ISSN: 1133-0104

ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA

REVISTA DEL INSTITUTO DE HISTORIA DE LA IGLESIA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

32 / 2023

Universidad de Navarra

ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA

REVISTA DEL INSTITUTO DE HISTORIA DE LA IGLESIA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA. ESPAÑA / FUNDADA EN 1992
2023 / VOLUMEN 32

DIRECTOR
Álvaro Fernández de Córdova
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
ahig@unav.es

COMITÉ EDITORIAL / EDITORIAL BOARD

SUBDIRECTORES / ASSISTANT DIRECTOR

Román Sol Rodríguez
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
rsol@unav.es

Rafael Escobedo Romero
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
rescrom@unav.es

VOCALES / COMMISSION MEMBERS

Javier Escrivá Ivars
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
javier.escriva@uv.es

Agustín González Enciso
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
agenciso@unav.es

Eloísa Ramírez Vaquero
UNIVERSIDAD PÚBLICA DE NAVARRA
erv@unavarra.es

Javier Vergara Ciordia
UNED, MADRID
fvergara@edu.uned.es

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

Pablo González-Alonso
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
pgonzaleza@unav.es

ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA ES LA REVISTA DEL INSTITUTO DE HISTORIA DE LA IGLESIA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. SE INICIÓ EN 1992 Y SE PUBLICA TODOS LOS AÑOS EN EL MES DE MAYO. PRESTA ESPECIAL ATENCIÓN A LA HISTORIA ECLESIÁSTICA, RELIGIOSA, TEOLÓGICA Y ARTÍSTICA. SU PRIMER DIRECTOR FUE EL PROFESOR JOSEP-IGNASI SARANYANA (1992-2009).

CONSEJO ASESOR / ADVISORY BOARD

Mons. Pio Gonçalo Alves de Sousa
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, BRAGA (Portugal)

José Andrés-Gallego
CSIC, MADRID (España)

Bernard Ardura
PONTIFICIO COMITATO DI SCIENZE STORICHE, PRESIDENTE (Ciudad del Vaticano)

Mauricio Beuchot OP
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, CIUDAD DE MÉXICO (México)

Walter card. Brandmüller
PONTIFICIO COMITATO DI SCIENZE STORICHE (Ciudad del Vaticano)

Ernst Dassmann
FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT, BONN (Alemania)

Mariano Delgado
UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (Suiza)

Hubertus Drobner
THEOLOGISCHE FAKULTÄT PADERBORN (Alemania)

uan Guillermo Durán
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, BUENOS AIRES (Argentina)

Thomas Duve
MAX PLANCK INSTITUT FÜR EUROPÄISCHE RECHTSGESCHICHTE, FRANKFURT AM MAIN (Alemania)

JAlberto Ferreiro
SEATTLE PACIFIC UNIVERSITY, SEATTLE (Estados Unidos)

Enrique García Ahumada FSC
UNIVERSIDAD FINIS TERRAE, SANTIAGO DE CHILE (Chile)

Alessandro Ghisalberti
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, MILANO (Italia)

Pilar Gonzalbo Aizpuru
EL COLEGIO DE MÉXICO, CIUDAD DE MÉXICO (México)

Johannes Grohe
PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE, ROMA (Italia)

Mª Carmen Lacarra Ducay
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA (España)

Enrique de la Lama
UNIVERSIDAD DE NAVARRA (España)

Celina Lértora Mendoza
CONICET, BUENOS AIRES (Argentina)

Luis Carlos Mantilla Ruiz OFM
ACADEMIA COLOMBIANA DE LA HISTORIA, Bogotá (Colombia)

Nelson H. Minnich
THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, WASHINGTON DC (Estados Unidos)

Pedro Rodríguez
UNIVERSIDAD DE NAVARRA (España)

Giovanni Maria Vian
UNIVERSITÀ DI ROMA I - LA SAPIENZA (Italia)

Redacción:
«Anuario de Historia de la Iglesia» (AHIg)
Edificio de Facultades Eclesiásticas
Universidad de Navarra.
31009 Pamplona (España)
Teléfono internacional: +34 948 425 631
Fax internacional: +34 948 425 633
e-mail: ahig@unav.es

https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia

Administración, intercambios y suscripciones:
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
T. 948 425 600
e-mail: spublicaciones@unav.es

Precios suscripciones 2023:
- impreso + digital España individual: 30 €
- impreso + digital España institucional: 50 €
- impreso + digital Internacional individual: 45 €
- impreso + digital Internacional institucional: 70 €
- digital individual: 26 €
- digital institucional: 45 €

Boletín de suscripción:
https://www.unav.edu/web/servicio-de-publicaciones/suscripcion

Maquetación:
Pretexto

Impresión: Printhaus

Tamaño: 165 x 225 mm

Fecha impresión:
30-III-2023

DL: NA 54-1992

ISSN: 1133-0104

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados en la revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores. // Se autoriza la reproducción total o parcial de los originales publicados en AHIg, citando la fuente. Se ruega notificar las republicaciones a la Redacción de la Revista. // El Comité Editorial no mantiene correspondencia con los autores de originales no solicitados por la Redacción, si éstos no son aceptados para publicación.

The author(s) of the articles that appear in this journal is/are solely responsible for the content thereof. // The journal grants permission to all users to reproduce, partially or as a whole, the articles in AHIg. Any uses and/or copies of this journal in whole or in part must include the customary bibliographic citations. Any republication of the material herein should be communicated to the Publishers of the journal. // The Editorial Committee does not maintain correspondence with the authors of articles that are not accepted for publication, unless otherwise requested by the Publishers.

AHIg figura en las siguientes bases de datos:
- ATLA Religion Database, with ATLASerials PLUS (American Theological Library Association)
- Arts & Humanities Citation Index, de Web of Science (Clarivate Analytics)
- Scopus (Elsevier)
- Religious and Theological Abstracts
- Zeitschriften-Inhaltsdienst Theologie Datenbank (Universidad de Tubinga)
- L'Année Philologique (Sociéte Internationale de Bibliographie Classique)
- Directorio y Catálogo Latindex
- ERIH PLUS, European Reference Index for the Humanities (Norwegian Centre for Research Data)
- ÍnDICEs CSIC
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB)
- CNKI (Beijing, China)
- Academic Search Complete (EBSCO)
- Religion Database (ProQuest)

AHIg está disponible online:
- DIALNET
  https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=1866
- Dadun
  https://dadun.unav.edu/handle/10171/7522

AHIg está incluida en los siguientes sistemas de calificación de revistas:
- CARHUS
- CIRC
- Dialnet métricas (Universidad de La Rioja)
- Journal Citation Reports (JCR), de Clarivate
- MIAR
- Scimago Journal & Country Rank (SJR), de Elsevier

Repositorios en los que está disponible el contenido de Anuario de Historia de la Iglesia:
- Depósito Académico Digital de la Universidad de Navarra (DADUN)
- Dialnet
- OpenAIRE+
- ROAD, Directorio de Recursos Científicos y Universitarios en acceso abierto
- Recolecta, Recolector de Ciencia Abierta

ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA

2023 / VOLUMEN 32

NOTA EDITORIAL 11

ESTUDIOS / *RESEARCH STUDIES*

NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE EL CONCILIO DE NICEA (325): ACTORES Y CONSECUENCIAS

Manuel Mira Iborra
Presentación 15-18

Almudena Alba López
Historiografía sobre el Concilio de Nicea: el Concilio de Nicea a la luz de sus historiadores 19-48
Historiography on the Council of Nicaea: the Council of Nicaea in the Light of its Historians

Ramón Teja / Silvia Acerbi
El Concilio de Nicea y los inicios de una nueva relación entre el poder imperial y la jerarquía eclesiástica 49-68
The Council of Nicaea and the beginnings of a new relationship between imperial power and the eclesiastic hierarchy

Giulio Maspero
Nicea como crisis filosófica de la teología. La transferencia de la fe bíblica de la Iglesia al mundo filosófico helenístico 69-96
Nicaea as a philosophical crisis of theology. The transfer of the biblical faith of the Church to the Hellenistic philosophical world

Samuel Fernández
Eusebio de Cesarea y desarrollo del sínodo de Nicea 97-122
Eusebius of Caesarea and the course of the Synod of Nicaea

Angelo Segneri
Atanasio e Melezio: tentativi e fallimenti alla ricerca della comunione ecclesiale 123-158
Athanasius and Meletius: attempts and failures in search of ecclesial communion

Xavier Morales
What did Constantine learn in 325? Constantine's theological declarations before, at and after Nicaea 159-188
¿Qué aprendió Constantino en 325? Declaraciones teológicas de Constantino antes, en y después de Nicea

Josep Vilella Massana
De Córdoba a Nicea: Osio en la política eclesiástica constantiniana 189-214
From Córdoba to Nicaea: Ossius in the Constantinian Ecclesiastical Policy

Angelo Di Berardino
Concilio di Nicea: la fine della controversia sulla data della Pasqua? 215-246
Council of Nicaea (325): the end of the controversy over the date of Easter?

HISTORIOGRAFÍA Y BIBLIOGRAFÍA / *HISTORIOGRAPHY AND BIBLIOGRAPHY*

David Andrés Fernández / Carmen Julia Gutiérrez / Emma Hornby / Raquel Rojo Carrillo
Las procesiones y su canto en la liturgia hispánica 249-308
Processions and their chants in the Old Hispanic liturgy

Juan A. Prieto Sayagués
La evolución de los vínculos entre los poderes laicos y las órdenes religiosas en la Castilla bajomedieval 309-344
The Evolution of the Links between Lay Powers and Religious Orders in Late Medieval Castile

Diana Lucía Gómez-Chacón
La reforma de la mirada en la Castilla observante del siglo xv: arte, *curiositas* y contemplación 345-374
The Gaze's Reform in 15th-century Observant Castile. Art, Curiositas, and Contemplation

Łukasz Żak
Vademecum delle fonti scritte nell'ambito dell'Ufficio delle cerimonie pontificie a cavallo tra il xv e il xvi sec 375-398
A Companion to the Sources Produced in the Office of Ceremonies at the turn of the 15th and 16th centuries

Jaime González-Bolado
Hasta los confines de Japón: un manuscrito inédito sobre el viaje de Jerónimo de Angelis a la isla de Hokkaidô (1618) 399-421
To the end of Japan: an unpublished manuscript about the journey of Jerónimo de Angelis to the island of Hokkaidô (1618)

CONVERSACIÓN / *CONVERSATION*

José Ángel Echeverría Echeverría
Conversación con Tarsicio de Azcona, capuchino, en Pamplona Extramuros 425-450

CRÓNICAS / *CHRONICLES*

CONGRESOS Y SEMINARIOS

María Dolores Teijeira Pablos, *Simposio internacional* «Ars Gloriae. *La presencia episcopal en las catedrales bajomedievales» (León, 7-9 de septiembre de 2022)* 453

Víctor M. Tirado San Juan, *Congreso internacional «Mirar hoy lo estético en la Edad Media» (Madrid, 12-14 de septiembre de 2022)* 455

Enrique Muñoz Nieto, *I Encuentro de Arte y Liturgia* «Crux Triumphalis*: Calvarios y vigas de imaginería entre la Edad Media y el Concilio de Trento» (Cádiz, 13-15 de septiembre de 2022)* 457

Natalia Núñez Bargueño, *Seminario «Identidades cambiantes, modernidad y religión. De lo individual a lo colectivo» (Toledo, 17-18 de noviembre de 2022)* 460

Clemente López González / Manuel Joaquín Salamanca López, *I Jornada Científica de Historia y Archivos Eclesiásticos «Tradición e innovación» (Cuenca, 26 de noviembre de 2022)* 467

TESIS DOCTORALES

Iván Curto Adrados, *Actividad bélica y violencia del episcopado gallego (siglos VIII-X)* 473

María José Cañizares Gómez, *Iglesia, frontera y poder: el pleito del obispado de Orihuela entre la Corona de Castilla y la Corona de Aragón (siglos XIII-XVI)* 478

Juan Pablo Rojas Bustamante, *Imagen, discurso y memoria en el convento de San Esteban de Salamanca* 484
Juan Miguel Blay Martí, *El Oratorio de San Felipe Neri de Valencia (1645-1837)* 491
Carlos Sánchez-Raygada, *El cabildo eclesiástico de Lima y sus relaciones con el Estado en los primeros años de la República del Perú (1821-1835)* 499
Carolina Minguet Civera, *La construcción de la imagen de la Iglesia católica a través del mensaje periodístico. Análisis del pontificado de Benedicto XVI en el diario* El País 505

NECROLÓGICAS

Catherine Vincent, *Jean Richard (1921-2021)* 513
Massimo Faggioli, *John O'Malley S.J. (1927-2022)* 519
Javier Vergara Ciordia, *Ildefonso Adeva Martín (1929-2022)* 526
Raúl Pereda Sancho, *Manuel Guerra Gómez (1931-2021)* 531
José Luis Orella Martínez, *Fernando García de Cortázar y Ruiz de Aguirre S.J. (1942-2022)* 536

RESEÑAS / REVIEWS

OBRAS GENERALES

Salvador Cabot, tor, *Franciscanismo, trigo y cizaña: Novelesca historia de la tor Franciscanos TOR* (Rafael Ramis Barceló) 543
Grace Davie / Lucian N. Leuştean (eds.), *The Oxford Handbook of Religion and Europe* (Iuliu-Marius Morariu) 545
Dámaso de Lario, *Establecemos y ordenamos: Un análisis comparado de los estatutos y constituciones de los siete Colegios Mayores españoles (siglos XIV-XVII), con una transcripción de las constituciones y estatutos del Colegio de Santa Cruz de Valladolid* (Rafael Ramis Barceló) 546
Ricardo García Cárcel / Eliseo Serrano (eds.), *Historia de la tolerancia en España* (Juan Pablo Domínguez) 548
Olivier Grenouilleau, *Christianisme et esclavage Gallimard* (José Andrés-Gallego) 549
Klaus Herber / Teresa Jiménez Calvente (eds.), *Spanien auf dem Weg zum religiösen Einheitsstaat (15. Jh.)/ España en el camino hacia un estado homogéneo en lo religioso (s. xv)/ Spain on its Way to Religious Unity (15th c.)* (Horst Pietschmann) 551

Manfredi Merluzzi / Gaetano Sabatini / Flavia Tudini (eds.), *La Vergine contesa: Roma, l'Immacolata Concezione e l'universalismo della Monarchia Cattolica (secc. xvii-xix)* (Román Sol Rodríguez) 553

Adelaide Ricci (coord.), *Donne e sacro: Forme e immagini nel cristianesimo occidentale* (Thaïs Rodés Sarrablo) 557

Eloy Tejero, *De la Iglesia de los ritos a la Iglesia de los territorios (años 313 al 896)* (María José Lop Otín) 557

ANTIGÜEDAD

Junghun Bae, *John Chrysostom: On Almsgiving and the Therapy of the Soul* (Pablo González-Alonso) 559

Matthieu Cassin / Hélène Grelier-Deneux / Françoise Vinel (eds.), *Gregory of Nyssa: Homilies on the Our Father: An English Translation with Commentary and Supporting Studies: Proceedings of the 14th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paris, 4-7 September 2018)* (Giulio Maspero) 561

Raúl González Salinero, *Moralidad, persecución y martirio en los orígenes del cristianismo: Una construcción ideológica* (Nicolás Álvarez de las Asturias) 562

John Henry Newman, *La Iglesia de los Padres* (Víctor García Ruiz) 564

Emanuela Prinzivalli / Manlio Simonetti, *La teología de los primeros cristianos (siglos i al v)* (Juan Luis Caballero García) 565

Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña, *Imperios de crueldad: La Antigüedad Clásica y la inhumanidad* (Javier Andreu Pintado) 567

Jared Secord, *Christian intellectuals and the Roman Empire: From Justin Martyr to Origen* (Javier Larequi Fontaneda) 570

Elisabet Seijo Ibáñez, *La virginidad consagrada y otras figuras femeninas en la obra de Ambrosio de Milán* (Manuel José Crespo Losada) 572

Peter-Ben Smit Felix, *Culpa: Ritual Failure and Theological Innovation in Early Christianity* (Juan Luis Caballero García) 573

EDAD MEDIA

Berenguel de Landoria, xi Congreso internacional de Estudios Jacobeos (Santiago Domínguez Sánchez) 576

Alfonso de Cartagena, *Tractatus Super Repetitione Ludovici de Roma* (Rafael Sánchez Domingo) 578

Giovanna Casagrande / Maria Luisa Cianini Pierotti / Amilcare Conti / Pierantonio Piatti (eds.), *La Santa delle due città: Colomba tra Rieti e Perugia nel contesto europeo* (Mara Nerbano) 579

Thomas F. Coffey / Maryjane Dunn (ed.), *The Sermons and Liturgy of Saint James: Book One of the Liber Sancti Jacobi* (Alberto Ferreiro) 582

Santiago Domínguez Sánchez, *Documentos de Martín V (1417-1431) referentes a España* (Vicente Ángel Álvarez Palenzuela) 583

Anna K. Dulska, Malitia temporis?: *Personas, gobierno y entorno de la orden de San Juan de Jerusalén en Navarra medieval* (Matthias Ebejer) 584

José Ángel García de Cortázar *La Iglesia en el reino de Castilla en la Edad Media (años 711-1475)* (Raquel Torres Jiménez) 586

José Ángel García de Cortázar / Ramón Teja (coords.), *Las dos vías del monacato occidental: Los seguidores de san Benito y los de san Agustín* (Carlos Manuel Reglero de la Fuente) 588

EDAD MODERNA

José Ignacio Gómez Zorraquino, *El control del espacio de culto: El linaje de los Cortés y la iglesia parroquial de San Lorenzo de Huesca (siglos XVI-XVII)* (Jaime Elipe Soriano) 590

Querciolo Mazzonis, *Reforms of Christian Life in Sixteenth-century Italy* (Pablo Acosta-García) 591

María Luisa Pro / Francisco Javier Sancho (eds.), *Santa Teresa de Jesús, mujer excepcional: 50 aniversario del Doctorado de Santa Teresa* (José Ángel García Cuadrado) 593

Felipe Ruiz Martín, *Relaciones entre España y la Santa Sede en el siglo XVI (artículos inéditos)* (Agustín González Enciso) 595

José Ignacio Ruiz Rodríguez / Pier Luigi Nocella (dirs.), *Diccionario histórico, biográfico y enciclopédico del Caballero de Gracia* (Fermín Labarga García) 597

Pegerto Saavedra, *La opulencia de los hijos de san Bernado: el Císter en Galicia, c. 1480-1835* (María Seijas Montero) 598

David Torrijos / Jorge Luis Gutiérrez (eds.) *La Escuela de Salamanca: la primera versión de la Modernidad* (José Ángel García Cuadrado) 600

EDAD CONTEMPORÁNEA

Marc AGOSTINO (ed.), *Santa Sede e Cattolici nel mondo postbellico 1918-1922: Raccolta di Studi nel centenario della conclusione della Prima Guerra Mondiale* (Juan M. de Lara Vázquez) 603

Ariane BOLTANSKI / Marie-Lucie COPETE (eds.), *L'Église des laïcs : Le sacré en partage (XVIe-XXe siècle)* (Rafael Escobedo Romero) 604

Ramon CORTS I BLAY, *El cardenal Vidal i Barraquer entre la crisi de la Restauració i la dictadura de Primo de Rivera. Arxius vaticans (1921-1923)* (Santiago Casas Rabasa) 606

Valentin FAVRIE / Charles MERCIER / Christian SORREL, *Cent ans de gouvernement de l'Église catholique en France : De l'Assemblée des cardinaux et archevêques à la Conférence des évêques (1919-2019)* (Santiago Casas Rabasa) 608

András FEJÉRDY / Bernadett WIRTHNÉ DIERA (eds.), *The Trial of Cardinal József Mindszenty from the Perspective of Seventy Years: The Fate of Church Leaders in Central and Eastern Europe* (Rafael Escobedo Romero) 610

Pere FULLANA, *Història de la província espanyola del Tercer Orde Regular de Sant Francesc, Volumen III (1938-1960)* (Rafael Ramis Barceló) 612

Alberto GONZÁLEZ CHAVES, *¡Dame almas!: Una biografía del cardenal Merry del Val* (Rafael Pardo Fernández) 613

Johan ICKX (ed.), *L'Ostpolitik vaticana: L'Unione Sovietica e la Chiesa ortodossa russa (1945-1978)* (Anna K. Dulska) 614

Iván ILLICH, *La Iglesia sin poder: Ensayos 1955-1985* (Diego I. Rosales Meana) 616

María Concepción MARCOS (ed.), *Religión y poder en España y la Europa del Sur: Discursos, movilización y conflicto político-religioso (1820-1936)* (María Pilar Salomón Chéliz) 617

Ángel MARTÍNEZ CUESTA, *Historia de los Agustinos Recoletos (vol. III: el siglo XX, tomo I: 1898-1948)* (Enrique A. Eguiarte Bendímez) 620

Luigi MEZZADRI, *Benedetto XVI e la Chiesa incompiuta* (Pablo Blanco Sarto) 621

Iuliu-Marius MORARIU, *Repere ale autobiografiei spirituale din spaţiul ortodox în secolele XIX şi XX- Ioan de Kronstadt, Siluan Athonitul şi Nicolae Berdiaev* (Anca-Ioana Rus) 622

Marco NOVARINO, *Evangelici e liberimuratori nell'Italia liberale (1859-1914)* (Juan M. de Lara Vázquez) 624

Antón M. PAZOS, *Las reliquias de Santiago: Documentos fundamentales de la Reinventio de 1879* (José Manuel García Iglesias) 625

Roberto REGOLI / Matteo SANFILIPPO (eds.) *La Santa Sede, gli Stati Uniti e le relazioni internazionali durante il pontificato di Pio XII: Studi dopo l'apertura degli archivi vaticani (1939-1958)* (Juan M. de Lara Vázquez) 626

AMÉRICA LATINA

Miguel de Asúa, *Science and Catholicism in Argentina (1750–1960): A Study on Scientific Culture, Religion, and Secularisation in Latin America* (Benito Alejandro Palomo) 629

Laura Dierksmeier, *Charity for and by the poor: Franciscan-Indigenous Confraternities in Mexico, 1527-1700* (Carlos Sánchez-Raygada) 629

Fernando López de Rego Fernández, *Fidel y el más allá: El hecho religioso en Cuba* (Ignacio Uría Rodríguez) 630

Luis Pásara, *Católicos, radicales y militantes: Cincuenta años de conflictos en la Iglesia peruana* (Fernando Armas Asín) 632

José Luis Pérez Guadalupe (ed.), *Pastores & Políticos: El protagonismo evangélico en la política latinoamericana* (Fernando Armas Asín) 634

Gabriela Ramos, *El cuerpo en palabras: Estudios sobre religión, salud y humanidad en los Andes coloniales* (Carlos Sánchez-Raygada) 636

ARTE

Begoña Arrúe / Álvaro Rodríguez Miranda / José Manuel Valle, *Trazados de arquitectura y grafitos históricos en el Monasterio de San Millán de la Cogolla, de Yuso (La Rioja): Una historia constructiva y conventual narrada en los muro* (Pablo Ozcáriz Gil) 640

Alejandro Cañestro Donoso, *La concatedral de San Nicolás: Espejo de la historia de Alicante* (M. Elvira Mocholí Martínez) 640

Andrea Gamberini, *Inferni medievali: Dipingere il mondo dei morti per orientare la società dei vivi* (J. José Alviar) 641

Rafael García Mahíques (dir.), *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana: 6. Los demonios: ii. Bestiario, música endiablada y exorcismo* (Maite Dávila Mata) 643

Rafael García Mahíques (dir.), *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana: 7. Antigua Alianza: I. Los Patriarcas* (José Javier Azanza López) 644

Jorge Alberto Jordán (coord.), *La Merced en Sevilla y su provincia: Miscelánea de estudios en el VIII Centenario de su Fundación* (Carmen Vallecillo López) 646

REVISTAS EN INTERCAMBIO 649

LIBROS RECIBIDOS 653

Nota editorial

Este año *Anuario de Historia de la Iglesia* ha fijado su atención en el Concilio de Nicea (325) dedicándole un cuaderno exclusivo. Hace más de dos décadas el historiador alemán Klaus Schatz consideró los concilios ecuménicos verdaderas «encrucijadas históricas» que evidencian la implicación de la Iglesia en la sociedad de su tiempo[1]. De ahí que estas solemnes reuniones hayan sido objeto de revisiones historiográficas para aclarar su trascendencia histórica y eclesial. La proximidad del XVII centenario del Concilio de Nicea (325-2025) ofrece una excelente oportunidad para revisitar el primer concilio ecuménico de la Historia, que marcó los desarrollos teológicos, la trayectoria sinodal y los avatares políticos-sociales del cristianismo antiguo.

Anuario ha querido hacerse eco de este aniversario, aportando un cuaderno de estudios dedicado especialmente a los actores y las consecuencias de la asamblea nicena, teniendo en cuenta los cambios de paradigma que desencadenó. Como es habitual en la revista, se ha mantenido la internacionalidad de los colaboradores buscando una pluralidad de perspectivas que permita contextualizar el evento conciliar desde las más recientes aportaciones historiográficas y teológicas. Gracias a ello se arroja nueva luz sobre el protagonismo del emperador Constantino y su pensamiento teológico, se revisa la influencia del obispo Osio de Córdoba y se discute la lectura del concilio abierta a la teología homeusiana que hace san Atanasio de Alejandría. Otros estudios muestran en qué medida la «revolución nicena» impulsó notables transformaciones en la relación del cristianismo con el Imperio y los procesos de unificación eclesial.

El apartado *Historiografía y bibliografía* constituye un espacio privilegiado para dar a conocer nuevas aportaciones a nivel interpretativo y documental. En

[1] Klaus SCHATZ, *Los concilios ecuménicos: encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid, 1999.

esta ocasión se reúnen trabajos sobre la liturgia hispana altomedieval, y sobre la relación de las órdenes monásticas con los poderes laicos y con la percepción estética a fines del Medievo. Más centrada en las fuentes es la catalogación de los ceremoniales pontificios del Renacimiento, y la presentación de un nuevo manuscrito sobre la literatura de viajes en el Japón del siglo XVII.

Con pesar publicamos póstumamente la conversación mantenida con el P. Tarsicio de Azcona, poco antes de su fallecimiento en mayo del año pasado. Sirva de homenaje a este historiador capuchino, referente obligado de la figura de Isabel la Católica y la reforma de la Iglesia española tardomedieval. En la entrevista no solo se reconstruye su singladura biográfica entre Navarra, Roma y Baviera, sino su legado historiográfico sobre el reinado isabelino, la historia navarra, así como los controvertidos procesos políticos y religiosos de la monarquía hispánica, que Azcona abordó con una base documental de alcance europeo.

El volumen deja constancia de algunos congresos celebrados últimamente, así como una selección de tesis doctorales recientes con temáticas como el episcopado gallego medieval, la configuración de la diócesis de Orihuela, el convento salmantino de San Esteban o las relaciones del cabildo eclesiástico de Lima con la República del Perú, entre otras. Finalmente, hemos recordado a cinco historiadores recientemente desaparecidos que han dejado huella perdurable en la reflexión histórica sobre el cristianismo, como el medievalista Jean Richard, el modernista John W. O'Malley o, en el ámbito de la historia de las religiones, Manuel Guerra.

Alvaro Fernández de Córdova
Pamplona, 21 febrero de 2023

ESTUDIOS

NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE EL CONCILIO DE NICEA (325): ACTORES Y CONSECUENCIAS

Presentación

A inicios del siglo IV, el presbítero alejandrino Arrio, que atribuía al Verbo una temporalidad incompatible con la naturaleza divina, y su obispo Alejandro, que trató de imponerle una confesión de fe clara en la divinidad del Hijo, llevaron la tensión existente entre los diversos tentativos de comprensión de la relación entre el Padre y el Hijo a un punto álgido. Constantino, tras unificar bajo su mando el imperio gracias a la victoria sobre Licinio, promovió la resolución de las disputas teológicas a través de exhortaciones a las partes en conflicto transmitidas por su consejero para asuntos eclesiásticos Osio de Córdoba y, una vez fracasadas éstas, por medio de la celebración en Nicea de una asamblea de obispos multitudinaria en la primavera del año 325. Esta asamblea dio a la comunidad cristiana un símbolo de fe unitario que proclamaba la plena divinidad de Jesucristo, al definirlo consustancial al Padre.

El inminente decimoséptimo centenario del Concilio de Nicea, que en la tradición católica ha sido recibido como primer concilio ecuménico, renueva el interés por este hito relevante de la historia del cristianismo y sirve de ocasión para reflexionar, suscitando nuevos estudios. En efecto, este cuaderno se suma a iniciativas editoriales ya llevadas a cabo como *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*[1] y es de prever que preceda a otras todavía en fase de realización, como el número monográfico ya anunciado por la revista *Estudios Eclesiásticos*; la efemérides genera también encuentros de estudiosos, como el «Seminario de Profesores en torno al Concilio de Nicea» organizado por la Universidad Pontificia de Salamanca en noviembre del año 2022, algunos encuentros virtuales auspiciados por la «Association Internationale d'Études Patristiques» y el congreso

[1] *Vid. The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Young Richard KIM (ed.), Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2021.

ISSN 1133-0104 / DOI 10.15581/007.32.010

que está preparando el grupo «Das Forschungsprojekt Konziliengeschichte», por citar tan sólo algunos ejemplos.

Los estudiosos modernos ponen en práctica varias estrategias para renovar la comprensión del Concilio de Nicea. Con frecuencia lamentan que los autores antiguos que crearon los relatos descriptivos de la asamblea nicena manipularon datos y documentos a la luz del desarrollo posterior de los hechos y de la caracterización como hereje de Arrio; tratan de superar este filtro deformante acudiendo a los documentos más antiguos de la controversia, leyéndolos en su contexto y reinterpretando a partir de ellos los textos sucesivos. Es frecuente asimismo que los nuevos estudios relean los acontecimientos eclesiásticos, enfocándolos desde la óptica del emperador romano, que en cuanto «pontifex maximus» gobernaba también la esfera religiosa de la vida imperial y que buscaba sobre todo la unidad y la prosperidad del Imperio.

