

Iglesia, salvación y teocracia romana en el Medievo (Un apunte en torno al axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*)

Emilio MITRE FERNÁNDEZ

Universidad Complutense de Madrid
mitrefernandez@gmail.com

RESUMEN

El axioma *Extra Ecclesiam nulla salus* fue elaborado por Cipriano de Cartago a mediados del siglo III. En la Edad Media fue esencial para la teocracia pontificia con papas como Gregorio VIII (*Dictatus Papae*, 1075), Inocencio III (IV Concilio de Letrán, 1215) o Bonifacio VIII (Bula *Unam Sanctam*, 1302). Con las necesarias adaptaciones y matices (Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, los teólogos de Salamanca en el siglo XVI, o el Concilio Vaticano II en el siglo XX) la polémica en torno a esta sentencia ha llegado hasta nuestros días.

Palabras clave: medievo, salvación, Iglesia, papado.

Church, Salvation and Roman theocracy (A note around the axiom *Extra Ecclesiam nulla salus*)

ABSTRACT

The axiom *Extra Ecclesiam nulla salus* was drawn up by Cyprian of Carthage in the middle of the third century. In the Middle Ages it was essential for the pontifical theocracy with popes like Gregory VII (*Dictatus papae*, 1075) Inocent III (IV Lateran Council, 1215) and Boniface VIII (Bull *Unam Sanctam*, 1302). With the necessary adaptations and nuances (St. Thomas Aquinas in the XIIIth century; the theologians of Salamanca in the XVIth century, the II Vatican Council in the XXth century) the controversy around this maxim has reached our days.

Keywords: Middle Ages, Salvation, Church, Papacy.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Recorrido de una controvertida sentencia entre la Antigüedad y el Medievo. 3. Qué entender por Iglesia. 4. El Medievo y los caracteres definidores de la Iglesia. 5. Y... Romana: Fundamentos y poderes para un especial primado. 6. Reservas frente al centralismo romano (I): Desde el lado eclesiástico. 7. Reservas frente al centralismo romano (II): Desde el campo político. 8. ¿Quiénes están *extra Ecclesiam*?. 9. Contextualizaciones del *extra Ecclesiam nulla salus*: antes, durante y más allá del Medievo. 10. Una última reflexión.

FECHA DE RECEPCIÓN: 20 DE 10 DE 2012
FECHA DE ACEPTACIÓN: 28 DE 11 DE 2012

1. INTRODUCCIÓN

La Historia, en el sentido más común del término, ha estado salpicada de afirmaciones sentenciosas asociadas a determinados personajes o situaciones. Resulta procedente verificar su autenticidad, sopesar su originalidad y explorar el contexto en el que fueron pronunciadas.

La sentencia-proclama-axioma «Fuera de la Iglesia no hay salvación» está en la base misma de la Historia de la Iglesia y de su justificación. Remitiéndonos fundamentalmente al Medievo y a esa misma contextualización, habría que preguntarse qué es aquello que estaba entonces fuera de la Iglesia y –más importante incluso– qué se puede entender por Iglesia, cuáles son sus caracteres definatorios y, apurándolo, como se ha proyectado esa contundente proclama hasta tiempos actuales¹.

2. RECORRIDO DE UNA CONTROVERTIDA SENTENCIA ENTRE LA ANTIGÜEDAD Y EL MEDIEVO²

Al margen de la existencia de afirmaciones similares previas –bien escriturarias³, o bien patristicas⁴– se ha responsabilizado a Cipriano de Cartago de haber dado a esta sentencia carta de naturaleza. Lo haría a través de alguna de sus epístolas y de su tratado *De ecclesiae unitate* escrito en torno a 251. En él se defiende que la unión con un pastor católico legítimo es condición imprescindible para salvarse: «habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem». Vertido al castellano, el pasaje completo dice: «No puede ya tener a Dios por padre quien no tiene a la Iglesia por madre. Si pudo salvarse alguien fuera del arca de Noé, también se salvará quien estuviera fuera de la Iglesia»⁵. El arca acaba siendo la figura y tipo de la Iglesia de forma que, al no salvarse nadie fuera de él, nadie lo conseguirá tampoco al margen de la Iglesia.

¹ El presente trabajo, debidamente revisado y ampliado, tiene como base la conferencia inaugural («*Extra Ecclesiam nulla salus*: formas de inclusión y vías de exclusión en el Medievo») pronunciada el 28 de febrero de 2012. en el marco del seminario *Iglesia y poder en la Edad Media*, organizado por el Departamento de Historia Medieval de la Universidad Complutense de Madrid.

² Una visión antológica de la trayectoria de este axioma la recogió hace años J. Madoz en el pequeño libro *La iglesia de Jesucristo*, Madrid, 1935, pp. 141-157. El título del correspondiente capítulo –«Necesidad de pertenecer a la Iglesia»– indica con claridad el objetivo exegético y apoloético de la obra. De fecha mucho más cercana es la del jesuita F. A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica*, Bilbao, 1999. Es una réplica a largo plazo de la interpretación literal del axioma llevada a cabo por el también jesuita L. Feney en 1949 enfrentado a la visión más liberal dada por el arzobispo de Boston Richard Cushing.

³ Vg. Mateo, 12, 30: «Quien no está conmigo está contra mí y quien conmigo no recoge, desparrama».

⁴ Los casos de Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon, Clemente u Orígenes. F. A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?.* pp. 23-27.

⁵ Cipriano, *La unidad de la Iglesia*, Ed. de C. Failla y J. Pascual Torró, Madrid, 1991, p. 77. También de este autor y para esta materia tenemos la *Epístola. 73 ad Iubaianum*, 21. En *Patrología Latina* 3. 1123 B. Sobre la vida y el pensamiento de Cipriano contamos, entre otras, con dos clásicas monografías: la de E. W. Benson,

En una línea similar, San Agustín en varias obras (especialmente en la difundida *De civitate Dei*) abunda en ese símil de arca de Noe-Iglesia-Ciudad de Dios peregrina en la tierra «que se va salvando y llega al puerto deseado»⁶. Con un sentido incondicionado, la formulación completa del axioma se ha atribuido a Fulgencio de Ruspe (468-533), impugnador del arrianismo y defensor de la doctrina agustiniana de la gracia frente a los ataques de los semipelagianos⁷.

Capitalizada fundamentalmente desde Roma esta afirmación va a contar con algunos importantes jalones en el Medievo. Hay dos especialmente llamativos proporcionados por papas de fuerte personalidad.

Uno es Inocencio III (1198-1216) con quien se puede decir que la *plenitudo potestatis* pontificia se articula en un coherente discurso. La formulación más categórica la transmite este pontífice en el IV Concilio de Letrán celebrado en los meses finales de su vida. En la constitución *De fide catholica* (a veces conocida como «símbolo de Letrán») se dice: «Hay una sola Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual absolutamente nadie puede salvarse y en la que Cristo mismo es a la vez sacerdote y víctima»⁸. Muy en línea ello con el espíritu de este papa, autor antes de su acceso a la silla de San Pedro de una obra bajo el título *De contemptu mundi*. Este texto, para algún historiador de nuestros tiempos, transmite una amarga opinión: «el hombre, débil y corrupta bestia pecadora, necesita del látigo de un gobierno de hierro. El sometimiento al dominio integral de la Iglesia es el presupuesto de trabajo de la Iglesia para la salvación de las almas pecadoras merecedoras de la perdición»⁹.

El otro papa es Bonifacio VIII. Proclamada en pleno enfrentamiento con el rey de Francia Felipe IV, la fórmula que ahora nos concierne se recoge al inicio y al final de la bula *Unam Sanctam* de 1302: «Según nuestra fe estamos obligados a creer y a sostener que hay una sola Iglesia, Santa, Católica y Apostólica, y esto creemos firmemente y confesamos simplemente». Al no haber salvación ni perdón fuera de ella... «declaramos, afirmamos, definimos y pronunciamos que es absolutamente necesario para obtener la salvación que toda humana criatura esté sujeta al romano pontífice»¹⁰.

Siglo y medio más tarde, con un grave cisma y una posterior crisis conciliar a las espaldas, el concilio de Florencia (derivación del de Basilea) retomará en 1442 esas posiciones sosteniendo que: «firmemente cree, confiesa y proclama que nadie que vive

Cyprian. His Life, his Times, his Work, London, 1897, y la de A. d'Alés, *La theologie de Saint Cyprien*, Paris, 1922. Sobre su personalidad vid. también la semblanza de L. Hertling, «La figura umana e religiosa di S. Cipriano», en *Civiltà Cattolica*, 1958, pp. 449-462.

⁶ San Agustín, *La ciudad de Dios*. Lib. XV, cap. XXVI, Ed. de F. Montes de Oca, México, 1978, p. 357. De entre la abundantísima bibliografía sobre el santo se acostumbra a destacar el trabajo biográfico de P. Brown, *Agustín*, Madrid, 2001 (2ª edición revisada. La primera data de 1967).

⁷ F. A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, pp. 55-56.

⁸ «Decretos del IV Concilio de Letrán. 1. De la fe católica», en R. Foreville, *Lateranense IV*, Vitoria, 1973, p. 156

⁹ F. Heer, *El mundo medieval. Europa 1100-1350*, Madrid, 1963, p. 367.

¹⁰ «Bula Unam Sanctam del papa Bonifacio VIII (18 nov. 1302)». En *Corpus Iuris Canonici*. Ed. de A. Friedberg, vol. II, cols 1245-1246.

fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes o los cismáticos, puede ser partícipe de la vida eterna»¹¹.

Al entrar en la Edad Moderna, el concilio de Trento se expresaría de forma similar. El papa Pío IV, en su bula *Iniunctum nobis* (1564) hablará, así, de «esta fe católica fuera de la cual nadie puede salvarse»¹².

3. QUÉ ENTENDER POR IGLESIA

Para darse una fuerza institucional, el cristianismo tomó diversos préstamos del mundo antiguo, tanto gentil como judío. Las características estructurales de las primeras comunidades cristianas se formaron según el modelo del judaísmo palestinese¹³. Recordemos, también, como el judaísmo sinagoga de la diáspora, con ánimo de captar adeptos (los prosélitos), fomentó una redacción de los textos sagrados en lo que se llamaría Biblia de los Setenta¹⁴. Del mundo clásico el cristianismo tomó expresiones como las de presbítero, obispo, pontífice, basílica y hasta la misma de iglesia que, en la antigüedad helénica, tenía el sentido de asamblea política. La Iglesia se definiría, así, como la comunidad (o congregación) de fieles cristianos. Los catecismos de cuño tridentino insistirían en una apostilla: «cuya cabeza es el papa»¹⁵.

En torno a estas y otras ideas se irán acumulando las dudas y los equívocos.

Empezaríamos por el escaso número de veces que el término iglesia aparece en los evangelios... y por las reservas —o, al menos, las diferentes interpretaciones— en torno al texto de San Mateo sobre el primado petrino¹⁶. A. Loisy escribió a propósito de ello una frase lapidaria «Jesús anunciaba el reino (de Dios) y lo que vino fue la iglesia»¹⁷.

Proseguiríamos elucubrando con las diversas maneras en que esa comunidad se ha venido definiendo y sobre las cuales el Medievo ha tenido una amplia responsabilidad: ¿Dando más importancia —por no decir la exclusiva— a la minoría que desempeñaba funciones ministeriales por encima de los simples fieles? Los clérigos por encima de los laicos, para simplificar¹⁸ ¿Considerando la Iglesia como expresión de

¹¹ Recogido en E. Denzinger – A. Schönmetzer, *El magisterio de la Iglesia*, (versión castellana del *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, publicado originalmente en 1854), ed. de D. Ruiz Bueno, Barcelona, 1963, p. 1351. En adelante, simplemente DS.

¹² F. A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, p. 14.

¹³ Vid. el librito de O. Karrer, *Sucesión apostólica y primado*, Barcelona, 1962, p. 24.

¹⁴ Sobre esta versión de las Escrituras vid. a título de guía. M. de Tuya y J. Salguero, *Introducción a la Biblia*, t. I. Madrid, 1967, pp. 474-481.

¹⁵ P. Gaspar Astete, (+1601), *Catecismo de la doctrina cristiana*, ed. de Madrid, 1997, p. 12.

¹⁶ Mt, 16, 18-20. Sobre las discusiones en torno a este pasaje evangélico vid. O. Karrer, *Sucesión apostólica y primado*, pp. 39 y ss.

¹⁷ A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, Paris, 1902.

¹⁸ *Clericis laicos* es, precisamente, el título de otra polémica bula promulgada (24 de febrero de 1296) por Bonifacio VIII en la que se prohibía a los eclesiásticos pagar ciertas contribuciones que los poderes seculares les exigían, *Les registres de Boniface VIII*, ed. de G. Digard, cols. 584-585. Sobre la relación entre estas dos fuerzas, vid. J. C. Schmitt, voz «Clérigos y laicos», en *Diccionario razonado del Occidente medieval*, (ed. de J. Le Goff y J.C. Schmitt), Madrid, 2003, pp. 170-179.

la vida espiritual frente a la comunidad puramente civil articulada en el estado? Dos entidades que a lo largo de los siglos han mantenido relaciones frecuentemente tensas¹⁹. ¿Identificando Iglesia con Ciudad de Dios?. Circunstancia que conduciría en ciertos momentos a considerar la conocida obra agustiniana como una suerte de tratado de teología política²⁰. ¿Identificando unas veces y deslindando otras las ideas de Iglesia y Cristiandad a través del filtro del poder omnímodo del pontificado?²¹. ¿Considerando –tal y como lo hacía Wyclif– que la Iglesia es la *universitas predestinatorum* opuesta al conjunto de *presciti* o réprobos que quedarían al margen?. Así lo expresaba el reformador oxoniense en su *De civili dominio*: «la Iglesia católica, es decir apostólica, es la comunidad (*universitas, congregatio*) de predestinados, de los que algunos han muerto, otros están vivos y otros están por nacer»²². Argumentos expuestos también en su tratado *De Ecclesia*²³. La tesis, aunque matizadamente, sería recogida por Juan Hus quien también excluía a los *presciti* de la comunidad y convertía a Cristo en su única cabeza²⁴.

Los teólogos han abundado en la idea de Iglesia como pueblo de Dios y cuerpo místico de Cristo. La primera expresión se referiría a la organización social mientras que la segunda tendría un sentido esencialmente espiritual. Se trataría de una unidad similar a la del hombre compuesto de cuerpo y alma²⁵.

Moviéndose en un terreno más práctico J. Lortz distinguió hace ya años tres bloques de temas que el estudioso podía abordar para una mejor comprensión de la historia de la Iglesia y de su propio sentido: vida fundamental (Cristo como cabeza del Cuerpo Místico que es la Iglesia), vida interior (liturgia, piedad, teología) y vida exterior (relaciones con el Estado, con otras religiones y proyección exterior en general)²⁶. Se superaría así el interés manifestado a lo largo de siglos por numerosas publicaciones limitadas a una visión esencialmente apologética²⁷. De ahí las preferencias de algunos por hablar no tanto de Historia de la Iglesia (término considera-

¹⁹ Vid. a este respecto la práctica antología de E. Gallego Blanco, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid, 1973.

²⁰ Sobre este tema sigue siendo capital la obra clásica de H. X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, 1955.

²¹ G. B. Ladner, «The Concepts of Ecclesia and Christianitas and their relation to the idea of Papal Plenitudo potestatis from Gregory VII to Boniface VIII», en *Sacerdocio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII. Miscellanea Historiae Pontificiae*, 18 (1955), pp. 49-77.

²² Cf. Mariateresa Beonio-Brocchieri Fumagalli, *Wyclif, il comunismo dei predestinati*, Firenze, 1975, p. 40.

²³ *De Ecclesia*, London, 1886, 2, 7. Cfr. Gordon Leff, «Wyclif and Hus», en A. Kenny (ed.): *Wyclif in his times*, Oxford 1986, p. 112.

²⁴ *Ibid.* p. 121.

²⁵ Dos expresiones que se complementarían con una tercera: la Iglesia como esposa del Señor, según San Pablo, que forma un sólo cuerpo con Él. O. Semmelroth, «El problema de la unidad del concepto de Iglesia», en *Panorama de la teología actual*, (ed. de J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle), Madrid, 1961, pp. 408-409.

²⁶ J. Lortz, *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia de las ideas. Exposición e interpretación histórica del pasado cristiano*, Madrid, 1962, pp. 21-22. (En esa fecha más de veinte ediciones desde 1932).

²⁷ Sobre ello reflexionamos en E. Mitre, «Historia eclesiástica e Historia de la Iglesia (Una óptica para el medievalista)», en *La Iglesia en el mundo medieval y moderno*, (ed. de M. D. Martínez San Pedro y D. Segura del Pino), Almería, 2003, pp. 13-28.

do excesivamente restrictivo e institucional) como de Historia del cristianismo²⁸... o de los cristianismos.

En la introducción a una reciente síntesis sobre la Iglesia en la Edad Media, un autor español ha recogido una definición que puede resultar oportuna: «La Iglesia es la comunidad de los hombres que, llamados por Cristo, creen en El y le siguen. Esta comunidad, a lo largo de los siglos, se ha dotado de diferentes miembros, instituciones y funciones, llegando a constituirse, durante los siglos medievales, en un verdadero Estado, similar a otros Estados feudales de la época, y se extendió desde Oriente al Occidente europeo»²⁹.

