciones científicas, todavía en pleno desarrollo, acerca de la organización eclesiástica y cultural cristiana en la Rus' de los siglos XI y XII.