Este cuaderno de *Anuario de Historia de la Iglesia* ofrece una plataforma internacional a investigadores de universidades americanas, españolas e italianas, cubriendo una selección programática de argumentos sobre los actores y las consecuencias del concilio.

Una presentación de la bibliografía reciente más significativa, realizada por Almudena Alba López, especialista de las disputas arrianas y particularmente de la teología de Hilario de Poitiers, abre el cuaderno.

Entre los actores del concilio se destaca a Constantino, Eusebio de Cesarea, Atanasio de Alejandría y Osio de Córdoba. Xavier Morales analiza las cartas dirigidas por Constantino a diversos protagonistas de la controversia arriana, reconoce en ellas una expresión genuina del pensamiento del emperador y pone de relieve la evolución del pensamiento teológico de Constantino que esas cartas manifiestan. Samuel Fernández propone una nueva interpretación del Concilio de Nicea, según la cual la asamblea sirvió principalmente como corte de apelación a Eusebio de Cesarea para obtener la revocación de la condena que el Concilio de Antioquía del año 324 dictaminó contra su pensamiento teológico. Angelo Segneri centra su estudio en un momento posterior de las discusiones trinitarias, concretamente en los contactos entre Atanasio de Alejandría y Melecio de Antioquía que tuvieron lugar en los años 362 y 363; Segneri explica cuáles fueron las ideas teológicas nuevas que cada uno de esos teólogos aportó al diálogo y caracteriza el significado de esos contactos en la evolución de la doctrina trinitaria durante el siglo IV. Josep Vilella describe la función de hombre de confianza del emperador Constantino desempeñada por el obispo Osio de Córdoba durante los preparativos y el desarrollo del Concilio de Nicea, señalando la doble naturaleza del mismo: «consilium» para el emperador, «concilium» para los obispos.

Otros tres artículos ofrecen una interpretación de tres dimensiones del quehacer del concilio que, incidiendo profundamente en el curso histórico de la Iglesia y el Imperio, supusieron un cambio de paradigma. Ramón Teja y Silvia Acerbi exponen el significado de las nuevas relaciones entre el titular del poder imperial y la Iglesia, subrayando la dificultad que entraña discernir si ese «status quo» emergente supuso una cristianización del imperio o más bien una romanización de la Iglesia. Giulio Maspero, por su parte, reflexiona sobre la transformación de la metafísica clásica que introduce la formulación del dogma trinitario puesta en marcha por el Concilio de Nicea y perfeccionada por Gregorio de Nisa, junto con otros teólogos de la segunda mitad del siglo IV, y propone una influencia de esos modelos metafísicos en el método exegético de los autores de las diferentes épocas estudiadas. Angelo di Berardino enfatiza la importancia que revestía para Constantino la unificación en todo el Imperio de la fecha de la celebración de la Pascua y, sobre la base de una rica información, ilustra el esfuerzo realizado por los Padres de Nicea por lograr esa unificación, así como los límites de los que adolece la respuesta que se dio al problema.

El abanico de argumentos afrontado no pretende ser exhaustivo. Quien desee completarlo con un estudio actual sobre la figura de Arrio y su pensamiento, puede acudir a un reciente artículo de Rebecca Lyman, que describe los fragmentos de las obras de Arrio existentes, presenta las diversas interpretaciones que se han dado de ellos y ofrece una nueva lectura que subraya la conexión de la polémica con las obras apologéticas coetáneas[2]. Agradecemos a los especialistas que han participado en este proyecto con contribuciones que responden a algunas de las cuestiones que suscita este gran acontecimiento eclesiástico. La lectura conjunta de sus estudios permite comprobar la centralidad de la figura de Constantino, así como los frutos que van obteniendo los esfuerzos por contextualizar e interpretar adecuadamente los textos antiguos.

El Concilio de Nicea, en el que la Iglesia dio cabida a la filosofía griega en la presentación eclesiástica de la fe y se acomodó al protagonismo asumido por el emperador romano en las disputas teológicas, muestra la lógica encarnacionista del Evangelio cristiano, es decir, la tendencia de la fe cristiana a integrarse en el mundo al que se dirige sin perder su identidad. La Iglesia no optó por mantener el mensaje evangélico al margen de los logros de la reflexión filosófica de la época, ni por vivir apartada de los poderes de la tierra, sino que aceptó relacionarse

[2] *Vid*. Rebecca LYMAN, *Arius and Arianism. The Origins of the Alexandrian Controversy*, en *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea* [*vid*. n. 1], pp. 43-62.

con ellos, desencadenando procesos teológicos y sociales que la reconfiguraron a ella misma y al mundo antiguo. La lógica encarnacionista permanece vigente y empuja a la Iglesia a un continuo esfuerzo de diálogo con el mundo. Ese delicado proceso de discernimiento entre lo esencial que debe permanecer y lo formal que ha de evolucionar exige una profunda comprensión de la revelación cristiana y del momento histórico, a la que las reflexiones en torno a la revolución nicena expuestas en estas páginas pueden servir de inspiración.

Manuel MIRA IBORRA
Universidad de Navarra

Historiografía sobre el Concilio de Nicea: el Concilio de Nicea a la luz de sus historiadores

Historiography on the Council of Nicaea: the Council of Nicaea in the Light of its Historians

Almudena Alba López
Universidad Nacional de Educación a Distancia
ID GLN-5060-2022
https://orcid.org/0000-0002-6406-1262
almudena.alba@geo.uned.es

Abstract: The importance and significance of the first ecumenical council has been a subject of reflection ever since its own time period. It was not long before Eusebius of Caesarea and the various Church historians of the 4th and 5th centuries commented on the development of the synod, inseparably linking the consubstantiality of the Father and Son formulated in Nicaea to Christian orthodoxy and, to a certain extent, conditioning subsequent thought regarding the council and its historical and theological influence. In this contribution we will approach the development of historiographic and theological thought concerning the council of Nicaea by its immediate contemporaries, as well as its influence on the last few decades, focusing on the study of its nature and significance.

Keywords: Council of Nicea (325), Historiography, Ecumenical Councils, Church Councils History, Hermias Sozomenus, Socrates Scholasticus, Eusebius of Caesarea, Theodoret of Cyrrhus, Ancient Church History, Second Vatican Council.

Resumen: La importancia y trascendencia del primer concilio ecuménico ha sido objeto de reflexión desde su propio tiempo. Eusebio de Cesarea y los diferentes historiadores eclesiásticos de los siglos IV y V no tardaron en glosar el desarrollo del sínodo vinculando, inseparablemente, la consustancialidad de Padre e Hijo enunciada en Nicea a la ortodoxia cristiana determinando y, en cierta medida, condicionando la posterior reflexión sobre el concilio y su influencia histórica y teológica. En la presente contribución abordaremos el desarrollo de la reflexión historiográfica y teológica en torno al concilio de Nicea por sus inmediatos contemporáneos, así como su influencia en las últimas décadas, centrando nuestra atención en el análisis efectuado en las principales monografías y estudios consagrados al estudio de su naturaleza y trascendencia.

Palabras clave: Concilio de Nicea (325), Historiografía, Concilios Ecuménicos, Historia de los Concilios, Hermias Sozomeno, Sócrates, Escolástico, Eusebio de Cesarea, Teodoreto de Ciro, Historia de la Iglesia en la Antigüedad, Concilio Vaticano II.

Cómo citar el artículo: Almudena Alba López, *Historiografía sobre el Concilio de Nicea: el Concilio de Nicea a la luz de sus historiadores*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 19-48.
https://doi.org/10.15581/007.32.003

I. Introducción

El concilio de Nicea fue convocado en 325 por el emperador Constantino para tratar una serie de cuestiones en torno al establecimiento de la fecha de la Pascua, ciertos aspectos de naturaleza disciplinaria y abordar el problema del arrianismo. Al no conservarse sus actas ni documentos síncronos o, al menos, estrictamente contemporáneos del sínodo, contamos con muy pocos datos que nos informen de su desarrollo. Las fuentes de las que disponemos se resumen a una serie de documentos conservados por diferentes autores[1] que han sido objeto de un concienzudo estudio prácticamente desde su redacción. Son, por tanto, los principales historiadores eclesiásticos[2] y los testimonios de los diferentes autores que se vieron involucrados, de una manera u otra, en los conflictos que provocaron la convocatoria del concilio y sus consecuencias, quienes nos transmiten su particular percepción sobre la trascendencia de Nicea[3]. Entre ellos, Eusebio de Cesarea

---

1 Se trata del símbolo niceno junto con los anatemas dictados contra los arrianos, en Giuseppe Alberigo (ed.), *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta I: The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Turnhout, 2006, p. 19, así como veinte cánones que tratan sobre liturgia, cismáticos y herejes, penitencia, asuntos eclesiales y el clero (*ibid*. 20-30), véase Claudia Noce, *Concilio di Nicea (325)*, en Angelo Di Berardino, *I canoni dei concili della Chiesa antic*a, volumen I, Roma, 2006, pp. 11-36; Hanns Christof Brennecke, *Nicäa*, *Ökumenische Synoden. I. Ökumenische Synode von 325*, en *Theologische Realenzyklopädie* 24 (1995), p. 429-441; Stefan Schima, *Das Konzil von Nizäa*, *Rom und der Westen*, *en Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 44 (1995-1997), pp. 358-385; Hermann J. Sieben, *Nizäa. Ökumenische Konzilien: 1. Nicaenum I*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7 (1998), pp. 884-885; Rosa Maria Parinello, *Concilio Niceno I (325)*, en Onorato Bucci y Pierantonio Piatti (a cura di), *Storia dei concili ecumenici: attori*, *canoni*, *eredità*, Roma 2014, 53-76. Se conservan también dos misivas de gran interés: una carta de Eusebio de Cesarea en la que relata lo acontecido durante el sínodo (Atanasio de Alejandría, *De decretis Nicaenae synodi*. 33, 1-17, AW II/1, pp. 42-47; Rufino de Aquileya, *Historia ecclesiastica* I, 6, PL 21, 473-475; Sócrates Escolástico, *Historia ecclesiastica* I, 8, 35-54, GCS n.s. 1, pp. 23-27; Teodoreto de Ciro, *Historia ecclesiastica* I, 12, 1-18, GCS 19, pp. 48-54,) y otra, enviada a la comunidad egipcia, que toca aspectos de interés para esta comunidad como las decisiones del sínodo respecto a Arrio y Melicio de Licópolis (Hans-Georg Opitz, *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318-328*, 23, AW III/1, pp. 47-51). Sobre la autenticidad de esta carta, véase Henryk Pietras, *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e Lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325). I falsi sconosciuti da Atanasio*, en *Gregorianum* 89 (2009), pp. 727-739.

2 Sócrates Escolástico, *Historia ecclesiastica* I, 8-9 (GCS n.s. 1, pp. 17-40); Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica* I, 17-25 (GCS n.s. 4, pp. 36-46); Teodoreto de Ciro, *Historia ecclesiastica* I, 7-10 (GCS 19, pp. 30-46; Filostorgio, *Historia ecclesiastica* I, 8-10 (GCS 21, pp. 9-11); Gelasio de Cízico, *Historia ecclesiastica* II, 34-35 (GCS 28, pp. 120-128).

3 Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini* III, 10-14 (GCS 7, pp. 81-83); Atanasio de Alejandría, *De decretis Nicaenae synodi*. 19-20 (AW II/1, pp. 15-17).

fue el primero en otorgar a la reunión sinodal el calificativo de «ecuménica» (οἰκουμενική)[4] que le ha acompañado de forma inseparable desde entonces.

Además del interés suscitado por Nicea entre los historiadores eclesiásticos del momento, sabemos que su impacto fue crucial en su propia época a tenor de las primeras reacciones que provocó en Oriente y Occidente. En este sentido, cabe destacar el rápido recurso a la autoridad y a los cánones del concilio efectuado por la sede romana en el contexto del segundo exilio de Atanasio de Alejandría (338-346)[5]. Con el fin de hallar una solución conjunta al problema de Atanasio, Julio de Roma propuso la convocatoria de un sínodo en su sede al que invitó a los obispos afines a Eusebio de Nicomedia y contrarios a la permanencia de Atanasio al frente de la sede alejandrina. Sin embargo, estos declinaron la invitación, acción que motivó la reflexión del obispo de Roma sobre el magisterio de Nicea en una carta que envió a estos eusebianos y en la que afirma que en Nicea se estipuló que las decisiones tomadas en un sínodo deben ser examinadas y confirmadas por otro[6], en clara referencia a la deposición de Atanasio decretada por un sínodo local y refrendada en el concilio de la Dedicación reunido en 341 en Antioquía. La afirmación de Julio de Roma aludía, probablemente, al quinto canon de Nicea que supedita la autoridad de los sínodos locales a la recepción que tuvieran sus sentencias[7]. En este sentido, todo apunta a que el obispo de Roma entendió –y otorgó especial relevancia a– la recepción de una disposición de un sínodo por otro como el ejercicio mediante el cual se valida, a través de una sentencia confirmatoria, el asunto sobre el que haya dispuesto el primer sínodo y que hubiera podido ocasionar disensión. Este es el caso de la condena de Atanasio que motivó su segundo exilio: aunque se tratara de una disposición dictaminada por un sínodo de obispos, al despertar discrepancias, esta requería ser validada o rechazada por un segundo concilio[8]. Consecuentemente,

---

4 EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini* III, 6, Εἶθ' ὥσπερ ἐπιστρατεύων αὐτῷ φάλαγγα θεοῦ σύνοδον οἰκουμενικὴν συνεκρότει, σπεύδειν ἀπανταχόθεν τοὺς ἐπισκόπους γράμμασι τιμητικοῖς προκαλούμενος (GCS 7, p. 79). Henry CHADWICK, *The Origin of the Title «Oecumenical Council»*, en *Journal of Theological Studies* 23 (1972), pp. 132-135.

5 Vincent TWOMEY, Apostolikòs thrónos. *The Primacy of Rome as Reflected in the Church History of Eusebius and the Historico-Apologetic Writings of Saint Athanasius the Great*, Münster 1982, pp. 291-345; Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (MA)-London, 1993³, pp. 192-195.

6 ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Apologia contra arianos* 22, 2 (AW II/3, p. 103).

7 Giuseppe ALBERIGO, *Conciliorum Oecomenicorum Generaliumque Decreta*... [*vid*. n. 1], p. 22.

8 Vincent TWOMEY, *Apostolikòs thrónos*... [*vid*. n. 5], p. 403.

el sínodo reunido en Roma por Julio examinó la causa de Atanasio de Alejandría, fallando, en esta ocasión, a favor del patriarca[9].

La adhesión de la sede romana a Nicea fue, si atendemos al testimonio de Sozomeno[10], tan temprana como férrea. En este sentido, observamos que la carta enviada por Julio de Roma a los obispos orientales tras el concilio de Roma contiene el reproche de su ausencia y del ánimo de discordia que traslucen sus palabras y acciones[11]. Asimismo –y amparándose en lo dispuesto en Nicea–, supone un alegato en defensa de la jurisdicción de un sínodo para revisar las decisiones de otro, poniendo, de esta manera, en tela de juicio la legitimidad de los sínodos de Tiro (335) y Constantinopla (336) que juzgaron a Atanasio y a Marcelo de Ancira, respectivamente[12]. Igualmente, no duda en reivindicar el valor de los sínodos y la autoridad de los obispos a la hora de tratar estos asuntos, especialmente en casos donde se observan irregularidades e inconsistencias[13].

Poco después de la celebración de este concilio en Roma, el problema de Atanasio (y de aquellos otros obispos que, como Marcelo de Ancira, se asociaron a su causa) generaría la necesidad de reunir un nuevo sínodo para tratar de lograr un consenso general entre el episcopado de ambas partes del Imperio. Sin embargo, esta reunión, que se materializaría en Sárdica en 343, resultó en fracaso en tanto que los obispos orientales terminaron por reunirse por separado con el único fin de anatematizar a sus colegas occidentales y mantenerse firmes en la condena del patriarca alejandrino. Los occidentales, por su parte, dirigidos por Osio de Córdoba y Protógenes de Sárdica, mostraron, una vez más su adhesión a Nicea[14] y su deseo de continuar en comunión con Atanasio[15].

En este contexto, la figura de Julio de Roma se presenta como la de un árbitro neutral, capaz de oír a ambas partes en un concilio que resolviese los problemas ocasionados por la elección de Gregorio al frente de la sede Alejandrina y la consecuente expulsión de Atanasio de la misma. El obispo romano reivindica con esta iniciativa la legitimidad de su sede y su facultad como titular de la misma

9 ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Apologia contra arianos* 26-27 (AW II/3, pp. 106-107); *Historia arianorum ad monachos* 15 (AW II/5, pp. 190-191).

10 HERMIAS SOZOMENO, *Historia ecclesiastica* III, 7, 2 (GCS n.s. 4, p. 109).

11 ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Apologia contra arianos* 21, 2-3 (AW II/3, pp. 102-103).

12 ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Apologia contra arianos* 22, 2 (AW II/3, p. 103).

13 Se denuncian diferentes irregularidades en *Apologia contra arianos* 27 (AW II/3, p. 107); 30-31 (AW II/3, pp. 109-110); 34-35 (AW II/3, pp. 112-113).

14 TEODORETO DE CIRO, *Historia ecclesiastica* II, 8, 37-52 (GCS 19, p. 112-118).

15 Aunque ambas cuestiones están relacionadas desde el principio, es cierto que no pocos obispos expresaron su adhesión a Nicea y su condena al patriarca alejandrino, véase Lewis AYRES, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, 2004, pp. 177-186.

para arbitrar en un asunto concerniente a otra diócesis. De esta manera, Julio y el concilio reunido en Roma ratifican la nulidad de la elección de Gregorio de Capadocia en Alejandría que había sido auspiciada por Constancio II y los obispos orientales reunidos en Antioquía en 338, haciendo valer la autoridad de la jurisdicción del obispo de Roma, algo que podría haber dado lugar a que los obispos orientales vieran en la acción de Julio al arrogarse competencias en el conflicto que mantenían con Atanasio el afán de Roma de situarse por encima de la autoridad de otras sedes y sus legítimos sínodos[16].

Atanasio de Alejandría, por su parte, además de contar con el apoyo del episcopado occidental, había conseguido atraerse el interés y la protección de Constante que asume, tras la muerte de Constantino II, la dirección de todo el Occidente. El joven augusto no tardó en implicarse en los problemas de los obispos represaliados, participando en un asunto cuya gestión correspondía a su hermano Constancio por afectar a sedes localizadas bajo su jurisdicción. En este sentido, se ha querido ver en el interés de Constante en la causa de Atanasio y, más concretamente, en su iniciativa de convocar un gran concilio en Sárdica, el ánimo de emular a Constantino en Nicea[17]. Sin embargo, aunque el concilio de Sárdica se reunió a instancias imperiales con el ánimo de constituirse como un foro de encuentro entre los obispos occidentales y orientales, presenta una dependencia mayor con el convocado por Julio en 341 que con Nicea ya que, en Roma, Julio tomó la iniciativa por su propia cuenta y sufrió el boicot de los obispos orientales que no acudieron a la cita dando de lado a los 50 prelados occidentales que acabaron conformando el concilio. El fracaso de Roma exacerbó la discordia entre ambas facciones propiciando la necesidad de la convocatoria de un nuevo concilio dos años después. En cualquier caso, ni la voluntad de Constante ni el precedente de la actuación de Julio con respecto a Atanasio lograron un entendimiento del clero, pues los obispos orientales y occidentales terminaron reuniéndose por separado y excomulgándose mutuamente.

La presencia de Nicea –tanto a través de sus cánones como de su doctrina– en los concilios de Roma y Sárdica nos da una idea del impacto inmediato que tuvo el primer concilio ecuménico en el seno de la Iglesia[18], una trascendencia que fue cuidadosamente registrada por los principales autores de la época. A lo largo de las

16 Charles PIETRI, *La question d'Athanase vue de Rome (338-360)*, en, Charles KANNENGIESSER (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, *Actes du colloque de Chantilly (23-25 Septembre 1973)*, Paris, 1974, p. 105.

17 TEODORETO DE CIRO, *Historia ecclesiastica* II, 4, 4-5 (GCS 19, p. 98).

18 Rodrigo POLANCO, *Conciencia sinodal en los sínodos de los siglos II-IV*, en *Scripta Theologica*, 54 (2022), pp. 411-413.

últimas décadas hemos sido testigos de un renovado interés por analizar la evolución de la doctrina cristiana entre los siglos II al V, especialmente, que es a la vez causa y consecuencia del notable esfuerzo llevado a cabo a lo largo de todo el siglo anterior (y, también, del presente) en lo que concierne a la traducción, estudio y edición de fuentes, la recopilación de las actas y otros documentos emanados tanto de los concilios ecuménicos como de los sínodos locales, así como del análisis exhaustivo del pensamiento y la obra de las figuras clave en este proceso. Todo ello ha propiciado un florecimiento de los estudios patrísticos en los últimos tiempos, así como un ánimo decidido por desentrañar la evolución de la doctrina cristiana a través de las fuentes. En el presente trabajo realizaremos un repaso de las principales contribuciones en estos tres ámbitos circunscribiendo nuestro análisis a los siglos XX y XXI a fin de obtener una panorámica lo más completa posible del tratamiento recibido por el concilio de Nicea y de la trascendencia de estos estudios en la reflexión sobre la teología trinitaria en el siglo IV.

II. El concilio narrado por los historiadores eclesiásticos

La importancia que, desde un punto de vista normativo, encerró el concilio de Nicea y su símbolo fue inmediatamente percibida por sus contemporáneos, como hemos visto anteriormente. Desgraciadamente, el desarrollo de sus sesiones nos es desconocido[19] ya que, al no haber concitado, aparentemente, el interés de los diferentes autores que nos transmiten noticia del mismo en los siglos IV y V, el día a día del concilio cayó rápidamente en el olvido. Esto se debió, muy probablemente, a que el componente legal y teológico de Nicea copó el interés de sus glosadores, sin olvidar que el fuerte carácter polémico y apologético que envolvió toda la cuestión relativa a la condena de Arrio y sus múltiples consecuencias absorbió rápida e inexorablemente la atención del conjunto de la Iglesia. Así, si dejamos de lado la ditirámbica y estereotipada narrativa que nos ofrece Eusebio de Cesarea[20] y la información que nos transmiten Epifanio de Salamina y Atana-

19 Ralph E. Person, *The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils: An Inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus*, Basel, 1978, p. 44; Mark S. Smith, *The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, AD 431-451* (Oxford Christian Studies), Oxford, 2018, p. 9.

20 Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini* III, 4-24 (GCS 7, pp. 78-89), véase Colm Luibhéid, *Eusebius of Caesarea and the Nicene Creed*, en *Irish Theological Quarterly*, 39/3 (1972), pp. 299-305; Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Ma.), 1981, p. 163; José B. Torres Guerra, *Image and Word in Eusebius of Caesarea (VC 3.4-24): Constantine in Nicaea*, en Alberto J.

sio de Alejandría[21] –imbuida de un fuerte sesgo polémico–, tendremos que esperar hasta la transición de los siglos IV y V para contemplar la aparición de un verdadero interés por ofrecer un enfoque cronístico del primer concilio ecuménico[22].

Con Rufino de Aquileya asistimos al inicio real de la historiografía nicena[23]. Su obra pretende continuar la labor iniciada por Eusebio de Cesarea, pues no solo se limita a traducirla, sino que introduce interesantes añadidos a la misma[24], enfocados en demostrar la implicación providencial de Dios en la historia del hombre, al tiempo que integra la aportación de Atanasio en la construcción del relato proniceno de los acontecimientos que se desarrollaron en el seno de la Iglesia del siglo IV[25]. En consonancia con este propósito, el tratamiento que hace Rufino del concilio de Nicea[26] combina, en palabras de Thomas C. Ferguson, el «método eusebiano de escribir historia con una lectura fundamentalmente atanasiana del siglo IV»[27], una praxis que va a influenciar de manera decisiva los posteriores relatos del concilio y de sus consecuencias en los posteriores historiadores eclesiásticos.

Si tenemos en cuenta los relatos de los tres historiadores eclesiásticos más influyentes (Sócrates, Sozomeno y Teodoreto), observamos que Sócrates ya nos indica en el prólogo de su obra su propósito a la hora de acometer la redacción de su *Historia eclesiástica*: continuar la labor historiográfica iniciada por Eusebio de Cesarea un siglo antes[28]. Eusebio concluyó su *Historia* con el ascenso de Constan-

---

QUIROGA PUERTAS, *Rhetorical Strategies in Late Antique Literature. Images, Metatexts and Interpretation* (Mnemosyne Supplements 406), Leiden, 2017, pp. 73-89.

21 EPIFANIO DE SALAMINA trata la cuestión meliciana y arriana en *Panarion* 68-69 (GCS 37, pp. 140-232). Sin embargo, la exposición, de fuerte carácter polémico, consiste, tal y como afirma Thomas C. FERGUSON, *The Past is the Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*, Leiden-Boston, 2005, p. 85, en una presentación y explicación del movimiento en cuestión seguida de una amplia refutación basada en las Escrituras. Tendremos ocasión de referirnos a la aportación de Atanasio a lo largo del presente análisis.

22 Siguiendo, eso sí, la manera de enfocar las cuestiones adoptada por Eusebio, véase Glanville DOWNEY, *The Perspective of the Early Church Historians*, en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 6 (1965), p. 58; Arnaldo MOMIGLIANO, *Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.*, en Arnaldo MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, p. 91; Glenn F. CHESNUT, *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, 2ª ed. Macon (Ga.), 1986, p. 79.

23 Maurice VILLAIN, *Rufin d'Aquilée et l'Histoire Ecclésiastique*, en *Recherches de Science Religieuse*, 33 (1946), p. 186.

24 Françoise THÉLAMON, *Païens et chrétiens au IVe siècle: l'apport de l'Histoire Ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Paris, 1981, p. 13.

25 Thomas C. FERGUSON, *The Past is the Prologue*... [*vid.* n. 21], p. 81.

26 RUFINO DE AQUILEYA, *Historia ecclesiastica*, libros X y XI (PL 21, 461-540).

27 Thomas C. FERGUSON, *The Past is the Prologue*... [*vid.* n. 21], p. 91: «[Rufinus] combines a Eusebian method of writing history with a fundamentally Athanasian reading of the fourth century».

28 SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia ecclesiastica* I, 1, 1 (GCS n.s. 1, p. 1).

tino, emperador hacia el que el obispo de Cesarea, tan diestro en el género encomiástico, no habría guardado reparos en elogiar profusamente[29]. Otro personaje que acude a nuestro encuentro en el prólogo de la obra de Sócrates es Arrio de Baucalis. Esta aparición servirá para ponernos sobre la pista de la naturaleza profunda de esta obra que debemos ver como una crónica de la adopción de la ortodoxia nicena por parte de la Iglesia. Este empeño se observa en la defensa que hace este historiador de la apostolicidad de Nicea al tomar partido abiertamente por los defensores del *homooúsios* a lo largo de su relato y al comprar la importancia de la ortodoxia de su doctrina a la Tradición apostólica por el amplísimo consenso que obtuvo[30].

Asimismo, el hecho de que Sócrates arranque su relato con el concilio, detallando la manera en la que los obispos allí reunidos rebatieron las enseñanzas cristológicas de Arrio, resulta coherente con la exposición transversal, presente a lo largo de todo el relato. Esta se enfoca en el proceso de articulación de la naturaleza de la relación entre Padre e Hijo que se produce entre los concilios de Nicea y Constantinopla y que entiende este último como la culminación y perfeccionamiento del proceso iniciado en 325[31]. Sin embargo, esta visión obvia la labor de los numerosos sínodos que, reunidos entre 325 y 381, fueron más allá del nombramiento de obispos o de la gestión de los asuntos propios del día a día eclesial y que, por el contrario, se esforzaron por definir los términos adecuados que expresasen la unidad de la Primera y la Segunda persona de la Trinidad al tiempo que respetase la distinción entre ellas. Además, la lectura de la obra de Sócrates sugiere la falsa idea de que todos los concilios posteriores a Nicea, con la excepción de Constantinopla en 381, se reunieron con la intención de derrocar la fe nicena articulada en torno a la autoridad del *homooúsios*[32].

En cualquier caso, la influencia de la obra de Sócrates y la orientación que le imprimió a la misma tuvieron un impacto muy evidente en los relatos elaborados por los historiadores que le sucedieron en la tarea de registrar los avatares y las implicaciones del concilio de Nicea. Así, en la obra de Hermias Sozomeno se siente la influencia de Sócrates de manera abrumadora. Este historiador ma-

29 SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia ecclesiastica* I, 1, 2 (GCS n.s. 1, p. 1).

30 SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia Ecclesiastica* I, 8, 31 (GCS n.s. 1, p. 22).

31 Esta idea está muy arraigada en el relato y en el imaginario de los principales historiadores eclesiásticos del siglo V, por ejemplo, en SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia ecclesiastica* V, 8 (GCS n.s. 1, p. 279) y HERMIAS SOZOMENO, *Historia ecclesiastica* VII, 7 (GCS n.s. 4, p. 308).

32 Así hay que entender su relato sobre el concilio de Antioquia de 341 o el de Sárdica de 343, en SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia ecclesiastica* II, 8 (GCS n.s. 1, pp. 97-98) y II, 20 (GCS n.s. 1, pp. 117-119), respectivamente.

nifiesta en el prólogo de su obra el deseo de presentar un relato que abarque el periodo comprendido entre Constantino y Teodosio II, a quien considera un modelo de virtudes[33]. Para este historiador, la historia de la Iglesia del siglo IV orbita en torno a la expansión que experimenta el cristianismo a partir de Constantino y al triunfo de sus valores sobre el cisma y la herejía. Esta idea encuentra su expresión definitiva en el concilio de Nicea en tanto que la Cristiandad universal se define, a ojos del historiador, a través de la fidelidad a su credo[34].