4. EL MEDIEVO Y LOS CARACTERES DEFINIDORES DE LA IGLESIA

La fórmula que define la Iglesia se irá configurando desde fines del siglo II: la *Epistola Apostolorum* de 170 e Hipólito de Roma en 217 hablan en sus confesiones bautismales de una Iglesia Santa. El papiro litúrgico de Der-Balyzeh habla de una Iglesia santa católica. Cirilo de Jerusalén (hacia 348) define la Iglesia como una, santa y católica. Por fin, Epifanio de Salamina (hacia el 348) fija la fórmula cuatripartita: «Creo... en la Iglesia una, santa, católica y apostólica». Fórmula que se repite en las *Constitutiones Apostolorum* del 380 y en la confesión de fe del año siguiente del Concilio I de Constantinopla. En Occidente, siguiendo el pensamiento de San Ambrosio, el papa León I designa el símbolo romano como *Symbolum apostolicum*³⁰.

Siglos más tarde, en la bula *Unam Sanctam* (por citar un significativo documento) se insiste en esas cuatro adjetivaciones³¹. Cuatro caracteres sobre los que conviene hacer algunas precisiones

a) La Iglesia es solo una:

Ignacio de Antioquia habló de los «santos fieles, sean de origen judío o los gentiles, unidos en un solo cuerpo que es la Iglesia»³². Un siglo después, Tertuliano dirá que «somos un cuerpo por la conciencia de religión, por la unidad de disciplina y por la asociación de esperanza»³³. Ello, sin embargo, plantea algunos problemas: ¿una tie-

²⁸ Una experiencia por la que, en breve lapso de tiempo (y política editorial por medio), ha pasado el que estas líneas suscribe. E. Mitre, *La Iglesia en la Edad Media. Una introducción histórica*, Madrid, 2003, y E. Mitre, (Coord.), *Historia del cristianismo. II. El mundo medieval*. Madrid, 2004. Como no podía ser de otra forma, en el plazo de un año resultaba difícil cambiar de manera radical el enfoque utilizado.

²⁹ J. Sánchez Herrero, *Historia de la Iglesia II: Edad Media*, Madrid, 2005, p. XIX.

³⁰ J. Auer, *La Iglesia*, Barcelona, 1985, pp. 344-345.

³¹ Sobre el tema de la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad como dimensiones de la Iglesia recoge un apunte en la introducción a la antología E. Mitre, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Madrid, 1991, pp. 21-23. Recientes observaciones en J. A. García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente medieval (años 313-1464)*, Madrid, 2012, pp. 36-39.

³² San Ignacio de Antioquia, «Carta a los esmirnenses», en *Textos cristianos primitivos*, (ed. de T. H. Martin) Salamanca, 1991, p. 108.

³³ Tertuliano, *El Apolético*, (ed. de J. Andino), Madrid, 1997, p. 148.

ne el significado de *verdadera*?; y, sobre todo, ¿cabe la coexistencia entre unidad *de la Iglesia* y pluralidad *de las iglesias*?. Especialmente cuando a lo largo de la Historia muchas comunidades han llevado una vida muy independiente y cuando, además, se han producido traumáticas rupturas.

Desde el lado papal Gregorio VII y Urbano II, en la segunda mitad del siglo XI, hablaban *de liberatio orientalium ecclesiarum* al referirse al motivo para emprender la cruzada. El concilio unionista de Florencia llamaba a la iglesia griega *ecclesia orientalis*. Y los papas de los siglos XIX y XX hablaban de *ecclesiae* orientales frente a las que contraponían las *congregationes*, expresión asignada a las comunidades reformadas a partir del siglo XVI. Dos formas diferentes de hablar de ortodoxos y protestantes³⁴.

La teología luterana abundando en la idea de una *ecclesia universalis invisibilis* ha defendido la unidad de la Iglesia no en función de la *de sus* miembros sino de la unidad de Cristo que opera *en sus* miembros³⁵.

En la línea católico-conciliar, H. de Lubac habilitaba la conexión entre iglesia (con minúscula) particular y universalidad de la Iglesia (con mayúscula) mediante una expresión cual era la de «mutua interioridad». Por ella, en el corazón de cada iglesia particular (de una localidad, de una región) estaba en principio toda la Iglesia (universal). En su universalidad, la Iglesia no se concebiría como una suerte de federación de iglesias particulares sino como una unidad «orgánica y mística». De ahí que en las epístolas de sus primeros tiempos no se hable de la Iglesia *de* (Corinto, Efeso, Trales o Esmirna...) sino de la «Iglesia *de Dios que está en...*». Cada comunidad particular no es de suyo más que «una forma bajo la cual se presenta el *único* pueblo de Dios»³⁶.

Conjugando el punto de vista del teólogo con el del historiador, Hans Küng ha defendido la idea de la Iglesia *una*, acorde con la existencia de diversas lenguas, historias, usos y costumbres que le han dado cierta variedad. Ésta se ha manifestado en la pluralidad de cultos dentro de un solo bautismo y una sola eucaristía; en una pluralidad teológica en virtud de las distintas formas de pensar; en los varios aparatos conceptuales, terminologías y escuelas, pese a la existencia de una sola fe; y en la pluralidad en el orden eclesiástico, dadas las diferentes ordenaciones de vida, estructuras de derecho, naciones, tradiciones, etc...³⁷

Los conflictos, en términos históricos, se han producido cuando, frente a la unidad, se ha querido imponer la uniformidad llegándose a la reprobación de ciertas peculiaridades que no se ajustaban a los presupuestos centrales. No estamos tratando sólo de las diferencias de carácter litúrgico, jurisdiccional o disciplinario que pudieran darse entre Roma y las diversas iglesias de Oriente, sino también de las singularidades de algunas comunidades del Occidente que tardarán en adaptarse a las normas

³⁴ T. Sartori, «La Iglesia y las iglesias», en *Panorama de la teología actual*, p. 444.

³⁵ *Ibid.* p. 443.

³⁶ H. de Lubac, *Las iglesias particulares en la iglesia universal*, Salamanca, 1974, pp. 52-53.

³⁷ H. Küng, *La Iglesia*, Barcelona, 1970, pp. 328-330.

romanas. Así las iglesias célticas de las islas que se resistieron a aceptar la fecha de Pascua de Resurrección tal y como se dispuso desde el Concilio de Nicea³⁸ y que sólo claudicaron oficialmente con la rendición de los monjes de Iona y de los monasterios bajo su jurisdicción en 716³⁹. Y así también, la resistencia de la iglesia hispánica a renunciar a su rito, perfectamente ortodoxo por otra parte (liturgia llamada mozárabe), acusado desde sectores ultrarromanistas de *superstitio toletana*⁴⁰ por su ascendencia hispano-goda.

Una cuestión que nos conduciría a la controversia sobre el primado romano y el alcance real de su autoridad.

b) La Iglesia, Santa:

De acuerdo al Antiguo Testamento, la santidad sólo era exclusiva de Yahvé puesto que su grandeza estaba por encima de todos los superlativos. El es «el totalmente otro». Sin embargo, el pacto que había hecho con los hombres extendía también esa cualidad. De forma que, cultos, preceptos y reglas de comportamiento correspondían también a la esfera de lo santo. Esa idea pasa al Nuevo Testamento en tanto éste implica una llamada a la santidad. De ahí se traslada a la Iglesia en cuyo seno todos están llamados a santificarse⁴¹. Según criterios éticos (conformidad de la vida humana con la ley divina, ya natural, ya positiva, ya revelada), esa santidad podría distinguirse a través de tres grados: la honestidad de la vida ordinaria, el fervor espiritual y la virtud elevada; y, en un grado sumo, la virtud y santidad heroica⁴².

Cuando San Pablo habla de los cristianos los presenta como «conciudadanos de los santos y familiares de Dios»⁴³. En otro pasaje neotestamentario, todos los cristianos son santos en virtud del bautismo⁴⁴. San Ignacio de Antioquía (110) se expresaría de forma similar en su carta a la «santa Iglesia de Trales en Asia, amada de Dios, Padre de Jesucristo, escogida y digna de Dios, que interior y exteriormente goza de paz por la pasión de Jesucristo»⁴⁵.

La idea de Iglesia como *communio sanctorum* (quizás incorporada al símbolo de la fe a finales del siglo IV) constituiría serio motivo de controversia ya que ¿sólo son santos los perfectos?. Ensamblando cristología y eclesiología, por comunión de los santos se entiende la «comunión de los fieles vivos y solidarios entre sí en la oración, en el amor mutuo y en las buenas obras»; pero también la comunión con los fieles

³⁸ «Decreto sobre la celebración de la Pascua», en I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria, 1969, pp. 261-262.

³⁹ Bede, *A History of the English Church and People*, (ed. de L. Sherley Price y R. E. Latham), London, 1968, p. 328.

⁴⁰ J. F. Rivera Recio, *El arzobispo de Toledo Don Bernardo de Cluny (1086-1124)*, Roma, 1962. p. 14.

⁴¹ Cfr. Mt. 5, 48 o 1 Ts. 4, 3. A. Aranda, Voz «Santidad», en *Diccionario de teología* (Dir. Cesar Izquierdo), Pamplona, 2006, pp. 915-926.

⁴² Recogido en J. Madoz, *La iglesia de Jesucristo*, p. 193.

⁴³ Ef. 2, 19.

⁴⁴ 1 Pe. 1, 13-16.

⁴⁵ «Carta a los Tralianos», en *Textos cristianos primitivos. Documentos-Martirios*, p. 97.

pecadores que siguen siendo miembros de la Iglesia y para los que se pide la posibilidad de una nueva pertenencia al Reino de Dios. Más aún, supone una comunión con aquellos fieles difuntos para los que se espera abreviar su purificación y un pronto acceso a la gloria. La comunión de los santos lo es, por último, con esos bienaventurados cuya memoria se celebra y cuya intercesión se solicita⁴⁶. La Iglesia sería así una comunidad de vivos y muertos.

Más controversia aún la causaría esa idea de «santidad ministerial» que, según Gregorio VII, poseía el romano pontífice: «indudablemente santo, por los méritos del beato Pedro, según hacen constar el obispo Enodio de Pavía, el acuerdo de muchos santos padres y los decretos del beato papa Símaco»⁴⁷. La santidad de la Iglesia, pese a la masa de pecadores que en ella se pueden encontrar, está siempre referida, en sentido teológico, a Dios como creador, redentor y santificador⁴⁸.

c) Iglesia, católica:

En el Nuevo Testamento no aparece el término «católico» (vertido al latín sería «universalis») aunque esté de forma implícita en distintos pasajes⁴⁹. Así: en la transmisión que se hace a Pedro del ministerio rector sobre las ovejas⁵⁰; en el mandato misionero de actuar sobre todo el universo habitado⁵¹; o en la utilización del adverbio «en absoluto», «de todo en todo»⁵². Es significativo que se conozcan como «católicas» las siete epístolas no paulinas del Nuevo Testamento ya que no van dirigidas ni a una persona en concreto ni a una localidad precisa sino a los cristianos en general⁵³.

La primera vez que aparece la expresión como tal sería también en Ignacio de Antioquía, en su carta a los Esmirnenses: «Donde se presente el obispo allí esté la gente así como donde está Jesucristo está la Iglesia católica»⁵⁴. Se trata, según J. Auer, de una afirmación de naturaleza escatológica, un contenido que no solo es posible y realizable a través del tiempo sino «por la elección y gracia divina y por la libre decisión de los hombres en esa realidad social que busca a la humanidad entera»⁵⁵.

La lucha contra las herejías acabó dando a la palabra «católico» un sentido polémico. Si solo una iglesia –la única y verdadera– era la católica y universal, las otras eran forzosamente o heréticas o cismáticas. El giro constantiniano y el edicto de Te-

⁴⁶ G. Colzani, *La comunión de los santos. Unidad de cristología y eclesiología*, Santander, 1986, p. 24.

⁴⁷ Proposición. 23 de los «Dictatus Papae», Recogidos en E. Mitre, *Iglesia y vida religiosa*, p. 136. Una versión bilingüe y con cada una de las proposiciones en su texto completo, la recoge E. Gallego Blanco, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado*, pp. 108-111.

⁴⁸ J. Auer, *La Iglesia*, p. 460.

⁴⁹ *Ibid.* p. 414.

⁵⁰ Jn. 21, 15-17.

⁵¹ Mt. 24, 14.

⁵² Act. 4, 18. Citado por H. Küng, *La Iglesia*, p. 355.

⁵³ El conocido teólogo protestante O. Cullmann, *El Nuevo Testamento*, Madrid, 1971, p. 139-141 sostuvo que cualquiera de las epístolas del Nuevo Testamento, fueran quienes fuesen sus destinatarios, estaban en realidad dirigidas a todos los creyentes.

⁵⁴ San Ignacio de Antioquía, «Carta a los esmirnenses», en: *Textos cristianos primitivos*, p. 110.

⁵⁵ J. Auer, *La Iglesia*, p. 345.

salónica del 380 fueron equiparando paganismo y herejía con crímenes de estado, mientras que catolicidad y ortodoxia pasaron a ser oficialmente protegidas por el Estado. Cristianos católicos pasaban a ser quienes creían «en la divinidad única del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, iguales en majestad bajo la Santísima Trinidad». Una ordenación recogida más tarde en el *Codex Theodosianus*,⁵⁶ en el Justiniano y en las distintas legislaciones occidentales.

Por vía de autores como San Agustín se fue perfilando una definición de lo que debía ser la Iglesia en su catolicidad. El propio crecimiento numérico del cristianismo acabó propiciando una identificación entre *Ecclesia cathólica* e iglesia ortodoxa. Así lo expresará Vicente de Lerins hacia 450 al definir catolicidad con «lo que se ha creído dondequiera, siempre y por todos», una forma de realzar la continuidad histórica de la tradición⁵⁷.

Unidad y catolicidad son dos dimensiones de la misma iglesia, una circunstancia que volvería a interferirse con la identificación histórica de católico y romano *papalista*. En la misma medida, podría decirse que –otras perversas interferencias por medio– ortodoxo se ha considerado sinónimo de oriental *cismático*. O evangélico-calvinista-anglicano o cualquiera otra rama heredera aunque lejana de las reformas del XVI, se han considerado equivalentes de *protestante* en el sentido más peyorativo del término. Se trata de simplificaciones cuando no de burdas tergiversaciones en las que las responsabilidades quedan muy repartidas.

La romanidad se presenta como condición *sine qua non* de la catolicidad en la proposición 26 de los *Dictatus Papae*: «No es católico quien no está de acuerdo con la Iglesia Romana»⁵⁸. Ello suponía, paradójicamente, negar el carácter universal de la Iglesia. De ahí que, como había destacado mucho antes San Agustín, todos los herejes se declarasen significativamente católicos⁵⁹. Y de ahí que, en fecha más cercana a nuestros días, algunas comunidades se hayan proclamado «viejos católicos», «cristiano-católicos» o «anglo-católicos». Sintomático es, igualmente, que la iglesia precalcedoniense (tradicionalmente tildada de nestoriana) de Mesopotamia se defina como «Iglesia apostólica católica asiria de Oriente»; y su cabeza se denominara *katholikós* en un sínodo de 410⁶⁰. ¿Una forma de profundizar en otra bipolaridad: la de romano-católico y greco-católico?

Para obviar estas dificultades algunos teólogos han propuesto dar a la idea de catolicidad una dimensión menos cuantitativa y más cualitativa. La Iglesia rusa, influida por el pensador laico Alexis Stepanovich Khomiakov, propuso una definición de catolicidad (en ruso *sobornost*) como la unanimidad en el amor merced al lazo intrínseco entre la verdad cristiana y la comunicación a la humanidad de la caridad sobrenatural. Idea ya preparada en la propia iglesia católica a través del libro

⁵⁶ *Codex Theodosianus*, lib. XVI, I, 2-3.

⁵⁷ Cfr. H. Küng, *La Iglesia*, p. 357.

⁵⁸ «*Dictatus Papae*» en E. Mitre, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, p. 136.

⁵⁹ San Agustín, «*Contra ep. Manichaei*» 4, 5. *Patrologia Latina* 42, 175.

⁶⁰ J. Nadal Cañellas, *Las iglesias apostólicas de Oriente. Historia y características*, Madrid, 2000, pp. 39-40.

de Johann Adam Möhler, *La unidad de la Iglesia* aparecido en 1825⁶¹. En el siglo XX y desde una óptica que habría de preparar el espíritu del Vaticano II, el teólogo dominico Y. Congar definió la catolicidad de la Iglesia como «la universalidad dinámica de su unidad: la capacidad que tienen sus principios de unidad de asimilar, de colmar, de exaltar, de alcanzar a Dios y de reunir en Él al hombre entero y a todos los hombres, todo valor de humanidad»⁶². Fijándonos en su dimensión histórica, la idea de católica aplicada a la Iglesia sería asumible en razón de una «universal identidad, por el hecho de que, dentro del necesario cambio constante de los tiempos y de las formas, dentro de toda la imperfección y deficiencia, en toda forma y en todo tiempo es la misma» pero sin llegar a una fijación en si misma, a un narcisismo eclesiástico⁶³.