En lo que respecta a la visión que nos transmite Teodoreto de Ciro, encontramos que este historiador sigue también la línea trazada por Sócrates por lo que el tema principal abordado en su obra será, igualmente, el conflicto niceno-arriano a pesar de la lejanía que existe entre este autor y los inicios y desarrollo más relevante de dicho problema[35]. Sin embargo, a diferencia de sus predecesores, a Teodoreto no le interesan los detalles del conflicto entre nicenos y subordinacionistas entre los años 325 y 350 en sí mismos, sino que nos transmite el fenómeno como un proceso que evoluciona y toma forma paulatinamente. Así, su obra nos presenta el desarrollo del concepto de «ortodoxia nicena» que comienza a formarse a mediados del siglo IV al hilo del enfrentamiento que se produce entre Atanasio de Alejandría y sus partidarios, por una parte, y Constancio II y sus obispos de confianza, por otra, si bien el historiador eclesiástico atribuye el triunfo final de la fe nicena en Constantinopla a la labor de los emperadores pronicenos Joviano, Valentiniano, Graciano y Teodosio. Esta peculiaridad se puede distinguir a través del arco narrativo que el historiador abre a partir del capítulo 26 del primer libro de su obra donde nos presenta a Atanasio como una víctima de las diferentes facciones que se disputaban la primacía en el seno de la Iglesia alejandrina y, al mismo tiempo, como un campeón de la ortodoxia nicena enemigo, por tanto, de los que niegan al Unigénito[36].

Efectivamente, junto con la afirmación de Nicea como estandarte y prescriptor de la fe ortodoxa, los relatos de estos historiadores eclesiásticos contribuyeron a forjar una imagen determinada de Atanasio de Alejandría como campeón de la ortodoxia que, al igual que ocurre con la propia controversia arriana del siglo IV, se encuentra actualmente inmersa en un proceso de revisión. Dentro del marco de la historiografía nicena, el primer autor que nos presenta a Atanasio de Alejandría como autoridad principal en la salvaguarda de la ortodoxia nicena es Rufino de

33 HERMIAS SOZOMENO, *Historia ecclesiastica* prólogo, 15 (GCS n.s. 4, p. 4).
34 HERMIAS SOZOMENO, *Historia ecclesiastica* I, 25, 2 (GCS n.s. 4, p. 46).
35 Glenn F. CHESNUT, *The First Christian Histories*... [*vid*. n. 22], p. 210.
36 TEODORETO DE CIRO, *Historia ecclesiastica* I, 26 (GCS 19, pp. 80-81).

Aquileya. El propio patriarca consigue cimentar su papel de adalid de Nicea en el contexto de su tercer exilio (356-362), época que coincide con la fase más aguda del enfrentamiento entre la facción episcopal patrocinada por el emperador y los seguidores de Atanasio[37]. Valiéndose del carisma del patriarca, Rufino traza un relato de las vivencias del patriarca en los hechos más relevantes de la controversia religiosa del siglo IV presentando una imagen de Atanasio como valedor de la ortodoxia nicena que se revelará extraordinariamente influyente en la obra de los historiadores posteriores. Para ello, el historiador traza las vivencias de Atanasio –al que atribuye su asistencia, como diácono, al concilio de Nicea[38]–, hasta el desarrollo de su actividad contra las políticas de los emperadores Constantino (en los años finales de su mandato) y Constancio II, perfilando una imagen hagiográfica del patriarca alejandrino[39] que reproducirán, a su vez, Sócrates y Sozomeno.

Tanto en lo referente al relato de los acontecimientos que rodearon al concilio, como a lo relativo a su impacto y a la influencia de sus protagonistas en el devenir de los principales acontecimientos del siglo IV, las líneas trazadas por estos historiadores en lo referente a Nicea y su magisterio resultan esenciales para comprender el desarrollo historiográfico del concilio en los siglos posteriores. Esto se debe a que sus opiniones y juicios al respecto de los acontecimientos y de la doctrina que se forja entre los dos primeros concilios ecuménicos permanecerán prácticamente intactos hasta la reflexión llevada a cabo por los especialistas que se servirán del impulso proporcionado por la edición crítica de las fuentes que nos informan del concilio[40].

---

37 Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius*... [*vid*. n. 5], p. 152; David BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Ascetism*, Baltimore, 1995, p. 8; Annick MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Roma, 1996, pp. 474-490.

38 RUFINO DE AQUILEYA, *Historia ecclesiastica* X, 5 (PL 21, 472).

39 Françoise THÉLAMON, *Païens et chrétiens*... [*vid*. n. 24], p. 337; FERGUSON, *The Past is Prologue*, pp. 108-109.

40 La publicación de la monumental obra de Karl Joseph von HEFELE y Henri LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, de la que nos interesa el volumen I.I, editado en Paris, 1907, marcó un antes y un después en la investigación en torno a Nicea y sus consecuencias. En el ámbito de la reciente traducción, estudio y edición de las fuentes, cabe destacar la contribución de Henryk Pietras, junto con Arkadiusz Baron, de los documentos sinodales de la Iglesia antigua, entre los cuales no se encuentran, sin embargo, los documentos relativos al primer concilio ecuménico, Arkadiusz BARON y Henryk PIETRAS (eds.), *Acta Synodalia ab anno 50 ad annum 381* (*Synodi et Collectiones legum* 1) – *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* (*Synody i Kolekcje Praw* tom 1), Źródła Myśli Teologicznej 37, Kraków, 2006, p. 90. Afortunadamente, contamos con una esmerada y mejorada versión de esta obra en castellano, dirigida y reelaborada por Samuel Fernández, en la que se han añadido las fuentes pertinentes, Samuel FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE (dir.), *Acta synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381* (BAC 738), Madrid, 2016, pp. 274-306.

Los cánones emanados del concilio de Nicea han sido objeto, también, de esmerado estudio por parte de los principales especialistas en la producción legal del sínodo que se han centrado tanto en aspectos generales[41], como específicos[42]. Los cánones de Nicea regulan, especialmente, cuestiones disciplinarias o litúrgicas de cuya importancia fueron conscientes muy pronto sus contemporáneos. No en vano Atanasio de Alejandría afirmó que la palabra del Señor, expresada a través el concilio de Nicea, permanecería por toda la eternidad[43]. El impacto del primer concilio y de sus disposiciones legales tuvieron una decidida continuidad en las sucesivas reuniones ecuménicas. De esta manera, en 381, observamos en el primer canon de Constantinopla la adhesión a la fe dictada en Nicea[44] La continuidad del aparato legal emanado del concilio es relevante en tanto que, tal y como se afirma en *Lumen gentium*, el magisterio de un concilio ecuménico en temas de fe y moral supone un ejemplo de enseñanza infalible[45]. Observamos con ello que la influencia de Nicea (y, consecuentemente, de Constantinopla) traza una línea cuya continuidad se observa hasta el último concilio ecuménico.

III. El cambio de paradigma en la producción historiográfica posterior a Vaticano II

La celebración del Concilio Vaticano II reavivó el interés por los estudios patrísticos y, más específicamente, por la historia de los concilios[46]. En torno a

41 Paul Galtier, *Les canons pénitentiels de Nicée*, en *Gregorianum*, 29 (1948), pp. 288-294.

42 En este sentido, trabajos como los de Henry Chadwick, *Faith and Order at the Council of Nicaea: A Note on the Background of the Sixth Canon*, en *Harvard Theological Review*, 53 (1960), pp. 171-195 y Michele R. Cataudella, *Intorno al sesto canone di Nicea*, en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 103 (1969), pp. 397-421, centrados en el sexto canon de Nicea, o el de Henri Crouzel, en el octavo, *Les «digamoi» visés par le concile de Nicée dans son canon 8*, en *Augustinianum*, 18 (1978), pp. 533-546, son un ejemplo de este interés específico en cánones concretos. Véase también Andreas Weckwerth, *The Twenty Canons of the Council of Nicaea*, en Young R. Kim (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge 2021, pp. 158-176.

43 Atanasio de Alejandría, *Epistula ad Afros* 2 (aw ii/8 p. 101).

44 Teodoreto de Ciro, *Historia ecclesiastica* v, 8, 10 (gcs 19, p. 288). Giuseppe Alberigo, *Conciliorum Oecomenicorum Generaliumque Decreta*... [*vid*. n. 1], 2006, p. 64

45 *Lumen gentium* 25, en Giuseppe Alberigo, Klaus Ganzer y Alberto Melloni (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Generalimque Decreta. Vol. 3, The General Councils of the Roman Catholic Church, From Trent to Vatican ii (1545-1965)*, Turnhout, 2010, pp. 317-319.

46 Othmar Perler, *Patristique et Vatican ii*, en *Augustinianum*, 11 (1971), pp. 35-46; Charles Pietri, *L'ecclésiologie patristique et Lumen Gentium*, en *Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille iii, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-La Sapienza* (*Rome*

las fechas de su celebración se publicaron varias monografías dedicadas al análisis de los concilios ecuménicos, como la breve e influyente aportación de Hubert Jedin[47]. Asimismo, se dieron iniciativas como la del monasterio de Chèvretogne que puso en manos de eminentes especialistas un estudio sobre los concilios orientado a la reflexión eclesiológica en el seno de la Iglesia cristiana. En lo que atañe a la indagación de estos aspectos en la Iglesia antigua y, especialmente, en lo relativo al primer concilio ecuménico, cabe señalar las contribuciones de Pierre Thomas Camelot[48] e Yves Congar[49], centradas –desigualmente– en los cuatro primeros concilios ecuménicos. Esta iniciativa dinamizó, de alguna manera la investigación en torno a este tema, creándose la necesidad de aportar nuevos materiales de estudio respaldados por equipos internacionales de especialistas que, como Heinrich Bacht, Joseph Lecler e Ignacio Ortiz de Urbina propusieron una colección en doce volúmenes que cubría la historia de los veinte concilios ecuménicos que arranca con la influyente obra del jesuita aizpeitiarra centrada en ofrecer una imagen clara, ágil y científicamente fundamentada de los dos primeros concilios ecuménicos[50]. En la misma estela se ubica la obra de Giuseppe L. Dossetti sobre el símbolo de Nicea y Constantinopla[51] donde se nos ofrece una

28-30 mai 1986), Roma, 1989, pp. 511-537; Marcellino D'AMBROSIO, *Ressourcement, Theology, Aggiornamento, and the Hermeneutics of Tradition*, en *Communio*, 18/4 (1991), pp. 530-555; Gerald O'COLLINS, *Ressourcement and Vatican II*, en Gabriel FLYNN y Paul D. MURRAY, *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth Century Catholic Tradition*, Oxford, 2011, pp. 372-391; AA.VV., *Ressourcement. Les Péres de l'Église et Vatican II. La collection «Sources Chrétiennes» fête ses 70 ans*, Paris, Cerf, 2014; Jobi PATTERUPARAMPIL, *Patristic Perspectives on the Dynamics between Systematic Theology and Pastoral Practice*, en Paul PULIKKAN, Mathai KADAVIL y Peter DE MEY (ed.), *Ongoing Renewal in the Church: Reflections from Patristic Tradition, Vatican II, and Pastoral Practice. Essays in Honour of Mathijs Lamberigts on the Occasion of His Retirement as Professor at the Faculty of Theology and Religious Studies of the KU Leuven* (Annua nuntia Lovaniensia, 82), Leuven, 2021, pp. 225-238.

47 Hubert JEDIN, *Kleine Konziliengeschichte: Die 20 ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte*. Freiburg, Basel, Wien, 1959; a partir de la 7a edición se añade: *mit einem Bericht über das II. Vatikanische Konzil*; la última edición, la 14ª, es del 1978. La primera edición española apareció bajo el título *Breve historia de los Concilios*, Barcelona, 1963.

48 Pierre Thomas CAMELOT, *Les conciles oecuméniques des IVe et Ve siècles*, en *Le Concile et les Conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Paris, 1960, pp. 45-73.

49 Yves M.-J. CONGAR, *La primauté des quatre premiers conciles oecumeniques. Origine, destin, sens et portée d'un thème traditionnel*, en *Le Concile et les Conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*. Paris, 1960 pp. 45-73.

50 Ignacio ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, Paris, 1963.

51 Giuseppe L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*. Edizione critica (Testi e ricerche di scienze religiose 2), Roma, 1967. Véase, asimismo, el artículo de David Larrimore HOLLAND, *The Creeds of Nicea and Constantinople Reexamined*, en *Church History*, 38 (1969), pp. 248-261. No tenemos en cuenta en este apartado la importante obra de John N.D. KELLY, *Early Christian Creeds* (con traducción al castellano, *Primitivos credos cristianos* [Koinonía 13], Salamanca, 1980), publicada London-New York en 1950.

edición crítica de los textos de los credos emitidos en los dos primeros concilios ecuménicos examinando todas las fuentes que nos informan sobre ellos, perfectamente descritas y presentadas histórica y filológicamente. En esta misma línea, destaca el proyecto iniciado por Walter Brandmüller y Remigius Bäumer que, inspirado por la celebración del Concilio Vaticano II, se centró en la realización de un nuevo estudio de todos los concilios ecuménicos y provinciales[52] dejando un valioso legado bibliográfico y científico que continúa en marcha de la mano de Johannes Grohe y Thomas Prügl.

Las consecuencias del concilio de Nicea y su legado han sido, igualmente, estudiadas a la luz del contexto teológico de su época y del impacto que la formulación del credo niceno tendrá en la formación de la doctrina trinitaria. Al hilo del interés suscitado por Nicea a mediados del siglo pasado, la figura de Arrio fue, igualmente, objeto de revisión por parte de los historiadores quienes vieron en la necesidad de reconstruir la doctrina del heresiarca alejandrino la clave para entender las disputas cristológicas de comienzos del siglo IV. En este sentido se ha apuntado que el conocimiento de la teología de Arrio se ha basado en unos pocos fragmentos conservados por sus detractores con un fin puramente polémico y que esta descontextualización de su doctrina no permite evaluar el verdadero calado de la misma[53]. De esta forma, encontramos que el interés en el estudio del «todo» (Nicea) dinamizó, a su vez, el de las diferentes «partes» que permiten explicar la naturaleza y trascendencia del fenómeno analizado, expresado también en la necesidad de realizar una revisión en profundidad de la comprensión de Arrio y su doctrina[54]. Fruto de esa revisión, se ha concluido que Arrio, lejos de ser el hereje que puso en jaque a la Iglesia ortodoxa presentado por Sócrates, Sozomeno y Teodoreto en sus historias fue, al contrario, un

---

52 Sobre este proyecto, Walter BRANDMÜLLER, *Zum Plan einer neuen Konziliengeschichte*, en *Annuarium Historiae Conciliorum*, 4 (1972), pp. 1-6.

53 Maurice F. WILES, *In Defence of Arius*, en *Journal of Theological Studies*, 13 (1962), pp. 346-347. Tal y como afirma Rowan WILLIAMS, en *Arius: Heresy and Tradition*, 2ª ed., Grand Rapids (Mi), 2001, p. 95, aunque no se niegue la autoría de Arrio sobre la *Thalia*, solo disponemos de argumentos sólidos para afirmar que el alejandrino escribió una confesión de fe dirigida a Alejandro de Alejandría, una carta escrita a Eusebio de Nicomedia y la confesión de fe presentada ante Constantino tras Nicea.

54 Robert C. GREGG (ed.), *Arianism: Historical and Theological Reassessments: Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies*, Philadelphia, 1985, p. ii. En este sentido cabe mencionar también las obras de Robert C. GREGG y Dennis E. GROH, Early *Arianism: A View of Salvation*, Philadelphia, 1981; Thomas A. KOPECEK, *A History of Neo-Arianism*, Cambridge (Ma.), 1979 y Rowan WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*... [*vid*. n. 53], contribuyeron significativamente a la renovación de los estudios en torno a Arrio y su doctrina.

pensador conservador[55] influido por Plotino[56] y con un sólido conocimiento de las Escrituras, aspecto esencial para comprender la naturaleza exegética del conflicto en el que se vio envuelto.

Sobre este conflicto, es preciso destacar dos monografías que siguen manteniendo su vigencia y relevancia hoy en día. Se trata de las escritas por Manlio Simonetti[57], y Richard P. C. Hanson[58] en 1975 y 1988 respectivamente, centradas en analizar la controversia arriana a lo largo de todo el siglo IV. Ambos estudiosos realizan una valoración diferente del concilio de Nicea. Si empezamos por la segunda, encontramos que su autor concibe la actuación de Arrio únicamente como la del detonante de todas las circunstancias e influencias que contribuirán, a lo largo del siglo IV, al proceso de construcción de la doctrina trinitaria. Esta toma de conciencia sobre el proceso de construcción doctrinal al que se asiste en el periodo que media entre los dos primeros concilios ecuménicos nos permite contemplar el paso de una visión historiográfica clásica, obra de los principales historiadores eclesiásticos, que contempla en este proceso la defensa de una postura ortodoxa ya establecida férreamente en Nicea a la conclusión que alcanza la investigación contemporánea que aboga por una búsqueda o construcción de una verdad doctrinal ortodoxa[59]. Así, el análisis que encontramos en ambas obras lleva al lector a concluir que la postura de los pronicenos se va desarrollando a lo largo de todo el siglo IV a medida que sus protagonistas toman conciencia de que el lenguaje bíblico resulta insuficiente para responder a las preguntas que plantea la reflexión sobre la naturaleza del Ser divino.

Esta tendencia se ha conjugado con el empeño por parte de los especialistas de despojar a la controversia doctrinal del siglo IV de los elementos polémicos presentes en el relato de los historiadores eclesiásticos al tiempo que se ha realizado el esfuerzo de clarificar la terminología empleada por los principales protagonistas del conflicto. Así, la tradicional oposición entre «nicenos» y «arrianos» ha

---

55 Rowan WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*... [*vid*. n. 53], p. 231.

56 Christopher STEAD, *Was Arius a Neoplatonist?*, en *Studia Patristica* 32 (1997), pp. 39-51. No obstante, John RIST indica en *Plotinus and Christian Philosophy*, en Lloyd P. Gerson (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, 1996, pp. 394-396, que la influencia de Plotino (a excepción de Eusebio de Cesarea) no es perceptible entre los pensadores cristianos hasta después del concilio de Nicea.

57 Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 11), Roma, 1975, especialmente pp. 77-95.

58 Richard P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh, 1988, especialmente pp. 152-178.

59 Richard P. C. HANSON, *The Search*... [*vid*. n. 58], p. xx.

quedado obsoleta y, consecuentemente, se ha desechado ante la evidencia de que estas categorías propiamente polémicas no contribuyen a la compresión de los problemas doctrinales del siglo IV, sino que, al contrario, banalizan la compleja naturaleza especulativa de estas disputas teológicas. Este cambio de paradigma ha propiciado, de manera coherente, una revisión del legado de Nicea en tanto que la profundización en la naturaleza de las disputas parece apuntar a que el estatus de concilio «ecuménico», rápidamente otorgado por Eusebio de Cesarea, no fue fruto de un consenso inmediato sino del desarrollo de una narrativa que los pronicenos –y, especialmente, los historiadores eclesiásticos estudiados– van elaborando cuidadosamente a lo largo del siglo y en sus obras hasta lograr consolidarla en el concilio de Constantinopla.

En este sentido, el jesuita polaco Henryk Pietras ha dedicado buena parte de su producción académica desde el año 2001 al estudio del concilio atendiendo al contexto político y religioso que lo rodeó y a los documentos relacionados con su convocatoria y sus decisiones[60]. El análisis de los documentos relacionados con la incipiente controversia arriana y con el concilio le han llevado a concluir que el motivo de la celebración de Nicea no se debió al ánimo de Constantino de resolver los problemas entre Arrio y Alejandro de Alejandría sino la conmemoración de las *uicennalia* del augusto[61]. No parece que esta conclusión haya encontrado, no obstante, un respaldo suficiente entre el resto de los especialistas en el concilio que prefieren ceñirse, de un modo más conservador, al testimonio ofrecido por las fuentes. Así, Mark Edwards, en una contribución sobre la importancia del primer concilio ecuménico en el contexto formativo del cristianismo[62], articula su comprensión del mismo en torno a la afirmación del historiador eclesiástico Sócrates sobre Nicea[63], reunión sinodal que entiende como como una iniciativa de Constantino para acabar con los principales focos

60 Henryk PIETRAS, *Le ragioni della convocazione del Concilio niceno da parte di Costantino il Grande. Un'investigazione storico-teologica*, en *Gregorianum* 82/1 (2001), pp. 5-35; ID., *Początek «kontrowersji ariańskiej»*, en Jan DRABINA (ed.), *Chrześcijaństwo antyczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2006 (Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. *Studia Religiologica* 39), pp. 57-79; *IDEM*, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, en *Vox Patrum*, 26 49 (2006), pp. 531-547.

61 Henryk PIETRAS, *Council of Nicaea (325). Religious and Political Context*, *Documents*, *Commentaries*, Roma, 2016 (el texto original en *Sobór Nicejski (325). Kotekst religijny i polityczny*, *dokumenty*, *komentarze*, Kraków, 2013: Existe una reciente traducción al italiano, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Roma, 2021).

62 Mark EDWARDS, *The First Council of Nicaea*, en Margaret M. MITCHELL y Frances M. YOUNG, *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge, 2008, pp. 552-567.

63 SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia ecclesiastica* I, 8, 1 (GCS n.s. 1, p. 17).

de disensión que depredaban a la Iglesia en aquel momento: el cisma meliciano en Alejandría, el establecimiento de la fecha de la Pascua y la necesidad de alcanzar un acuerdo con respecto a Arrio[64]. En una reciente obra de conjunto sobre el concilio niceno[65], Raymond Van Dam[66] y Rebecca Lyman[67] van más allá e investigan el trasfondo político y social que propició la convocatoria del concilio, por una parte, y los orígenes y consecuencias de la disputa entre Arrio y Alejandro de Alejandría, por otra. Más concretamente, la contribución de Lyman analiza el desarrollo y los orígenes de la disputa teológica entre Arrio y Alejandro de Alejandría, situando la razón de ser de la convocatoria del concilio de Nicea en los años del mandato conjunto de Constantino y Licinio (312-324), donde las tensiones políticas, sociales y religiosas se unen al particular ambiente espiritual de esta era posterior a las persecuciones en la que se experimenta un auge de las prácticas e ideales ascéticos.

Efectivamente, el objetivo teológico del credo emitido en Nicea se concentra en un área que apela directamente al conflicto cristológico planteado por la controversia arriana: la relación eterna entre Padre e Hijo. En este sentido, se ha afirmado que las alusiones reiteradas a la *ousía* efectuadas para conjurar los planteamientos de Arrio y de otros obispos como Eusebio de Nicomedia parecen haber respondido más a la necesidad de resolver las desavenencias cristológicas existentes que al sentir teológico del momento, si tenemos en cuenta la ausencia de alusiones al credo de Nicea en las décadas inmediatamente posteriores[68]. Es posible que la expresión de las verdades teológicas contenidas en la fórmula y efectuada mediante el empleo de la terminología de la *ousía* pusiera en guardia a muchos obispos debido al carácter materialista y a los ecos de la doctrina de Pablo de Samosata que pudiera evocar. Asimismo, el uso que se realiza de los términos *ousía* e *hypóstasis* planteó dudas entre aquellos que pudieron ver en ello un resabio de sabelianismo, aspecto que se exacerbará a partir de la posterior condena de Marcelo de Ancira. Parece que, lejos de alcanzar el consenso que Constantino

64 Mark EDWARDS, *The First Council*... [*vid*. n. 62], p. 542.

65 Young R. KIM (ed.) *The Cambridge Companion on the Council of Nicaea*... [*vid*. n. 42].

66 Raymond VAN DAM, *Imperial Fathers and Their Sons. Licinius, Constantine, and the Council of Nicaea*, en Young R. KIM (ed), *The Cambridge Companion on the Council of Nicaea*... [*vid*. n. 42], pp. 19-42.

67 Rebecca LYMAN, *Arius and Arianism. The Origins of the Alexandrian Controversy*, en Young R. KIM (ed), *The Cambridge Companion on the Council of Nicaea*... [*vid*. n. 42], pp. 43-62.

68 Lewis AYRES, *Nicaea and Its Legacy*... [*vid*. n. 15], p. 99; Sarah PARVIS, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy, 325-345* (Oxford Early Christian Studies), Oxford, 2006, p. 82; Mark S. SMITH, *The Idea of Nicaea*... [*vid*. n. 19], p. 11.

pretendía lograr en Nicea, el concilio ecuménico abrió una brecha entre las diferentes sensibilidades del episcopado[69] al tiempo que no tardó en reunir en torno a sus elementos doctrinales más característicos a los incipientes defensores de una teología «pronicena» que se reivindicará con fuerza a partir de mediados del siglo IV para terminar imponiéndose en 381.

IV. Del símbolo de Nicea a la fe nicena

En sus historias, Sócrates, Sozomeno y Teodoreto afirman que la fe de Nicea supone una representación perfecta y una correspondencia fiel de la Tradición apostólica[70]. Sin embargo, cada uno de ellos presenta una narrativa diferente de cómo el credo originalmente elaborado en el primer concilio ecuménico se reafirma en Constantinopla en 381, donde se enuncia definitivamente como declaración ecuménica de la fe apostólica.

Para entender el relato que hacen los historiadores eclesiásticos sobre la promulgación y la posterior recepción del símbolo niceno, es preciso examinar el tratamiento que hacen de la génesis y el primitivo desarrollo de las controversias teológicas que estallan en Alejandría en torno al año 318[71] y que motivaron, posteriormente, la definición cristológica propuesta en Nicea. Arrio, convencido de estar en perfecta sintonía con la doctrina apostólica afirma en su carta dirigida a Alejandro de Alejandría[72] su creencia de que únicamente puede existir un solo Dios ingénito que engendra al Unigénito a través del cual se crea el universo y que es una «criatura» inmutable y perfecta. El presbítero de Baucalis sostiene

---

69 Sócrates Escolástico, *Historia ecclesiastica* I, 23, 8 (GCS n.s.1, p. 70).

70 Expresada en Sócrates Escolástico como reflejo de la unidad de los 318 padres expresada en que hablan con una sola voz (ὁμοφωνήσαντες) y mantienen una sola opinión (ὁμοδοξήσαντες), en *Historia ecclesiastica* I, 8, 31 (GCS n.s.1, p. 22); Constantino conmina a los obispos a ser uno y estar en armonía en la fe del concilio, Hermias Sozomeno, *Historia ecclesiastica* I, 25, 2 (GCS n.s. 4, p. 46); Teodoreto de Ciro, *Historia ecclesiastica* I, 6, 12-13 (GCS 19, p. 32) y I, 7, 11 (GCS 19, p. 32).

71 De esta fecha data una carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia que ha sido empleada por Hans G. Opitz para marcar el inicio de la controversia «arriana», en *Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahr 328*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirch*e, 33 (1934), pp. 131-159. Si atendemos al testimonio de Sócrates (*Historia ecclesiastica* I, 5, 1-2, GCS n.s. 1, pp. 5-6) y Teodoreto (*Historia ecclesiastica* I, 2, 10, GCS 19, p. 6), Alejandro había intentado corregir a Arrio en varias ocasiones antes de tomar medidas más drásticas como la convocatoria del concilio reunido en Alejandría en torno al año 323.

72 Atanasio de Alejandría, *De synodis Arimini et Seleuciae* 16 (AW II/7, pp. 243-244).

ante el patriarca alejandrino que la fe que profesa es fiel a la tradición de sus predecesores y que sus enseñanzas sobre el Hijo son aquellas que han protegido a la Iglesia de la amenaza de Valentino, Sabelio y los maniqueos[73], entre otros. Las afirmaciones de Arrio obligaron a Alejandro a convocar un sínodo que resolvió la deposición del presbítero alegando que la doctrina que predicaba era contraria a las Escrituras[74]. Alejandro, en respuesta a la doctrina de Arrio, afirma la generación eterna de Cristo en quien contempla al Hijo inmutable e indicando que Padre e Hijo son coeternos[75].

El enfrentamiento entre estas dos voces de la Iglesia alejandrina no tardó en trascender y alcanzar los oídos de Constantino[76] quien, a través de Osio de Córdoba[77], insta a los implicados a resolver sus diferencias en beneficio de la paz de la Iglesia. La convocatoria de otro sínodo en 325, esta vez en Antioquía[78], nos indica que la disputa, lejos de subsanarse, se exacerbó. Sabemos por una carta de Osio que los obispos reunidos en Antioquía emitieron una fórmula en la que manifestaban que el Hijo inmutable es de la misma sustancia que el Padre y apoyan las enseñanzas de Alejandro de Alejandría respecto al Hijo, indicando que son las mismas que las de los apóstoles y las Escrituras[79]. Tal y como se anuncia al

---

73 ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *De synodis Arimini et Seleuciae* 16, 2-3 (AW II/7, pp. 243-244), Ἡ πίστις ἡμῶν ἡ ἐκ προγόνων, ἣν καὶ ἀπὸ σοῦ μεμαθήκαμεν, μακάριε πάπα, ἔστιν αὕτη· οἴδαμεν ἕνα θεόν, μόνον ἀγέννητον, μόνον ἀίδιον, μόνον ἄναρχον, μόνον ἀληθινόν, μόνον ἀθανασίαν ἔχοντα, μόνον σοφόν, μόνον ἀγαθόν, μόνον δυνάστην, πάντων κριτήν, διοικητήν, οἰκονόμον, ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον, δίκαιον καὶ ἀγαθόν, νόμου καὶ προφητῶν καὶ καινῆς διαθήκης τοῦτον θεὸν γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰωνίων, «δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ ὅλα πεποίηκε», γεννήσαντα δὲ οὐ δοκήσει, ἀλλὰ ἀληθείᾳ· ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων· γέννημα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν γεγεννημένων, οὐδ' ὡς Οὐαλεντῖνος προβολὴν τὸ γέννημα τοῦ πατρὸς ἐδογμάτισεν, οὐδ' ὡς Μανιχαῖος μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο, οὐδ' ὡς Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν [...].

74 SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia ecclesiastica* I, 6, 9 (GCS n.s. 1, pp. 7-8).

75 Manlio SIMONETTI, *Studi sull'arianesimo*, Roma, 1965, pp. 116-120; Richard P. C. HANSON, *The Search*... [*vid*. n. 58], p. 143; John BEHR, *The Nicene Faith 1* (Formation of Christian Theology, volume 2), Crestwood (NY), 2004, pp. 125-127; Samuel FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, *Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana*, en *Scripta Theologica*, 45 (2013), 13.

76 SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia ecclesiastica* I, 7, 13 (GCS n.s. 1, pp. 15-16).

77 Si atendemos a la información que nos proporciona Atanasio, el obispo de Córdoba asistió a un sínodo en Alejandría para mediar en esta disputa, pero no sabemos qué conclusiones se alcanzaron al respecto (*Apologia contra arianos* 76, 3, en AW II/4, p. 156).

78 Luise ABRAMOWSKI, *The Synod of Antioch 324/325 and its Creed*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 86 (1975), p. 358; Henryk PIETRAS, *The Council of Nicaea*... [*vid*. n. 61], pp. 138-142.

79 AW III/1, 6-7 (Juan José AYÁN CALVO y otros, *Osio de Córdoba. Un siglo de historia del cristianismo*, Madrid, 2013, pp. 127). Henry CHADWICK, *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch of 325*, en *Journal of Theological Studies*, 9 (1958), pp. 292-304.

término de la misiva de Osio, estaba prevista la convocatoria de un gran concilio que, finalmente, se reuniría en Nicea y que terminaría por exiliar a Arrio y a afirmar, a través de su credo, que el Hijo es consustancial (*homooúsios*) con respecto al Padre[80], eliminando así cualquier concesión a la afirmación de Arrio de que el Hijo era una criatura.

La premura por conjurar el peligro que suponían las enseñanzas de Arrio provocó la adhesión al *homooúsios*, un concepto con el que no todo el episcopado se sitió cómodo. El propio Eusebio de Cesarea parece justificar su adhesión al símbolo de Nicea en la carta que envía a la Iglesia de Cesarea, lo cual nos pone sobre la pista de que el obispo no estaba plenamente convencido de su acción, ya que se esfuerza por aclarar que el *homooúsios* no entraña una división de sustancia o una corporalidad material[81]. Estos reparos a la hora de abrazar abiertamente el término nos indican que el lenguaje empleado en Nicea se prestaba a una cierta flexibilidad en su interpretación y que no estaba exento de ciertas connotaciones que un uso anterior del término *homooúsios* le pudiera haber impreso[82]. Esta particularidad evolutiva del lenguaje niceno se encuentra, asimismo, en el hecho de que, mientras en el credo los términos *ousía* e «hipóstasis» son sinónimos, los Capadocios distinguirán, finalmente entre una unidad en la *ousía* entendida a través de la diversidad hipostática. Hasta entonces, observamos que inmediatamente después de Nicea, el término *homooúsios* queda aparcado hasta su definitiva reivindicación en los años más duros del enfrentamiento entre los partidarios de Nicea –reunidos en su mayoría, pero no exclusivamente, en torno a Atanasio de Alejandría– que harán del *homooúsios* niceno la medida de la ortodoxia. Efectivamente, la influencia de la interpretación que hace el patriarca alejandrino de Nicea y de los hechos que se desarrollaron en torno a la aceptación o el rechazo del *homooúsios* en los años posteriores al concilio fue asumida por sus partidarios y por los historiadores eclesiásticos más influyentes, lo que propició que su visión de los hechos –con todo el componente polémico que llevaba aparejada– adquiriera visos de oficialidad y, al imponerse, contribuyese a oscurecer el resto de trayectorias y tradiciones teológicas (la mayoría de ellas opuestas a

80 SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia ecclesiatica* I, 8, 29 (GCS n.s. 1, p. 22).

81 SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia ecclesiastica* I, 8, 50 (GCS n.s. 1, p. 26-27).

82 Véase Lewis AYRES, *Nicaea and Its Legacy*... [*vid*. n. 15], pp. 93-94. No nos interesa la verdadera naturaleza del uso del término en las disputas de Pablo de Samosata y sus adversarios (sobre la cual, Patricio DE NAVASCUÉS BENLLOCH, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el siglo III* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 87), Roma, 2004, p. 59, e *IDEM*, *La* communio: *unidad y diversidad en torno a Nicea*, en *Scripta Theologica*, 41 [2009], p. 845) sino la connotación que estas pudieran haber impreso al mismo.

las enseñanzas de Arrio, si bien no todas) contemporáneas e inmediatamente posteriores a Nicea[83].

El estudio sobre el magisterio de Nicea y el desarrollo teológico emanado del concilio en forma de estas trayectorias y tradiciones a las que aludíamos experimentó, también, un fuerte impulso desde mediados del siglo pasado cuando comenzaron a aparecer un buen número de influyentes monografías que exploraron diversos aspectos del credo niceno y su influencia. Este sentido, la obra del jesuita Ignacio Ortiz de Urbina sobre el símbolo niceno pone el acento sobre su valor dogmático, entendiéndolo, de hecho, como «primera definición dogmática en el magisterio eclesiástico»[84], mientras que George L. Prestige, en su influyente obra *God in Patristic Thought*, inaugura, al dedicar un capítulo completo al estudio del *homooúsios* niceno[85], una nueva fase en la reflexión moderna sobre la consustancialidad[86].

La investigación reciente ha demostrado, igualmente, que la función de Nicea como concilio ecuménico fue evolucionando gradualmente en los años posteriores a su celebración. Las historias de Sócrates y Sozomeno propiciaron la asunción de que la doctrina del *homooúsios* fue recibida de manera unánime como expresión de la ortodoxia, influyendo notablemente en la percepción de los especialistas en los conflictos doctrinales desarrollados entre 325 y 381 que contemplaron ese periodo como un campo de batalla dialéctico entre «nicenos» y «arrianos»[87]. Sin embargo, a medida que el interés en este periodo ha ido aumentando y, consecuentemente, se ha promovido la edición crítica de obras y documentos relevantes para su conocimiento, se ha ido poniendo en evidencia un interés creciente por parte de los obispos subordinacionistas de la órbita de Eusebio de Nicomedia por sustituir la

---

83 Stuart G. HALL, *The Nicene Creed as a Symbol of Unity in Christology*, en Stuart G. HALL (ed.), *Jesus Christ Today. Studies of Christology in Various Contexts. Proceedings of the Académie Internationale des Sciences Religieuses, Oxford 25-29 August 2006 and Princeton 25-30 August 2007*, Berlin-New York, 2009, p. 92.

84 Ignacio ORTIZ DE URBINA, *El símbolo niceno*, Madrid, 1947, p. 273.

85 Existe una traducción en castellano, George L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres* (Koinonía, 5), Salamanca, 1977, pp. 205-233.

86 Rebatida, no obstante, por el especialista Christopher STEAD, *The Significance of the* Homoousios, en *Studia Patristica*, 3 (1961), pp. 397-412.

87 Una concepción tópica muy vinculada a la obra de Henry M. GWATKIN, *Studies of Arianism: Chiefly Referring to the Character and Chronology of the Reaction which Followed the Council of Nicaea*, Cambridge, 1882, pp. 64-68, quien veía en Atanasio de Alejandría (y, con él, a Marcelo de Ancira) como el principal defensor de la consustancialidad contra los «arrianos» desde el primer momento. Richard P. C. HANSON, en *The Search*... [*vid.* n. 58], p. 275, retrasa la reacción de Atanasio hasta su segundo exilio (338-346).

fórmula y, por tanto, el magisterio de Nicea, en la década de los años cuarenta del siglo IV[88]. Aunque se afirma frecuentemente que el credo niceno y el *homooúsios* no se convirtieron en piezas fundamentales del debate teológico hasta el periodo en el que Constancio II se convierte en dirigente único del Imperio, la reflexión que traíamos a colación en nuestra introducción sobre la infatigable actividad de Julio de Roma una década antes, nos invita a matizar las consideraciones más cínicas al respecto que ven en una maniobra política de Atanasio de Alejandría la reivindicación de Nicea por parte del episcopado marginado por el emperador en su política religiosa[89].

Con el nuevo siglo hemos encontrado, igualmente, un renovado interés por el análisis del primer concilio ecuménico, esta vez abordado desde el estudio de la teología emanada del concilio y su desarrollo a lo largo del siglo IV. En esta línea encontramos la propuesta de John Behr en tres volúmenes que aborda la formación de la teología cristiana antes y después de Nicea[90]. En los dos volúmenes que este estudioso ortodoxo dedica a la fe nicena, se aborda el análisis de las principales obras y figuras en torno al concilio de Nicea y a la consolidación de la doctrina emanada del mismo a finales del siglo IV. El primero de estos dos tomos concentra su atención en el estudio de los inicios de la controversia arriana con las disputas entre Alejandro de Alejandría y el propio presbítero Arrio para seguir con un repaso detallado de la figura y la obra de Atanasio de Alejandría. El segundo volumen, por su parte, analiza en profundidad la influencia del legado niceno en la segunda mitad del siglo IV centrándose, de manera específica, en los Padres Capadocios y en el triunfo de la teología pronicena. A pesar de dejar de lado la reflexión sobre la importante contribución de los Padres occidentales que, desde Hilario de Poitiers a Agustín de Hipona, contribuyeron a la formación de la doctrina trinitaria, John Behr consigue presentar una reflexión válida sobre el proceso de formación y asentamiento de la teología pronicena.

---

88 Principalmente, en lo referente a la labor realizada por el concilio de Antioquía de 341 y por los obispos orientales reunidos en Filipópolis en el momento de la convocatoria del concilio de Sárdica de 343, véase Richard P. C. HANSON, *The Search*... [*vid*. n. 58], pp. 297-299; Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius*... [*vid*. n. 5], p. 75; Sarah PARVIS, *Marcellus of Ancyra*... [*vid*. n. 68], p. 231.

89 Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius*... [*vid*. n. 5], p. 112; John BEHR, *The Nicene Faith I*... [*vid*. n. 75], p. 84; Lewis AYRES, *Nicaea and Its Legacy* [*vid*. n. 15], p. 139.

90 John BEHR, *The Way to Nicaea* (Formation of Christian Theology, volume 1), Crestwood (NY), 2001; *The Nicene Faith I*... [*vid*. n. 75]; *The Nicene Faith II* (Formation of Christian Theology, volume 2), Crestwood (NY), 2004.

En esta misma línea y con un ánimo más ambicioso, Lewis Ayres nos presenta en su influyente análisis del concilio y de sus implicaciones a lo largo de todo el siglo IV[91] una mirada transversal en torno al proceso de formación de la teología que terminó por ser considerada como «ortodoxa» a finales del siglo IV, tras el proceso de revisión doctrinal que se opera, fundamentalmente, a raíz del concilio de Constantinopla de 381. En *Nicaea and Its Legacy*, Ayres llama la atención sobre el proceso de revisión sistemático que sufre el concilio de Nicea y las consecuencias teológicas de su credo en el siglo IV en las últimas décadas. Efectivamente, si atendemos a los nuevos relatos que se han elaborado en torno a la llamada «crisis» arriana, observamos que las últimas tendencias insisten en afirmar que no se trata de un conflicto bien definido en el que se produce un enfrentamiento entre los defensores de la doctrina emanada del concilio de Nicea y unos contestatarios agrupados en torno al presbítero de Baucalis Arrio, sino de un conflicto entre dos trayectorias teológicas. Estas no tienen tanto que ver con el posicionamiento en torno a la naturaleza divina de Cristo como con la generación del Hijo por el Padre, así como en cuestiones propiamente gramaticales referidas a las limitaciones del discurso humano sobre lo divino. A este cambio en el enfoque con el que hay que contemplar esta evolución, Ayres une la necesidad de romper con categorías obsoletas en el estudio de la evolución de la teología trinitaria emanada de Nicea que –tal y como señala Behr comentando la obra de Ayres– desde Théodore de Régnon[92], han abogado por el establecimiento monolítico de una oposición entre un Oriente «capadocio» y un Occidente «agustiniano»[93].

En esta línea de revisión, la obra de Ayres insiste en que los defensores de Nicea no presentaron una teología uniforme[94], sino que siguieron una serie de trayectorias cristológicas distintivas, como la de Atanasio y sus seguidores, las del bando denominado «eusebiano», la encabezada por Marcelo de Ancira en torno a la mónada divina o la corriente anti-adopcionista occidental. Así, siguiendo la línea marcada por obras tan influyentes como las de Richard Hanson o Manlio Simonetti, Ayres rechaza la tradicional división entre «nicenos» y «arrianos» que, por inercia o comodidad, se sigue aplicando al estudio de la cuestión abordada. Asimismo, el autor rechaza de manera rotunda otra división tradicionalmente asociada al impacto de la doctrina emanada del concilio niceno en las disputas y en el desarrollo teológico del

91 Lewis AYRES, *Nicaea and Its Legacy*... [*vid*. n. 15].
92 Théodore DE RÉGNON, *Études de la théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris, 1898.
93 John BEHR, *Response to Ayres: The Legacies of Nicaea, East and West*, en *Harvard Theological Review*, 100/2 (2007), p. 145.
94 Lewis AYRES, *Nicaea and Its Legacy*... [*vid*. n. 15], p. 99.

siglo IV: la que establece una diferenciación irreconciliable entre Oriente y Occidente, decantándose, con gran acierto, por una unidad entre las diferentes posturas pronicenas, tanto en el marco de la tradición griega como latina[95].

Rebatiendo, en cierta manera, esta visión que tiende a dividir en trayectorias las diferentes manifestaciones del desarrollo de la teología trinitaria a raíz de Nicea, Khaled Anatolios aboga en una valiosa contribución sobre el tema, por desprenderse de esta visión pues entiende que este sistema fracasa a la hora de comprender la doctrina trinitaria de la misma forma y en los mismos términos en que lo hacían sus formuladores originales. Así, tras analizar el contexto teológico general del siglo IV, el autor se concentra en distinguir entre aquellas teologías que expresan la unidad de la Trinidad como una unidad ontológica frente a aquellas que hablan de dicha unidad como una unidad de voluntades[96]. Si bien es cierto que las diferentes teologías del siglo IV que aceptaron el *homooúsios* no fueron completamente uniformes, no debemos perder de vista el hecho de que todas aspiraron a interpretar el conjunto de la experiencia cristiana a la luz de la unidad personal de Padre, Hijo y Espíritu[97]. Ciertamente, a lo largo del siglo IV, cada Padre difiere del resto a la hora de definir y desarrollar este concepto y esto hace imposible entender la teología nicena de manera monolítica. Por este motivo, este autor prefiere explorar una serie de conceptos clave en el pensamiento de tres figuras esenciales para entender esta cuestión: Atanasio de Alejandría, Gregorio de Nisa y Agustín de Hipona, tres teólogos que nos permiten comprobar cómo el interés suscitado por la reflexión en torno a la divinidad del Hijo –unida a la progresiva importancia que va adquiriendo a lo largo del siglo IV la variable pneumatológica– fue dando forma a una reinterpretación en clave trinitaria de la fe cristiana.

V. Conclusión

Eusebio de Cesarea estableció en su obra histórica una visión radical que achacaba las disputas entre cristianos al natural enfrentamiento entre unos fieles «ortodoxos» y otros «heréticos»[98]. Estas categorías fueron asimiladas por

95 Khaled Anatolios, *Yes and No: Reflection on Lewis Ayres, Nicaea and Its Legacy*, en *Harvard Theological Review*, 100/2 (2007), p. 153.

96 Khaled Anatolios, *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Grand Rapids (Mi.), 2011, p. 30.

97 Khaled Anatolios, *Retrieving Nicaea*... [*vid.* n. 96], p. 281.

98 Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica* III, 3, 2 (GCS 9/1, p. 190); IV, 7, 5 (GCS 9/1, p. 319); V, 27, 1 (GCS 9/1, p. 499); VI, 18, 1 (GCS 9/2, p. 556); VII, 27, 2 (GCS 9/2, p. 702), entre otros.

sus inmediatos continuadores que las extrapolaron con naturalidad a un plano puramente polémico planteando un contraste entre «ortodoxos» y «arrianos» en su narración de los conflictos posteriores a Nicea en el siglo IV. Este enfoque reduccionista del complejo conflicto teológico que se desarrolla a lo largo de todo el periodo que media entre los dos primeros concilios ecuménicos propició que los diferentes historiadores eclesiásticos –en especial Sócrates, Sozomeno y Teodoreto– se muestren incapaces de comprender y, por tanto, de plasmar en sus relatos el desarrollo doctrinal que tiene lugar en dicho periodo.

Sin embargo, estos historiadores se percataron del valor del credo enunciado en Nicea, en el que no tardaron en ver una afinidad con el *kerygma* apostólico y, a través del conflicto que se inicia en Alejandría entre su patriarca Alejandro y el presbítero Arrio que se define en Nicea y se ratifica, finalmente en Constantinopla, vertebraron la historia de la Iglesia en el siglo IV. Este carácter apostólico que estos historiadores otorgan de manera unánime al concilio de Nicea no se expresa de igual manera en cada una de sus obras. Sócrates y Sozomeno vinculan la apostolicidad de Nicea con la providencia, lo que les hace ver de manera instintiva e inmediata a la fórmula emanada de dicho concilio como una expresión y definición perfecta de la ortodoxia cristiana. Teodoreto, por su parte, estima que el carácter apostólico de Nicea proviene de la armonía con la que actúan los 318 padres[99] que, emulando a los servidores de Abraham (Gn 14, 14), defienden los intereses de su amo. A medida que el relato de los principales acontecimientos va avanzando en la narración de estos autores, Nicea y su credo se perfilan como la encarnación de la ortodoxia cristiana, una ortodoxia amenaza y puesta en peligro por los enemigos de la fe que son combatidos por los defensores de la Tradición apostólica representada por la doctrina emanada del concilio ecuménico que logran, a la postre, que esta sea reconocida y confirmada definitivamente en Constantinopla.

La influencia del relato de los historiadores eclesiásticos siguió ejerciendo su poderoso ascendiente hasta que la revisión contemporánea del concilio –y, con ella, de su credo y de los avatares que rodearon a los implicados en las disputas del momento– ha planteado nuevas perspectivas para el estudio de las diferentes corrientes que concurrieron o fueron rechazadas en el complejo y trepidante proceso de formación de la doctrina trinitaria en el siglo IV.

[99] HILARIO DE POITIERS, *De synodis* 86 (BAC 756, p. 188) y *Collectanea antiariana Parsina* B II, 9, 7 (CSEL 65, p. 149).

VI. Bibliografía

Fuentes

Atanasio de Alejandría, *Epistola ad episcopos Aegypti et Lybiae*, en Karin Metzer, Dirk U. Hansen y Kyriakos Savvidis (ed.), *Athanasius Werke* I/1, De Gruyter, Berlin, 1995, pp. 1-64.

Atanasio de Alejandría, *De decretis Nicaenae synodi*, en Hans G. Opitz, *Athanasius Werke* II/1-2, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1935, pp. 1-45.

Atanasio de Alejandría, *Apologia contra arianos (siue Apologia secunda)*, en Hans G. Opitz, *Athanasius Werke* II/3-5, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1935, pp. 87-168.

Atanasio de Alejandría, *Historia arianorum ad monachos*, en Hans G. Opitz, *Athanasius Werke* II/5-6, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1935, pp. 183-230.

Atanasio de Alejandría, *De synodis Arimini et Seleuciae*, en Hans G. Opitz, Athanasius Werke II/6-7, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1935, pp. 231-278.

Epifanio de Salamina, *Panarion* III, en Karl Holl (ed.), Hinrichs, GCS 37, Leipzig, 1933.

Eusebio de Cesarea, *Vita Constantini*, en Ivar A. Heikel (ed.), Hinrichs, GCS 7, Leipzig, 1902, pp. 1-148.

Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica*, en Eduard Schwartz y Theodor Mommsen (ed.), Hinrichs, GCS 9/1 y 9/2, Leipzig, 1903 y 1908.

Filostorgio, *Historia ecclesiastica*, en Joseph Bidez (ed.). De Gruyter, GCS 21, Leipzig, 1913.

Gelasio de Cízico, *Historia ecclesiastica*, en Gerhard Loeschcke y Margret Heinemann (ed.), Hinrichs, GCS 28, Leipzig, 1918.

Hilario de Poitiers, *Collectanea antiariana Parisina series B*, en Alfred Feder (ed.), Tempsky, CSEL 65, Wien, 1916, pp. 98-187.

Hilario de Poitiers, *De synodis*, en Samuel Fernández Eyzaguirre (ed.), BAC 756, Madrid, 2019.

Rufino de Aquileya, *Historia ecclesiastica I-II*, en Domenico Vallarsi (ed.), PL 21, 461-540, Paris, 1849.

Sócrates Escolástico, *Historia ecclesiastica*, en Günther C. Hansen (ed.), De Gruyter, GCS n.s. 1, Berlin, 1995.

Hermias Sozomeno *Historia ecclesiastica*, en Günther C. Hansen (ed.), Akademie Verlag, n.s. 4, Berlin, 1995.

Teodoreto de Ciro, *Historia ecclesiastica*, en Léon Parmentier (ed.), Hinrichs, GCS 19, Leipzig, 1911.

Estudios

Abramowski, Luise, *The Synod of Antioch 324/325 and its Creed*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 86 (1975), pp. 356-366.

Alberigo, Giuseppe (ed.), *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta I: The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325-787)*, Brepols, Turnhout, 2006.

ALBERIGO, Giuseppe; GANZER, Klaus y MELLONI, Alberto (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Generalimque Decreta. Vol. 3, The General Councils of the Roman Catholic Church, From Trent to Vatican II (1545-1965)*, Brepols, Turnhout, 2010.

ANATOLIOS, Khaled, *Yes and No: Reflections on Lewis Ayres, Nicaea and Its Legacy*, en *Harvard Theological Review*, 100/2 (2007), pp. 153-158.

ANATOLIOS, Khaled, *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Baker Academic, Michigan, 2011.

AUBINEAU, Michel, *Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen XIV, 14) et le nombre des Pères au concile de Nicée (325)*, en *Revue d'histoire ecclésiastique*, 61 (1966), pp. 5-43.

AA.VV, *Ressourcement. Les Péres de l'Église et Vatican II. La collection «Sources Chrétiennes» fête ses 70 ans*, Cerf, Paris, 2014.

AYÁN CALVO, Juan José y otros, *Osio de Córdoba. Un siglo de historia del cristianismo*, BAC, Madrid, 2013.

AYRES, Lewis, *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

BARNES, Michel R., *The Fourth Century as Trinitarian Canon*, en Lewis AYRES y Gareth JONES (ed.), *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, Routledge, New York, 1998, pp. 47-67.

BARNES, Timothy D., *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.), 1981.

BARNES, Timothy D., *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.)-London, 1993³.

BARON, Arkadiusz y PIETRAS, Henryk (eds.), *Acta Synodalia ab anno 50 ad annum 381* (*Synodi et Collectiones legum* 1) – *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* (*Synody i Kolekcje Praw* tom 1), Wydawnictwo WAM, Źródła Myśli Teologicznej 37, Kraków, 2006.

BEHR, John, *The Way to Nicaea*, (The Formation of Christian Theology, volume 1), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY), 2001.

BEHR, John, *The Nicene Faith. Part One: True God of True God* (The Formation of Christian Theology, volume 2), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY), 2004.

BEHR, John, *The Nicene Faith. Part Two: One of the Holy Trinity* (The Formation of Christian Theology, volume 2), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY), 2004.

BEHR, John, *Response to Ayres: The Legacies of Nicaea East and West*, en *Harvard Theological Review* 100/2 (2007), pp. 145-152.

DI BERARDINO Angelo (ed.), *I canoni dei concili della chiesa antica. I. I concili greci*, Institutum Patristicum Augustinianum, Studia Ephemeridis Augustinianum, 95, Roma, 2006.

BRAKKE, David, *Athanasius and the Politics of Ascetism*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

BRANDMÜLLER, Walter, *Zum Plan einer neuen Konziliengeschichte*, *Annuarium Historiae Conciliorum*, 4 (1972), pp. 1-6.

BRENNECKE, Hanns Christof, *Nicäa, Ökumenische Synoden. I. Ökumenische Synode von 325*, en *Theologische Realenzyklopädie* 24 (1995), p. 429-441.

CAMELOT, Pierre Thomas, *Les conciles oecuméniques des IV^e et V^e siècles*, en *Le Concile et les Conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Cerf, Paris, 1960, pp. 45-73.

CATAUDELLA, Michele R., *Intorno al sesto canone di Nicea*, en *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 103 (1969), pp. 397-421.

CHADWICK, Henry, *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch of 325*, en *Journal of Theologial Studies*, 9 (1958), pp. 292-304.

CHADWICK, Henry, *Faith and Order at the Council of Nicaea: a Note on the Background of the Sixth Canon*, en *Harvard Theological Review*, 53 (1960), pp. 171-195.

CHADWICK, Henry, *The Origin of the Title «Oecumenical Council»*, en *Journal of Theological Studies*, 23 (1972), pp. 132-135.

CHESNUT, Glenn F., *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, 2ª ed., Mercer University Press, Macon (Ga.), 1986.

CONGAR, Yves M.-J., *La primauté des quatre premiers conciles oecumeniques. Origine, destin, sens et portée d'un thème traditionnel*, en *Le Concile et les Conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Cerf, Paris, 1960, pp. 45-73.

CROUZEL, Henri, *Les «digamoi» visés par le concile de Nicée dans son canon 8*, en *Augustinianum*, 18 (1978), pp. 533-546.

D'AMBROSIO, Marcellino, *Ressourcement, Theology, Aggiornamento, and the Hermeneutics of Tradition*, en *Communio*, 18/4 (1991), pp. 530-555.

DOSSETTI, Giuseppe L., *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli*. Edizione critica (Testi e ricerche di scienze religiose 2), Herder, Roma, 1967.

DOWNEY, Glanville, *The Perspective of the Early Church Historians*, en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 6 (1965), pp. 57-70.

EDWARDS, Mark, *The First Council of Nicaea*, en Margaret M. MITCHELL y Frances M. YOUNG (ed.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 552-567.

FERGUSON, Thomas, C., *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*, Brill, Leiden-Boston, 2005.

FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, Samuel, *Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana*, en *Scripta Theologica*, 45 (2013), pp. 9-40.

FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE Samuel (dir.), *Acta synodalia. Documentos sinodales desde el año 50 hasta el 381*, BAC 738, Madrid, 2016.

GREGG, Robert C. y GROH, Dennis E., *Early Arianism: A View of Salvation*, SCM Press, Philadelphia, 1981.

GREGG, Robert C. (ed.), *Arianism: Historical and Theological Reassessments: Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies*, Catholic University of America Press, Philadelphia, 1985.

GWATKIN, Henry M., *Studies of Arianism: Chiefly Referring to the Character and Chronology of the Reaction which Followed the Council of Nicaea*, Wentworth Press, Cambridge, 1882.

HALL, Stuart, G., *The Nicene Creed as a Symbol of Unity in Christology*, en Stuart G. HALL (ed.), *Jesus Christ Today. Studies of Christology in Various Contexts. Proceedings of the Académie Internationale des Sciences Religieuses, Oxford 25-29 August 2006 and Princeton 25-30 August 2007*, De Gruyter, Berlin-New York, 2009, pp. 89-104.

HANSON, Richard, P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, T. and T. Clark, Edinburgh, 1988.

HEFELE, Carl J. von, *Konziliengeschichte*, Freiburg im Breisgau, 1855, según la traducción y añadidos de LECLERQ, Henri, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. 1, Letouzey et Ané, Paris, 1907.

JEDIN, Hubert, *Kleine Konziliengeschichte: Die 20 ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte*. Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1959.

KELLY, John N.D., *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Koinonía 13, Salamanca, 1980.

KIM, Young R. (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea* (Cambridge Companions to Religion), Cambridge University Press, Cambridge, 2021.

KOPECEK, Thomas A., *A History of Neo-Arianism*, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge (Ma.), 1979.

LUIBHÉID, Colm. *Eusebius of Caesarea and the Nicene Creed*, en *Irish Theological Quarterly*, 39/3 (1972), pp. 299-305

LUIBHÉID, Colm, *The Council of Nicaea*, Galway University Press, Galway, 1982.

LYMAN, Rebecca, *Arius and Arianism. The Origins of the Alexandrian Controversy*, en Young R. KIM (ed.), *The Cambridge Companion on the Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, pp. 43-62.

MARTIN, Annick, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle (328-373)*, Ecole française de Rome, Roma, 1996.

MOMIGLIANO, Arnaldo, *Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century A.D.*, Arnaldo MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Clarendon Press, Oxford, 1963, pp. 79-99.

DE NAVASCUÉS BENLLOCH, Patricio, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el siglo III*, Institutum Patristicum Augustinianum, Studia Ephemeridis Augustinianum 87, Roma, 2004.

DE NAVASCUÉS BENLLOCH, Patricio, *La* communio: *unidad y diversidad en torno a Nicea*, *Scripta Theologica*, 41 (2009), pp. 843-860.

NOCE, Claudia, *Concilio di Nicea (325)*, en Angelo DI BERARDINO, *I canoni dei concili della Chiesa antica*, volumen I, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2006, pp. 11-36.