A fin de que el término «católico» no sea algo incómodo para las iglesias protestantes, se ha optado en muchos casos por usar el término «universal» tal y como se hace en el símbolo tradicional de la fe⁶⁴. Y también se ha echado mano de la expresión «ecumenicidad» como sustitutivo de «catolicidad». No hay que olvidar, por ejemplo, que los concilios universales o «generales»⁶⁵, son designados también como ecuménicos... y buena parte de ellos se celebraron en época medieval⁶⁶.

El inconveniente para el uso del término ecumenicidad por parte de Roma puede venir de la raíz no papal del movimiento ecuménico cuya primera conferencia fue promovida por el arzobispo luterano sueco Söderblom en 1925. Fundado en Edimburgo el 1937, el Consejo Ecuménico de las Iglesias aspiraba a ser una «asociación fraternal de Iglesias que aceptan a Cristo como Dios y Salvador». Cada Iglesia conservaría su propia personalidad e individualidad comprometiéndose a reconocer que las demás iglesias miembros eran también parcelas de la Iglesia universal. En 1967 agrupaba a 231 iglesias distintas aunque la Iglesia católica se limitó a crear en 1965 un grupo mixto de trabajo Consejo Ecuménico- Iglesia católica. El ecumenismo enfatizaría en el esfuerzo común de un cristianismo social que dejaría en un segundo plano las preocupaciones doctrinales o eclesiásticas. De ahí que desde el lado católico se haya de-

⁶¹ Cfr. L. Bouyer, Voz «Catolicidad» en *Diccionario de teología*, Barcelona, 1976, p. 143.

⁶² Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 177.

⁶³ H. Küng, *La iglesia*, p. 361.

⁶⁴ *Ibid.* p. 366.

⁶⁵ El adjetivo de «general» o «universal» se aplica a asambleas conciliares que se desea impliquen a todo el mundo cristiano. Cfr. a título de ejemplo la Bula de convocatoria del IV Concilio de Letrán «Vineam Domini Sabaoth», en R. Foreville, *Lateranense IV*, p. 139-140.

⁶⁶ Aunque no pueda hablarse de una lista oficial y definitiva, Occidente ha fijado, a través de la costumbre, veintidós concilios de carácter ecuménico. Ocho se celebraron en Oriente: siete entre Nicea I en 325 y Nicea II en 787 comunes para los mundos *latino* y *griego*; más un IV Concilio de Constantinopla en dos etapas (869-870 y 879-880). Sigue un bloque de nueve concilios medievales celebrados en Occidente: desde el concilio de Letrán I en 1123 al de Basilea-Ferrara-Florenia (1431-1435). La Edad moderna conoce dos concilios: Letrán V (1512-1517) y Trento (1545-1563), Y la Edad Contemporánea dos: Vaticano I (1869-1870) y Vaticano II (1962-1965). Cfr. R. Metz, *Historia de los concilios*, Barcelona, 1971, pp. 12-16. Para la ecumenicidad de los concilios medievales promovidos desde Roma vid. A. Melloni: «Los siete concilios ‘papales’ medievales», en G. Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, 1993, pp. 159 y ss.

clarado que «no es una Iglesia entre otras que podría prestarse, con vista a rehacer la unidad entre los cristianos, a modificaciones de su sustancia»⁶⁷.

No obstante, en algunas declaraciones hechas en aquellos años desde la órbita romana se ha recordado que «ecuménico», al igual que «católico» significa la «superación de todas las barreras especiales, la pretensión de extenderse al mundo entero» frente a sectas «especialmente limitadas»⁶⁸. Una llamada a la concordia que, de nuevo desde el lado católico, ha sido reiterada en fechas posteriores.⁶⁹

d) Iglesia, apostólica:

El término apostólico, no se da en la Biblia aunque implícitamente se considera como sinónimo de universal. Ello de acuerdo al mandato neotestamentario dado a los apóstoles, previo a la Ascensión, de que sirvan de «testigos en Jerusalén y en toda Judea y Samaria, y hasta el extremo del mundo»⁷⁰.

La expresión se dará muy generosamente entre los padres de la Iglesia, igual que el término «católico». Lo utiliza por primera vez Ignacio de Antioquía. Siguiendo a San Ambrosio, el papa León I designará su propio símbolo romano como «símbolo apostólico». Será con el credo apostólico del catecismo de Pedro Canisio, después de Trento, cuando esta dimensión tome verdadero cuerpo⁷¹.

Originariamente «apostólico» significa «lo que está en relación con los apóstoles de Cristo». Como mensajeros, testigos, predicadores, maestros y fundadores de comunidades, los apóstoles son los primeros en la Iglesia. San Pablo diría que «Y a unos pocos puso Dios en la Iglesia, en primer lugar como apóstoles»⁷². El significado fundamental de lo apostólico se fijará en la interpretación paulina: des-

⁶⁷ L. Bouyer, Voz «Ecumenismo», en *Diccionario de teología*, pp. 231-236. Desde el lado católico y sin rechazar la idea de ecumenismo, U. Von Balthasar, lamentaba que en ningún punto brillaba tanto la unanimidad de las confesiones no católicas como en la repulsa a las pretensiones romanas. *El complejo antirromano. Integración del papado en la Iglesia Universal*, Madrid, 1981, p. 122.

⁶⁸ J. Ratzinger, «Primado, episcopado y *sucessio apostólica*», en Rahner-Ratzinger, *Episcopado y primado*, Barcelona, 1965, p. 43. Una posición que en esos años defendió el entonces obispo V. Enrique y Tarancón, en una carta pastoral donde justificaba el repliegue bajo el que la Iglesia había vivido en ocasiones como producto de particulares emergencias. Se reconocía también que el movimiento ecumenista podía haber despertado recelos entre los católicos por haberse iniciado en círculos protestantes y albergar en sus comienzos unas tendencias pancristianas que le hacían recusable. Sin embargo, los tiempos ya habían cambiado y con el Concilio Vaticano II podía hablarse ya sin temor de «ecumenismo» a fin de impulsar un «diálogo leal con los hermanos separados», *Ecumenismo y pastoral*, Salamanca, 1964 pp. 19-21.

⁶⁹ Posición, se ha recordado, que ha de superar dos riesgos extremos: de un lado las corrientes de carácter sincretista, fundamentalista y proselitista; y de otro la emisión de documentos desde la jerarquía que puedan herir la sensibilidad ecuménica de otras iglesias. *Vid.* J. Bosch, Voz «Ecumenismo» en *Nuevo diccionario de teología*, (ed. de J. J. Tamayo), Madrid, 2005, pp. 275-283, especialmente p. 282. Entre otros textos que, desde la sensibilidad romana, han animado a rehacer la unidad perdida de las iglesias *vid.* los de dos cardenales, J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid, 2005, o W. Kasper, *Sacramento de unidad: eucaristía e Iglesia*, Santander, 2005 y *Caminos de unidad: perspectivas para el ecumenismo* Madrid, 2008.

⁷⁰ Act. 1, 8.

⁷¹ J. Auer, *La Iglesia*, p. 344-345.

⁷² 1 Cor. 12, 28.

borda la identificación del apóstol con una persona que ha tenido un contacto personal con Cristo para convertirlo en mensajero de otro, no instituido por la Iglesia sino *enviado* por Cristo: «Pablo, apóstol no de parte de los hombres, ni por medio de un hombre, sino por medio de Jesucristo»⁷³. Para Tertuliano, las sedes apostólicas eran los centros de testimonio apostólico. Las restantes debían guiarse por ellas⁷⁴.

Uno de los problemas más agudos surgió a partir de la extinción de la primera generación de cristianos a la que se habían atribuido fundaciones que dieron prestancia histórica a distintas sedes: San Marcos predicando en Alejandría; San Pedro y San Pablo en Roma; San Andrés, hermano de San Pedro y el primer llamado, haciendo lo propio en Bizancio (futura Constantinopla); Santiago en España según una tradición de escaso fundamento, etc... Otras tradiciones recurrieron a subterfugios como el de los Siete Varones Apostólicos, discípulos de San Pedro y San Pablo enviados a España para evangelizarla. El recurso más exitoso vendrá de la potenciación de una figura: la de «sucesión apostólica» que, por principio, convierte a los obispos en sucesores de los apóstoles. Joseph Ratzinger hablaría en su momento de una apostolicidad mediata o indirecta de aquellas sedes que no habían sido estrictamente apostólicas en el momento de su fundación pero que estaban en comunión con aquellas que tenían esa categoría⁷⁵. La apostolicidad habría que interpretarla, según Hans Küng, basándose no tanto en unas razones históricas que fijen ciertas primacías, sino en el «servicio apostólico» en diversas formas: predicación, testificación del Evangelio, comunión y eucaristía, etc... De acuerdo a otros atributos, la Iglesia no debe ser estática sino realizarse repetidamente en la historia⁷⁶.

En resumen, apostolicidad supone obrar según lo que los apóstoles dijeron. Expresaría, con ello, la singular historicidad de la Iglesia, que apunta a un comienzo no solo histórico sino suprahistórico por relacionarse con el propio misterio supratemporal del Dios trino⁷⁷. Von Campenhausen destacó en su día que el concepto de *sucessio* referido a la apostolicidad se forjaría a través de la polémica antignóstica del siglo II que contraponía a la pseudoapostolicidad de la gnosis la tradición verdadera de la Iglesia⁷⁸.

Un nuevo problema derivaría de varias formas radicalmente opuestas de entender la apostolicidad. De un lado está ese énfasis que se pone al hablar de la Roma de los papas como sede apostólica por excelencia. Según expresaba Ireneo de Lyon considerado «padre de la dogmática católica» (c. 130-c. 200), Roma tenía un lugar de especial honor entre las *sedes apostolicae*. Destacaba su *potentior principalitas* logra-

⁷³ Gal, 1, 1. Pablo tuvo que defenderse en esta epístola de predicar una falsa versión del Evangelio a causa de su actitud ante la Ley. J. Fitzmyer, *Teología de San Pablo*, Madrid, 1975, pp. 65-66.

⁷⁴ J. Ratzinger, «Primado, episcopado y *sucessio apostólica*», p. 61.

⁷⁵ *Ibid.* p. 62.

⁷⁶ H. Küng, *La Iglesia*, p. 422-427.

⁷⁷ J. Auer, *La Iglesia*, p. 346.

⁷⁸ H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953, pp. 163-194.

da gracias a su fundación «por los gloriosos apóstoles Pedro y Pablo»⁷⁹. Posteriores testimonios abundarían en esta idea. Así, las dos primeras proposiciones de los *Dictatus Papae* dicen de forma rotunda: «La Iglesia Romana ha sido fundada sólo por el Señor» y «Sólo el Pontífice Romano puede ser llamado justamente universal»⁸⁰. ¡De nuevo esa identificación de Iglesia y romanidad que tantos recelos despertará!

Y de otro lado —extremo contrario— estaba esa *apostolicidad* que se otorgaron a sí mismas corrientes que, apostando por la pureza extrema, aspiraban a ser «semejantes a los apóstoles»⁸¹. Ello imprimirá carácter a ciertos movimientos sectarios de la Antigüedad y el Medievo abocados a la condena eclesiástica. Prácticamente todas las herejías populares medievales manifestaron una inclinación semejante. Así, los cátaros, que integraron el movimiento heterodoxo más importante del Medievo, se consideraban a sí mismos como «los verdaderos discípulos de la vida apostólica, porque no buscaban el mundo y no poseían ni casa, ni campo, ni dinero alguno»⁸². Se reivindicaban en la línea directa de los apóstoles de Cristo y, al igual que ellos, sufrían persecución desde Roma. Como contrapartida, las autoridades eclesiásticas acusarían a los herejes —especialmente a los cátaros— de *apóstoles de Satán* o de *pseudoapóstoles*⁸³.

En años posteriores, una popular corriente de disidencia la protagonizará la llamada Hermandad Apostólica fundada en Parma por Gerardo Segarelli en 1260. Se convertirá en abiertamente herética con su discípulo fra Dolcino (+ 1307) quien, movido por un vago joaquinismo⁸⁴, consideraba su estricta pobreza como una forma de vida apostólica superior incluso a la del mismo San Francisco⁸⁵.

⁷⁹ Cf. en B. Altaner, *Patrología*, Madrid, 1962, p. 146.

⁸⁰ «Dictatus Papae» en E. Mitre, *Iglesia y vida religiosa*, p. 135.

⁸¹ Algo similar ocurriría con la utilización del término *evangélico* por movimientos enfrentados a Roma que deseaban enfatizar en esa fidelidad al mensaje propagado por los discípulos de Cristo. De ahí, por ejemplo, la expresión de patarínico-evangélicos utilizada por heresiólogos italianos para etiquetar algunas de las corrientes críticas de la Europa del pleno Medievo. Cfr. E. Mitre y C. Granda, *Las grandes herejías de la Europa cristiana*, Madrid, 1999, p. 76. Ello sin olvidar que el término «evangélico» es asumido en la actualidad por confesiones reformadas que, desde el lado romano, se denominan simplemente como protestantes.

⁸² Tal y como se recogía en la carta de Evervin de Steinfeld a San Bernardo (1143) en la que se denunciaba la existencia de un grupo de herejes dualistas en la zona del Rin. Recogido por A. Brenon, *Les cathares. Vie et mort d'une Église chrétienne*, Paris, 1996, p. 50.

⁸³ *Ibid.* p. 94.

⁸⁴ Derivación de las doctrinas del visionario Joaquín de Fiore (+ 1202) sobre el establecimiento de una edad (*status*) del Espíritu Santo superadora de la vigente Edad del Hijo y de la lejana pasada Edad del Padre. Entre la abundante bibliografía sobre este personaje y su pensamiento podemos remitirnos entre otros a M. W. Blomfield, «Joachim of Flora. A Critical Survey of his Canon. Teaching, Sources, Biography and Influence», en *Traditio* (1957), 13, pp. 249-311. M. Reeves y B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, Oxford, 1972, o J. I. Saranyana, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Pamplona, 1979. Para una posible influencia de principios joaquinistas en un peculiar brote herético de la España de fines del Medievo, vid. I. Bazán, *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo en el siglo XV*, Durango, 2007. pp. 56-65.

⁸⁵ Un buen resumen de este movimiento en M. D. Lambert, *La herejía medieval. Movimientos populares de los bogomilos a los husitas*, Madrid, 1986, pp. 212-216.

5. Y... ROMANA: FUNDAMENTOS Y PODERES PARA UN ESPECIAL PRIMADO

Esas cuatro cualidades que deben adornar la Iglesia (unidad, santidad, catolicidad-universalidad y apostolicidad) son admitidas tanto por la teología católica como por la reformada⁸⁶. Los problemas surgen a propósito de una quinta y bastante cuestionada característica sobre la que ya hemos hecho algunas observaciones: la romanidad, objeto de repetidos recelos históricos⁸⁷.

De forma categórica se pronunció el papa Inocencio III en 1208. En profesión de fe dictada al valdense reintegrado Durán de Huesca y recogida en carta enviada a varios obispos de la Corona de Aragón dice: «Creemos de corazón y confesamos de palabra una Iglesia, no la de los herejes, sino la santa Romana, Católica y Apostólica, fuera de la cual creemos que nadie se salva»⁸⁸. Anticipo de lo que se proclamará unos años más tarde en el IV Concilio de Letrán.

Romanidad supondría la atribución al titular de la sede romana de unos poderes excepcionales en relación con los otros obispos. Ello se hacía basar en una especial sucesión apostólica que otorgaba a ese primado no sólo una dimensión honorífica sino también jurídica⁸⁹. Para entender esa ambición hegemónica hay que tener en cuenta dos hechos:

a) El paso del cristianismo de secta del judaísmo a iglesia:

⁸⁶ Del lado católico *vid.* F. A Sullivan, *La Iglesia en la que creemos. Una, santa católica y apostólica*, Bilbao, 1995. En sus doce tesis para un diálogo ecuménico, y remitiéndose al Símbolo de Nicea, el teólogo luterano Edmund Schlink reconoce categóricamente que la Iglesia es «una, santa, católica y apostólica». *Cfr.* T. Sartory, «La iglesia y las iglesias», p. 425-426. Estas son las tesis en cuestión: I) La Iglesia es el pueblo de Dios llamado por Cristo para que salga fuera del mundo.– II) La Iglesia es el pueblo profético, sacerdotal y real enviado por Cristo al mundo.– III) La Iglesia es la asamblea litúrgica, en la que Cristo opera y está presente.– IV) La Iglesia es la esposa que espera a Cristo y participa ya, en la asamblea litúrgica, del futuro banquete de bodas.– V) La Iglesia es el cuerpo de Cristo que, en la asamblea litúrgica, se construye para el nuevo universo.– VI) La Iglesia es la comunidad de los carismas, en cuya multiplicidad, se hace presente por su operación la gracia única de Cristo.– VII) La Iglesia es la comunidad gobernada por Cristo mismo por medio del ministerio pastoral.– VIII) La Iglesia es «una, santa, católica y apostólica» (Símbolo de Nicea).– IX) La Iglesia es indestructible.– X) La Iglesia es visible en el mundo.– XI) A la Iglesia se dirige la amenaza del juicio.– XII) A la Iglesia se dirige la promesa de la glorificación por la venida de Cristo.