O'COLLINS, Gerald, *Ressourcement and Vatican II*, en Gabriel FLYNN y Paul D. MURRAY, *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth Century Catholic Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 372-391.

OPITZ, Hans, G., *Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahr 328*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirch*e, 33 (1934), pp. 131-159

ORTIZ DE URBINA, Ignacio, *El símbolo niceno*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947.

ORTIZ DE URBINA, Ignacio, *Nicée et Constantinople*, Editions de l'Orante, Paris, 1963.

PARINELLO, Rosa Maria, *Concilio Niceno I* (325), en Onorato BUCCI y Pierantonio PIATTI (a cura di), *Storia dei concili ecumenici*: *attori*, *canoni*, *eredità*, Città Nuova, Roma, 2014, 53-76.

PARVIS, Sarah, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy*, *325-345*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

PATTERUPARAMPIL, Jobi, *Patristic Perspectives on the Dynamics between Systematic Theology and Pastoral Practice*, en Paul PULIKKAN, Mathai KADAVIL y Peter DE MEY (ed.), *Ongoing Renewal in the Church: Reflections from Patristic Tradition*, *Vatican II*, *and Pastoral Practice. Essays in Honour of Mathijs Lamberigts on the Occasion of his Retirement as Professor at the*

Faculty of Theology and Religious Studies of the KU Leuven (Annua nuntia Lovaniensia, 82), Peeters, Leuven, 2021, pp. 225-238.

PERLER, Othmar, *Patristique et Vatican II*, en *Augustinianum*, 11 (1971), pp. 35-46.

PERSON, Ralph, E., *The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils: An Inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus*, Friedrich Reinhardt, Basel, 1978.

PIETRAS, Henryk, *Le ragioni della convocazione del Concilio Niceo da parte di Costantino il Grande. Un'investigazione storico-teologica*, en *Gregorianum*, 82/1 (2001), pp. 5-35.

PIETRAS, Henryk, *Początek 'kontrowersji ariańskiej'*, en Jan DRABINA (ed.), *Chrześcijaństwo antyczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe (Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. *Studia Religiologica* 39), Kraków, 2006, pp. 57-79.

PIETRAS, Henryk, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie Soboru Nicejskiego*, en *Vox Patrum*, 26 (2006), pp. 531-547.

PIETRAS, Henryk, *List Konstantyna do Kościoła Aleksandrii oraz list soborowy do Egipcjan (325) – falsyfikaty nieznane Atanazemu?*, en *Vox Patrum*, 28 (2008), pp. 855-869.

PIETRAS, Henryk, *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e Lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325). I falsi sconosciuti da Atanasio*, en *Gregorianum*, 89 (2009), pp. 727-739

PIETRAS, Henryk, *Sobór Nicejski (325). Kotekst religijny i polityczny*, *dokumenty*, *komentarze*, Wydawnictwo WAM, Kraków, 2013.

PIETRAS, Henryk, *Council of Nicaea (325). Religious and Political Context*, *Documents*, *Commentaries*, Gregorian and Biblical Press, Rome, 2016.

PIETRAS, Henryk, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, Gregorian and Biblical Press, Rome. 2021.

PIETRI, Charles, *La question d'Athanase vue de Rome (338-360)*, en, Charles KANNENGIESSER (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, *Actes du colloque de Chantilly (23-25 septembre 1973)*, Beauchesne, Paris, 1974, pp. 93-126.

PIETRI, Charles, *L'ecclésiologie patristique et Lumen Gentium*, en *Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-La Sapienza* (*Rome 28-30 mai 1986)*, École Française de Rome, Roma, 1989, pp. 511-537.

POLANCO, Rodrigo, *Conciencia sinodal en los sínodos de los siglos II-IV*, en *Scripta Theologica*, 54 (2022), pp. 395-428.

PRESTIGE, George L., *Dios en el pensamiento de los Padres*, Secretariado Trinitario, Koinonía 5, Salamanca, 1977.

RAMOS-LISSÓN, Domingo, *Concilio de Nicea*, en Maximiliano BARRIO, Javier PAREDES, Domingo RAMOS-LISSÓN y Luis SUÁREZ, *Diccionario de los papas y concilios*, Ariel, Barcelona, 2005[3], pp. 628-629.

DE RÉGNON, Théodore, *Études de la théologie positive sur la Sainte Trinité*, V. Retaux et fils, Paris, 1898.

RIST, John, *Plotinus and Christian Philosophy*, en Lloyd P. GERSON (ed), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 386-414.

SCHIMA, Stefan, *Das Konzil von Nizäa*, *Rom und der Westen*, en *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 44 (1995-1997), pp. 358-385.

SIEBEN, Hermann J., *Nizäa. Ökumenische Konzilien: 1. Nicaenum I*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7 (1998), pp. 884-885.

SIMONETTI, Manlio, *Studi sull'arianesimo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1965

SIMONETTI, Manlio, *La crisi ariana del IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975.

SMITH, Mark S., *The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, AD 431-451*, Oxford University Press, Oxford, 2018.

STEAD, Christopher, *The Significance* of the Homoousios, en *Studia Patristica*, 3 (1961), pp. 397-412.

STEAD, Christopher, *Was Arius a Neoplatonist?*, en *Studia Patristica*, 32 (1997), pp. 39-51.

THÉLAMON, Françoise, *Païens et chrétiens au IV^e siècle: l'apport de l'Histoire ecllésiastique de Rufin d'Aquilée*, Études Augustiniennes, Paris, 1981.

THÉLAMON, Françoise, *Écrire l'histoire de l'Èglise: d'Eusèbe de Césarée à Rufin d'Aquilée*, en Bernard POUDERON (ed.), *L'historiographie de l'Église des prémiers siècles*, Beauchesne, Paris, 2001, pp. 207-235.

TORRES GUERRA, José B., *Image and Word in Eusebius of Caesarea (VC 3.4-24): Constantine in Nicaea*, en Alberto J. QUIROGA PUERTAS, *Rhetorical Strategies in Late Antique Literature. Images, Metatexts and Interpretation* (Mnemosyne Supplements 406), Brill, Leiden, 2017, pp. 73-89.

TWOMEY, Vincent, Apostolikòs thrónos. *The Primacy of Rome as Reflected in the Church History of Eusebius and the Historico-Apologetic Writings of Saint Athanasius the Great*, Sieben, Münster, 1982.

URÍBARRI BILBAO, Gabino, *La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos: implicaciones de la ontología trinitaria y cristológica para la antropología y soteriología*, en *Gregorianum*, 91/2 (2010), pp. 240-254.

VAN DAM, Raymond, *Imperial Fathers and Their Sons. Licinius, Constantine, and the Council of Nicaea*, en Young R. KIM (ed), *The Cambridge Companion on the Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, pp. 19-42.

VILLAIN, Maurice, *Rufin d'Aquilée et l'Histoire Ecclésiastique*, en *Recherches de Science Religieuse*, 33/2 (1946), pp. 164-210.

WECKWERTH, Andreas, *The Twenty Canons of the Council of Nicaea*, en Young R. KIM (ed.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, pp. 158-176.

WILES, Maurice F. *In Defence of Arius*, en *Journal of Theological Studies*, 13 (1962), pp. 346-347.

WILLIAMS, Daniel H., *Constantine, Nicaea and the «Fall» of the Church*, en AYRES, Lewis y JONES, G (ed.), *Christian Origins. Theology, Rhetoric and Community*, Routledge, London-New York, 1998, pp. 117-136.

WILLIAMS, Rowan, *The Nicene Heritage*, en James M. BRYNE (ed), *The Christian Understanding of God Today: Theological Colloquium on the Occasion of the 400th Anniversary of the Foundation of Trinity College*, Columba Press, Dublin, 1993, pp. 45-48.

WILLIAMS, Rowan, *Arius: Heresy and Tradition*, 2ª ed., Eerdmans, Grand Rapids (Mi), 2001.

El Concilio de Nicea y los inicios de una nueva relación entre el poder imperial y la jerarquía eclesiástica

The Council of Nicaea and the beginnings of a new relationship between imperial power and the eclesiastic hierarchy

Ramón Teja
Universidad de Cantabria
ID 36195769100
https://orcid.org/0000-0002-6993-7091
tejar@unican.es

Silvia Acerbi
Universidad de Cantabria
ID 36195530100
https://orcid.org/0000-0002-8326-4591
silvia.acerbi@unican.es

Abstract: Nicaea (325) and Chalcedon (451) are the two most significant councils in the History of the ancient Church for their theological definitions of Trinitarian dogma. However, Nicaea is the worst known of all the ecumenical councils because the official Acts have not been preserved, if they existed at all, and the most relevant historical source, the Vita Constantini by Eusebius of Caesarea, is not very objective due to the ideology of the author and his involvement in the council itself. All this has conditioned our knowledge, both of the development of the assembly and of the role played by the bishops. This should be interpreted, as this article intends to do, in the light of the new relations that were established between Constantine and the Christian episcopate before the synod (after the emperor's entry into Rome in 311) and the leading role assigned to the bishops in the administration of the Empire.

Keywords: Church-Imperium Relationship; Constantine; Council of Nicaea; Ancient Church.

Resumen: Nicea (325) y Calcedonia (451), son los dos concilios más importantes en la historia de la Iglesia por sus definiciones teológicas del dogma trinitario. Sin embargo, es el peor conocido de todos los ecuménicos porque no se han conservado, si es que existieron, las Actas oficiales, y la fuente histórica más importante, la *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea es muy poco objetiva por la ideología del autor y su protagonismo en el propio concilio. Todo ello ha condicionado el conocimiento, tanto del desarrollo de la asamblea como del papel desempeñado por los obispos. Este debe ser interpretado, tal como se pretende en el presente artículo, en función de las nuevas relaciones que se establecieron entre Constantino y el episcopado cristiano antes del propio sínodo desde la entrada del emperador en Roma en el 311 y el protagonismo que se adjudicó a los obispos en la administración del Imperio.

Palabras clave: Relación Iglesia-Imperio; Constantino emperador; Concilio de Nicea; Iglesia antigua.

Cómo citar el artículo: Ramón Teja, Silvia Acerbi, *El Concilio de Nicea y los inicios de una nueva relación entre el poder imperial y la jerarquía eclesiástica*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 49-68.
https://doi.org/10.15581/007.32.008

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto Ministerial PGC2018-099798-B-I00 (*Heterotopias de la autoridad y de la sacralidad en el Mediterráneo cristiano tardoantiguo*).

El tema que se nos ha propuesto para rememorar el Concilio Ecuménico de Nicea implica adentrarnos en uno de los principales debates historiográficos en el contexto de lo que los historiadores italianos han denominado la «svolta costantiniana», y los franceses «tournat constantinien», es decir interrogarnos sobre hasta qué punto el reinado de Constantino constituyó un antes y un después en las relaciones entre el Imperio romano y el cristianismo. La gran mayoría de los pensadores del Renacimiento y de la Reforma aceptaron sin crítica alguna el pensamiento de Marsilio de Padua cuando en su obra *Defensor pacis* (1324) estableció en Constantino una frontera para la historia del cristianismo: *ante tempora Constantini/post tempora Constantini*[1]. Este criterio ha sido adoptado de una manera general en la historiografía posterior, aunque con valoraciones enormemente contrapuestas de lo que el reinado del emperador significó para la nueva religión. Se podrían recordar, frente a los juicios de Lutero que hizo del hijo de Constancio Cloro el arquetipo de emperador cristiano[2], o del mismo Erasmo quien en el famoso comentario del salmo 83 titulado «Sobre la restauración de la concordia en la Iglesia» lo denominó *homo sanctissimus*, las críticas de otros reformadores humanistas como el español Luis Vives:

> El primero que de buena fe recibió el bautismo fue Constantino. Yo no me atrevo a decir si aquel día fue tan fausto para la Iglesia como puede parecer a muchos... Entró el príncipe en la Iglesia no como un verdadero y sincero cristiano, cosa que fuera venturosa y deseable, sino que introdujo consigo la nobleza, los honores, las armas, las insignias, los triunfos, la arrogancia y el sobrecejo, el fausto, la soberbia. Quiero decir con ello que el príncipe entró en la morada de Cristo acompañado del diablo y, vecindad imposible, quiso unir las dos moradas o las dos ciudades: la de Dios o la del demonio[3].

---

1 Para las diferentes interpretaciones que se han dado a esta afirmación de Marsilio, *vid.* Ramón TEJA, *Los papas ¿sucesores de Pedro o de Constantino? La mayor falsificación de la historia*, Madrid, 2022, pp. 69-70.

2 *Vid.* David M. WHITFORD, *Lutero e Costantino*, en *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla la figura e l'immagine dell'imperatore del cosidetto editto di Milano* (Istituto della Enciclopedia italiana), vol. 3, Roma, 2013, p. 34.

3 Luis VIVES, *De la condición de los cristianos bajo el turco*, en Lorenzo RIBER (ed.), *Luis Vives, Obras completas*, Madrid, 1955, pp. 68-69. Como R. TEJA ha sugerido en otra ocasión, es posible que Vives se inspirase en otro español poco conocido, el también humanista y político Juan de Lucena (¿1430?-¿1503?) de quien recogemos estos juicios: «Constantino, imperador santissimo, pensando exaltar la Iglesia, derrocola. Doctola de cuanto vees en poder de Silvestro, pontifice: luego nacieron las pompas, los faustos y vanidades que dices. En el mesmo día dotival resonó por el aire: '¡Ho veneno vertido en el sacerdocio!'. No mintió por cierto su celeste vox qui la embió» *(Diálogo escrito en Roma en 1463*, recogido en A. PAZ Y MELIÁ, *Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI*, Madrid, 1892, p. 171; la hipótesis de R. TEJA, en ID., «*Papas, hoc est, episcopos episcoporum*»:

Vives, al igual que la mayoría de sus contemporáneos, hacía hincapié en el supuesto bautismo del emperador por manos del papa Silvestre tras la batalla del Puente Milvio del 312 en base a la leyenda de la *Vita Silvestri*. Sin embargo, otro español de la época, un antitrinitario acérrimo como Miguel Servet que compartía una opinión fundamentalmente negativa sobre Constantino, pensaba que la gran ruptura se había producido no con el bautismo y el posterior rescripto de Milán, sino con el concilio de Nicea donde se habría aprobado la gran herejía del *homoousios*. Así lo ha expresado uno de los mejores conocedores de la obra de Servet, el historiador italiano Marco Cavarzere:

> El auténtico momento del cambio no estaba constituido [para Servet] por el reinado de Constantino en sí, sino, con más precisión, por el concilio de Nicea del 325 durante el cual Satanás se sirvió de la estratagema trinitaria para alejar a los hombres del verdadero conocimiento de Dios y transformar el Dios cristiano en una divinidad tripartita[4].

Se podría contraponer esta visión del concilio de Nicea con la predominante durante la Edad Media tal como se refleja en una bella miniatura de un códice de Montecasino de la época del abad Desiderio (1058-1087) que contiene las falsas *Decretales pseudo-isidorianas*. En ella se representa a un obispo sentado y aureolado, con la vestimenta de púrpura papal (Silvestre), bendiciendo con la mano derecha mientras en la izquierda sostiene un pergamino al tiempo que humilla, pisándolos con sus pies, a tres personajes tendidos en el suelo. La didascalia recita:

> En tiempos del santo Papa Silvestre y de Constantino piadoso y augusto, se hizo un gran concilio en Nicea y en él fueron convocados, según las reglas, por el mismo Papa Silvestre, 318 obispos católicos que expusieron la pura y recta fe católica y condenó a Arrio, Fotino y Sabelio, junto con sus seguidores[5].

Citamos estos dos casos como ejemplo de las múltiples y enfrentadas interpretaciones a que ha dado lugar, desde el momento de su celebración en el 325,

---

Dámaso de Roma y Pedro de Alejandría encarnación de la «Ecclesia Bicornis» en la «Historia Ecclesiastica» de Isaac Newton, en G. VESPIGNANI (ed.), *La «Historia Ecclesiastica» de Isaac Newton*, Bologna, 2017, p. 74, n. 7.

4 Marco CAVARZERE, *Costantino e la Riforma radicale nel Cinquecento. Il sucesso di un mito negativo*, en *Costantino I*, *Enciclopedia Costantiniana*... [*vid*. n. 1], p. 94; *vid. et*. R. TEJA, *Costantino visto come un ariano moderno: la «Historia Eclesiástica» de Isaac Newton*, en L. DE SALVO, E. CALIRI y M. CASELLA (eds.), *Fra Costantino e i Vandali. Convegno Internazionale di Studi per Enzo Aiello (1957-2001)*, Bari, 2016, pp. 286-287

5 *Vid*. Alessia TRIVELLONE, *L'abbazia di Montecassino, fabbrica dell'eresia nel XI secolo*, en *Rivista della società di studi valdesi*, 1 (2017), p. 55.

el que, sin duda, puede ser considerado el concilio más importante en la historia del Cristianismo y, sin embargo, el peor conocido de los grandes concilios ecuménicos de la Antigüedad.

I. El problema de las fuentes

El tema no es fácil de abordar como no lo es tampoco todo lo relacionado con la vida y obra de la figura que más tinta ha hecho correr de toda la historia universal, Constantino. Ello es debido a lo problemático de las fuentes históricas constantinianas. La dificultad de interpretar la documentación disponible fue constatada ya por el jurista e historiador francés del s. XVI, François Bauduin. Reconocía éste que contamos solo con dos tipologías de fuentes, históricas y jurídicas. Pero las primeras, dice, están contaminadas con muchas fábulas, las segundas en parte han sido manipuladas, obliteradas o suprimidas. De un modo similar se expresa un estudioso reciente como Garth Fowden cuando hace constar que nos vemos obligados a reconstruir la historia de los años 306 a 337 «casi en su totalidad más en base a fuentes narrativas *(«narrative versions»)* que a fuentes primarias como inscripciones, papiros, leyes etc. Pero incluso las leyes nos han llegado, la mayoría de ellas, mediatizadas a través del Código Teodosiano, que las selecciona y adapta de acuerdo con los intereses y prejuicios de sus compiladores. En cuanto a las fuentes narrativas, cada una ofrece su específico punto de vista que provoca la distorsión o la reinvención de los acontecimientos»[6].

Bauduin no perdía la esperanza de que algún día los *vindices veterae memoriae* (los custodios de la antigua memoria), «lograrían recomponer, después de eliminar las fábulas, la verdadera historia que buscamos, convirtiéndola en pura y casta, como lavada de sus manchas»[7]. Las esperanzas de Bauduin aún no se han cumplido puesto que, como bien ha expresado Timothy D. Barnes, todo lo relacionado con la historia constantiniana «debe ser laboriosa y titubeantemente deducido de documentos e informes de documentos, de declaraciones parciales y tendenciosas de partes interesadas, de insinuaciones y sugerencias contemporáneas, de polémicas y apologías que a menudo se saltan los cánones de sinceri-

6 Garth Fowden, *Empire To Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton 1994, p. 169.

7 François Bauduin, *Constantinus Magnus, Epístola dedicada a Federico, Conde Palatino, Elector del Sacro Imperio, 1 febrero 1556*, citado por M. Turchetti, *¿Concordia o tolleranza? François Baudoin (1520-1573) e i Moyenneurs*, Milano, 1984, p. 105.

dad y veracidad»[8]. Citaremos un solo ejemplo de cómo el Código de Justiniano selecciona las leyes y las adapta de acuerdo con los intereses y prejuicios de sus compiladores. En una constitución de fecha controvertida[9] del C. Th. VII, 20, 2 se recoge esta aclamación de los soldados a Constantino*: Constantine Auguste*, *dei te nobis servent*. Esta fue posteriomente recogida en C. J. XII, 16, 1 en forma cristianizada mediante la modificación *deus te nobis servet*.

Esta manipulación, en apariencia banal, de un texto legislativo, manifiesta claramente las dificultades que se presentan con frecuencia para interpretar las fuentes antiguas por las interferencias ideológicas a que han sido sometidas, *in primis*, la casi totalidad de las fuentes referidas a Constantino. Se da con frecuencia la circunstancia de que el lector considere datos irrefutables aquellos que no pasan de ser interpretaciones personales de temas muy discutidos o discutibles. De lo controvertido que es el papel del hijo de Costancio Cloro, nos da una idea el hecho de que el político y cardenal André Hercule Fleury afirmaba que para acercarse a la verdad histórica se debía recurrir a la aceptación de todo lo poco malo que de él dice Eusebio de Cesarea y todo lo poco bueno que le atribuye Zósimo.

El problema se agudiza por la escasez de fuentes disponibles sobre desarrollo del propio concilio de Nicea, a pesar de su enorme importancia. Es cierto que todos los historiadores antiguos y modernos han atribuido una especial trascendencia histórica al sínodo del 325 pero, al mismo tiempo, los modernos se ven sorprendidos por la escasa información que nos ha llegado sobre las sesiones conciliares y en especial por el hecho de que no se hayan conservado actas oficiales, que debieron existir. Los únicos documentos oficiales conocidos son la profesión de fe, veinte cánones de carácter disciplinar, las cartas sinodales, cuatro cartas de Constantino sobre diversos temas y varias listas de los obispos asistentes en diversas lenguas, no coincidentes entre sí. No son menos los problemas planteados por la principal fuente sobre el concilio, la narración de Eusebio de Cesarea en la *Vita Constantini* por tratarse de una obra apologética, una especie de hagiografía del emperador y una justificación de su discutida participación y actuación en el concilio.

Sorprende también el silencio de las fuentes posteriores a Eusebio durante los treinta o cuarenta años que siguieron al concilio y mucho se ha especulado

8 Timothy D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, *Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (Mass.)-London, 1981, pp. 178-179.

9 Mientras que, según la transcripción transmitida por los códices, la fecha sería el 320: O. SEECK, proponía el 326, y T.D. BARNES quiere adelantarla al 307.

sobre las causas de este silencio. El hecho de que la primera información date de circa 350 y proceda de la pluma de Atanasio de Alejandría, personaje que reúne muchas virtudes salvo la de imparcialidad, ha condicionado en gran medida la valoración de la asamblea. No es este el lugar para entrar en debatido tema de si existieron o no actas sinodales similares a las que se nos han conservado de los grandes concilios del siglo V, pero, a quienes pensamos que debieron existir, nos resulta especialmente extraño que, cuando en el 375 el obispo Sabino de Heraclea publicó la primera colección de actas conciliares ignorase las de Nicea: ¿por sus creencias antinicenas? M. Simonetti sugiere que tal silencio se explicaría porque las decisiones del concilio disgustaron a muchos de los participantes y, de una manera general, al episcopado oriental por lo que «un silencio casi total cayó sobre él durante unos treinta años»[10]. En cualquier caso, ninguna de las fuentes antiguas parece haber utilizado como base las Actas del concilio, si es que existieron; y aunque trataron del concilio los historiadores eclesiásticos continuadores de Eusebio, todos son muy posteriores al acontecimiento.

II. Los antecedentes del gran sínodo

No es este el lugar para abordar el discutido tema del polivalente significado atribuido al término «ecuménico» aplicado a algunos sínodos de la Antigüedad y en primer lugar al de Nicea[11]. Pero son muchos los interrogantes que el concilio plantea y el primero hasta qué punto la convocatoria de un sínodo como el del 325 representó una novedad en las relaciones entre el poder imperial y la Iglesia. Es bien sabido que el primer concilio convocado por Constantino fue el de Arlés del 314 para hacer frente a la crisis donatista. Para la historiografía más reciente

[10] «Su esso per circa un trentennio calò un silenzio pressoché totale». Manlio Simonetti, *Il concilio*, en *Enciclopedia Costantiniana*... {*vid*. n.2], p. 223.

[11] Sobre el tema, *vid*., entre otros muchos, Manlio Simonetti, en *ibid*., p. 222; Silvia Acerbi, *Conflitti politico-ecclesiastici in Oriente nella tarda antichità*, Madrid, 2001, pp. 22, 215-217, S. Acerbi, *¿«Ius Conditum» o «De iure condendo»? Emperadores, papas y concilios en la Antigüedad Tardía*, en Enrique Pérez Benito y Emilio Suárez de la Torre (coords.), *«Lex sacra»: religión y derecho a lo largo de la historia*, Valladolid, 2010, pp. 167-178. Parece que ambos autores coinciden en que el elemento definitorio es la «recepción» por parte de la Iglesia, y no su supuesto carácter universal y el hecho de que fuese convocado por el emperador pues estos requisitos se dieron en muchos concilios de los siglos IV y V. La recepción por la Iglesia ha determinado que solo sean considerados ecuménicos Nicea, Constantinopla, Éfeso 431 y Calcedonia.

el hecho no debió provocar gran sorpresa en los ambientes eclesiásticos del momento pues existían precedentes y es propensa a explicar la política conciliar de Constantino en una línea de cierta continuidad de praxis religiosa con los emperadores paganos del siglo III. En un estudio reciente sobre el «monoepiscopado» y los sínodos eclesiásticos, Alberto Camplani hace la siguiente observación a propósito del concilio de Antioquía del 268 en el que fue depuesto el obispo Pablo de Samosata y el posterior recurso de los padres sinodales al emperador Aureliano para que hiciese cumplir sus acuerdos: «Esta historia muestra que ahora porciones significativas de la comunidad cristiana están dispuestas a aceptar la intervención del emperador en los acontecimientos que les conciernen, lo que prepara el terreno para la aceptación acrítica del giro constantiniano... El caso del sínodo de Antioquía sirve para demostrar cómo la escasa información que tenemos sobre los concilios del siglo III es a veces útil para interpretar las características de los de época constantiniana»[12]. También un gran especialista como Philippe Blaudeau ha aludido recientemente a los precedentes que se remontan al siglo III para relativizar lo novedoso de la política conciliar de Constantino:

Sin siquiera mencionar el uso de la intervención de Aureliano en el caso de Pablo de Samosata, ni multiplicar los ejemplos, una cierta corriente de investigación pretende restaurar las opciones de Constantino durante un tiempo largo en el que la confirmación de la figura eclesial, diseñada por el emperador, comenzó a perfilarse desde mediados del siglo III[13].

Lo que el historiador francés denomina «una cierta corriente», hay que situarlo en el más amplio contexto de la revisión de la «svolta costantiniana» a que aludía A. Camplani. Por limitarme a algunos estudios bien conocidos, debe ser tenido en cuenta que ya C. Rapp en su monografía sobre el obispo tardo antiguo se propuso, como uno de los principales objetivos de su obra relativizar la influencia de Constantino y no ver en su acción política una neta divisoria en el proceso del desarrollo institucional de la Iglesia[14]. En el ámbito de la historiografía española han sido Ramón Teja y José Fernández Ubiña quienes más han insistido en los últimos años en resaltar la continuidad entre las épocas pre

12 Alberto CAMPLANI, *Le trasformazioni del cristianesimo orientale: monoepiscopato e sinodi (II-IV secolo)*, en *ASE* 23/1 (2006), p. 107.

13 Philippe BLAUDEAU, *Exercer le pouvoir dans l'Église après 313. Réflexions introductives sur une transformation*, en Pascal Grégoire DELAGE (ed.), *Les Pères de l'Église et le pouvoir. Actes du VI Colloque de la Rochelle 2013*, Paris, 2014, p. 5. Cfr. también Silvia ACERBI, *La «Svolta» constantiniana y su reflejo en las relaciones obispo-emperador de Constantino a Teodosio I*, 'ILU, en prensa

14 Claudia RAPP, *Holy Bishops. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transitions*, Berkely-Los Ángeles-London, 2005, p. 13.

y constantinianas. Así en este juicio del historiador granadino: «La iglesia de finales del siglo III era ya un eficiente y popular sistema de dominación hierocrático, espiritual y material, vertebrado por una cohesionada jerarquía episcopal, y capaz de competir ventajosamente, en el ámbito social, con el sistema de dominación imperial»[15].

A pesar de ello, es indiscutible, y en ello insistía también Ph. Blaudeau en el ensayo citado, que las posibilidades y desafíos en la actuación de la Iglesia a partir de Constantino fueron profundamente diferentes de los imperantes con anterioridad, y se debe mantener la idea de que, si bien hubo una continuidad con el pasado, también es cierto que con Constantino se produjo una profunda mutación en las relaciones Iglesia-Estado cuyos principales protagonistas fueron los obispos. Estas nuevas relaciones entre el emperador y los obispos se manifestaron desde el inicio de su reinado, pero alcanzaron su mejor expresión en la convocatoria y desarrollo del concilio de Nicea. R. Teja ha resaltado que durante los primeros años de su reinado Constantino mostró respecto a la Iglesia una mentalidad muy próxima a lo que había sido la religiosidad tradicional de los emperadores romanos y asumió una actitud reverencial cuando intervino en las disputas religiosas. Se trató de la mentalidad reflejada por Optato de Milevi cuando, ante la petición de que se ocupase él mismo de resolver el conflicto donatista, dio esta respuesta: «Vosotros me solicitáis en este mundo un juicio emitido por mí, pero yo mismo espero el juicio de Dios»[16].

Aunque, en contra de lo que han defendido algunos historiadores, los obispos no entraron a formar parte del aparato del Estado, ni de las ciudades, no resulta fácil definir el encaje jurídico que Constantino dio a los obispos. Mientras algunos estudiosos como Theodor Klauser defendieron que a partir del siglo IV existió una titulatura oficial concedida por el emperador a los obispos y que éstos fueron elevados a dignatarios del Estado mediante la concesión por el emperador del clarisimado, y eventualmente de los títulos *illustris* o *gloriossissimus*[17], Harold A. Drake expuesto la hipótesis de que Constantino estableció con los obispos una relación similar a la establecida por Augusto con el *ordo senatorialis*[18]. La hipótesis

15 José Fernández Ubiña, *Conformación y poder del sistema episcopal en la Iglesia preconstantiniana*, en José Fernández Ubiña, Alberto J. Quiroga Puertas y Purificación Ubric Rabaneda (coords.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Granada, 2015, p. 132.

16 Optato de Milevi, I, 22, *vid.* R. Teja, *I vescovi* en *Enciclopedia Costantiniana*... [*vid.* n. 2], p. 902.

17 Theodore Klauser, *Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld, 1948, passim.

18 Harold A. Drake, *Constantine and the Bishops. The Politic of Intolerance*, Baltimore-London, 2000, p. 227 y especialmente 389-390

de Klauser fue refutada en su momento por S. Mazzarino[19] mientras que la de Drake ha sido rechazada por Luce Pietri aunque con el argumento poco convincente de que Eusebio prestó un mínimo interés tanto por el senado como por los senadores[20].

Lo que resulta indudable es que con Constantino se pusieron de manifiesto en Nicea unas relaciones entre el poder imperial y la jerarquía de la Iglesia mucho más sutiles de lo que pueden reflejar las figuras institucionales. Unas relaciones calificadas por Manlio Simonetti como «de amistad y estrecha colaboración» desde su condición de suprema autoridad tanto de la religión pagana como de la cristiana[21]. Teja ha preferido hablar de «profundo respeto y enorme confianza del emperador hacia los obispos» aduciendo como la mejor prueba de ello el hecho de que Constantino se gloriase del título de *episkopos ton ektos*[22], es decir, *episkopos* –al margen de los múltiples significados que se han atribuido a esta discutida expresión[23]– o bien *koinos episkopos*, al parecer, la preferida por Eusebio[24].

III. Los protagonistas

No sabemos siquiera el número de obispos que asistieron al sínodo de Nicea pues las fuentes difieren en este punto, aunque es posible que fuese en torno a los 280. Se trató en realidad de un concilio de obispos orientales, pues los occidentales solo fueron siete. Ni siquiera asistió el obispo de Roma, Silvestre, que se hizo representar por los presbíteros Vicente y Vito que, al parecer, no tuvieron ningún protagonismo. La voz de los occidentales fue la de Osio de Córdoba, hombre

---

19 Santo Mazzarino, *Costantino e l'episcopato (a propósito di due lavori recenti*), en *Iura* 7 (1956), pp. 345-352 y posteriormente en Id., *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, Città di Castello, 1974, pp. 171-182 y ha sido rechazada de forma unánime por la historiografía posterior.

20 Luce Pietri, *Tel«un évêque commun à tous»: l'empereur Constantin et l'Église selon Eusèbe de Césarée*, en Pascal Grégoire Delage (ed.), *Les Pères de l'Église et le pouvoir*... [*vid*. n. 14], p. 34, n. 52.

21 Manlio Simonetti, *Il concilio*, en *Enciclopedia Costantiniana*... [*vid*. n. 2], p. 221.

22 Eusebio de Cesarea, *VC* 4, 24

23 Sobre la tan discutida expresión, v., en última instancia, G. Zecchini, *Costantino «episcopus paganorum»*, en Giorgio Bonamente, Noel Lenski y Rita Lizzi Testa (eds.), *Costantino prima e dopo Costantino*, Bari, 2012, p. 145-152 quien opina que «si ha suscitado tantos problemas e incertidumbres en los exégetas modernos es porque esta fórmula quedó aislada y no tuvo suerte en el imperio romano-cristiano», p. 152.

24 Eusebio de Cesarea, *VC* 1, 44, 1: R. Teja, *I vescovi*, en *Enciclopedia costantiniana*... [*vid*. n. 2], p. 899

de confianza de Constantino, al menos desde que hizo su entrada en Roma en el 312. Su protagonismo se vio contrarrestado entre los orientales por Eusebio de Cesarea. Aparte de los personajes mencionados, son muy pocos los nombres que conocemos de los obispos participantes: Eusebio de Nicomedia, Alejandro de Alejandría, Eustazio de Antioquía, Marcelo de Ancira, muy pocos para la 'categoría' de la asamblea. Y, aunque la fuente principal del concilio lo constituye la *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea, ni siquiera sabemos con exactitud cuál fue la postura de este sobre la doctrina teológica de Arrio. La precariedad de las fuentes disponibles ha determinado que, aunque el concilio haya pasado a la historia por la definición del llamado símbolo de Nicea basado en el *homoousios*, no faltan estudiosos que opinan, en base a las informaciones de Eusebio, que el tema principal de debate fue la fijación de la fecha de Pascua. Así Dainese afirma:

> El nudo a resolver es que los testimonios posteriores a Eusebio consideraron la controversia arriana como la causa principal de las divisiones internas de la Iglesia que habían conducido a Nicea, mientras que para el obispo de Cesarea ese papel lo jugó la secular disputa sobre la datación de la Pascua[25].

El dilema que se plantea el estudioso italiano es si el silencio de Eusebio es debido a que él mismo estaba implicado en el debate teológico, que lo estaba, o a que la dimensión teológica cristológica en esos momentos era secundaria respecto a otros problemas históricos concretos. Por lo tanto ¿habrá que estar de acuerdo con el profesor de la Gregoriana Henryk Pietras cuando defiende que el peso real de la controversia arriana maduró solo después y como consecuencia de Nicea?[26]

En cuanto al otro protagonista del concilio, Osio de Córdoba, también es objeto de discusión el papel que desempeñó en el concilio a pesar de que, como manifestó en su momento Santo Mazzarino, «en las relaciones entre el obispo de Córdoba y Constantino se encuentra una de las claves que nos puede introducir en la comprensión de la época constantiniana»[27]. El protagonismo de Osio ha dado lugar a numerosas y enfrentadas interpretaciones en la historiografía moderna, en especial entre los católicos que desde Baronio han querido presentarle,

---

25 Davide DAINESE, *Costantino a Nicea. Tra realtà e rappresentazione letteraria*, en *Costantino prima e dopo Costantino* [*vid*. n. 23], pp. 406-417, la cita en p. 406. La causa hay que buscarla en el hecho de que nuestra fuente principal para el concilio, Eusebio, no solo no nos transmite los cánones, sino que tampoco dice nada sobre el símbolo.

26 Henryc PIETRAS, *Lettera di Costantino allá Chiesa di Alessandria e lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325). I falsi sconosciuti di Atanasio?*, en *Gregorianum* 89 (2008), pp. 727-739

27 Santo MAZZARINO, *Antico, tardoantico...* [*vid*. n. 20], p. 152

sin argumentos serios, como representante del papa. En la hasta hace pocos años inédita *Historia Ecclesiastica* de Isaac Newton, este atribuye a Osio toda la responsabilidad en la fijación y aprobación del dogma trinitario, que el gran físico inglés no compartía, debido a la enorme influencia que, supone, tuvo no solo sobre el emperador sino también sobre los propios obispos: *Tanta erat huius viri influentia in episcopos tantaque auctoritas apud imperatorem, ut synodus determinationem ab eo maxime acceperit*[28]. Sin embargo, en un estudio reciente, Rita Lizzi afirma con razón que «de Osio de Córdoba casi todo es incierto» y añade que todas las fuentes contemporáneas «tienen un tono demasiado apologético o despectivo y se consideran sospechosas»[29]. En el fondo, es lo mismo que se puede decir de casi todas las fuentes referidas a Constantino. Pero resulta muy significativo de las dificultades intrínsecas en el análisis del papel de Osio en Nicea el hecho de que la estudiosa italiana no aborde el tema en el mencionado ensayo, salvo en alusiones circunstanciales en donde opina que no parece probable que Osio presidiese las sesiones sinodales, pero sí que tuviese una responsabilidad activa en la elaboración del Credo, sugiriendo que en la *Vita* se manifiesta una profunda gratitud por parte de Eusebio de Cesarea hacia él «porque en Nicea había logrado mediar entre muchas posiciones extremas»[30]; una afirmación sobre el papel mediador de Osio que no pasa de ser una suposición de la estudiosa italiana pues no encontramos confirmación en las fuentes disponibles.

La ausencia de actas conciliares, que sí debían conocer los autores antiguos, aparece siempre que se quiere abordar cualquier tema del concilio. En una monografía reciente sobre Osio, Josep Villella asocia el protagonismo del hispano con el de Eusebio de Cesarea: «Al igual que otros obispos, Osio centró su atención en formular un símbolo antiarriano preciso, el cual, después de varias propuestas y discusiones, se elabora tomando, al parecer, la profesión de fe leída por Eusebio de Cesarea en presencia del emperador». El autor resalta a continuación que Osio fue el primer firmante del símbolo. Pero, a diferencia de Dainese y otros autores, piensa que la aprobación de la fecha de la Pascua fue un acuerdo posterior y de carácter secundario[31].

---

28 Isaac NEWTON, *Historia Ecclesiastica (De origine schismatico Ecclesiae papisticae bicornis)*, ed. de Pablo TORIBIO PÉREZ, Madrid (col. «Nueva Roma», 38), 2014, 56, 4 = pp. 286-288; sobre el tema, *vid*., R. TEJA, *Costantino visto da un arriano moderno*, en *Fra Costiantino e i Vandali*... [*vid*. n. 4], pp. 280-288

29 R. LIZZI TESTA, *Ossio e Costantino*, en *Fra Costantino e i Vandali*..., [*vid*. n. 4], p. 183.

30 *Ibid*., p. 186 y n. 17.

31 José VILELLA MASSANA, *Biografía de Osio de Córdoba*, Barcelona, 2020, p. 40. El autor resalta al respecto que en solo dos códices del s. XIV Osio no encabeza las subscripciones del Credo.

IV. El acceso de los obispos al palacio imperial

Todo parece indicar que Constantino intentó desde muy pronto poner a los obispos al servicio de su política. En un pasaje de la *Vita*, Eusebio afirma que el emperador ya antes de Nicea y de la conquista de Oriente, durante la campaña contra Licinio, los utilizaba para atraerse el apoyo divino: «Sabiendo bien que ahora más que nunca necesitaba de oraciones, se llevó consigo a los sacerdotes de Dios»[32]. Pero, al mismo tiempo establece un claro contraste, sin duda con evidente manipulación retórico-ideológica, con su rival que «se hizo rodear de adivinos y magos egipcios, hechiceros brujos, y profetas de los dioses en que creía»[33]. Si no se trata de un simple recurso retórico, nos encontraríamos ante el primer caso en la historia en que el poder político se sirvió de los líderes cristianos, los obispos, para convertir una guerra civil, como fue el enfrentamiento entre Constantino y Licinio, en una guerra de religión. Si hemos de dar crédito a Filostorgio, Constantino habría depositado toda su confianza en los obispos ya con anterioridad al enfrentamiento con Licinio en el 324 y, por consiguiente, mucho antes de Nicea, desde su misma entrada triunfal en Roma tras la batalla de Puente Milvio. Estas son las palabras del historiador de la Iglesia:

> Trataba a los obispos con grandes honores, especialmente a los de Occidente porque por medio de ellos, había recibido las primeras instrucciones y exhortaciones a la virtud, y, entre ellos, al hispano Osio –que estaba al frente de la iglesia de Córdoba–, un hombre que había adquirido fama en todas partes por su edad y por la reputación de su virtud, y a otros obispos importantes de aquella parte del imperio. En sus campañas y, a donde quiera que iba, hacía que lo acompañasen[34].

Es muy probable que el juicio de Filostorgio esté influido por los hechos posteriores, aunque por lo que respecta a Osio, como ya hemos recordado, tenemos pruebas suficientes de que se convirtió en el hombre de confianza del emperador desde su entrada en Roma. No sabemos en quiénes estaba pensando el historiador cuando alude a «otros obispos importantes» de Occidente, aunque habría que excluir al papa Milcíades pues después de su fracaso en abordar el

---

32 Eusebio de Cesarea, *VC* II, 4, 1; citamos siempre la *Vita Constantini* en base a la traducción española de Martín Gurruchaga, *Vida de Constantino* (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid, 1994.

33 Eusebio de Cesarea, *VC*, 2, 4, 2.

34 Filostorgio, *H. E.* ed. Bidez m gcs 913, Angang v; *vid.* R. Teja, *¿Quid episcopis cum palatio? Cuando los obispos se sentaron a la mesa con Constantino*, en *Costantino prima e dopo Costantino*..., [*vid*. n. 23], pp. 212-213.

tema del cisma donatista parece que Constantino no volvió a contar con él ni con su sucesor Silvestre. El fracaso de Milcíades fue utilizado por Constantino para demostrar por vez primera su autoridad sobre la Iglesia[35].

En cualquier caso, fue en Nicea donde tenemos atestiguado por vez primera que los obispos accedieran de forma masiva al palacio imperial. En un estudio que ha pasado a ser clásico S. Mazzarino se sirvió del simbolismo de los tronos del emperador y de los obispos para representar el papel de ambos en Nicea: el hecho de que Eusebio pusiese el acento en que el trono (*káthisma*) de Constantino era todo de oro, pero pequeño respecto al de los obispos[36], significaría, según el gran historiador italiano, que el emperador quiso realzar su propia presencia en las sesiones conciliares pero «con todo respeto (el pequeño *káthisma*) hacia los obispos eclesiásticos y por lo tanto con reconocimiento de la naturaleza particular de la Iglesia y sus representantes. Señalaría una confirmación de esta conclusión en el famoso concepto de *episkopos ton ektos*»[37].

Si nos atenemos a la narración de Eusebio, Constantino utilizó a los obispos reunidos como si fuesen cortesanos de lujo para dar realce y prestigio a sus aniversarios más importantes. Así hizo en Nicea para conmemorar sus veinte años de reinado, las Vicennales, cuyo acto principal fue el gran banquete con que se clausuró el concilio:

> Por el mismo tiempo se cumplió el vigésimo aniversario de su subida al imperio. Mientras en las demás regiones se llevaban a cabo celebraciones públicas, el emperador en persona presidió un banquete en homenaje a los ministros de Dios... Y no faltó ningún obispo al festín imperial... Tras concluir de modo tan brillante el festín, todavía añadió esto el emperador, mientras saludaba a los presentes: el honrar con magnanimidad a cada uno con sus dádivas personales, según la clasificación del rango[38].

---

35 Lo ha resaltado Manlio SIMONETTI cuando afirma que Milcíades, al convocar en Roma un concilio de veinte obispos italianos para abordar la elección de Ceciliano, incumplió las instrucciones de Constantino con el claro objetivo de demostrar una autonomía frente al emperador con el resultado de que este convocó un nuevo concilio en la Galia «vanificando» las intenciones de Milcíades y «reafirmando su plena autoridad sobre la Iglesia», v. *Il concilio*, en *Enciclopedia Costantiniana* [*vid*. n. 2], p. 222; un amplio análisis del tema, en Vincenzo AIELLO, *Costantino, il vescovo di Roma e lo spazio sacro*, en *Costantino prima e dopo Costantino*... [*vid*. n. 23], pp. 181-207

36 EUSEBIO DE CESAREA, *VC* 3, 10, 4: «Cuando llegó al lugar principal donde comenzaban las ringleras de asientos, se mantuvo en medio de pie: puesto a su disposición un pequeño trono (*kathisma*) fabricado de oro macizo, se sentó, no sin antes haber hecho una señal a los obispos. Con el emperador, todos hicieron lo mismo».

37 Santo MAZZARINO, *Antico, tardoantico*... [*vid*. n. 19], p. 172.

38 EUSEBIO DE CESAREA, *VC* 3, 15-16.

Hasta qué punto fue importante para Constantino la presencia de los obispos en la conmemoración de los grandes aniversarios de su largo reinado lo demuestra el que diez años después de Nicea, en el 335, el emperador se sirviese de un nuevo concilio, el de Jerusalén-Tiro para conmemorar sus Tricennales, durante los cuales «manifestó expresamente su estado de ánimo participando en un festín con los obispos presentes y dándoles cortés acogida con variadísimas distinciones»[39].

Resulta muy significativo de las ideas teológicas y de los intereses eclesiásticos que se esconden detrás de la obra de Eusebio, el hecho de que el obispo-historiador ensalce el concilio del 335 como «el más grande entre los conocidos por nosotros», es decir, como más importante que el de Nicea del 325:

> Este segundo sínodo, el más grande que sepamos, lo convocó el emperador en Jerusalén, después de aquel primero que celebró fastuosamente en la ciudad de Bitinia. Aquel, empero, fue un canto triunfal y constituía con motivo de las *Vicennales* del emperador, una oración de acción de gracias por la victoria contra los belicosos enemigos, en la misma Nicea; este, en cambio, rendía honor a la tercera década (las *Tricennales*), cuando el emperador consagró a Dios dispensador universal, junto al sepulcro del Salvador, una basílica como ofrenda votiva de paz[40].

Esta enorme familiaridad y confianza de Constantino en los obispos cuya máxima expresión social fueron los banquetes con motivo de los grandes concilios fue utilizada por los donatistas para atacar abiertamente la estrecha asociación que se produjo a partir de Nicea entre el emperador y los obispos según las invectivas que Optato de Milevi puso en boca de los donatistas: *Quid episcopis cum palatio? Quid episcopis cum imperatoribus? Quid imperatori cum ecclesia*[41]*?*

Pero, más allá del hecho más o menos intrascendente de los banquetes y simposios, se oculta la utilización de los obispos en las más importantes asambleas conciliares como si fuesen cortesanos. Dainese ha sabido resumir en breves palabras la manipulación por Eusebio de los sínodos episcopales y su utilización política por parte del emperador: «Eusebio coloca los dos concilios uno al lado del otro, ubicándolos a ambos en relación con las celebraciones, respectivamente, por el vigésimo aniversario del reinado de Constantino en el caso de Nicea y por el trigésimo aniversario en el caso de Tiro»[42]. Habría, pues,

---

39 Eusebio de Cesarea, *VC* 4, 46.
40 Eusebio de Cesarea, *VC* 4, 47.
41 Optato de Milevi, *Contra Donatistas* 1, 22; 2, 3.
42 Davide Dainese, *Costantino a Nicea*, en *Costantino prima e dopo Costantino*, [*vid*. n. 22], p. 409, n. 20.

que dar la razón, al menos desde la perspectiva de los hechos que ofrece Eusebio, a H. A Drake cuando afirma que «la agenda del emperador y los obispos era la misma»[43].

V. Una valoración final del Concilio

Fue esta sumisión de los obispos en Nicea y durante todo el resto del reinado de Constantino lo que provocó en tiempos modernos las mayores críticas por parte de los reformadores católicos y protestantes y de personajes tan ilustres como Isaac Newton. El hecho de que Eusebio de Cesarea subrayase que las más importantes conmemoraciones político-militares eran realzadas con banquetes en honor de los obispos demostraría, según R. Teja, el interés del emperador en proporcionar la máxima publicidad a tal privilegio «en cuanto imagen y símbolo de la concordia imperante entre el poder político y el poder religioso, entre la Iglesia y el Estado»[44]. Sin embargo, las relaciones del emperador con sus principales colaboradores, especialmente con los occidentales, experimentaron después de Nicea cambios importantes. No tenemos noticias de que el fiel y moderado Osio continuase a su lado; la mayoría de los estudiosos piensan que debió retirarse a su sede episcopal de Córdoba hasta que después de la muerte del emperador reaparece en el 343 apoyando al papa Julio y presidiendo el concilio de Sárdica[45]. Un joven obispo, recién elegido para la sede de Alejandría, que había estado presente en Nicea como presbítero acompañando a su superior, Alejandro, se convirtió en el principal protagonista del fracaso de Nicea y de la política imperial, máxime cuando, después del concilio de Tiro del 335 tan ensalzado por Eusebio, el emperador se vio obligado a enviarle al exilio en la lejana Tréveris[46].

---

43 Harold A. Drake, *Constantine and the Bishops.* [*vid*. n. 19], p. 319.

44 Ramón Teja, *¿uid episcopis cum palatio?*, en *Costantino prima e dopo Costantino*... [*vid*. n. 23], p. 214.

45 José Vilella Masana, *Biografía de Osio de Córdoba* [*vid*. n. 31], pp. 41-42; el tema ha sido objeto de especulación por parte de José Fernández Ubiña, *Autonomía eclesiástica y autoridad imperial en el ideario religioso de Osio de Córdoba*, en María Victoria Escribano Paño y Rita Lizzi Testa (eds.), *Política, religión y legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V d.C.)*, Bari, 2014, pp. 84-103, quien manifiesta que «no se entiende que (después de Nicea) Osio desaparezca de las fuentes y nada sepamos ya de él durante el reinado de Constantino», p. 90.

46 La bibliografía sobre Atanasio es inabarcable. Nos limitamos a recordar dos monografías fundamentales y ya clásicas: Annick Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV siècle (328-373)*, Rome, 1996 y Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975.

Pero Constantino continuó rodeado de obispos orientales hasta el momento de su muerte. Cuando inició su fracasada campaña contra los persas en el 336, partió de Constantinopla rodeado de lo que se puede denominar un «séquito episcopal». La circunstancia la utilizó Eusebio para argumentar y recalcar que la fidelidad de los obispos hacia el emperador era tan grande que estaban dispuestos a dar su vida por él si fuese necesario. Estas son las palabras del obispo-hagiógrafo de Constantino:

> Puso en marcha el séquito expedicionario y, al mismo tiempo, mantuvo al corriente de la operación a los obispos de su corte, preocupado por la necesidad de que lo acompañaran en calidad de coadjutores imprescindibles, sacerdotes que cuidaran de la sagrada liturgia. Ellos le respondieron que con todo entusiasmo le seguirían con solo quererlo él y que en modo alguno buscaban substraerse a la movilización, antes bien, combatirían a su lado con plegarias al Altísimo[47].

Cabe preguntarse, tras la lectura de Eusebio, si Constantino se sirvió de los obispos como de un cortejo o como de un nuevo ejército pues el obispo de Cesarea utiliza también con frecuencia del lenguaje militar para expresar el papel confiado por Constantino a los jerarcas eclesiásticos. Esto ha llevado a Luce Pietri a exponer la teoría de que, según Eusebio, Constantino se habría basado para llevar a cabo su política en lo que denomina «trois relais» diferentes: la alta administración, el ejército y el episcopado y opina que estos, según Eusebio «constituyen por sí mismos otro ejército» que combate 'autre guerre' contra el enemigo invisible que perturba a la Iglesia», lo que Eusebio denomina «la segunda victoria contra el enemigo de la Iglesia»[48]. Compara también Eusebio la movilización del ejército con la de los obispos en los sínodos, tanto en Nicea –«con la intención del que coloca estratégicamente en combate contra aquel adversario el batallón de Dios, procedió a convocar un concilio ecuménico»[49]– como en el de Jerusalén-Tiro: «convocando un sínodo de una masa de obispos, cual si de un ejército divino se tratara, de nuevo plantó cara al envidioso demonio y dio orden de que urgentemente vinieran de todas partes...»[50].

---

47 EUSEBIO DE CESAREA, *VC* 4, 56; sobre el debatido tema de si se puede aplicar a los obispos de la época de Constantino el calificativo de «obispos cortesanos», a pesar del término, inapropiado, utilizado por Martín Gurruchaga en la traducción citada, *vid.* R. TEJA, *Quid episcopis cum palatio?*, en *Costantino prima e dopo Costantino*... [*vid*. n. 23], p. 213, n. 23.

48 EUSEBIO DE CESAREA, III, 14.

49 EUSEBIO DE CESAREA, III, 6, 1.

50 EUSEBIO DE CESAREA, IV, 41, 2; *vid.* Luce PIETRI, *Tel«un évêque commun à tous»*, en Pascal Grégoire DELAGE (ed.), *Les Pères de l'Église et le pouvoir*... [*vid*. n. 13], pp. 13-14.

Con todo, los últimos años del emperador debieron de ser amargos pues no solo fracasó en zanjar la crisis arriana que había provocado Nicea sino también en la resolución del conflicto donatista. Por ello cabe preguntarse cuáles serían los sentimientos íntimos hacia los obispos «en un hombre tan dominante como Constantino», por servirnos del juicio ya clásico de Victor C. De Clercq[51]. El mismo autor opinó en su momento que la mayoría de los obispos que elevaron su voz contra Constantino después de Nicea y durante el reinado de sus hijos, sólo lo hicieron cuando la política imperial no coincidía con sus intereses, y cita a este propósito los casos de personajes tan influyentes como Osio, Eusebio de Nicomedia, Eusebio de Cesarea, Atanasio y otros que manifestaron sus protestas contra la que consideraban opresión del Estado «sólo cuando el poder imperial se volvió adverso a su causa»[52]. En términos parecidos se expresó T. D. Barnes cuando manifestó que «en las tres décadas y media posteriores al 324, los (obispos) cristianos orientales se mostraron militantes y agresivos al aprovechar las oportunidades que les brindaba Constantino»[53]. R. Teja ha escrito a este respecto que no es casual que quien puede ser considerado el primer «obispo cortesano», Osio, fuese también el primero que planteó oficialmente la conveniencia de restringir la presencia de los obispos en el palacio imperial en uno de los cánones por él propuestos en el concilio de Sárdica del 343: «*Si ergo, vobis, fratres carissimi, placet, decernite ne episcopi ad comitatum accedant nisi religiossisimi imperatoris litteris vel invitati vel invocati fuerint*»[54].

Parece que algunos obispos nicenos, al igual que los donatistas, fueron pronto conscientes de las consecuencias que para su imagen como hombres de Iglesia trajo su acceso al palacio imperial y de que, como ha escrito M. Simonetti, «la convocatoria y desarrollo del concilio ecuménico de Nicea puso claramente de manifiesto la relación de sujeción de la Iglesia universal respecto al emperador»[55]. Pero no todos reaccionaron de la misma manera. El medio siglo que siguió a la muerte de Constantino en el 337, fue una de las épocas en que se produjeron más

---

51 Victor C. De Clerq, *Ossius of Cordoba. A Contribution to the History of Constantinian Period*, Washington, 1954, p. 174. Almudena Alba López, *Teología política y polémica antiarriana. La influencia de las doctrinas cristianas en la ideología política del siglo IV*, Salamanca, 2011, ha insistido en la vieja teoría de que los obispos arrianos favorecían el absolutismo imperial y que, por el contrario, los nicenos reclamaban la independencia hacia el poder imperial. Se trata de una interpretación criticada entre otros por Pierre Maraval, *I figli di Costantino. Costantino II (337-340)*, *Costanzo II (337-361)*, *Constante (337-350)*, Palermo, 2015.

52 *Ibid*., p. 169.

53 Timothy. D. Barnes, *Athanasius and Constantius* [*vid*. n. 8], p. 177.

54 *Conc. Sardica*, can. 5; sobre este tema, *vid*. R. Teja, *Quid episcopis cum palatio*, en *Costantino prima e dopo Costantino*... [*vid*. n. 23], pp. 215-217.

55 Manlio Simonetti, *Il concilio*, en *Enciclopedia Costantiniana* [*vid*. n. 2], p. 227.

conflictos entre los poderes político y religioso hasta que Ambrosio de Milán se enfrentó con Teodosio con el argumento de que «A ti Dios te dio el Imperio, a nosotros nos confió la Iglesia» y sentó el principio de «el emperador dentro de la Iglesia, no sobre la Iglesia» *(imperator intra Ecclesiam, non super Ecclesiam)*[56]. A pesar de todo, la historia de la Iglesia parece haberse movido a lo largo de los siglos entre dos polos opuestos: aquellos que, como Eusebio de Cesarea, pensaron que la entrada de los obispos en el palacio imperial y el sentarse a la mesa con el emperador «representaba una imagen del reino de Cristo»[57] y los que, como el teólogo e historiador Hugo Rhaner, opinan que ese reino «nunca se ha fundamentado en obispos que reposan en el triclinio imperial»[58].

VI. Referencias bibliográficas

Acerbi, Silvia, *Conflitti Politico-Ecclesiastici in Oriente nella Tarda Antichità*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2001.

Acerbi, Silvia, *¿«Ius Conditum» o «De iure condendo»? Emperadores, papas y concilios en la Antigüedad Tardía*, en Enrique Pérez Benito y Emilio Suárez de la Torre (coords.), *«Lex sacra»: religión y derecho a lo largo de la historia*, SECR, Valladolid, 2010, pp. 167-178.

Acerbi, Silvia, *La «Svolta» constantinian y su reflejo en las relaciones obispo-emperador de Constantino a Teodosio I*, 'ILU, en prensa.

Aiello, Vincenzo, *Costantino e i vescovi di Roma*, en *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla la figura e l'immagine dell'imperatore del cosidetto editto di Milano* (Istituto della Enciclopedia italiana), vol. 3, Roma, 2013.

Aiello, Vincenzo, *Costantino, il vescovo di Roma e lo spazio sacro*, en Giorgio Bonamente, Noel Lenski y Rita Lizzi Testa (eds.), *Costantino prima e dopo Costantino*, Edipuglia, Bari, 2012, pp. 181-207.

Alba López, Almudena, *Teología política y polémica antiarriana. La influencia de las doctrinas cristianas en la ideología política del siglo IV*, Publicaciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011.

Barnes Timothy D., *Constantine and Eusebius*, *Theology and Politics in the Constatinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, 1981.

---

56 Ambrosio de Milán, *Contra Aux.* 37; *vid*. Vincenzo Aiello, *Costantino e i vescovi di Roma*, en *Enciclopedia Costantiniana*, [*vid*. n. 2], p. 212: el autor considera la sentencia «un vuelco total del sistema constantiniano».

57 Eusebio de Cesarea, *VC* II, 16

58 Citamos por la edición italiana H. Rhaner, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Milano, 1975, p. 68: la cita de R. Teja, *Quid episcopis cum palatio?*, en *Costantino prima e dopo Costantino*... [*vid*. n. 23], p. 221.

BAUDUIN, François, *Constantinus Magnus, Epístola dedicada a Federico, Conde Palatino, Elector del Sacro Imperio*, Strasburg, 1556.