⁸⁷ Recelos que hoy en día son sustentados incluso por un «catolicismo crítico» que considera desfasada cualquiera invocación a Roma. Esa es la percepción de U. von Baltasar, *El complejo antirromano*, p. 25 y ss.

⁸⁸ *Patrología Latina*, 215, 1511. Recogido en J. Madoz, *La iglesia de Jesucristo*, pp. 76-77. Sobre la reconciliación de Durán de Huesca *vid.* los recientes trabajos de S. Grau Torras, «Durand de Huesca y la lucha contra el catarismo en la Corona de Aragón», en *Anuario de Estudios Medievales* enero- junio de 2009, pp. 16; y ss, y *Cátaros e Inquisición en los reinos hispánicos, siglos XII-XIV*, Madrid, 2012, especialmente pp. 187-230.

⁸⁹ El Romano Pontífice ejercería con ello una triple función –legislativa, judicial y coactiva– directamente en lo espiritual e indirectamente en los asuntos temporales. Prerrogativas defendidas hasta fecha relativamente cercana por algunos autores. *Vid.* para ello J. Madoz, *El primado romano*, Madrid, 1936, p. 60. Se trata de una antología –en la línea de la otra ya citada de este mismo autor– en la que se glosan textos eclesiásticos, desde los comienzos de la Iglesia hasta el pontificado de Pio XI.

Utilizamos estos términos en un sentido eminentemente técnico⁹⁰. Y nos referimos para ello al salto dado por un grupo cerrado que vive bajo unas normas muy estrictas (y, en este caso, dentro de un localismo eminentemente judaico⁹¹), hasta una religión independiente de pretensión universal⁹².

Ese salto exigió pasar por dos filtros.

El filtro del helenismo lo es en un sentido cultural, sociológico y doctrinal. Supondría plasmar las verdades de fe de acuerdo a las categorías filosóficas del mundo clásico greco-romano. En el estudio de ese fenómeno tuvo capital importancia la obra del teólogo alemán vinculado a un protestantismo liberal Adolf von Harnack (1851-1930)⁹³. Esa helenización sacaría al primitivo cristianismo de sus límites originales palestinos para darle una nueva dimensión⁹⁴ que alcanzaría, en definitiva, a todo el mundo mediterráneo⁹⁵.

El filtro del romanismo de aspiración universalista tenía un sentido más político y jurídico. San Pablo reconocía en el Estado un *provisorium* que sin ser de condición divina había sido querido por Dios y, por tanto, debía ser obedecido siempre que se mantuviera dentro de unos justos límites⁹⁶. Al margen de las tensiones que se dieran entre el cristianismo y el Imperio —edictos de persecución por medio—⁹⁷ los autores cristianos se sintieron por lo general patrióticamente romanos. El con frecuencia áspero Tertuliano, presenta a sus correligionarios como los más ejemplares y cumpli-

⁹⁰ Cuando hablamos de esa dualidad secta – iglesia, nos estamos refiriendo a dos tipos de grupos religiosos tal y como los fijaron en su día autores de la talla de Max Weber o Ernst Troeltsch. Clasificación que, en sus líneas generales, ha sido asumida por los sociólogos de la religión. Vid. H. M. Johnson, «Grupos religiosos», en T. Parsons (ed.), *Sociología de la religión y la moral*, Buenos Aires, 1968, p. 177.

⁹¹ Sobre esta cuestión sigue siendo de utilidad el viejo librito de M. Simon, *Las sectas judías en tiempos de Jesús*, Buenos Aires, 1969. Como complemento vid. H. J. Schoeps, *El judeocristianismo*, Valencia, 1970.

⁹² Sobre esas transformaciones en el primitivo cristianismo vid. dos tratamientos generales en E. Mitre, *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*, Madrid, 1980, pp. 89 y ss. y J. M. Blázquez, *El nacimiento del cristianismo*, Madrid, 1996, pp. 33-50. También S. Guijarro (ed.), *Los comienzos del cristianismo*. Actas del IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinaria sobre Orígenes del Cristianismo (G.E.R.I.C.O.). Salamanca, 2006.

⁹³ Entre otras obras de este autor vid la esencial A. von Harnack, *Lehrbuch Dogmengeschichte*, Tübingen (5ª edición) 1931-1932 (original del primer volumen de 1894). Puntos de vista recogidos entre otros por M. Simon y A. Benoit, *El judaísmo y el cristianismo antiguo. De Antioco Epifanes a Constantino*, Barcelona, 1972, p. 87.

⁹⁴ Cfr. lo que San Pablo dice en Gal. 3, 27-28 a propósito de que «ya no hay judío ni griego; ni siervo ni libre; ni hombre ni mujer. Porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». Andando el tiempo (primer tercio del siglo IX) el metropolitano Agobardo de Lyon diría que «ya no hay aquitanos, lombardos o francos sino que todos somos uno en Cristo», citado por M. Rouche, «La renovation carolingienne», en R. Fossier (ed.), *Le Moyen Âge. I. Les mondes nouveaux*, Paris, 1982, p. 427.

⁹⁵ Sobre el papel histórico del cristianismo en la configuración del monoteísmo y su éxito en el mundo grecorromano vid. R. Arnádez, «Un solo Dios» en F. Braudel (Dir.), *El Mediterráneo*. Madrid, 1987, pp. 161-186 (especialmente pp. 174-177).

⁹⁶ O. Cullmann, *El Estado en el Nuevo Testamento*, Madrid, 1966, p. 84.

⁹⁷ Para esa confrontación vid. entre otros títulos Ch. N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, México, 1949 (ed. original de 1939), A. Momigliano, (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989 (ed. original de 1963), o las antologías de C. Moreschini, *Cristianesimo e impero*, Firenze, 1973, E. Sánchez Salor, *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid, 1986 y R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid, 1990.

dores ciudadanos, no sólo porque pidan a Dios por el emperador y sus funcionarios, sino también porque apenas se encuentran cristianos en las listas de malhechores⁹⁸. La Iglesia aprovechó a conciencia las estructuras y la ideología sobre las que Roma y su imperio descansaban. No sólo porque el cristianismo diera, desde Constantino hasta Teodosio, importantes pasos para convertirse (en la versión nicena) en religión oficial del Imperio⁹⁹. También porque la Iglesia hizo de la historia de Roma y de su prodigiosa aventura¹⁰⁰ una preparación a largo plazo para la expansión y triunfo del cristianismo.

En nuestros días, H. Inglebert ha profundizado en el estudio de esta idea sobre la base de tres concepciones de la historia y el destino de Roma sostenidas por los autores cristianos desde el siglo V. La portadora de una importante herencia cultural se basaba en el cultivo del latín correcto, tal y como se entendía por el obispo de Clermont Sidonio Apolinar. La que ligaba cristianismo e imperio convertía al príncipe en defensor de la religión, como sostenía Eusebio de Cesarea. Por último estaba la Roma de los papas, una ciudad eclesiástica, tal y como la veía el papa Gregorio Magno¹⁰¹. Una concepción esta última que batallará para absorber a las otras dos.

Aunque no de manera exclusiva pero sí decisiva, Eusebio de Cesarea (c. 263-339) desempeñó un importante papel en la creación de un género de gran predicamento en el Medievo que apoyaría esa absorción. Hablamos de la Historia Eclesiástica que dotaba al devenir del género humano de una suerte de guía providencialista que, en el caso que nos concierne, marcó el destino de Roma y del cristianismo. Éste nació con la *pax augustea* de la que se benefició al poderse expandir con facilidad por un Mediterráneo unificado tras la liquidación de la multitud de poderes en la que se encontraba dividido. Y triunfó gracias a un lejano descendiente de Augusto, Constantino, merced a un decisivo giro religioso. Se dio así una analogía de misiones: Roma puso fin a la poliarquía y a las guerras intestinas y el cristianismo a la tiranía de los demonios y a la multiplicidad de dioses¹⁰². Eusebio, obispo áulico de compleja personalidad que hace problemático un juicio ponderado de su comportamiento teo-

⁹⁸ Tertuliano, *El Apologético*, p. 164.

⁹⁹ Para el caso de Constantino aparte del clásico de J. Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, México, 1945 (ed. original de 1853), vid. A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Roma*, Oxford, 1948 quien reforzó la tradición de un Constantino comprometido con la causa cristiana. Para Teodosio vid. dos recientes biografías: P. Maraval, *Théodose le Grand. Le pouvoir et la foi*, Paris, 2009 y G. Bravo, *Teodosio. Último emperador de Roma, primer emperador católico*, Madrid, 2010.

¹⁰⁰ J. Gaudemet ha hablado de «El milagro romano». En *El Mediterráneo*, pp. 197-210.

¹⁰¹ H. Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Christianisme et romanités en Occident III-V siècles*, Paris, 1996. p. 690. Sobre los fundamentos del poder papal entre fines del mundo antiguo y los comienzos de la Edad Media vid. C. Pietri, «Roma cristiana». *Recherches sur l'église de Rome, son organisation, sa politique, son ideologie de Miltiade à Sixte III. (311-440)*, 2 vols, Roma, 1976.

¹⁰² Tesis que resumimos en E. Mitre, «La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea», en *Cultura y culturas en la Historia*. (Quintas jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca. 1993), Salamanca, 1994, pp. 46-47.

lógico o simplemente moral¹⁰³, se convierte, así, en el defensor de la inextricable unión entre los destinos de Roma y del cristianismo gracias a un Imperio Romano firmemente cristiano¹⁰⁴.

Años más tarde Aurelio Prudencio (348-c. 410), aunque no fuera estrictamente historiador, estaba igualmente convencido de la eternidad y universalidad de Roma ya que «la religión de Cristo exige una base de paz social y de amistad internacional. Hasta aquí toda la tierra desde Oriente a Occidente ha estado rota en pedazos por una pugna continua. Para reprimir esta locura Dios ha enseñado a las naciones a ser obedientes a las mismas leyes y ser todas romanas»¹⁰⁵. Los cristianos asumirían, asimismo, el término bárbaro con el que el mundo clásico había calificado a las poblaciones situadas al otro lado del *limes* no absorbidas por la *civilitas* romana. Pasado algún tiempo lo aplicarían no tanto a esas poblaciones ajenas a la ciudadanía romana que se asentaron en los territorios de la *pars occidentis* del imperio, sino a aquellos que, en razón de su falta de fe, quedaban fuera de esa agustiniana ciudad de Dios. Una entidad que, en alguna manera, había tomado cuerpo institucional en la Iglesia. Los musulmanes serían quienes, muy especialmente, se vieran afectados por esta negativa imagen¹⁰⁶.

Desde la Edad Media, la idea de Roma se plasmó en tres perspectivas: la comunal, la imperial y la papal¹⁰⁷. La primera era modelo para las libertades cívicas italianas: era esa Roma antigua republicana, espejo en el que se miraba a veces la medieval (Arnaldo de Brescia, Cola de Rienzo) y también otras ciudades de la península que, como Florencia, se consideraba su heredera¹⁰⁸. La Roma imperial era el símbolo de universalidad, ejemplo para los ideales políticos de soberanos carolingios o del Sacro Imperio¹⁰⁹. Y, por último, estaba la Roma papal, aquella que se fundamentaba en la memoria de los mártires y que, andando el tiempo, derivaría hacia unas ambiciones teocráticas¹¹⁰ basadas en el principio de la *plenitudo potestatis* pontificia¹¹¹.

Aunque sobre unas bases menos apoloéticas que las tradicionales,¹¹² B. Dumezil ha sostenido recientemente que el hundimiento de la civilización romana no se pro-

¹⁰³ A propósito de su equívoca posición tras el primer gran concilio ecuménico I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, pp. 118-125.

¹⁰⁴ H. Inglebert, *Les romains chrétiens*, p. 413.

¹⁰⁵ Aurelio Prudencio, *Contra Symmachum*, II, 578-636. Citado por C. Dawson, *Los orígenes de Europa*, Madrid, 1991, pp. 48-49 (ed. original de 1932).

¹⁰⁶ Una temprana asimilación del Islam (o los árabes al menos) y la barbarie se daría en el metropolitano Julián de Toledo al referirse en su *De comprobatione sextae aetatis* al fracasado ataque musulmán a Constantinopla en el 678. *Vid.* F. M. Beltrán Torreira, «El concepto de barbarie en la España visigoda», en *Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y Cristianismo* (Murcia) III 1986, p. 58.

¹⁰⁷ A. Esch: «L'uso dell'antico nell'ideologia papale, imperiale e comunale» en *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Respubblica Christiana' dei secoli IX-XIII* (Atti Della quattordicesima Settimana internazionale di studio Mendola 24-28 agosto 1998), Milano, 2001, pp. 3-25.

¹⁰⁸ E. Mitre, *La ciudad cristiana del Occidente medieval*, Madrid, 2010, pp. 231 y ss.

¹⁰⁹ *Cfr.* la todavía excelente síntesis de M. Folz, *L'idée d'empire en Occident du V au XIV siècle*, Paris, 1953.

¹¹⁰ *Vid.* el clásico de M. Pacaut, *La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Paris, 1957.

¹¹¹ *Cfr.* el artículo de G. Ladner citado en nota 21.

¹¹² Al estilo de aquellas sobre las que descansaba, por ejemplo, G. Schnürer, *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media*. Madrid, 1955 (versión española de la segunda edición alemana de Paderborn 1927).

dujo con la desaparición de la autoridad imperial ya que se consiguieron mantener dos elementos constitutivos del Imperio tardío: los principios del Derecho Civil y las enseñanzas de la cultura cristiana¹¹³.

b) La Roma papal ¿Relevo de la imperial?¹¹⁴

Con el destronamiento del último emperador del Occidente, Rómulo Augústulo en el 476 ¿llegaba la hora de que la Roma *caput mundi* se convirtiera en la Roma *mater Ecclesiae* receptora del principio de universalidad; todo un auténtico *weltanschauung*?¹¹⁵

A favor de la ciudad y de sus obispos estaría la tradición que otorgaba carácter eminentemente apostólico a esta sede como reconocían distintos autores. Podía presumir, en efecto, de haber dado acogida a dos apóstoles de distinta naturaleza que se habían dado la mano en ella: Pedro, que habría representado a la iglesia institucional y «dinástica» y Pablo representante de la iglesia carismática¹¹⁶. Serían cantados por el poeta hispanorromano Prudencio: «el uno el que llama a las gentes, el otro, el que tiene la primer cátedra, abre las puertas de la eternidad a él encomendadas»¹¹⁷. Y en un poema posiblemente del siglo X –*O Roma nobilis!*– Pedro es el elegido del Señor y portero del cielo; y Pablo, el apóstol de la gentilidad, es el senescal de la casa de Dios¹¹⁸.

Aunque durante mucho tiempo la preeminencia teológica correspondiera a Oriente, Roma fue, por su carácter central, la temprana difusora de las «cartas de comunión» que ponían en relación a las distintas comunidades cristianas desperdigadas por el Mediterráneo¹¹⁹. El papa Clemente a fines del siglo I dirigió una Carta admonitoria a los cristianos de Corinto en nombre de la comunidad de Roma; y, aunque no se denomine sucesor de Pedro, obra como tal con un espíritu fraterno y patriarcal. Pocos años después Ignacio de Antioquía habló de la iglesia de Roma como la digna de Dios «que preside a la caridad, que posee la ley de Cristo y lleva el nombre del Padre»¹²⁰.

Como instancia en la que residía la última palabra, a Roma se le reconoció autoridad en distintos momentos durante los primeros siglos de la historia de la Iglesia. En el concilio de Sárdica (actual Sofía) de 343 se proclamó que cuando un obispo fuera

¹¹³ B. Dumezil, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares. V-VIII siècle*, Paris, 2005, p. 37.

¹¹⁴ Título de uno de los capítulos de la obra sobre cuyos argumentos volvemos de nuevo. E. Mitre, *Una primera Europa. Romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, Madrid, 2009 pp. 84-100. *Vid.*, también U. von Balthasar, *El complejo antirromano*, p. 340.

¹¹⁵ E. Mitre, «Roma, *caput mundi* o *mater Ecclesiae*. ¿Un Sísifo político-religioso medieval?», en *Medievo utópico. Sueños, ideales y utopías en el imaginario medieval* (M. Alvira y J. Díaz coords.), Madrid, 2011 pp. 221-238.

¹¹⁶ Una dualidad sobre la que ha abundado la teología no católica, *vid.* para ello R. Mehl, *Traité de sociologie du protestantisme*, Paris, 1965, pp. 126 y ss.

¹¹⁷ Prudencio, *Peristephanon* II, 459-464, *Patrologia Latina*, 60, 324. Recogido en J. Madoz, *El primado romano*, p. 324.

¹¹⁸ Citado por R. W. Southern, *La formación de la Edad Media*, Madrid, 1980 p. 147.

¹¹⁹ H. De Lubac, *Las iglesias particulares*. p. 112.

¹²⁰ O. Karrer, «La sucesión apostólica y el primado». En *Panorama de la teología actual*, pp. 258-259.

depuesto por el juicio de los obispos vecinos, no debía ordenarse otro hasta que «la causa no hubiese sido determinada por el juicio del obispo de Roma»¹²¹. Y algo parecido sucedió años más tarde con motivo de la querrela suscitada por Pelagio en torno al tema de la gracia. Condenado en los sínodos norteafricanos de Mileve y Cartago (416), el papa Inocencio I ratificaría meses después esta decisión¹²². Con tal motivo, San Agustín se pronunciaría con un: *Roma locuta, causa finita est* (habló Roma y la cuestión queda por tanto zanjada). Una afirmación que, como otras también contundentes, ha sido objeto de algunas matizaciones¹²³.