BLAUDEAU, Philippe, *Exercer le pouvoir dans l'Église après 313. Réflexions introductives sur une transformation*, en Pascal Grégoire DELAGE (ed.), *Les Pères de l'Église et le pouvoir. Actes du VI Colloque de la Rochelle 2013*, Pascal-Grégoire Delage, Paris, 2014, pp. 3-26.

CAMPLANI, Alberto, *Le trasformazioni del cristianesimo orientale: monoepiscopato e sinodi (II-IV secolo)*, en *Annali di Storia dell'Esegei* 23/1 (2006), pp. 67-114.

CAVERZARE, Marco, *Costantino e la Riforma radicale nel Cinquecento. Il successo di un mito negativo en Costantino I*, en *Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano* (Istituto della Enciclopedia italiana), vol. 3, Roma, 2013.

DAINESE, Davide, *Costantino a Nicea. Tra realtà e rappresentazione letteraria*, en Giorgio BONAMENTE, Noel LENSKI y Rita LIZZI TESTA (eds.), *Costantino prima e dopo Costantino*, Edipuglia, Bari, 2012, pp. 406-417.

DE CLERQ, Victor C., *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of Constantinian Period*, Catholic University of America P., Washington, 1954.

DRAKE, Harold A., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 2000.

FERNÁNDEZ UBIÑA, José, *Autonomía eclesiástica y autoridad imperial en el ideario religioso de Osio de Córdoba*, en María Victoria ESCRIBANO PAÑO y Rita LIZZI TESTA (eds.), *Política, religión y legislación en el Imperio Romano (ss. IV y V d.C.)*, Edipuglia, Bari, 2014, pp. 84-103.

FERNÁNDEZ UBIÑA, José, *Conformación y poder del sistema episcopal en la Iglesia preconstantiniana*, en José FERNÁNDEZ UBIÑA, Alberto J. QUIROGA PUERTAS y Purificación UBRIC RABANEDA (coords.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Universidad de Granada, Granada, 2015.

FOWDEN, Garth, *Empire To Commonwealth. Consequences of Monotheisme in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton,1994.

GURRUCHAGA, Martín, *Vida de Constantino* (Biblioteca Clásica Gredos), Madrid, 1994.

KLAUSER, Theodore, *Ursprung der bischöflichen Insignien und Eherenrechte*, Bonner akademische Reden, Krefeld, 1948.

LIZZI TESTA, Rita, *Ossio e Costantino*, en Lieta DE SALVO, Elena CALIRI y Marilena CASELLA (eds.), *Fra Costantino e i Vandali. Convegno Internazionale di Studi per Enzo Aiello (1957-2001)*, Edipuglia, Bari, 2016, pp. 183-196.

MARAVAL, Pierre, *I figli di Costantino. Costantino II (337-340), Costanzo II (337-361), Costante (337-350)*, 21 Editore, Palermo, 2015.

MARTIN, Annick, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV siècle (328-373)*, École Française de Rome, Rome, 1996.

MAZZARINO, Santo *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, Dedalo, Città di Castello, 1974.

MAZZARINO, Santo, *Costantino e l'episcopato (a proposito di due lavori recenti)*, en *Iura* 7 (1956), pp. 345-352

NEWTON, Isaac, *Historia Ecclesiastica (De origine schismatico Ecclesiae papisticae bicornis)*, ed. de Pablo TORIBIO PÉREZ (Nueva Roma 38), Madrid, 2014.

PAZ Y MELIÁ, Antonio, *Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI*, Madrid, 1892.

PIETRAS, Henryc, *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria e lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani (325). I falsi sconosciuti di Atanasio?*, en *Gregorianum*, 89 (2008), pp. 727-739.

RAPP, Claudia, *Holy Bishops. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transitions*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-London, 2005.

RAHNER, Hugo, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Jaca Book, Milano, 1975.

SIMONETTI, Manlio, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975.

SIMONETTI, Manlio, *Il concilio en Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano* (Istituto della Enciclopedia italiana), vol. 3, Roma, 2013, pp. 219-230.

TEJA, Ramón, «*Papas, hoc est, episcopos episcoporum*»: *Dámaso de Roma y Pedro de Alejandría encarnación de la «Ecclesia Bicornis»*, en Giorgio VESPIGNANI (ed.), *La «Historia Ecclesiastica» de Isaac Newton*, Bononia University Press, Bologna, 2017, pp. 71-87.

TEJA, Ramón, *Costantino vista come un ariano moderno: la «Historia Eclesiástica» de Isaac Newton*, en Lieta DE SALVO, Elena CALIRI y Marillena CASELLA (eds.), *Fra Costantino e i Vandali. Convegno Internazionale di Studi per Enzo Aiello (1957-2001)*, Edipuglia, Bari, 2016, pp. 279-289.

TEJA, Ramón, *Quid episcopis cum palatio? Cuando los obispos se sentaron a la mesa con Constantino*, en Giorgio BONAMENTE, Noel LENSKI y Rita LIZZI TESTA (eds.), *Costantino prima e dopo Costantino*, Edipuglia, Bari, 2012, pp. 209-224.

TEJA, Ramón, *Los papas ¿sucesores de Pedro o de Constantino? La mayor falsificación de la historia*, Guillermo Escolar (ed.), Madrid, 2022.

TRIVELLONE, Alessia, *L'abbazia di Montecassino, fabbrica dell'eresia nel XI secolo*, en *Rivista della società di studi valdesi*, 1 (2017), pp. 40-61.

TURCHETTI, Mario, *Concordia o tolleranza? François Baudoin (1520-1573) e i Moyenneurs*, Franco Angeli, Milano, 1984.

VILELLA MASSANA, Josep, *Biografía de Osio de Córdoba*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2020.

VIVES, Luis, *De la condición de los cristianos bajo el turco*, en Lorenzo RIBER (ed.) *Luis Vives, Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1955, pp. 371-394.

WHITFORD, David M., *Lutero e Costantino*, en *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano* (Istituto della Enciclopedia italiana), vol. 3, Roma, 2013.

WILLIAMS, Rowan, *Arrio. Herejía y tradición*, Sígueme, Salamanca, 2010.

ZECCHINI, Giuseppe, *Costantino «episcopus paganorum»*, en Giorgio BONAMENTE, Noel LENSKI y Rita LIZZI TESTA (eds.), *Costantino prima e dopo Costantino*, Edipuglia, Bari, 2012, pp. 145-152.

Nicea como crisis filosófica de la teología

La transferencia de la fe bíblica de la Iglesia al mundo filosófico helenístico

Nicaea as a philosophical crisis of theology

The transfer of the biblical faith of the Church to the Hellenistic philosophical world

Giulio MASPERO
Pontificia Università della Santa Croce, Roma
https://orcid.org/0000-0001-6827-4436
maspero@pusc.it

Abstract: Modern readings of the Council of Nicaea (325) show how the *homousios* should be considered an undue encroachment by Hellenic philosophy into the space of the purity of the biblical datum. In today's context, however, we can read such a judgement as anachronistic, as the opposition between exegesis and metaphysics is historically unfounded. Plato's own thought was born as an exegesis of myths, so the council fathers found themselves having to resolve a tension inherent in Origen theology, linked precisely to the relationship between his exegesis and the metaphysical thought inherited from the Greek context. The imperial choice of favouring a mere orthopraxis proved to be unsuccessful and therefore, in the course of the 4th century, the Cappadocian Fathers, in particular Gregory of Nyssa, had to reconcile metaphysics and exegesis with a new orthodox thought, in the light of which the *krisis* (judgement) operated by the Council of Nicaea acquires a new and potentially very useful value in the post-modern context.

Keywords: Exegesis, Gregory of Nyssa, Plato, Origen, Fathers of the Church, Council of Nicaea, homousious, mythology, metaphysics, theology-philosophy relationship.

Resumen: Las lecturas modernas del Concilio de Nicea (325) muestran cómo el *homousious* debe ser considerado una invasión indebida de la filosofía helénica en el espacio de la pureza del dato bíblico. En el contexto actual, sin embargo, podemos leer tal juicio como anacrónico, ya que la oposición entre exégesis y metafísica carece de fundamento histórico. El propio pensamiento de Platón nació como exégesis de los mitos, por lo que los padres conciliares se vieron en la necesidad de resolver una tensión inherente a la teología de Orígenes, vinculada precisamente a la relación entre su exégesis y el pensamiento metafísico heredado del contexto griego. La opción imperial de favorecer una mera ortopraxis resultó infructuosa y así, en el transcurso del siglo IV, los Padres Capadocios, en particular Gregorio de Nisa, tuvieron que conciliar la metafísica y la exégesis con un nuevo pensamiento ortodoxo, a la luz del cual la *krisis* (juicio) operada por el Concilio de Nicea adquiere un valor nuevo y potencialmente muy útil en el contexto posmoderno.

Palabras clave: Exégesis, Gregorio de Nisa, Platón, Orígenes, Padres de la Iglesia, Concilio de Nicea, homousious, mitología, metafísica, relación teología-filosofía.

Cómo citar el artículo: Giulio MASPERO, *Nicea como crisis filosófica de la teología. La transferencia de la fe bíblica de la Iglesia al mundo filosófico helenístico*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 69-96.
https://doi.org/10.15581/007.32.011

I. Introducción

El próximo aniversario del Concilio de Nicea (325) en el año 2025 es una gran oportunidad para reconsiderar un juicio que los críticos modernos han ofrecido sobre este momento crucial del pensamiento y la historia cristiana. El *homousios* ha sido presentado como una invasión indebida de la filosofía helenística que hubiese corrompido la pureza de la fe cristiana. La metafísica y la exégesis se conciben en esta perspectiva como antitéticas. Pero una mirada profunda a la historia, atenta a evitar el riesgo de anacronismo, ofrece otra perspectiva.

En efecto, en Nicea la Iglesia tuvo que desarrollar no sólo una forma canónica del primer concilio cristiano, inspirándose en el senado romano, sino que tuvo también que diferenciarse a un nivel sustancial de ese contexto. Para el pragmático espíritu romano, personificado por Constantino, el objetivo del concilio era la *ortopraxis*. Por tanto, más que lo que se pensaba, contaba lo que se hacía, especialmente para la unidad del imperio. La evolución posterior a Nicea, con el cambio del favor imperial que pasó al arrianismo y luego, más tarde, incluso con la restauración del paganismo por Juliano, demuestra claramente esta primacía de la *ortopraxis*, propia de la tradición romana, que solía incluir en su panteón a las deidades de los pueblos conquistados. Por otra parte, el pensamiento cristiano, a pesar de las presiones imperiales, que llevaron a la clausura anticipada de la reunión del concilio, no tuvo más remedio que ir en la dirección de la *ortodoxia*. La cuestión no era *qué* hacer, sino *cómo* adorar. En este artículo se intentará mostrar que esta diferencia de enfoque era exigida por la propia revelación y que, precisamente por ello, no se podía dejar de lado la cuestión metafísica que en sí mismo resulta tan inseparable de la exégesis.

La propia ortopraxis romana era el resultado de una posición metafísica implícita en la que la esfera de lo divino y el mundo estaban conectados de forma necesaria, de manera que la victoria y el poder militar y político expresaban una primacía también teológica. La revelación cristiana, en cambio, implicaba una diferencia absoluta entre el único Dios creador y el mundo creado, que era el resultado de un acto libre de amor, cuya profundidad había sido expresada con toda su fuerza justo en la encarnación y la redención.

Desde esta perspectiva, Nicea no es más que la primera etapa de un camino conciliar que condujo a la formulación de nuevos conceptos para aplicarlos a la unidad y a la trinidad de Dios, a las dos naturalezas de Cristo y, por tanto, a la estructura antropológica del hombre del cual la salvación cristiana revela la identidad plena y más verdadera. Por esto, los seis concilios ecuménicos posteriores sólo pretendieron repetir lo afirmado por los padres de Nicea, aunque en realidad

trataron temas diferentes. De hecho, este camino conciliar hasta Nicea II en 787 no es más que un esfuerzo por desarrollar una terminología teológica que pudiera aplicarse a Dios y al hombre al mismo tiempo, para fundamentar el culto mismo, eso es la ortodoxia. En términos contemporáneos, se puede decir que, a partir de Nicea en 325, la Iglesia inició un esfuerzo por formular una ontología trinitaria que hiciera posible una antropología trinitaria, como interpretación del hombre y de Dios a la vez hecha posible por la luz trinitaria.

Para ilustrar cómo el Concilio de Nicea fue el desencadenante de este proceso, en el que la relación entre metafísica y teología es esencial, en esta contribución nos centraremos en la relación entre Orígenes, que precedió al concilio y cuya herencia ocupó una posición central en la crisis arriana, y Gregorio de Nisa, que ya se movía en un contexto en el que las tensiones surgidas por la imposición imperial de la ortopraxis se habían suavizado hasta llegar a una ortodoxia bien formulada.

Por esto hay que empezar por los siglos V y IV a.C., cuando el pensamiento filosófico desarrolló la metafísica como respuesta a la crisis provocada por el ataque a las narraciones mitológicas que provocó la sofística. Werner Jaeger ha mostrado cómo la metafísica se originó precisamente como exégesis del mito[1]. Frente al ataque sofista, que pretendía barrer cualquier pretensión de verdad, deshaciéndose al mismo tiempo tanto de la forma como del contenido de la tradición religiosa que sustentaba la *polis*, Platón desarrolló la segunda navegación, como una criba del *mythos* en busca de la auténtica verdad de la que estaba preñado. Por eso la mayéutica es el arte de la comadrona (*maia* significa madre) y la tarea del filósofo es la que identifica a *Eros*, es decir, generar en la belleza[2].

El *logos* metafísico es, por tanto, lo que posibilita la *krisis*, que aquí tiene una dimensión propiamente exegética, de modo que por debajo de la forma contingente emerge el contenido eterno de verdad. Desde el punto de vista del valor de la historia, esto adquiere una relevancia fundamental, ya que la temporalidad y la narrativa que le corresponde quedan así relegadas a un papel secundario en la búsqueda de la verdad. No son más que una envoltura de lo real, que, en cambio, es en sí mismo estático, universal y eterno. Así, en el *Timeo* se habla del tiempo como la imagen en movimiento de lo eterno, donde la dimensión de la imagen implica siempre degeneración[3].

---

1 Cfr. W. JAEGER, *Humanismus und Theologie*, Heidelberg, 1960. Véase también A. VALVO (ed.), *Werner Jaeger. Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Milán, 2013.

2 Cfr. PLATÓN, *Symposium*, 206.e; 208.ab.

3 Cfr. ID., *Timaeus*, 37.d.

Surgen así tres rasgos fundamentales de la metafísica platónica:

1. La estructura graduada del ser.
2. Un dualismo ontológico fundamental.
3. La necesidad de la mediación ontológica.

Este último rasgo es el que concilia la dimensión dinámica, de la que es responsable el mediador, con la dimensión estática del fundamento.

Análogamente, en el siglo IV d.C., el arrianismo planteó un fenomenal desafío a la exégesis cristiana en su relación con la ontología, que exigía un paso más allá de la distinción entre sentido literal y espiritual, desarrollada por analogía con la interpretación literaria moral pagana. Ahora bien, la determinación del sentido de la Escritura exigía una profundización propiamente ontológica de la divinidad de la segunda persona de la Trinidad. Tanto en el nacimiento de la metafísica como en la respuesta teológica a las objeciones arrianas, el «juicio», en griego *krisis*, se hizo sobre una tradición cuya interpretación requería una distinción, realizada mediante el recurso a una forma específica de *logos*.

Se trata de determinar qué tipo de *logos* se emplea en la operación de *krisis* para superar la crisis del pensamiento. Se propondrán tres ejemplos fundamentales, elegidos porque, al menos desde esta perspectiva, puede decirse que representan tres momentos de una misma tradición. De hecho, tras el ejemplo de la exégesis mitológica de Platón, nos adentraremos en el ámbito cristiano presentando un esbozo de la exégesis bíblica de Orígenes.

Este fue a la vez un representante de la tradición platónica y su crítico[4]. El pensamiento del alejandrino es sumamente relevante tanto por su cultura como por su papel fundamental en la historia de la interpretación de las escrituras cristianas. En la exposición, necesariamente sintética, se intentará poner de manifiesto la íntima relación entre su exégesis y la concepción ontológica que subyace en ella. A partir de esta conexión se puede apreciar la base de la *krisis* operada por Orígenes en todos los ámbitos, desde el filológico hasta el filosófico y teológico, frente a la crítica pagana mediada por el gnosticismo y el estoicismo de la época.

Esta conexión será aún más evidente en el último ejemplo propuesto, a saber, en la presentación de Gregorio de Nisa de los principios hermenéuticos de la Escritura. Este último es profundamente deudor del propio Orígenes y se sitúa claramente en la línea de desarrollo del platonismo cristiano. Sin embargo, su elaboración ontológica está más profundamente marcada en su dimensión crítica por el *logos* teológico. La reflexión exegética del Padre Capadocio permitirá apre-

[4] M.J. EDWARDS, *Origen Against Plato*, Aldershot, 2002.

ciar cómo la crisis arriana, que Nicea pretendía sanar, obligó a una nueva *krisis*. Esta tuvo un alcance propiamente metafísico ya que la identificación del Ser con la Trinidad llevó a una nueva perspectiva que no negó, sino que respondió a las aspiraciones de la búsqueda metafísica anterior, ofreciendo una solución a las cuestiones sin resolver que habían marcado su camino.

Así pues, tenemos una línea de lectura que parte de un contexto antiguo en los siglos V y IV a.C. en el que el nacimiento mismo de la metafísica coincide de hecho con la exégesis de relatos mitológicos en el ámbito de la religiosidad pagana. De aquí pasamos al siglo III d.C. con Orígenes, cuya aportación a la exégesis cristiana es verdaderamente fundacional, pero que también pone de relieve cómo la interpretación del texto bíblico es inseparable del marco ontológico que caracteriza al lector. Llegamos así a Gregorio de Nisa en el siglo IV, inmediatamente después del *homoousios* de Nicea, donde se evidencia cómo el contenido del texto sagrado exige en sí mismo una reconfiguración de la metafísica, que adquiere elementos propios, como el valor de la persona y de las relaciones, para formular eficazmente el mensaje salvífico contenido en el texto sagrado.

Por eso la metafísica y la exégesis son históricamente inseparables. La primera no es, en efecto, una mera teoría abstracta del ser, sino que su misma búsqueda del primer principio tiene por objeto fundar una vida vivida en plenitud. Por eso los Padres llamaban verdadera filosofía al pensamiento fundado en la revelación cristiana, creando un puente que la teología no puede perder, a no ser de negar su propia historia y perder la capacidad de anunciar el Evangelio a los que no creen.

II. Exégesis y espíritu: Orígenes

II.1. *Ser*

En la transición a la perspectiva cristiana, la crisis es provocada por la Revelación, que exige un juicio, es decir, una *krisis*, de carácter propiamente metafísico. La pregunta «¿qué es Jesús?» no podía evitarse, por el simple hecho de que el motivo de la crucifixión era la supuesta respuesta de Jesús a esta pregunta, y porque la resurrección implicaba la validación precisamente de su pretensión de ser Dios.

La diferencia radical con respecto a la religión pagana era la dimensión histórica de esta respuesta: el que pretendía ser el Primer Principio era al mismo tiempo una persona histórica concreta, una existencia individual que en todo ha-

bía demostrado ser un hombre, es decir, pertenecer a una categoría diferente en la respuesta a la pregunta metafísica. Sin embargo, la sustancia de Jesús no podía ser sólo un hombre, porque los acontecimientos que componen su historia exigen que, aunque sea diferente como *quien* del Padre, sea de alguna manera lo mismo con él.

Sobre tal hilo discurre la discusión teológica de los primeros siglos, en la doble vertiente ontológica y exegética. Así, en esta primera fase, los Padres, como Justino, Ireneo y Atenágoras, marcan radicalmente la diferencia entre la narración bíblica y la mitológica[5].

La posición de Orígenes es diferente, porque su confrontación con el paganismo, tanto a nivel hermenéutico como filosófico, ya no puede limitarse a la posición dialéctica, sino que se ve obligado a operar una *krisis*, para responder a las preguntas que el texto revelado plantea. Para acercarse a la posición teológico-trinitaria del alejandrino, es imprescindible tener en cuenta la cuestión fundamental que pretendía abordar. De hecho, todo su pensamiento gira en torno a la espiritualidad de Dios.

La afirmación «Dios es Espíritu» en Juan 4:24 no era tan sencilla a nivel de interpretación, ya que el *pneuma* en la filosofía estoica tenía un valor inequívocamente material. En el *Comentario a Juan*, la exégesis de Orígenes de este pasaje demuestra inmediatamente la dimensión ontológica que requiere la interpretación escritural:

> Me parece que algo similar se aplica también a «Dios es Espíritu». De hecho, en lo que se refiere a la vida media, la que más comúnmente se denomina vida, somos vivificados por el *pneuma*, cuando se vierte en nosotros el *pneuma*, que se llama *aliento de vida* en un sentido más físico (cr. Gn 2,7). En este sentido creo que se dice que Dios es *pneuma*, ya que nos lleva a la verdadera vida. De hecho, la Escritura dice que el Espíritu da vida, mostrando que es vivificador (cfr. 2 Cor 3,6) no en el sentido de vida media, sino en el sentido más divino: la letra mata y trae la muerte, pero no en el sentido de separación del alma del cuerpo, sino como separación del alma de Dios y de su Señor y del Espíritu Santo[6].

Así, en la teología trinitaria del alejandrino, la espiritualidad pura de las tres Personas divinas desempeña un papel esencial, en el sentido de que determina precisamente la distinción metafísica radical con respecto a las criaturas, que

---

5 Por ejemplo, véase JUSTINO, *Apologia prima*, 21, 4, 1-2 y 22, 4, 1-2: Th. Eques de Otto, Wiesbaden 1969-1971, 66 y 70. En el diálogo con Trifón, las similitudes con los mitos se remontan a la intervención demoníaca: ID., *Dialogus cum Tryphone* 69, 2, 8; 246-248.

6 ORÍGENES, *Commentarii in evangelium Joannis*, XII, 21, 140, 1-12: SCh 222, 106.

siempre están dotadas de un cuerpo material, aunque sutil, como en el caso de los ángeles y las almas perfectas[7]. Esto también tiene una función antignóstica, porque los neumáticos no pueden considerarse consustanciales (*homousioi)* a Dios, ya que sólo Él es eterno e inmutable[8].

Orígenes no disponía aún de un armamentario ontológico similar al que se desarrollaría en el siglo IV, gracias precisamente a su reflexión y a la *krisis* realizada por Atanasio alrededor de Nicea y más tarde por los Capadocios sobre las tensiones que arrastraba su herencia, como demuestra la crisis arriana. A falta de una auténtica resemantización del concepto de *physis*, es el espíritu lo que desempeña el papel metafísico de identificar la dimensión propiamente divina, es decir, lo que es Dios.

Esto implica que la concepción ontológica origeniana pueda conservar un componente de gradualidad, al que los arrianos apelarán más tarde indebidamente. En efecto, la diferencia entre el Padre, el Hijo y el Espíritu no se expresa en términos puramente relacionales, ya que en esta etapa *hipóstasis* y *ousia* siguen siendo sinónimos. Así, el *Logos* y el Espíritu son absolutamente diferentes de las criaturas, pero al mismo tiempo son ontológicamente inferiores al Padre, con quien, sin embargo, comparten la dimensión puramente espiritual. El Padre es más distante de las otras dos Personas divinas que éstas de las criaturas[9].

Así, el Hijo es la gloria del Padre pero no es lo mismo que el Padre[10] y recibe más gloria de Él que la que devuelve a quien lo engendra[11]. Del mismo modo, el Espíritu depende del Hijo en su participación en los atributos divinos[12]. Esto significa que la distinción personal entre el Padre, el Hijo y el Espíritu se expresa en términos de participación ontológica[13].

Existe una clara tensión entre la metafísica platónica clásica y la necesidad de una *krisis* ontológica que permita elaborar nuevas categorías o ampliar el es-

---

7 Cfr. ID., *Commentarii in evangelium Mt* 17, 30, *Commentarii in evangelium Joannis*, II, 23, 144, 6-7 (SCh 120, 302) y II, 23, 146, 6-7 (SCh 120, 304). El tema es claramente filoniano: cfr. Philo, *De Gigantibus* 16.

8 Cfr. ID., *Commentarii in evangelium Joannis*, XII, 25, 148-150: SCh 222, 110-112.

9 *Ibid.*, XII, 25, 151, 6-153, 8: SCh 222, 114.

10 Véase C. BLANC, *Jésus est fils de Dieu: L'interprétation d'Origène*, en *Bulletin de littérature ecclésiastique*, en *Bulletin de littérature ecclésiastique* 84 (1983), pp. 5-18.

11 Cfr. ORÍGENES, *Commentarii in evangelium Joannis*, XXXII, 29, 364: SCh 385, 344.

12 Cfr. *ibid.*, II, 10, 76, 2-7: SCh 120, 256.

13 Cfr. D.L. BALÁS, *The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition*, en *Origeniana* I, Bari, 1975, pp. 257-275, aquí 263.

pectro semántico de las antiguas. Así, Orígenes reconoce un cierto tipo de participación intratrinitaria, pero al mismo tiempo declara:

> En la Trinidad no se debe hablar de más ni de menos, pues la única fuente de la divinidad gobierna todas las cosas con el Verbo y con su razón, santifica las realidades que son dignas (*quae digna sunt*) con el Espíritu de su boca, como está escrito en el salmo: «Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos, por el soplo de su boca todos sus ejércitos» (Sal 32,6)[14].

La afirmación de la ausencia del «más y menos» en la Trinidad representa una verdadera fórmula metafísica que excluiría cualquier forma de diferencia accidental entre las tres Personas divinas. La tensión hermenéutica es evidente aquí. Pero lo que destaca de la aportación de Orígenes es cómo la propia exégesis requiere un trabajo ontológico que no puede trasladarse a un plano diferente de la *krisis* hecha necesaria por la revelación trinitaria.

Esta concepción ontológica se refleja necesariamente en la comprensión de la relación entre las Personas divinas y el mundo:

> En efecto, creo que ciertamente la operación del Padre y del Hijo tiene lugar tanto en los hombres santos como en los pecadores, en los hombres dotados de razón y en los animales privados de habla, e incluso en las realidades inanimadas, y en todo lo que existe; pero la operación del Espíritu Santo no puede afectar en absoluto a las realidades sin alma o a las que son de naturaleza animal, pero incapaces de hablar, ni se encuentra en aquellas que, aunque racionales, se dedican a la malicia y no se dirigen en modo alguno hacia las realidades superiores[15].

Desde tal perspectiva, la gradación interna de la dimensión divina puramente espiritual se refleja en la acción divina, de tal manera que la discontinuidad ontológica dentro de la divinidad se corresponde con una diferencia en el rango de acción de las Personas de la Trinidad externamente.

Así, en resumen, la concepción metafísica de Orígenes se caracteriza por:

1. la distinción de dos órdenes ontológicos diferentes, basados en la pura espiritualidad exclusiva de Dios, mientras que la eternidad caracteriza también a las almas y a los ángeles;

---

[14] ORÍGENES, *De principiis*, I, 3, 8; Koetschau, GCS 22, 60. La edición crítica más reciente, con una magnífica introducción y notas muy útiles tanto filológica como teológicamente, es Orígenes, *Sobre los principios*, Introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández («Fuentes Patrísticas», 27), Madrid: Ciudad Nueva, 2015.

[15] *Ibid.*, I, 3, 5; Koetschau, GCS 22, 56.

2. la estructura graduada en la dimensión puramente espiritual constituida por la Trinidad;
3. el reflejo de esto en la identificación de la conexión entre Dios y el mundo en el *Logos* como mediador e intermediario ontológico.

Desde este punto de vista, las esferas que luego se llamarán economía e inmanencia no son realmente distintas, ya que la gradación participativa dentro del Ser divino se refleja en la mediación ontológica de las Personas enviadas a la historia.

II.2. *Escritura*

La crisis de la lectura origeniana de la Escritura proviene, en efecto, de la comparación con los elementos filosóficos de la época y de la crítica que se hace al cristianismo desde esta perspectiva[16]. El alejandrino, por tanto, reprocha a Celso el crédito que asigna a las narraciones mitológicas, situándose en la misma línea que el Eutifrón de Platón[17]. El interlocutor pagano, por su parte, no aceptó el relato bíblico, criticándolo por su dimensión figurativa y alegórica[18]. Orígenes se defiende a través de la propuesta metodológica de una comparación entre la ley mosaica y los poemas de Linus, Musos, Orfeo o los escritos de Ferécides. El criterio de decisión en tal comparación debe ser, según él, la utilidad moral del texto[19].

Así que el punto de partida no es la dimensión histórica como tal, que en sí misma es a veces imposible de probar[20]. Más allá de lo que ingenuamente puedan creer las personas sin conocimientos, el punto esencial de la crítica es la determinación de la *intentio auctoris*:

> Y esto lo hemos dicho como anticipo de todo el relato de los Evangelios sobre Jesús, no para incitar a los más ingenuos e irracionales a una fe ingenua e irracional, sino con la intención de mostrar que, para los que leen, es necesaria mucha prudencia e investigación y, por así decirlo, hay que penetrar en la voluntad de los que escribieron, para descubrir con qué intención se escribió cada cosa[21].

---

16 Sobre la exégesis de Orígenes, véase M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, 1985; H. VOGT, *Origenes als Exeget*, Paderborn, 1999; K.J. TORJESEN, *Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis*, Patristische Texte Und Studien 28, New York, 1986; A. MONACI CASTAGNO, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milán, 1987.

17 Cfr. ORÍGENES, *Contra Celsum*, I, 14, 7-9; SCh 132, 114.

18 Cfr. *ibid*., I, 17, 3-5; SCh 132, 120.

19 Cfr. *ibid.*, I, 18, 4-7; SCh 132, 122.

20 Cfr. *ibid*.., I, 42, 1-5; SCh 132, 186.

21 *Ibid*., I, 42, 24-30; S Ch 132, 188.