De León I (440-461) a Gregorio Magno (590-604) se pasa de una iglesia situada aún en el marco del Imperio Romano¹²⁴ a una iglesia que puede ya considerarse papal; de hecho se ha presentado a Gregorio como el primer papa propiamente medieval. Él mantendrá una política de equilibrio en relación con las autoridades políticas y eclesiásticas de Constantinopla; promoverá una importante obra misional hacia Inglaterra cuya primitiva cristiandad se había visto seriamente afectada con la entrada de anglos, jutos y sajones; logrará mantener a raya a sus incómodos vecinos lombardos y llevará a cabo una importante labor pastoral. Gregorio I hará de Roma el centro de un incipiente estado papal (reorganización del «Patrimonium Petri») donde el obispo debe cubrir las más perentorias necesidades de la población: abastecimiento, asistencia a enfermos o rescate de cautivos¹²⁵. Estas medidas contribuirían a consolidar la imagen del obispo como verdadero *defensor civitatis*¹²⁶.

Llegar a la articulación de una autentica teocracia romano-pontificia resultaría, sin embargo, un arduo camino a recorrer.

Como doctrina según la cual la Iglesia ostenta soberanía en los asuntos temporales, la teocracia se funda en principios teológicos y escriturarios pero toma cuerpo en contacto con las realidades temporales (organismos como el imperio o las monarquías) y está salpicada a lo largo de su trayectoria histórica de múltiples accidentes¹²⁷. Ostentar el poder no significa forzosamente ejercerlo... aunque ese ejercicio deba ser so-

¹²¹ DS, 134 (Isid. 5).

¹²² Carta «In requirendis» a los obispos africanos, en la que les agradece que hayan recurrido a su juicio. Considera que se trataba de una cuestión que competía a la Sede Apostólica. *Patrologia Latina*, 20, 582. Lo recoge a su vez J. Madoz, *El primado romano*, pp. 319-320.

¹²³ Se ha pensado que dicho veredicto pronunciado en ese momento, no suponía la única decisión determinante. Se limitaba a disipar cualquier duda al respecto. La iglesia de Roma tenía *auctoritas* pero no *potestas* sobre la norteafricana. Si el papa se pronuncia es más bien porque Pelagio residía en Roma y allí se encontraba el centro intelectual del movimiento pelagiano. Inocencio I consideró, por ello, que resultaba oportuno pronunciarse en esa materia. K. Schatz, *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Santander, 1996, p. 63.

¹²⁴ H. Inglebert, *Les romains chrétiens*, pp. 634-638.

¹²⁵ Vid. la semblanza de este papa en P. Riché, *Petit vie de Saint Gregoire le Grand*, Paris, 1995. También L. Suárez, *Los creadores de Europa. Benito. Gregorio. Isidoro. Bonifacio*. Pamplona, 2004 o, en tono más apologético, Ph. Henne, *Gregorio Magno*, Madrid, 2011.

¹²⁶ Cargo ostentado en el Bajo Imperio –desde mediados del siglo IV– por un magistrado civil para proteger a los *humiliores* de los abusos de los poderosos J. Ellul, *Historia de las instituciones de la Antigüedad*, Madrid, 1970 p. 442. (La primera edición data de 1961).

¹²⁷ M. Pacaut, *La théocratie*, pp. 7-8.

metido en último extremo a la autoridad eclesiástica para recibir de ella su función y, llegado el caso, ser privada de ella. Hacia 831 el obispo carolingio Jonás de Orleans expresó en alguna forma esta idea al distinguir tres categorías (*ordines*) en la sociedad. El *ordo monachorum* tenía como función el rezo. El *ordo laicorum* cuya máxima expresión eran los príncipes, debía velar por una buena administración de la justicia. El *ordo clericorum*, se significaba esencialmente en los obispos, partícipes –no solo el de Roma– de la fe de Pedro; su misión era el vigilar o supervisar por encima de todo (*episkopein, superintendere*) al conjunto de la sociedad¹²⁸.

Estamos hablando de un *desideratum* ya que situándonos a nivel de Roma y pese a enfáticas declaraciones de algunos pontífices, durante varios siglos se dio de hecho un equilibrio entre poder temporal y espiritual. Cuando no, habría que añadir, de respeto e incluso de subordinación del segundo hacia el primero. Desde el siglo XI podríamos ya hablar de importantes pasos en una línea hierocrática que, según algún relevante autor, se mantendría de forma continuada desde la reforma gregoriana (siglos XI-XII) a los albores del siglo XIV¹²⁹. Esa línea la marcarían algunos episodios ya mencionados: la proclamación de los *Dictatus Papae* de Gregorio VII (c. 1075), la exaltación del pontificado bajo Inocencio III en el IV Concilio Lateranense, o la agria polémica entre Bonifacio VIII y Felipe IV de Francia. La *Unam Sanctam* será, se ha dicho por algún autor, «la última y más perfecta expresión de la teocracia pontificia»¹³⁰ (subrayando lo de *última*).

El reconocimiento de la romanidad de la Iglesia en términos absolutos sufriría a lo largo de todo el Medievo de fuertes reservas procedentes de distintos campos.

6. RESERVAS FRENTE AL CENTRALISMO ROMANO (I): DESDE EL LADO ECLESIASTICO

La idea de una colegialidad apostólica se erigía en defensora de la autonomía de las distintas sedes episcopales. Cipriano de Cartago sostendría que «El episcopado es uno sólo, del cual cada uno participa solidariamente con los demás»¹³¹. Y «lo que fue Pedro, lo eran ciertamente también los demás apóstoles, dotados de igual participación de honor y potestad, pero el origen proviene de la unidad, a fin de que la Iglesia de Cristo se muestre una sola»¹³².

¹²⁸ J. Reviron, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX siècle: Jonas d'Orleans et son 'De institutione regia'*. *Étude et texte critique*, Paris, 1930. pp. 95-111.

¹²⁹ *Vid.* el cuadro trazado por W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the ideological Relation of clerical to lay Power*, London, 1955. Tesis matizada posteriormente por otros especialistas como K. Schatz, que sostiene más bien la existencia de continuados altibajos en esa trayectoria: *El primado del papa*, p. 127.

¹³⁰ J. Chelini, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, 1970, p. 376.

¹³¹ *La unidad de la Iglesia*, p. 76.

¹³² *En ibid.* p. 75. El obispo de Roma representaría así al colegio de los obispos pero no sería su jefe jurídico. U. von Balthasar, *El complejo antirromano*, p. 166. Sobre el principio de la colegialidad *vid.* Y. Congar, (dir.), *La collegialité épiscopale. Histoire et théologie*, Paris, 1965.

Los papas del siglo V entenderían la colegialidad de los obispos de acuerdo a una idea: ocupaban un lugar análogo al ostentado por San Pedro en el colegio de los Doce como cabeza de un cuerpo único¹³³. A lo largo del Medievo esa colegialidad se iría difuminando: se hablará poco del «colegio de los obispos» y bastante poco del «colegio de los apóstoles» en razón, quizás, de la obsesión medieval por el orden y la jerarquía¹³⁴.

a) Reservas desde Oriente:

Constantinopla (¡la *nea* –o segunda– Roma desde su fundación por Constantino en el 330!) y otras importantes sedes eran partidarias de una estructura eclesiástica pentárquica que respetara el prestigio que algunos patriarcados habían ganado en los primeros tiempos del cristianismo. Aunque se reconociera la primacía de Roma se sostenía que, inmediatamente en cuanto a honor, figuraba Constantinopla. Y por detrás, y por este orden, Alejandría, Antioquía y Jerusalén¹³⁵. En Occidente se llegó a admitir esa estructura, pero de una forma mitigada. Así, Inocencio III en el IV Concilio de Letrán asumía ese escalonamiento en el rango de sedes patriarcales aunque recalcando que la iglesia de Roma, por disposición del Señor, tenía la primacía sobre todas las demás iglesias¹³⁶. Y en el concilio de Florencia, a través del decreto de Unión de 6 julio de 1439, se reafirmaba ese principio basado en que el obispo de Roma como sucesor de san Pedro recibió de Cristo «la plena potestad de apacentar, regir y gobernar la Iglesia Universal, como se contiene en las actas de los concilios ecuménicos y en los cánones sagrados»¹³⁷.

Con la perspectiva de los siglos, el cisma de Oriente resultó prácticamente insuperable desde 1054. Los posteriores intentos de reconciliación entre griegos y latinos estuvieron condenados al fracaso. La ruptura tenía, por supuesto, unas indudables motivaciones religiosas pero no era trivial tampoco el fuerte lastre político. Hasta el extremo que algún ensayista haya reducido la polémica a un episodio en la historia de los nacionalismos¹³⁸.

¹³³ J. Lecuyer, «Collegialité épiscopale selon le papes du V siècle», en *La collegialité épiscopale*, p. 57.

¹³⁴ Y. Congar, «Notes sur le destin de l'idée de collegialité épiscopale en Occident au Moyen Âge (VIII-XVI siècles)», en *ibid.* pp. 99-130. En el concilio de Constanza se recogerán también escasos testimonios sobre la colegialidad episcopal. Se supone que el colegio de cardenales sucede al de los obispos. C. Moeller, «La collegialité au Concile de Constance», en *ibid.* pp. 132-149.

¹³⁵ Sobre esta cuestión *vid.* F. Dvornick, *Bizancio y el primado romano*, Bilbao, 1968, pp. 103 y ss.

¹³⁶ «Decretos del IV Concilio de Letrán. 5. Del rango de los patriarcas», en R. Foreville, *Lateranense IV*, p. 164-165. No entramos en la carrera de emulaciones en la que Moscú se embarcará como tercera Roma tras la caída de Constantinopla en manos de los turcos en 1453. Por razones cronológicas es cuestión al margen de los objetivos del presente trabajo. *Vid.* el dossier recogido por O. Novikova, *La tercera Roma. Antología del pensamiento ruso de los siglos XI a XVIII*, Madrid, 2000.

¹³⁷ DS. 1307-1308. Recogido en K. Schatz, *El primado del papa*, p. 251.

¹³⁸ «Cismas y herejías son nacionalismos disfrazados», E. M. Cioran, *Historia y utopía*. Barcelona, 1998 (ed. original en francés de 1960), p. 46.

b) Las reservas desde el Occidente:

En Occidente, desde donde no se discutía el poder patriarcal de los papas¹³⁹, los obispos metropolitanos mantuvieron durante bastante tiempo una gran autonomía. No es desatinado el término popularizado por algún prestigioso autor que define al mundo occidental durante varios siglos como conjunto de microcristiandades¹⁴⁰.

Resulta significativo el caso de la España visigoda después de la asunción por sus monarcas del credo de Nicea en el III Concilio de Toledo. Se ha llegado a considerar que, sin desembocar en el cisma frente a una Roma demasiado influida por los emperadores bizantinos, los metropolitanos de Toledo de fines del siglo VII (erigidos en una suerte de primados de la iglesia hispana) harán de la estructura eclesiástica del reino un ente prácticamente autocéfalo¹⁴¹.

Para la época carolingia se ha hablado de una Iglesia europea como una suerte de federación de provincias eclesiásticas que se desenvolvían con extraordinaria libertad en relación con Roma. Recordemos, a este respecto, el papel desempeñado por el arzobispo Hincmaro de Reims, auténtico *factotum* de la vida moral, intelectual y política durante casi medio siglo (845-882) bajo los descendientes de Carlomagno¹⁴². No obstante, el metropolitano remense habría de ceder ante el papa Nicolás I (como juez supremo de apelación) en algunos conflictos habidos con sufragáneos de su provincia eclesiástica¹⁴³.

Y, aunque fuera a un nivel harto pretencioso nos encontraremos con el caso de la sede de Santiago de Compostela. Su titular se hacía llamar desde San Rosendo (mediados del siglo X) «obispo de la sede apostólica» lo que implicaba supremacía sobre toda la Iglesia española. En el concilio reunido en Reims en 1049, el papa León IX hubo de excomulgar al obispo compostelano Cresconio «porque contra el derecho divino vindicaba para sí la cúspide del nombre apostólico»¹⁴⁴. Ello no sería obstáculo para que el prelado español suscribiera las actas del concilio de Coyanza de 1055 como obispo *Iriensis et apostolice sedis* y presidiese en Compostela otras dos asambleas eclesiásticas en 1056 y 1063¹⁴⁵.

Muestra clara de la existencia de un amplio margen de libertad de las iglesias locales la da el que Gregorio VII tuviera que proclamar en 1075 que «solo el papa puede deponer y absolver a los obispos»; que «un legado papal, aunque sea de inferior condición que un obispo, puede deponer a estos»; o que «le está permitido trasladar

¹³⁹ Cfr. el reconocimiento por parte de Valentiniano III de la autoridad primada del papa León I frente a los abusos de Hilario de Arlés, que había faltado «a la majestad imperial y a la reverencia debida a la Sede Apostólica». Recogido por J. Madoz, *El primado*, pp. 73-74.

¹⁴⁰ P. Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, 1997 pp.188 y ss.

¹⁴¹ L. A. García Moreno, «Etnia goda e Iglesia hispana», en *Hispania Sacra* 54 (2002) pp. 440-441.

¹⁴² J. Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims*, Paris-Genève, 1976.

¹⁴³ J. Chelini, *Histoire religieuse de l'occident médiéval*, Paris, 1970, pp. 158-159.

¹⁴⁴ Citado por L. G. de Valdeavellano, *Historia de España I. De los orígenes a la Baja Edad Media*. Segunda parte, Madrid, 1963. p. 217.

¹⁴⁵ F. Lopez Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela, 1988, pp. 170-171

obispos de sede»¹⁴⁶. Contundentes declaraciones de principios que no siempre podían ponerse en práctica hasta sus últimas consecuencias.

c) Un cuestionamiento desde la órbita intelectual: el conciliarismo.

Fuertes reservas frente al autoritarismo romano vendrán desde el campo de quienes J. Verger ha definido como gentes del saber. Se expresarán especialmente en la teoría conciliarista¹⁴⁷, una corriente de pensamiento más que un sistema doctrinal rígido que, en líneas generales, se movería entre dos tendencias.

La templada se manifestó de diversas formas. El canonista Huguccio, maestro de Inocencio III lo expresaba diciendo que el papa puede errar, pero no la Iglesia, Romana y Universal, representada en su comunidad por el Concilio Universal. Como nadie puede juzgar al papa¹⁴⁸, se recurre a una fórmula: el concilio con el papa es superior al papa solo¹⁴⁹. No ya templado sino pragmático será el conciliarismo de algunos como el canciller y cronista castellano Pero López de Ayala, escasamente versado en teología y derecho canónico. Procediendo en político consideraba el concilio un instrumento para sacar a la Iglesia de un peligroso atolladero cual era, en ese momento (segunda mitad del siglo XIV) el grave cisma de Occidente que, como buen cristiano, sinceramente lamentaba. Una crisis que, en alguna forma, asimilaba a la que padeció la iglesia de la España visigoda con motivo del arrianismo y que se solucionó en el III Concilio de Toledo¹⁵⁰.

La tendencia conciliarista radical venía atizada no sólo por la grave crisis que supuso el Gran Cisma sino también por un deseo de profunda reforma: *in capite et in membris*. Pensaba en el concilio como órgano de gobierno de la Iglesia por encima de las pretensiones absolutistas de los papas. Negaba que la jerarquía eclesiástica hubiera sido instituida por Cristo; había sido, por el contrario, efecto de una evolución histórica. Así como el estado procede de la voluntad del pueblo y se organiza de abajo arriba, lo mismo debe ocurrir con la Iglesia¹⁵¹. El concilio general representa a la Iglesia y está por encima de todos los miembros de la jerarquía, sin excluir al Papa.

¹⁴⁶ «Dictatus Papae» proposiciones 3, 4 y 13. En E. Mitre, *Iglesia y vida religiosa*, p. 135.

¹⁴⁷ Entre otros estudios sobre el tema, B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory, The contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, 1955. R. Bäumer (ed.), *Die Entwicklung des Konziliarismus*, Darmstadt, 1976. H. J. Sieben, *Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des Grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378-1521)*, Frankfurt, 1983. Un resumen de la evolución del conciliarismo bajomedieval en E. Mitre, *Iglesia, herejía y vida política en la Europa medieval*, Madrid, 2007, pp. 128-136.

¹⁴⁸ De acuerdo a otro axioma: *Prima sedes a nemine iudicatur* (nadie puede juzgar a la primera sede). Así se expresará la proposición 19 de los *Dictatus Papae*. E. Mitre, *Iglesia y vida religiosa*, p. 135. S. Vacca, «*Prima sedes a nemine iudicatur*». *Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graciano*, Roma, 1993. También K. Schatz, *El primado del papa*, pp. 112-115.

¹⁴⁹ H. Jedin, *Breve historia de los concilios*, Barcelona, 1960. p. 76.

¹⁵⁰ Vid. E. B. Strong, «The Rimado de Palacio: Lopez de Ayala's Proposals for ending the Great Schism», en *Bulletin of Hispanic Studies* 38 (1961) pp. 64-77.

¹⁵¹ Teoría «Ascendente» de la ley y del gobierno, de acuerdo con la cual y en bien de la paz debía aplicarse también a la Iglesia. W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, 1983. p. 202.

Dos profesores alemanes de la Universidad de París –Conrado Gelnhausen, discípulo de Guillermo de Ockham y Enrique de Langenstein– llevaron a cabo una exposición ordenada de esta tesis entre 1379-1380. En la generación siguiente, un autor como Jean Gerson soñaría con una combinación de monarquía pontificia, aristocracia cardenalicia y democracia conciliar¹⁵².

Las posiciones más radicales acabarían anatematizadas incluso por antiguos conciliaristas como Eneas Silvio Piccolomini quien, una vez llegado a la silla de San Pedro donde tomará el nombre de Pío II, las rechazará categóricamente¹⁵³. El conciliarismo bajomedieval sufría una derrota pero se erigía en mito reformador para futuras generaciones.

7. RESERVAS FRENTE AL CENTRALISMO ROMANO (II): DESDE EL CAMPO POLÍTICO

Ya hemos adelantado la hipoteca que para la Iglesia tuvo la tutela que sobre ella ejerció el poder político desde la libertad de cultos del 313 hasta avanzado el Medievo. Como hace ya bastantes años sostuvo algún autor, es significativo que Constantino, figura juzgada como equívoca en su política religiosa, salió ganando al trocar su título divino por el de vicegerente del Dios único¹⁵⁴. Y es significativo que el emperador bizantino sea mitificado por el Estado y el pueblo de su ciudad como *isapostolos* (el «Igual que los apóstoles»¹⁵⁵) y, en buena medida, marque la línea a seguir por los primeros siete concilios ecuménicos¹⁵⁶.

El punto de arranque para futuros desencuentros entre lo que hoy definimos como estado e iglesia, podemos encontrarlo en una conocida carta del papa Gelasio (492-496) enviada al emperador Anastasio. En ella se habla de la existencia de dos poderes en el mundo: la *auctoritas sacrata pontificum* (poder espiritual) y la *regalis potestas* (poder temporal)¹⁵⁷- ¿Hasta dónde era posible separarlos? ¿Hasta dónde uno de ellos era superior al otro?

a) El pulso entre *regnum* y *sacerdotium* en la Europa occidental:

El cesaropapismo de los gobernantes del Occidente no fue tan acusado como el de los emperadores bizantinos quienes veían en el patriarcado de Constantinopla una

¹⁵² F. Rapp, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1973, pp. 37-38.

¹⁵³ *Vid.* Bula «Exsecrabilis», de este papa en J. Madoz, *El primado*, p. 346. En nuestros días, la constitución *Lumen Gentium* de 21 de noviembre de 1964 c. III, 22, proclama que «No hay concilio ecuménico si no es aprobado, o al menos aceptado como tal, por el sucesor de Pedro. Y es prerrogativa del romano pontífice convocar estos concilios ecuménicos, presidirlos y confirmarlos».

¹⁵⁴ Ch. N. Cochrane, *Cristianismo y cultura clásica*, p. 187. «Virrey de Dios» denomina al emperador bizantino S. Runciman, *The Byzantine Theocracy*, Cambridge, 1979, pp. 26 y ss.

¹⁵⁵ H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris, 1975 p. 11.

¹⁵⁶ T. Ware, *The orthodox Church*, London, 1967, pp. 26 y ss.

¹⁵⁷ *Vid.* E. Gallego Blanco, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado*, p. 83.

especie de departamento de asuntos eclesiásticos del Imperio. Sin embargo, no son desdeñables los gestos de gobernantes como Carlomagno quien en carta al papa León III le recuerda que corresponde al monarca velar por la expansión y defensa de la fe, y al papa simplemente implorar a la divinidad para que esos fines perseguidos alcancen buen puerto¹⁵⁸. Años más tarde, la subordinación del pontificado a las grandes familias romanas adquirió unos caracteres que la visión más tradicional ha considerado como el punto moral más bajo en la historia de la institución. Leyenda y realidad acabaron alimentándose mutuamente hasta crear, para el siglo X, la figura de un *saeculum ferreum, obscurum* o *plumbeum* sometido historiográficamente a revisión desde hace algún tiempo¹⁵⁹.

Es cierto que la prueba de fuerza que supuso la querrela de las investiduras en el siglo XI permitió a los papas (a vueltas de nuevo con los *Dictatus Papae*) lanzar un atrevido desafío tanto a los poderes eclesiásticos locales como a las autoridades políticas¹⁶⁰. Pero no es menos cierto que este enfrentamiento fue también el escenario privilegiado para que alguna de éstas últimas, pese a su derrota (caso del emperador Enrique IV) manifestase que el monarca era el vigilante del honor de la sede apostólica en virtud de que su *regia potestas* venía directamente de Dios¹⁶¹. El llamado Concordato de Worms suscrito por su sucesor Enrique V y por el papa Calixto II unos años después (1122) que, oficialmente, cancelaba la guerra de las investiduras y que se ha considerado como una victoria de la autoridad pontificia, de hecho impuso un reparto de esferas de influencia: Alemania para el emperador e Italia y Borgoña para el papa¹⁶².

Desde ciertas instancias políticas se mantuvo viva, además, esa emulación del *Regnum* (con su expresión suma en el imperio) frente al *Sacerdotium* (que lo estaba en el papado); principios teóricamente llamados a una colaboración sincera para beneficio de la sociedad.

El poder civil mantuvo en todo momento conciencia de una cierta aura religiosa. Así, el imperio restaurado en el 962 por Otón I será, como la propia Iglesia, *sacrum, sanctum*, santo (*heilige*) desde una fecha que puede situarse en los años centrales del siglo

¹⁵⁸ Recogido por L. Halphen, *Charlemagne et l'empire carolingienne*, Paris, 1968 (ed. original de 1947) pp. 112-113.

¹⁵⁹ A título de ejemplo podemos remitirnos a las colaboraciones presentadas en *Il secolo di ferro: Mito e realtà del secolo X*, (XXXVIII Settimana... Spoleto 1990), Spoleto, 1991.

¹⁶⁰ Sobre la llamada reforma gregoriana hay abundante bibliografía. Dentro de ella, cabe destacar dos clásicos: H. X Arquillière, *Saint Gregoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, 1934, y A. Fliche, *La réforme gregorienne*. 3 vols, Louvain, 1924-1937. La cuestión es tratada en fecha mas cercana por J. Paul, *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII) I/ La santificación del orden temporal y espiritual*, Barcelona, 1988, pp. 213 y ss. Un reciente aporte lo constituye *La Reforma Gregoriana en la Cristiandad Medieval. s. XI-XII* (XXXII Semana de Estudios Medievales. Estella, 18 a 22 de julio de 2005), Pamplona, 2006. Las actas de este encuentro se cierran con un amplio repertorio a cargo de M. Beroiz e I. Mugueta, «La reforma gregoriana y su proyección en la Cristiandad medieval (siglos XI-XII) Aproximación bibliográfica».

¹⁶¹ Carta de Enrique IV a Gregorio VII de 27 de marzo de 1076. En *Monumenta Germaniae Historica Constitutiones et Acta*, I (Recogido en J. Calmette, *Textes et documents d'histoire II. Moyen Âge*, Paris, 1953, p. 121).

¹⁶² O. Capitani, *L'Italia medievale nei secoli di trapasso. La riforma Della Chiesa (1012-1122)*, Bologna, 1984. pp. 85-86.

XII¹⁶³. El carácter taumatúrgico que se otorgaba a determinadas realezas –al recibir la unción en el momento de la coronación– daba asimismo a sus titulares un carácter semisacerdotal¹⁶⁴. Alguna ciudad como Reims adquirirá, con la consagración en ella de los reyes de Francia, un especial relieve¹⁶⁵. Según la bella ficción mística de raíz medieval brillantemente estudiada por E. H. Kantorowicz, el cuerpo físico del rey muere; pero hay otro cuerpo –el político que representa la Dinastía, la Corona, la Dignidad Real– cuya dimensión superior a la puramente temporal le hace imperecedero¹⁶⁶. Como el mismo Kantorowicz afirmó, en la medida en la que el papado se imperializó, el poder político se santificó¹⁶⁷. Después de todo, también los príncipes seculares se consideraban Iglesia.

Desde el poder civil además se llegaría a poner en tela de juicio el papel rector de Roma en una gran empresa –la cruzada– que el papado consideraba capital para la movilización de la cristiandad¹⁶⁸.

Sobre este tema en general, la bibliografía es abrumadora¹⁶⁹. El cuestionamiento de la operación cruzadista en el mismo Medievo, y casi desde los inicios de la operación bajo el papa Urbano II en 1095, ha sido objeto de algunos interesantes trabajos¹⁷⁰. Sin embargo, hay que reconocer que la crítica desde unas posiciones más o menos irrenistas cercanas a un diálogo entre religiones, siempre tuvo sus fronteras muy acotadas. Y esa misma crítica, además, procede de autores que, sin cuestionar por lo general la legitimidad de la empresa, desearían privar al papa de su dirección (o al menos limitarla) para otorgársela a unos monarcas cristianos considerados con mas capacidad y autoridad moral para encabezarla. Serán, en sus rasgos generales, la tesis del poeta Rutebeuf y el tratadista Pierre Dubois a fines del XIII y principios del XIV, o del rey bohemio Jorge Podebrady a mediados del XV¹⁷¹.

¹⁶³ E. Barraclough, «El imperio medieval: idea y realidad», en *La historia desde el mundo actual*, Madrid, 1959, p. 152. La fórmula completa en alemán que definía las características del Imperio en Occidente se daría bastantes años después (principios del siglo XVI): *Heiliges Römisches reich deutscher Nation* (Sacro imperio romano de la nación alemana), J. F. Noel, *Le Saint-Empire*, Paris, 1976, p. 66.

¹⁶⁴ Cf. para ello la magistral obra de M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Études sur le caractère surnaturel attribué a la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, 1924. Ha sido objeto de sucesivas reediciones: entre ellas la de 1983 con prefacio de Jacques Le Goff.

¹⁶⁵ J. Le Goff, «Reims, ville du sacré», en *Les Lieux de mémoire. Sous la direction de Pierre Nora. II La nation*, Paris, 1986, pp. 89-184.

¹⁶⁶ E. H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, 1985 (ed. original de 1957), pp. 255-259.

¹⁶⁷ Idea recogida recientemente por O. Guyotjeannin, «1060-1285», en P. Contamine (dir.), *Le Moyen Âge. Le Roi, l'Eglise, les grands, le peuple. 1481-1514*, Paris, 2002, p. 213 (en la serie *Histoire de la France politique* de ed. Seuil).

¹⁶⁸ De acuerdo a la afirmación de A. Fliche: «por orden del papa el Occidente se lanzó al asalto del Islam. Ha dado así comienzo a la idea de Cruzada».

¹⁶⁹ Valgan, por restringimos a dos recientes y sólidas obras de conjunto de especialistas en la materia: J. Flori, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente medieval*, Madrid-Granada, 2003 y C. de Ayala, *Las Cruzadas*, Madrid, 2004.

¹⁷⁰ Entre ellos, el viejo de P. A. Throop, *Criticism of the Crusades*, Amsterdam, 1940; y el más cercano a nuestros días de E. Syberry, *Criticism of Crusading*, Oxford, 1988.

¹⁷¹ Recientemente hicimos un balance de ello en E. Mitre, «Entre el diálogo y el belicismo: dos actitudes ante el turco desde el Occidente a fines del Medievo», en *Hispania Sacra* 62, 126. (2010) pp. 513-538.

b) Críticas desde el pensamiento teórico-político:

Hablar de las raíces medievales en la laicización del pensamiento nos remite a una obra —la de Georges de Lagarde— con muchos años ya de antigüedad pero que todavía sigue siendo obligada referencia para los investigadores¹⁷². Los autores europeos de los siglos XIII al XV siguieron siendo, sí, profundamente cristianos en sus más íntimas convicciones; pero en lo que a percepción del mundo político se refiere podían cuestionar una teocracia a la que consideraban carente de justificación.

En una línea aún moderada, la figura de Dante Alighieri, resulta clave con su *De Monarchia*, redactado entre 1310 y 1317. El desarrollo de las potencialidades del hombre, dice, exige la paz, sólo posible mediante un poder monárquico dotado de plena legitimidad. Ese gobierno tiene un fundamento que viene del Imperio Romano, prolongado ahora en el germano. Fue una entidad providencial ya que —a vueltas con la vieja teoría de la *Roma aeterna*¹⁷³ — aunque creado por la violencia, fue legitimado con el nacimiento de Cristo¹⁷⁴. La última parte del *De monarchia* fue la más polémica. Partiendo de la tesis del papa Gelasio Dante defiende la independencia de ambos poderes para el desarrollo de la virtud y el acceso a la beatitud en la vida eterna¹⁷⁵. El poder imperial viene directamente de Dios mientras que los poderes de «desatar y ligar» concedidos a Pedro y a sus sucesores están en función de «las llaves del reino celeste» y «no se sigue de ello que puedan desatar decretos del imperio»¹⁷⁶. Dante, sin embargo, acabaría por afirmar que «la felicidad mortal está en cierto modo ordenada a la felicidad inmortal» con lo que admitía una cierta sujeción del Príncipe (Emperador) romano al Romano Pontífice¹⁷⁷.

La especulación teórico-política al servicio de la demolición de la teocracia pontificia recibió importantes préstamos del pensamiento conciliarista al que ya nos hemos referido. La figura de Marsilio de Padua está en el centro de esta convergencia con su *Defensor pacis*, escrito hacia 1324 con la colaboración, según algunos piensan, de Juan de Jandun. Mucho menos moderado que Dante y aún obrando en moralista y cristiano¹⁷⁸, Marsilio criticaba la organización de la Iglesia en la que el Papa se convertía en auténtico enemigo de la paz junto a la institución que encabezaba¹⁷⁹. La Iglesia es a su entender «el conjunto de fieles que creen e invocan el nombre de Cristo»; y sus ministros desempeñan sus altas funciones en virtud de una concesión del príncipe. Éste, a su vez, ostenta

¹⁷² G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 5 vols, Paris-Louvain, 1953 (ed. original de 1934-1946).

¹⁷³ A. Truyol, *Dante y Campanella. Dos visiones de una sociedad mundial*, Madrid, 1968, p. 46. Con anterioridad a Dante, Engelberto de Admont se esforzó ya en demostrar en su *Acerca del origen y finalidad del imperio romano*, que la institución imperial era justa y necesaria. W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, p. 178.

¹⁷⁴ Dante Alighieri, *De la monarquía* (ed. de J. Llambias y E. Palacio), Buenos Aires, 1966, p. 90.

¹⁷⁵ *Ibid.* p. 121.

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 105.

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 122.

¹⁷⁸ Resulta así excesiva la conclusión recogida en una síntesis ya clásica donde se hace de Marsilio un personaje marcado por la indiferencia religiosa. J. Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, 1993, p. 165 (versión española de la quinta edición francesa de 1983. La primera data de 1961).

¹⁷⁹ J. Qullet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, 1970, pp. 167-168.

su autoridad en nombre de la comunidad quien, a través de la totalidad de los ciudadanos o de una parte importante de ellos, elabora las leyes. El poder temporal del pontífice y la primacía sobre las demás iglesias no tienen un origen divino sino puramente histórico, en virtud de una lejana concesión imperial (de Constantino)¹⁸⁰ que es perfectamente revocable. La autoridad suprema en la Iglesia descansa en el concilio universal cuya convocatoria, invocando los ejemplos de los primeros siglos del cristianismo, «pertenece solo a la autoridad del legislador fiel, que no tiene superior por encima de sí»¹⁸¹. Asimismo se niega a un solo obispo o sacerdote la capacidad de excomulgar, que queda en manos del «juicio del colegio sacerdotal o de la parte más sana de él»¹⁸².

Marsilio, se sitúa así en las antípodas de las trascendencias políticas agustinianas¹⁸³ y en las de la *Unam sanctam* en tanto lo espiritual acaba integrado en el estado. Marsilio se erigió en mentor ideológico del emperador Luis de Baviera frente al papa avinonense Juan XXII. En forma similar lo haría unos años después Guillermo de Ockham¹⁸⁴ al enfrentarse, en tono más panfletario aún a dos papas. A Benedicto XII (1335-1342) con su *Breviloquium de principatu tyrannico papae* en donde declaraba que la idea de la *plenitudo potestatis* papal era herética «y además es peligrosa para toda la cristiandad»¹⁸⁵. Y a Clemente VI (1342-1352) al afirmar desabridamente en su *De imperatorum et pontificum potestate* que la iglesia de Aviñon injuriaba al Imperio al firmar que éste «derivaba del papa» y que «a ella corresponde la admisión o aprobación del elegido rey o emperador de los romanos»¹⁸⁶.

En cuanto a críticas al poder temporal de los Papas ambos autores se anticiparon al análisis que Lorenzo Valla hizo de éste en *La donación de Constantino*. Obra redactada por deseo de Alfonso V para importunar al pontificado, constituiría el único trabajo, se ha dicho, que a mediados del siglo XV se acometió con las preocupaciones propias de un historiador¹⁸⁷.

8. ¿QUIÉNES ESTÁN *EXTRA ECCLESIAM*?

El constantino-teodosianismo creó la plataforma para el aterrizaje del cristianismo como religión oficial del imperio de forma que cristiano y romano llegan a ser prácticamente sinónimos. En similar medida la acepción bárbaro, que designaba al extran-

¹⁸⁰ Marsilio de Padua, *El defensor de la paz* (ed. de L. Martínez Gómez), Madrid, 1989, pp. 233-234 y 385.

¹⁸¹ *Ibid.* pp. 362 y ss.

¹⁸² *Ibid.* p. 187.

¹⁸³ F. Battaglia, *Marsilio de Padova e la filosofia política del Medio Evo*, Firenze, 1928, p. 251.

¹⁸⁴ Entre los estudios recientes sobre este autor vid. E. Peña Eguren, *La filosofía política de Guillermo de Ockham*, Madrid, 2005.

¹⁸⁵ Guillermo de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del papa* (ed. de P. Rodríguez Santidrián), Madrid, 1992, p. 26.

¹⁸⁶ Guillermo de Ockham, *Sobre el poder de los emperadores y los papas* (ed. de J. C. Utrera), Madrid, 2007, p. 113 y ss.

¹⁸⁷ D. Hay, *Annals and Historians. Western Historiography from the VIIIth to the XVIIIth Century*, London, 1977, p. 92.

jero, pasó a identificarse con pagano¹⁸⁸. Con las debidas adaptaciones ese armazón ideológico fue aprovechado por los monarcas germánicos que reivindicaron para sí un papel similar al desempeñado anteriormente por los gobernantes civiles del Imperio¹⁸⁹.

Si fuera de la Iglesia como estructura religiosa creada por el cristianismo no había salvación ¿Quiénes eran los afectados?

Desde la centralidad romana podrían mencionarse cuatro categorías cuyas fronteras no están en ocasiones suficientemente bien definidas.

a) Estarían en primer lugar los paganos:

Correspondían a los *goyim* o gentiles en la expresión judaica¹⁹⁰, o al *consortium paganorum* en una terminología cristiana que con frecuencia no fijaba demasiados matices. Estamos hablando, sí, de grupos heterogéneos entre los que hay que distinguir, además, entre un paganismo culto y un paganismo popular.

Entre el paganismo culto greco-romano tardío se encuentran destacadas personalidades defensoras de toda una tradición¹⁹¹. Recogiendo un ramillete de representantes nos encontraríamos, en orden cronológico: intelectuales con tendencia a la polémica como Celso (s. II) y Porfirio (s. III); políticos-intelectuales como el emperador Juliano y retóricos como Libanio (s. IV), magistrados como el prefecto Símaco o filósofos como Hipatia (ss. IV-V). A pesar de la decadencia política en medio de la que muchos de ellos vivieron, conservaron un notable vigor intelectual. Algunos, más allá de las disposiciones que iban transformando la nueva fe en religión oficial. Ni siquiera los cristianos se plantearon, salvo tristes excepciones, poner en duda el patrimonio del que eran depositarios. Durante mucho tiempo, el paganismo siguió siendo «la base principal de la cultura». El golpe mortal en el oriente mediterráneo vendría del cierre de la academia de Atenas en 529 decretado por Justiniano¹⁹².

Dentro del paganismo popular se encontrarían amplias bolsas resistentes a la evangelización, o muy superficialmente cristianizadas, que subsistieron largo tiempo sobre todo en zonas rurales (los *pagi*). No hay que olvidar que, a la subida de Constantino al poder, el cristianismo era en Occidente (algo menos en Oriente) una religión todavía ampliamente minoritaria. A la expansión y oficialización de la nueva fe se le abría, así, una tarea ingente a la que se sumó un nuevo lastre: la instalación en el solar imperial, desde el siglo V y con carácter fijo, de diversos grupos de población bárbara. Gentes con bajo o nulo nivel de romanización, su minoritaria y superficial cristianización había sido en la versión arriana o semiarriana. Estos, y aquellos otros grupos que permanecieron en sus lugares de origen mas allá de lo que había

¹⁸⁸ P. J. Geary, *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, Paris, 2006, p. 178.

¹⁸⁹ B. Dumezil, *Les racines chrétiennes de l'Europe*, pp. 30-31.

¹⁹⁰ P. J. Geary, *Quand les nations refont l'histoire*, pp. 71-72.

¹⁹¹ Cfr. la orientación bibliográfica recogida en nota 97.

¹⁹² A. Ducellier, *Bizancio y el mundo ortodoxo*, Madrid, 1992, p. 62.

sido el *limes* imperial, serían identificados indiscriminadamente con la idolatría; su máxima expresión era el mantenimiento y transmisión de supersticiones. Como tal se consideraban los hábitos culturales del pasado precristiano en general. Según Lactancio y sus herederos «La religión es el culto del verdadero Dios; la superstición, del falso»¹⁹³.

Todas las especies de paganos fueron susceptibles de recibir enseñanzas de la Iglesia. Bien tras una más o menos dilatada experiencia catecumenal; bien por el envío de misiones hacia el exterior; bien por el seguimiento del grupo al caudillo convertido a la fe cristiana (el llamado *exemplum regis*); o bien por la imposición del cristianismo *manu militari*: casos más tardíos de los sajones o de algunas poblaciones del Báltico¹⁹⁴.

b) El especial caso de musulmanes y judíos¹⁹⁵:

Se trataba de monoteístas, del mismo tronco abrahámico que el cristianismo. Sin embargo, la visión frecuentemente caricaturesca que se dará del *otro* neutralizará cualquier programa de bienintencionado diálogo¹⁹⁶.

Al Islam, protagonista de una fantástica expansión a lo largo de menos de un siglo desde la muerte de Mahoma, no se le concederá el beneficio de ser una nueva religión, ni menos aún una nueva etapa en la historia de la revelación. Será percibido, aparte de cómo barbarie, como la pura infidelidad¹⁹⁷; la *païennie* (paganidad) según el biógrafo de San Luis de Francia Jean de Joinville¹⁹⁸. Su imagen apocalíptica acabará integrándose en lo más profundo del inconsciente colectivo cristiano¹⁹⁹.

¹⁹³ J. C. Schmitt, *Historia de la superstición*, Barcelona, 1992, pp. 7-9.

¹⁹⁴ Para la conversión de estas poblaciones en sus distintas variantes *vid.* la ordenada síntesis de J. Orlandis, *La conversión de Europa al cristianismo*, Madrid, 1988. Dos sesiones de las Semanas Altomedievales de Spoleto se dedicaron al tema: *La conversión al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1967 y *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo: Espansione e resistenze*, Spoleto, 1981. Añadir también J. A. Alvarez-Pedrosa Núñez (coord.), *La cristianización de los eslavos*. Anejos de 'Ilu. Revista de Ciencias de las religiones, Madrid, 2004.

¹⁹⁵ Dos sectores clave para lo que se ha definido como «la inevitable construcción del Otro», J. A. García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente medieval*, pp. 346-352.

¹⁹⁶ Por la vía de la figuración expresó estos sentimientos en el siglo XII Pedro Abelardo en su *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, ed. española de A. San Juan y M. Pujadas, Zaragoza, 1988. El debate entre las tres religiones monoteístas sería tal si el filósofo equivaliese, como algunos especialistas han pensado, a un musulmán. En fecha cercana, el tema de los debates interreligiosos se ha tratado entre otros en H. Santiago Otero (ed.), *Diálogo filosófico religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*. Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, Brepols 1994.

¹⁹⁷ Para la fijación de esa imagen son especialmente útiles varios trabajos. El de P. Senac, *L'image de l'autre. L'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, 1983, el de R. Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, Madrid, 1984 y el de J. Tolan, *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia, 2007.

¹⁹⁸ Citado en J. Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1969, p. 201. Ya en *El cantar de Roldán*, ed. M. de Riquer, Madrid, 1972, p. 15 se presenta al rey Marsilio de Zaragoza como enemigo de Dios que «sirve a Mahoma e invoca a Apolo».

¹⁹⁹ Sobre esta cuestión *vid.* el excelente trabajo de J. Flori, *El Islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Madrid, 2010.

Los judíos –que en el mundo antiguo habían compartido con los paganos una similar inquina por parte cristiana²⁰⁰– ya no serán el pueblo elegido. Este papel corresponderá a los cristianos, el nuevo y *verus* Israel. Se los verá, por el contrario, como el pueblo testigo de su propio fracaso. Culpable de múltiples perversiones, el deicidio en lugar preferente²⁰¹; y también de anacronismo en tanto había permanecido estancado en la edad de la ley de Moisés. Si bien ésta superaba la etapa de la naturaleza, no llegaba a alcanzar la edad de la ley de la gracia establecida con Cristo²⁰². Una visión con cierto regusto joaquinita²⁰³.

Judíos y musulmanes serán con frecuencia medidos a través de un prisma absolutamente depreciador en el que no falta la equiparación con la herejía. Los primeros en tanto negaban a Jesús como Mesías y su naturaleza divina. El Islam en tanto se le consideraba como una mezcla de herejías propiciada por su fundador contra quien se lanzarán las mayores invectivas²⁰⁴. Ello daría pie a la aplicación contra ambos grupos de medidas restrictivas cada vez más severas²⁰⁵. Las controversias entre los diferentes credos religiosos llevarán a la vía muerta y al triunfo consiguiente de soluciones extremas: las conversiones forzosas en los dos casos; la guerra abierta (cruzada y sus distintas variantes) frente al Islam; o la expulsión como alternativa a la pura eliminación física, especialmente en el caso judío²⁰⁶.

c) Herejes, cismáticos y apóstatas

De las diferencias entre ellos se hizo eco a finales del XVII el filósofo inglés John Locke que no sólo reconocía que el mahometano no podía nunca ser considerado como hereje o cismático por un cristiano. Advertía, además, de los caracteres distintivos entre herejía y cisma. La primera afectaba a las creencias mientras que el segundo se

²⁰⁰ Cfr. L. Gracco Ruggini: «Pagani, Ebrei e Cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico» en *Gli ebrei nell'alto Medioevo* (XXVI Settimana di Studio sull'Alto Medioevo. Spoleto 1978), Spoleto, 1980, pp. 14-100.

²⁰¹ Vid. entre los muchos trabajos en torno al tema el clásico de L. Poliakov, *Historia del antisemitismo. De Cristo a los judíos de las cortes*, Barcelona, 1986. Para una zona en concreto vid. la acertada panorámica de J. M. Monsalvo, «Mentalidad antijudía en la Castilla medieval (ss. XII-XV)», en *Xudeus e conversos na História* (ed. C. Barros), T. 1 (Mentalidades e cultura), Santiago de Compostela, 1994, pp. 21-84.

²⁰² E. Mitre, «Didáctica, exclusión y autoafirmación. Mensajes antijudíos en Castilla (fines siglo XIII-inicios siglo XV)» en *L'enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIII-XV siècle)* Colloque tenu à la Casa de Velázquez (17-18 février 1997). Actes réunis et présentés par Daniel Baloup, Madrid, 2003, p. 54.

²⁰³ Para el pensamiento historiográfico del visionario calabrés vid. D. C. West y S. Zimdars-Swartz, *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*, México, 1986.

²⁰⁴ A los títulos recogidos en la nota 196, añadir A. Echevarría, *The Fortres of Faith. The Attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*, Leiden-Boston-Köln, 1999.

²⁰⁵ Con ánimo de no extendernos más en este tema, remitimos a nuestro trabajo (refundición de dos anteriores) E. Mitre, *Los credos medievales y el espejo de la herejía*. Colección Temas Históricas num. 16, Madrid, 2006.

²⁰⁶ Para el caso concreto español, fueron numerosas las publicaciones al calor del quinto centenario de la expulsión. Entre ellas, la colectiva *La expulsión de los judíos de España* (ed. de R. Izquierdo et alii). II Curso de cultura hispano judía y sefardí, Toledo 16-19 de septiembre de 1992. De fecha reciente es el libro de L. Suárez, *La expulsión de los judíos. Un problema europeo*, Barcelona, 2012.

refería a «separación en la comunidad eclesiástica llevada a cabo por algo no necesario en el culto divino o en la disciplina eclesiástica»²⁰⁷. Dos siglos más tarde el polígrafo español Marcelino Menéndez Pelayo fijaba cuatro tipos de disidentes religiosos, cada uno de ellos con sus caracteres propios: herejes, impíos con diversos matices, miembros de sectas ocultas o iluminadas y apóstatas. Todos figuraban, sin embargo, bajo el denominador común de heterodoxos²⁰⁸ y frente a ellos se manifestaba el autor con una particular exaltación católica²⁰⁹.

El actual Código de Derecho Canónico sitúa a herejes, cismáticos y apóstatas en un mismo apartado aunque fijando ciertos matices: «Se llama herejía la negación pertinaz, después de recibido el bautismo, de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica, o la duda pertinaz sobre la misma. Apostasía es el rechazo total de la fe cristiana. Cisma, el rechazo de la sujeción al Sumo Pontífice o de la comunión con los miembros de la Iglesia a él sometidos»²¹⁰.

La Edad Media, aunque reconociendo las diferencias, tendió a destacar las semejanzas lo que permitió dar a estas tres categorías un tratamiento muy similar²¹¹. Algo parecido a lo que sucede en la actualidad, cuando el mencionado Código de Derecho Canónico advierte que «El apóstata de la fe, el hereje o el cismático, incurren en excomunión *latae sententiae*»²¹².

Entraríamos aquí en una nuevo tipo de gentes que se encuentran *extra Ecclesiam*.

d) Los excomulgados:

Se trata de una difusa categoría que acaba impregnando a todas las demás: son los que frente a la inclusión y comunión (*communicatio*) que definen a la Iglesia quedan fuera de ella por reprobación (anatema). En principio están todos los anteriores, pero muy especialmente herejes, cismáticos y apóstatas, ya que han salido de la comunidad eclesial por propia voluntad. A ellos se añadirán quienes han cometido graves pecados o han atentado contra las libertades, bienes o personas eclesiásticas²¹³.

En origen era la comunidad quien había de promover esta medida de exclusión. Sin embargo los más llamativos procesos en el Medievo, los que han quedado para

²⁰⁷ J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, ed. de R. de Villafrechós y L. Montes. Madrid, 2005, pp. 76-80.

²⁰⁸ M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. I. Madrid, 1992, p. 52. (Se trata de la reimposición de la segunda edición de esta obra aparecida en 1910).

²⁰⁹ Con referencia al Medievo, *vid.* E. Mitre, «Las herejías medievales en la *Historia de los heterodoxos españoles*», en *Historia de los Heterodoxos españoles. Estudios* (dir. R. Teja y S. Acerbi), Santander, 2012, pp. 201-223.

²¹⁰ *Código de Derecho Canónico*, 751. Madrid, 1983, p. 347.

²¹¹ E. Mitre, «Herejías y sectas, herejías y cismas. La fluctuante tipología del Occidente medieval», en *Iglesia de la Historia, iglesia de la fe. Homenaje a Juan María Laboa Gallego*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2005, pp. 249-265.

²¹² *Código de Derecho Canónico*, 1364. p. 601.

²¹³ El tema, en sus líneas maestras, ha sido tratado, entre otros, por C. Vogel, «Penitencia y excomunión en la Iglesia antigua y en la Alta Edad Media», en *Concilium* 107 (1975) pp. 9-21; A. Marzoa, *La censura de excomunión. Estudio de naturaleza jurídica*. Ss. XIII-XV, Pamplona, 1985 y E. Vodola, *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley, 1986.

la gran historia, fueron protagonizados por papas para castigar a altos representantes del poder político. La proposición 6 de los *Dictatus papae* declaraba que «no puede haber comunicación con los excomulgados por el Papa»; y la 27 sostenía que «el pontífice puede desligar del juramento de fidelidad a un monarca inicuo»²¹⁴. Ciertos ejemplos son bien conocidos: Gregorio VII frente a Enrique IV de Alemania (1076) durante la querrela de las investiduras; Celestino III (1192) e Inocencio III (1199) frente al rey leonés Alfonso IX por sus matrimonios viciados por la consanguinidad con Teresa de Portugal y Berenguela de Castilla; o Gregorio IX (1229) e Inocencio IV (1241) frente al emperador Federico II por lo que se consideraba reiterado mal comportamiento con la Santa Sede²¹⁵.

Una excomunión de carácter colectivo (entredicho) puede afectar a todo un reino o a un amplio territorio, cuando su población en bloque se ha manifestado hostil frente a la autoridad eclesiástica o, simplemente, su gobernante ha tenido una incorrecta actuación. Valgan como ejemplos el entredicho lanzado por Alejandro III contra los dominios franceses de Enrique II Plantagenet tras el asesinato de Tomas Becket en 1170²¹⁶; o el sufrido por los vecinos del reino de León anejo a la excomunión del rey Alfonso IX²¹⁷.

A menudo conflictos en torno a la excomunión se producen al margen de la intervención directa del pontífice (aunque ésta sea la última instancia) para desarrollarse entre los poderes eclesiásticos locales y las autoridades o las poblaciones de ellos dependientes. Es lo que algún autor ha calificado de «auténtica guerra de guerrillas» entre clérigos y laicos²¹⁸.

Al igual que las sanciones solemnes lanzadas contra los grandes, la excomunión en general iría mostrando una decreciente eficacia. Se demostraría muy dramáticamente en los albores de los tiempos modernos con el orgulloso desafío lanzado por Martín Lutero contra la excomunión de la que fue objeto en 1521. La medida dejaba oficialmente *extra ecclesiam* al fraile agustino pero —mucho más grave— fue el punto de arranque de una nueva crisis para esa cualidad de la Iglesia (la unidad) ya muy dañada con el cisma grecolatino de cinco siglos atrás²¹⁹.

²¹⁴ Cf. E. Mitre, *Iglesia y vida religiosa*, pp. 135 y 136.

²¹⁵ Cuestiones tratadas por E. Mitre, en «Integrar y excluir (comunión y excomunión en el Medievo)». A publicar en la revista *Hispania Sacra*.

²¹⁶ R. Foreville, *Lateranense I, II y III*. Vitoria, 1972, pp. 157-159.

²¹⁷ Para el contencioso sobre la irregular situación matrimonial de este monarca *vid.* J. Tejada y Ramiro, «Concilio de Salamanca de 1192» en *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América* t. III, Madrid, 1859, pp. 295-300. El tema ha sido recientemente abordado por M. I. Pérez de Tudela, «El concepto de pecado como arma de control político: el matrimonio de Alfonso IX de León y Berenguela de Castilla», en *Pecar en la Edad Media* (coord. de A. I. Carrasco y M. P. Rábade), Madrid, 2008 pp. 81-96.

²¹⁸ Para dos casos concretos *vid.* F. Donald Logan, *Excommunication and the secular arm in Medieval England: A study in legal procedure from the Thirteenth to the Sixteenth century* Toronto 1968, y A. Arranz, «Excomunión eclesiástica y protesta ciudadana», en *El conflicto en escenas. La pugna política como representación en la Castilla bajomedieval*, (coord. J. M. Nieto) Madrid, 2010, pp. 247-278.

²¹⁹ Una comparación entre ambas rupturas sostenida por D. Obolensky en «Roma y Constantinopla», cap. VII de *Nueva Historia de la Iglesia*, t. II. *La Iglesia en la Edad Media* (dir. M. D. Knowles), Madrid, 1977, p. 122.

9. CONTEXTUALIZACIONES DEL *EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS*: ANTES, DURANTE Y MÁS ALLÁ DEL MEDIEVO.

Volvamos ahora a uno de los planteamientos iniciales de este trabajo: el referido no tanto a la justificación del axioma como a las razones históricas que permiten explicarlo.

El mundo en el que Cipriano de Cartago lanzó la controvertida afirmación vivía un clima religioso especialmente delicado. Por una parte en Roma a causa del cisma de Novaciano frente al papa Cornelio. Por otra, en el Norte de Africa a causa de la actitud del diácono Felicísimo de Cartago en torno a los *lapsi*. Se trataba de aquellos cristianos que, en elevado número, habían flaqueado en tiempos de persecución y pedían luego su readmisión en la comunidad. Solicitud ante la cual las autoridades eclesásticas no habían logrado mantener una posición uniforme²²⁰.

Cipriano no repudiaba tanto a los paganos, víctimas con frecuencia de esa «ignorancia invencible» de la que se ha hablado en diversos textos a lo largo de la historia, como a quienes –apóstatas, cismáticos o heréticos– se situaban *extra Ecclesiam* de manera consciente después de haber tenido oportunidad de conocer la verdadera fe. Que esa exclusión se extienda con posterioridad también a judíos y musulmanes es ya otra cuestión.

Frente a tan categórico y represivo principio se alzaría, además, el de la universal voluntad salvadora de Dios quien, como se recoge en una de las epístolas paulinas, «quiere que todos los hombres se salven y vengan en conocimiento de la verdad»²²¹. Santo Tomás de Aquino, aunque defendiera la necesidad de pertenencia a la Iglesia, habló de la posibilidad de un «bautismo de deseo» que permitía entrar en ella. Un no bautizado podía acceder a la salvación sin estar sacramentalmente bautizado siempre y cuando lo deseara como resultado de una fe que actuaba por medio de la caridad. Dios, cuyo poder no está atado a los sacramentos visibles y santifica así a la persona interiormente²²².

La afirmación que aquí nos concierne tenía, además, para la Iglesia antigua y medieval algunos puntos débiles basados en momentos oscuros de las biografías de algunos de sus más caracterizados defensores. Hans Küng recuerda como Cipriano de Cartago, creador de ese axioma *en negativo*, fue desautorizado por Roma en algunas de sus posiciones como la de negar la validez del bautismo administrado por herejes. Y Bonifacio VIII, uno de los papas que con más vigor defendió el axioma, estuvo a punto de llevar al pontificado a la ruina a causa de su intemperancia²²³.

²²⁰ B. Altaner, *Patrología*, pp. 179-181.

²²¹ 1 Tim. 2, 4.

²²² *Summa Theologiae* III, q.68, a.2. Sobre la filosofía tomista al respecto vid. F. A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, pp. 61 a 77.

²²³ H. Küng, *La Iglesia*, p. 374. Y ser además acusado por algunos –sin sólido fundamento– de herejía. Esta imputación ha dado pie en nuestros días a un llamativo título: A. Paravicini-Bagliani, *Bonifacio VIII: un pape hérétique?*, Paris, 2003.

Más allá de la segunda gran ruptura de la Iglesia en el XVI, los papas del mundo moderno –estricto tridentinismo al margen²²⁴– han abundado en una posición templada. El caso de Pío IX resulta significativo: impulsor del dogma de la infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano I (1870) hablaría, sin embargo, de aquellos que con ignorancia invencible de nuestra religión observaban con perseverancia la ley natural y los preceptos que «Dios ha inscrito en el corazón de todos». A través de una conducta honesta y por obra de la luz divina y de la gracia pueden alcanzar la vida eterna²²⁵. En el mismo Concilio Vaticano I se marcarían diferencias, a su vez, entre quienes están culpablemente fuera de la Iglesia y quienes lo están por esa ignorancia invencible²²⁶. Filosofía seguida por otro papa considerado muy pagado de su autoridad: Pío XII. En su encíclica *Mystici corporis*, lanzada en 1943 en condiciones especialmente dramáticas para el mundo, reconocería que no están excluidos de la salvación eterna los ordenados al cuerpo místico de Cristo Redentor «por un cierto anhelo y deseo inconsciente» (*inscio quodam desiderio ac voto*)²²⁷.

Es cierto que el Concilio Vaticano II tomó a Cipriano como una de sus fuentes de inspiración al definir a la Iglesia como «pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» tal y como se recogería en la constitución *Lumen Gentium*²²⁸. Pero no hay que olvidar que este mismo documento suavizaría la contundencia del *Extra Ecclesiam nulla salus* del autor norteafricano. Aunque se ratificara la condena a quienes se mantuvieran fuera de la Iglesia, lo haría refiriéndose sólo a los que de forma consciente y disponiendo de todas las posibilidades, habían roto con ella o se habían negado a entrar en su seno. Como contrapartida, extendía las posibilidades de salvación a: aquellos partícipes del Testamento entre los que «Cristo nació según la carne» (judíos); a quienes «confesándose adheridos a la fe de Abraham adoran con nosotros a un Dios único y misericordioso» (musulmanes fundamentalmente); a quienes «ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan no obstante a Dios en su corazón sincero» ... (y a quienes) «no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan por llevar una vida recta» con ayuda de la gracia divina²²⁹. Esta tesis se recogería más tarde en el *Catecismo de la Iglesia Católica* que reitera: «no podrán salvarse los que sabiendo que Dios fundó, por medio de Jesucristo, la Iglesia católica como necesaria para la salvación, sin embargo no hubiesen querido entrar y perseverar en ella». Se excluyó de esta reprobación a quienes «sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo»

²²⁴ Contrapesado, no hay que olvidarlo, por las reflexiones de teólogos dominicos de la escuela de Salamanca o jesuitas como Suárez, Juan de Lugo o Roberto Belarmino a propósito de esos pueblos del Nuevo Mundo que no habían tenido la oportunidad de conocer antes la verdadera fe. F. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, p. 87 y ss.

²²⁵ Alocución *Singulari Qadam* de 9 de diciembre 1854.

²²⁶ F. A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, p. 146.

²²⁷ Encíclica *Mystici corporis* 46 de 29 de junio de 1943. Cfr. los comentarios a este documento de F. A. Sullivan, *ibid.* pp. 158-160.

²²⁸ Cipriano, *De dominica oratione*, 23, *Lumen Gentium*, c. I. 4.

²²⁹ *Lumen Gentium* c. II, 16. Sobre el papel del Vaticano II a propósito de este tema *vid.* F. A. Sullivan, *¿Hay Salvación fuera de la Iglesia?*, pp. 169 y ss.

pero que con ayuda de la gracia y guiándose de su conciencia «pueden conseguir la salvación eterna»²³⁰.

Teólogos en la órbita del Vaticano II abundarían en estos extremos. K. Rahner acuñaría la idea de los «cristianos anónimos»²³¹, expresión que ha dado un extraordinario juego. Henri de Lubac alegraría la existencia de «elementos» de la iglesia verdadera fuera de sus fronteras visibles. Yves Congar se referiría a una Iglesia partiendo del mundo y no un mundo partiendo de la Iglesia²³². Por último F. A. Sullivan, profundizando en la idea de «cristianos anónimos», cree que el axioma *extra Ecclesiam nulla salus* es la vía imperfecta en la que los cristianos se embarcaron al considerar que la Iglesia juega un papel necesario en el plan salvífico de la divinidad. Mientras que como verdad dogmática no ha sido sujeta a cambio, la formulación se ha visto históricamente condicionada y es susceptible de revisión²³³.

10. UNA ÚLTIMA REFLEXIÓN

Al margen de las referidas especulaciones académicas de un Santo Tomás, la Edad Media algo hizo ya al respecto.

De acuerdo con algunos autores eclesiásticos de los primeros siglos del cristianismo, en el Antiguo Testamento, e incluso en el mundo pagano, se dieron situaciones o personajes concretos que prefiguraron la Iglesia aunque sólo fuese de forma alegórica. San Agustín hablaría de una iglesia de los justos o *ecclesia ab Abel* (Iglesia que comienza en Abel) anterior a su fundación por Cristo²³⁴. Exégesis²³⁵, catequética y artes plásticas²³⁶ fueron buenos altavoces de esta filosofía que trasciende ampliamente los límites del Medievo²³⁷.

²³⁰ *Catecismo de la Iglesia Católica*. Arts. 846-847, Madrid, 1992 pp. 202-203.

²³¹ K. Rahner, *Estudios de teología* VI, Madrid, 1967, pp. 535-544. Cfr. K. H. Weger, *Karl Rahner. Introducción a su pensamiento teológico*, Barcelona, 1982.

²³² Y. Congar, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid, 1976, p. 300.

²³³ F. A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, p. 239. Por lo que, una vez contradicha la tradición teológica precedente (concilios y papas de la Edad Media), cabría pensar en que no solo los paganos, sino también los herejes, judíos y musulmanes podrían acceder a la salvación por medio de una fe sincera en Dios.

²³⁴ *Ibid.* p. 41-42.

²³⁵ Sobre los cuatro sentidos de los textos escriturarios (literal, alegórico, moral y anagógico) que se remontaría al siglo III y sobre los que se abundaría en los siglos siguientes, es fundamental la obra de H. de Lubac, *Exégesis medieval. Los cuatro sentidos de la escritura*, 4 vols, Paris, 1959-1964.

²³⁶ Sobre la concordancia, un tanto a pie forzado, entre Antiguo y Nuevo Testamento enormemente fecunda dentro de la iconografía cristiana, *vid.* el clásico e imprescindible L. Reau, *Iconografía del arte cristiano. Introducción general*, Barcelona, 2000 pp. 230 y ss (ed. original francesa en 6 volúmenes de 1955-1959). Para los aportes de la mitología pagana a la hagiografía cristiana (los santos como herederos de los dioses y los héroes paganos), *ibid.* p. 365 y ss. También L. Therel, *Les symboles de l'Ecclesia dans la création iconographique de l'art chrétien du III au VI siècle*, Roma, 1973. Un útil resumen sobre el tema lo recoge I. Ruiz Montejo, «El nacimiento de la iconografía cristiana», en *Cuadernos de Arte e iconografía. Revista virtual de la Fundación Universitaria Española* tomo 4, 7, 1991.

²³⁷ A través de una metodología en la que el feminismo militante y el espíritu decodificador se encuentran omnipresentes, aspectos del tema se han tratado por E. Bornay, *Mujeres de la Biblia en la pintura del Barroco*.

Otra conquista notable en ese terreno de ampliar el campo de la Iglesia, aunque sea de una manera indirecta y remitiéndose al más allá, fue esa teología del «tercer lugar» que supuso el descubrimiento del Purgatorio²³⁸. Implicaba –recordemos esa idea de comunión de los santos– una salvación de las almas, aunque fuera «a plazos»²³⁹. Con ello se suavizaba la extrema visión tradicional que presentaba sólo dos lugares de destino para los humanos (la salvación o condenación eterna²⁴⁰) y solo dos posibilidades –o *extra Ecclesiam* o *intra Ecclesiam*– que abonaban en el más acá esos mismos dos destinos. Partiendo de una base («la concepción del colectivo humano como comunidad de vivos y muertos»²⁴¹) el purgatorio era pieza fundamental para la visión de la Iglesia como cuerpo triforme –militante en la tierra, triunfante en los cielos y purgante en el purgatorio– que facilitaba ese deseo de Dios de que todos se salvaran y llegasen al conocimiento de la verdad²⁴².

Y, volviendo a esas cuatro características de la Iglesia, queda la más discutible para algunos: la santidad.

Las críticas sobre su déficit han venido, por supuesto, desde sectores ásperamente críticos: aquellos que presentaban una dualidad entre una *Ecclesia carnalis* (la romana representada por el papa y su curia) y otra *Ecclesia spiritualis* (la de diversos grupos de disidentes condenados a la postre como heréticos). Supone tanto como enfatizar en la oposición extrema entre una iglesia institucional y otra carismática o pneumática²⁴³.

Pero amargas observaciones se han dado también desde sectores poco sospechosos de heterodoxia denunciadores de lo que era por lo general un fácil triunfalismo. En el siglo XIII el teólogo Guillermo de Auvernia, obispo de París y miembro del círculo del rey Luis IX, al referirse a la perversión en la que había caído la Iglesia decía que «ya no es una novia, sino un monstruo tremendo, salvaje y deforme...» Juicio (la iglesia romana como meretriz llevado a su extremo) que ha servido de elemento de elucubración en el recientemente pasado siglo para algunos teólogos con algún que otro llamativo título²⁴⁴.

En sus tiempos cardenalicios, Benedicto XVI abundó en ello al reconocer que «La catolicidad de la Iglesia nos parece tan discutible como su santidad. Pues los partidos

Imágenes de la ambigüedad, Madrid 1998. Así, Judit al decapitar a Holofernes se convertiría en alegoría del triunfo de la Iglesia sobre el mal. p. 44.

²³⁸ Vid. para ello la excelente obra que marcó época de J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981. Un pequeño aporte al tema lo facilitamos en E. Mitre, *Fronterizos de Clio (Marginados, disidentes y desplazados en la Edad Media)*, Granada, 2003, pp. 226-241. Se trata de un artículo, debidamente actualizado que se publicó originalmente bajo el título «Apuntes sobre la representación del purgatorio en la Europa del siglo XIV» en *Temas medievales*. 3. Buenos Aires, 1993, pp. 17-28.

²³⁹ El caso de los prestamistas sería el más significado, como ha estudiado el mismo J. Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media* Barcelona, 1987, passim.

²⁴⁰ Tal y como manifestó San Agustín, *La ciudad de Dios*, I. XV c. 1, ed cit. p. 332.

²⁴¹ A. Gurievich, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, 1990, p. 31.

²⁴² G. Greshake, *Más fuertes que la muerte. Lectura esperanzada de los novísimos*, Santander, 1981, pp. 111 y ss.

²⁴³ Sobre esa dualidad recogimos algunas observaciones en E. Mitre, «Los pecados desde la herejía: la moral del otro en la Edad Media», en *Pecar en la Edad Media* pp. 289-290.

²⁴⁴ Entre ellos H. U. von Balthasar, *Casta meretrix: Sponsa Verbi*, Madrid, 1964.

y las contiendas han dividido la túnica del Señor, han fraccionado la Iglesia en muchas iglesias que pretenden ser, con mayor o menor énfasis, la única Iglesia verdadera. Por eso hoy la Iglesia es para muchos el mayor obstáculo para creer. Porque sólo se ve en ella la lucha por el poder humano, la mezquina comedia de quienes con sus afirmaciones quieren administrar el cristianismo oficial y paralizar el verdadero espíritu del cristianismo»²⁴⁵. No son malas palabras para una reflexión moral a partir de la historia. Si puede hablarse de una «larga Edad Media»²⁴⁶ podremos también hablar de una «larga mano de la Edad Media» que, en distintas formas, llega hasta nuestros días.

²⁴⁵ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, 2005 (ed. original de 1968) p. 282.

²⁴⁶ Que se prolongaría hasta fines del siglo XVIII. J. Le Goff, *Una larga Edad Media*, Barcelona, 2008.