Evidentemente, no se cuestiona el valor de la dimensión histórica, ya que los lugares mencionados en los relatos evangélicos pueden seguir siendo visitados[22]. Así, la diferencia entre la resurrección de Cristo y los mitos paganos que narran el descenso al Hades de ciertos héroes es radical[23]. Por el contrario, su misma yuxtaposición pone de manifiesto la verdad de la primera en comparación con las fábulas paganas, porque su significado moral es absolutamente superior[24]. En el pensamiento de Orígenes, la dimensión moral tiene una profundidad ontológica, precisamente porque la dimensión espiritual es la figura misma de la divinidad y su presencia en la historia. Así, hablando de los protagonistas de las narraciones mitológicas, escribe:

> Porque en la vida de esos hombres no hay ningún signo de la divinidad que la narración les atribuya, mientras que en la vida de Jesús [se encuentran] las reuniones de los beneficiados, las profecías pronunciadas sobre Él, las curaciones realizadas en su nombre y su conocimiento en la sabiduría[25].

Así, en el cuerpo del relato, al que corresponde la exégesis literal del texto, brilla el poder del espíritu divino, revelando la teología. La historia pagana, en cambio, con las diversas teogonías y las historias de los dioses, queda fuera del *Logos* divino[26]. La historia auténtica, ontológicamente relevante, en cambio, es la que es símbolo (σύμβολον) de la realidad excelsa, pues muestra que los hombres son almas eternas que remiten a la dimensión inteligible:

> Los hechos que le sucedieron a Jesús y que se pusieron por escrito no contienen en la mera letra y narración toda la comprensión de la verdad. De hecho, se demuestra que cada uno de ellos es también un símbolo (σύμβολον) de algo más para quienes saben interrogar a la Escritura con mayor inteligencia[27].

Frente a lo que la gente más sencilla puede entender, el significado más profundo lo encuentra el verdadero gnóstico en la dimensión simbólica, a la que también se refieren los escándalos y paradojas en los que se detiene una lectura meramente literalista[28].

---

22 Cfr. *ibid.*, I, 51, 11-17; SCh 132, 214.
23 Cfr. *ibid.*, II, 56, 10-18; SCh 132, 418.
24 Cfr. *ibid.*, III, 23, 1-4; SCh 136, 52-54.
25 *Ibid.*, III, 33, 8-12; SCh 136, 76-78.
26 Cfr. *ibid.*, IV, 36, 1-2 y 42, 19-20; SCh 136, 272 y 294.
27 *Ibid.*, II, 69, 3-7; S Ch 132, 446.
28 ID., *De principiis*, IV, 2, 9, 1-9; GCS 22, 321.

La forma histórica es, por tanto, real y fundamental, pero sólo en la medida en que empuja más allá de sí misma:

> Basta con presentar los significados ocultos expresados en forma histórica, para que aquellos que puedan alcancen el significado del pasaje por sí mismos[29].

El verdadero exégeta debe aventurarse en su lectura en esa dimensión a través de la interpretación tipológica[30] que se basa en la búsqueda del auténtico fin (σκοπός) del autor divino:

> Por lo tanto, mientras que tales y similares verdades han sido propuestas por el Espíritu que ilumina las almas de los santos ministros de la verdad, un segundo propósito, destinado a aquellos que no pueden soportar el esfuerzo de llegar a tan elevadas verdades, fue el de ocultar la razón de lo dicho en las expresiones que presentan una narración que contiene la descripción de las criaturas sensibles y la creación del hombre y los acontecimientos ocurridos desde los progenitores hasta la multiplicación de los hombres, así como en otros relatos que hablan de las obras de los justos y de los pecados que a veces cometieron[31].

La historia, en su contenido literal, constituye incluso un velo que protege esa dimensión en la que sólo pueden penetrar quienes se dejan guiar por el Espíritu, más allá de la apariencia corpórea. Sólo el discípulo más ingenuo[32] se detiene en la narración de la dimensión corporal, como en Gn 3:8, donde se narra que Dios se paseó por el jardín del Paraíso con la brisa del día:

> No creo que nadie dude de que esto revela algún misterio en forma alegórica (τροποκῶς) mediante una aparente historia que no ocurrió corporalmente (σωματικῶς)[33].

Vemos aquí en acción el sustrato ontológico, para el que la única dimensión auténticamente divina puede ser la espiritual, de modo que la corporalidad tiene valor pero no en sí misma[34]. Actúa como un velo que sólo basta para los simples, mientras que el verdadero exégeta debe realizar una *krisis*, partiendo de la crisis de sentido que provoca el propio significado literal, para pasar al plano pura-

---

29 ID., *Contra Celsum*, V, 29, 52; SCh 147, 88.
30 ID., *De principiis*, IV, 2, 6, 43-44; GCS 22, 317-318.
31 *Ibid.*, IV, 2, 8, 1-9; GCS 22, 320.
32 Cfr. ID., *Commentarium in evangelium Matthaei* XI, 6, 25; SCh 162, 296.
33 ID., *De principiis*, IV, 3, 1, 10-12; GCS 22, 324.
34 Cfr. H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, París, 1950, p. 278.

mente espiritual. Esto nos lleva a lo que puede llamarse el principio exegético fundamental de Orígenes:

> Porque no hay que pensar que las realidades históricas son figuras de realidades históricas y que las realidades corporales son figuras de realidades corporales, sino que las realidades corporales son figuras de realidades espirituales y las realidades históricas de realidades intelectuales[35].

Como se ve inmediatamente, la gramática ontológica del alejandrino está claramente en acción en la operación crítica de la exégesis. La crisis de sentido que presenta la letra exige una forma de juicio no sólo sobre el texto, sino sobre el sentido de todo y sobre lo que verdaderamente es, de ahí una *krisis* basada en un *logos* que en la lectura metafísica de Orígenes es verdaderamente Dios, pero que al mismo tiempo es mediador en sí mismo, es decir, por su posición ontológica en la escala graduada que caracteriza la dimensión puramente espiritual de Dios. La corporeidad se encuentra todavía en una posición dialéctica con respecto a Dios, en la que la propia distinción no puede fundarse sino en la degeneración ontológica de la estructura participativa. Así, según la exégesis origeniana, la perspectiva auténticamente correcta es la de la dimensión puramente inteligible:

> La Sagrada Escritura debe ser entendida intelectual y espiritualmente: de hecho, el conocimiento sensible según la historia no es verdadero[36].

Esto induce una tensión que, como se ha dicho, estallará en el siglo IV con la crisis arriana, entre la identidad de la divinidad de las tres Personas divinas y la afirmación de su distinción personal. Esta tensión se refleja inmediatamente en el carácter problemático de la concepción de la relación entre Dios y el mundo, porque según Origen, la Encarnación, y por tanto la historia y el Cuerpo de Cristo, no son la única vía para acercarse verdaderamente a Dios. Por el contrario, el verdadero gnóstico puede prescindir de ella porque sabe captar el sentido espiritual de las Escrituras. En otras palabras, se puede decir que Orígenes permanece anclado en una concepción del ser como identidad con lo inteligible. Este enfoque ontológico, herencia de la tradición platónico-aristotélica, implica, por ejemplo, que la Eucaristía sólo es necesaria para las personas que no pueden llegar a Dios a través de la exégesis de las Escrituras[37].

---

35 ORÍGENES, *Commentarii in evangelium Joannis*, X, 18, 110, 4-6; SCh 1 57, 448.
36 ID., *Expositio in Proverbia*, PG 17, 221C.
37 Cfr. J. DANIÉLOU, *Origène*, París, 1948, pp. 74-79.

III. Ontología y *mystêrion*: Gregorio de Nisa

III.1. *Ser*

Pasando al siglo IV, por supuesto, la situación teológica cambia considerablemente. Todo el siglo es esencialmente una profunda disputa sobre la herencia origeniana y la exégesis del Prólogo joánico que se reflejaba en las diversas interpretaciones del *homousios* de Nicea. La aportación de Atanasio permitió pasar de una gramática teológica basada en el papel de intermediario metafísico del *Logos* a una «arquitectura» ontológica basada en la diferencia de naturaleza entre Dios, el único eterno, y las criaturas, todas marcadas en su inicio por la temporalidad. Orígenes se mueve en un modelo mixto, donde la estructura de dos niveles, que diferencia al Creador del mundo sobre la base de la espiritualidad pura del Primero, se yuxtapone con la escala participativa graduada que caracteriza las relaciones entre las tres Personas divinas.

Sin embargo, Gregorio de Nisa es muy claro al plantear la distinción fundamental del ser entre lo creado y lo increado[38]. Esto constituye una novedad absoluta con respecto a la tradición filosófica griega, una verdadera novedad en la concepción metafísica, de la que se desprenden profundas consecuencias[39]. La ausencia de todo grado ontológico intermedio entre Dios y el mundo se afirma con absoluta radicalidad:

> En efecto, la razón reconoce que no hay nada intermedio (μέσον) entre ellos, para sostener que haya alguna particularidad de la naturaleza en el límite (ἐν μεθορίῳ) entre lo creado y lo increado, concebido entre (μεταξὺ) ellos, de tal manera que participa de ambos sin ser perfectamente ninguno[40].

Dios es totalmente trascendente y superior al mundo. Curiosamente, la forma de expresión recuerda la herencia platónica, pero a la vez niega su fondo. La concepción graduada queda absolutamente excluida, para disolver la tensión inherente al sistema mixto de Orígenes, dinamitado por la crisis arriana. Aquí el Niseno se ve obligado, junto con los demás Capadocios, a operar una *krisis*, en el

---

38 Cfr. Gregorio de Nisa, *Oratio Catechetica* 39, GNO III/4, 99-103.

39 Cfr. A. Mosshammer, *The created and the uncreated in Gregory of Nyssa: «Contra Eunomium I» 105-113*, en M. Brugarolas (Ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I*, Leuven, 2018, 384-411. Véase también X. Batllo, *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. Le subodinatianisme d'Eunome et la distinction κτιστόν/ἄκτιστον dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband Kleine Reihe 10, Münster, 2013.

40 Gregorio de Nisa, *Adversos Macedonianos*, GNO III/1, 104, 8-12.

sentido de optar por excluir uno de los dos elementos copresentes en la concepción alejandrina. Esto se logrará releyendo la distinción inmanente a la Trinidad en términos puramente relacionales, llegando así a una nueva declinación de la relación entre Dios y el mundo, entre el Espíritu y la historia, declinación que al mismo tiempo tiene causa inmediata y reflejo en la exégesis.

Así, Gregorio excluye cualquier forma de participación del Hijo y del Espíritu en relación con la divinidad del Padre, identificando una inmanencia en la sustancia divina:

> Principio de todas las cosas es el Padre (ἀρχὴ δὲ τοῦ παντὸς ὁ πατήρ). Pero se proclama que el Hijo es también en este principio (ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ) ya que Él es por naturaleza (κατὰ τὴν φύσιν) lo que es el principio. En efecto, Dios es el principio (θεὸς γὰρ ἡ ἀρχὴ) y la Palabra que está en el principio es Dios (ὁ ἐν τῇ ἀρχῇ ὢν λόγος θεός ἐστιν)[41].

Esta dimensión *inmanente* se encuentra en un nuevo plano ontológico en el que el *ser en* ya no indica el aspecto accidental, sino el propiamente relacional, que ahora se reconoce sorprendentemente al interior de la única naturaleza eterna e increada, que es la propia Trinidad. Por tanto, ya no cabe una doble articulación metafísica, sino que entre Dios y el mundo hay un abismo ontológico absoluto, que obliga a las tres Personas divinas a situarse perfectamente en el mismo plano del Ser:

> Pues así como el Hijo está unido al Padre y, aunque tenga el ser de Él, no es inferior a Él según la sustancia, así también, a su vez, el Espíritu Santo está unido al Unigénito, que es considerado antes de la hipóstasis del Espíritu sólo desde el punto de vista del principio de causa: no hay lugar para las extensiones temporales en la vida eterna. Así, excluyendo el principio de la causa, la Santísima Trinidad no es en nada discordante (ἀσυμφώνως) de sí misma[42].

Esta unidad absoluta del Padre, el Hijo y el Espíritu se traduce en su identificación con los atributos divinos. Y esta identificación se explica precisamente en términos de la inhabitación de la inmanencia. Así, hablando de la segunda Persona, Gregorio escribe:

> estando en el Padre, no está en Él por un solo aspecto, sino que todo lo que el Padre es reconocido ser, eso mismo es en Él en todo el Hijo. Así, Él es incorruptible

41 ID., *Contra Eunomium* III, 6, 22,1-4: GNO II, 193, 23-26.
42 ID., *Contra Eunomium* I, 691,3-10: GNO I, 224, 23-225, 5.

> porque está en la incorruptibilidad del Padre, bueno porque está en su Bondad, poderoso porque está en su poder, y como es todos esos atributos que se predican del Padre según lo mejor, también es eterno en su eternidad[43].

Así, el Hijo no sólo participa de los atributos divinos del Padre, sino que se identifica con todos ellos precisamente porque está en la inmanencia. Asimismo, la gloria que intercambian las Personas divinas no sufre una disminución ontológica al proceder en el orden trinitario, sino que cada una recibe y devuelve a las demás la gloria infinita y absoluta que constituye su Ser:

> ¿Ves la circulación de la gloria a través de los mismos movimientos cíclicos? El Hijo es glorificado por el Espíritu; el Padre es glorificado por el (ὑπό) Hijo. Y recíprocamente, el Hijo tiene la gloria del (παρά) Padre y el Unigénito se convierte en la gloria del Espíritu. Porque ¿en qué será glorificado el Padre, sino en la verdadera gloria del Unigénito? Y a su vez, ¿en qué será glorificado el Hijo, sino en la grandeza del Espíritu? Así también el pensamiento (ὁ λόγος), insertándose en este movimiento circular, da gloria al Hijo por (διά) el Espíritu y al Padre por (διά) el Hijo[44].

La diferencia con Orígenes es aquí muy clara, pues la distinción entre las Personas ya no se da en términos de participación, ni siquiera en la identidad perfecta y absoluta de la dimensión espiritual, sino que se fundamenta en las diferentes relaciones que caracterizan al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Y el *logos* humano, aplicándose a la revelación y a la historia de la salvación, puede seguir estas relaciones, completando el acto teológico en su dimensión latréutica.

El salto de la teología alejandrina implica claramente una novedad ontológica que se traduce en la afirmación tajante del apofatismo:

> A pesar de las características propias de cada persona, gracias a las cuales se reconoce la distinción de las hipóstasis, en cuanto a inmensidad, inefabilidad, etc., no hay diversidad en la naturaleza vivificante, es decir, en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (...) En ellos se da un misterio inefable de comunión y distinción. La diferencia de hipóstasis no rompe la comunión de naturaleza, y la comunión de *ousia* no confunde las características personales[45].

---

43 ID., *Contra Eunomium* III, 6,10,7-12: GNO II, 189,17-22.

44 ID., *Adversos Macedonianos*, GNO III/1, 109, 7-15.

45 PS-BASILIO (Gregorio de Nisa), *Ep. 38*, PG 32, 332. Cfr. G. MASPERO, *Who wrote Basil's Epistula 38? A Possibile Answer through Quantitative Analysis* (con M. Degli Esposti y D. Benedetto), en J. LEEMANS y M. CASSIN (eds.), *Gregory of Nyssa's Contra Eunomium III*, Leuven, 2014, pp. 579-594.

La unión inefable se funda simultáneamente en la identidad sustancial y en las relaciones inmanentes que determinan la diferencia de las características de cada Persona divina. Estas se cuentan entre las realidades relativas:

> Este *Logos* es distinto de Aquel de quien es *Logos*: en cierto modo también pertenece a la esfera de la relación (τῶν πρός τι λεγομένων), pues es absolutamente necesario entender con el *Logos* también al Padre del *Logos*: pues no sería *Logos* si no fuera *Logos* de alguien[46].

La *krisis* ya no se fundamenta aquí en el *Logos* metafísico mediador que caracterizaba el pensamiento de Orígenes, sino en un nuevo *Logos-relación*, que habita en la inmanencia del Absoluto. De este modo, dentro del único orden ontológico eterno que es la naturaleza divina, se puede reconocer una distinción fundada en las relaciones de origen y las «posiciones» recíprocas de las Personas en la «dinámica» intratrinitaria. Así, la lectura relacional se extiende también a la tercera persona:

> Si entonces se acusa falsamente al razonamiento de presentar alguna mezcla (μίξις) de hipóstasis y una distorsión sobre la base de que no aceptamos la diferencia según la naturaleza, responderemos a esta acusación que, al afirmar la ausencia de diversidad de la naturaleza, no negamos la diferencia según lo que causa y lo que es causado. Y podemos concebir que el uno se distingue del otro únicamente porque creemos que uno es lo que causa y otro lo que se origina de la causa. Y en lo que es originado por una causa concebimos aún otra diferencia: pues una cosa es ser inmediatamente (προσεχῶς) de lo primero, y otra ser a través (διά) de lo que es inmediatamente de lo primero. De modo que el ser unigénito permanece incuestionablemente en el Hijo y no hay duda de que el Espíritu procede del Padre, porque la mediación (μεσιτείας) del Hijo mantiene el ser unigénito en Él y no excluye al Espíritu de la relación (σχέσεως) natural con el Padre[47].

Así, el Niseno reconoce dos órdenes ontológicos absolutamente distintos, a saber, la creación y la Trinidad. Esta tiene una inmanencia, donde la perfecta identidad de la naturaleza, entendida en sentido numérico, se da propiamente en la mutua correlación relacional de las Personas, que se distinguen precisamente por sus diferentes relaciones de origen. En términos sintéticos, se podría decir que Gregorio realiza una operación ontológica que equivale a poner las proposi-

---

[46] Gregorio de Nisa, *Oratio Cathechetica Magna*, GNO III/4, 11, 1-4.
[47] Id., *Ad Ablabium*, GNO III/1, 55, 21-56, 10.

ciones al ser o adverbializarlo[48]. La pluralidad *in divinis* se da exclusivamente en la distinción dada por las procesiones y las consecuentes «posiciones» relacionales que surgen de ellas. En particular, si el Padre es Dios como no generado, el Hijo lo es como generado porque, precisamente, procede como Unigénito, mientras el Espíritu Santo es la Persona que une a los dos primeros, como la gloria y el poder real que intercambian de manera eterna y perfecta[49], y es, por ello, el que une en sí mismo a la Trinidad misma y la lleva a la perfección en su conjunto.

Esta coincidencia de unidad y distinción se refleja en la acción divina y reverbera así en la historia de la salvación y en la propia creación. Las Personas no están divididas en su acción, ni se mueven en esferas diferentes, como da a entender Orígenes[50], sino que se afirma claramente la unidad de acción de las tres Personas divinas junto con la distinción relacional que imprimen a esta unidad energética:

> Por tanto, de acuerdo con lo dicho, la Santísima Trinidad no realiza cada actividad por separado según el número de las Hipóstasis, sino que se genera un único movimiento y una única comunicación de la buena voluntad, que desde el (ἐκ) Padre a través del (διά) Hijo se dirigen al (πρός) Espíritu. Por eso no decimos tres Seres dadores de vida Los que representan la única Vida (ζωήν), ni tres Seres buenos Los que contemplamos en la misma Bondad, ni nombramos en plural todos los demás atributos. Del mismo modo, tampoco podemos llamar tres a Aquellos que actúan conjunta e inseparablemente, con acción recíproca, este poder y actividad divina o supervisora, tanto en nosotros como en toda la creación[51].

Las relaciones de origen y las propias relaciones del Padre, el Hijo y el Espíritu se reflejan en la dinámica relacional que lo eterno imprime en el tiempo cuando los dos se tocan. Es precisamente en este punto donde surge con fuerza el contacto entre la ontología y la exégesis.

Así, la perspectiva de Gregorio de Nisa incluye:

1. dos órdenes ontológicos absolutamente distintos: la Trinidad, única eterna, y la creación;
2. una dimensión inmanente a la propia Trinidad marcada por la distinción relacional;
3. la consecuente re-comprensión de la relación entre Dios y el mundo, en términos relacionales, a partir de la huella personal en la economía.

48 Cfr. ID., *Contra Eunomium* I, 279,4-280,3: GNO I, 108, 7-13
49 Cfr. ID., *In Canticum*, GNO VI, 467, 2-17.
50 Véase el texto de *De principiis* I, 3, 5 a 6.
51 GREGORIO DE NISA, *Ad Ablabium*, GNO III/1, 48, 20-49, 7.

De este modo, toda la historia, incluso en su dimensión material, está tocada por la salvación. Es más, la historia misma es el único camino de salvación, ya que Cristo es el único camino hacia la Trinidad, incluso para los ángeles[52].

III.2. *Escritura*

La *krisis* sobre la ontología fue inmediatamente dictada por la exégesis y a su vez alimentó a la propia exégesis[53]. De hecho, la distinción entre economía e inmanencia tiene un origen bíblico en primer lugar. Uno de los elementos más fundamentales del hilo teológico que une a Basilio con Gregorio es precisamente éste. Por ejemplo, en su interpretación de *Hechos* 2:36, el Niseno retoma el camino trazado por su hermano[54], diciendo:

> Cualquiera que preste un poco de atención al significado del texto apostólico puede reconocer que no nos transmite una forma de teología, sino que propone las razones de la economía. Pues dice que «Dios constituyó Señor y Cristo a ese Jesús que vosotros crucificasteis» (*Hch* 2,36), apoyándose claramente en el pronombre demostrativo para indicar que es hombre y visible para todos[55].

El argumento es central[56] porque muestra la clara distinción entre la naturaleza humana y divina de Cristo. Algunas de las acciones que realizó son propias de un hombre, otras exclusivas de Dios, de tal manera que el pensamiento se encuentra en una crisis que requiere una *krisis* en el sentido de la distinción que hace el *logos* mismo aquí sobre la naturaleza del *Logos*. Así pues, la cuestión exegética que está en juego es esencialmente un juicio ontológico.

La separación griega entre historia y metafísica se reinterpreta radicalmente a la luz de la revelación. Por eso el Niseno presenta los seis días de la creación como un verdadero árbol porfiriano, donde las subdivisiones realizadas por el *logos* corresponden a momentos históricos concretos. Así, la secuencia histórica de la narración –es decir, la *akolouthia*– adquiere un valor ontológico. En efecto, dentro de las naturalezas corpóreas algunas están desprovistas de vida y otras

---

52 Cfr. ID., *In Canticum*, GNO VI, 182.10-183.5.

53 Sobre la exégesis de Gregorio *de* Nisa, véase M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, París, 1983; M.N. ESPER, *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, Bonn, 1979; M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, *Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1966)*, Leiden, 1971.

54 Cfr. BASILIO, *Adversus Eunomium*, 2, 3; SCh 305, 16.

55 GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* III, 3, 16, 10-17, 1; GNO II, 113, 1-9.

56 *Ibid*., 3, 12, 3-8; GNO II, 111, 14-19.

están dotadas de ella. Entre estos últimos, algunos carecen de capacidad sensorial y otros están dotados de ella. Estos últimos se distinguen además en racionales e irracionales. Así, la sucesión narrativa, que primero informa de la creación de seres inanimados como el sol y las estrellas, luego introduce la vida vegetal y sólo finalmente el hombre, expresa una jerarquía ontológica[57].

La referencia a los seis días de la creación es sumamente significativa porque es precisamente en el *Hexaemeron* donde Gregorio defiende la obra de su hermano acusado de literalismo. Y Eunomio, el principal oponente en la disputa teológica, sostiene efectivamente una posición literalista[58]. Así, el Niseno remite su propia exégesis al principio paulino:

> es posible cambiar el tono de voz según el noble ejemplo del Apóstol (cfr. *Gálatas* 4:20) y entender el significado de la historia alegóricamente, aunque la verdad histórica sigue siendo claramente válida[59].

Gregorio se refiere aquí a *Gálatas* 4:20, un pasaje clave para entender su comprensión exegética. Allí «Pablo anuncia que cambiará de voz cuando se disponga a transponer la historia en interpretación figurada»[60]. De ahí procede la exégesis nisena, que no es fácil de clasificar dentro del esquema antioqueno-alejandrino.

Para Gregorio, los hechos son reales, pero hay que comprender su significado profundo: «los hechos mismos tienen un interior; están ya, en el tiempo, cargados de eternidad»[61]. Es equidistante tanto del exceso alegórico, que degrada e instrumentaliza la realidad histórica, como del literalismo servil, que no puede discernir el espíritu más allá de la letra. Por eso el Niseno dice a Eunomio: «cuando oigo hablar de la cruz, pienso en la cruz»[62], bien consciente de que en Cristo coinciden el sentido literal y el sentido espiritual.

Así, el principio hermenéutico fundamental de toda la exégesis nisena es el amor de Dios por el hombre, la verdadera razón de ser:

> La Escritura inspirada por Dios, como la llama el divino Apóstol (2 *Tim* 3:16), es escritura del Espíritu Santo y su intención es el beneficio de la humanidad[63].

---

57 Cfr. ID., *De hominis opificio*, 8: PG 44, 145 AC.

58 Téngase en cuenta que Gregorio consideraba a Eunomio un literalista: cfr. R.E. HEINE, *Gregory of Nyssa's Apology for Allegory*, en *Vigiliae Christianae*, 38 (1984), pp. 360-370, esp. p. 365.

59 GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* II, 2, 85, 1-4; GNO I, 251, 22-25.

60 *Ibid.*, 3, 1, 25, 3-5; GNO II, 12, 13-15.

61 H. DE LUBAC, *Catholicisme*, París, 1952, p. 111.

62 GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium* II, 3, 4, 55, 1; GNO II, 155, 10.

63 *Ibid.*, III, 5, 8, 3-5; GNO II, 163, 3-5.

El objetivo del autor es enseñar, corregir y educar a los hombres, para que permanezca el velo del que hablaba Orígenes, y que ya era la base de la investigación metafísica platónica:

> Sin embargo, esta ganancia no es inmediatamente comprensible para los lectores, sino que la intención divina queda oculta como por un velo del cuerpo de la Escritura, ya que se ha antepuesto una ley o narración histórica a lo que se considera con la mente[64].

El principio paulino «la letra mata, el Espíritu vivifica» (2 *Cor* 3,6) implica la necesidad de profundizar en la interpretación más inmediata, mediante un verdadero cambio de mirada, una liberación que permita captar la gloria contenida en la Escritura, despojada de la máscara que impedía su visión[65].

La preocupación de Gregorio antes de ser moral es ontológica, en el sentido de que la íntima conexión ontológica entre el Bien y el Ser le lleva a discernir, tras la letra del texto, una realidad profundamente *teológica*, en el sentido griego:

> Y el Apóstol dice que lo que se encuentra a través de la consideración superior es el Señor, es decir, el Espíritu. Porque dice que cuando uno se convierte al Señor, se quita el velo: el Señor es el Espíritu (cfr. 2 *Cor* 3,13-14). Y lo dice contrastando el señorío del Espíritu con la esclavitud de la letra. Porque así como contrasta lo que da la vida con lo que da la muerte, así contrasta al Señor con la esclavitud[66].

Así, para el Niseno, el proceso exegético es ante todo un acto propiamente teológico, en la medida en que se trata de ir más allá de la superficie del texto para acceder a su profundidad ontológica. En efecto, la realidad oculta que espera a todo cristiano más allá de la apariencia literal es Dios mismo, es decir, el Espíritu de Cristo:

> Si se quita el velo corpóreo de la palabra, lo que queda es el Señor y la Vida y el Espíritu, según el gran Pablo y el dicho evangélico[67].

Detrás de la letra, es la propia Divinidad la que espera a la humanidad, y esto se revela en el momento en que se observa la totalidad de la narración sagrada, es decir, cuando se vuelve a ella teniendo en cuenta las relaciones que componen su

64 *Ibid.*, III, 5, 9, 1-5; GNO II, 163, 9-13.
65 Cfr. *ibid.*, III, 5, 11, 1-5; GNO II, 163, 28-164, 4.
66 *Ibid.*, III, 5, 11, 5-12, 3; GNO II, 164, 4-11.
67 *Ibid.*, III, 5, 15, 5-8; GNO II, 165, 14-17.

trama más profunda, que abarca y une los siglos. En Cristo, de hecho, toda la Sagrada Escritura ha tenido su cumplimiento, como dice admirablemente Gregorio en un pasaje en el que retoma la subdivisión tradicional del Antiguo Testamento:

> Pues aunque son muchos y variados los nombres con los que se alude a la Divinidad en los libros históricos, en los Profetas y en la Ley, Cristo el Señor los ha dejado todos fuera y propone más bien estas palabras como las más capaces de conducirnos a la fe en Aquel que es, revelando que nos basta con aferrarnos a los nombres del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, para conocer a Aquel que verdaderamente es, que es uno y que no es uno[68].

Este es un pasaje especialmente bello, ya que subraya que la plenitud de la revelación trinitaria en Cristo es la culminación y el sentido de toda la Revelación. Así, la fuente inspiradora de la exégesis del Niseno es precisamente el fin –σκοπός– de Dios que se revela en el tiempo como el Dios Uno y Trino. Y este principio ontológico no es alcanzable sólo con el intelecto, según lo que afirmaba la tradición platónica, incluida la cristiana, como se ve en Orígenes. Pero el intelecto que interpreta está llamado a fundamentar su razonamiento en la transformación ontológica que está en el corazón de la vida cristiana:

> Porque hemos aprendido del Señor, de una vez por todas, lo que es necesario que apuntemos con nuestras mentes, por lo que se produce la transformación de nuestra naturaleza de la mortalidad a la inmortalidad: a saber, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo[69].

En la perspectiva platónica, la deificación, la ὁμοίωσις θεῷ, se lograba a través de la anamnesis, desde abajo, a través de un proceso dialéctico en un nivel puramente gnoseológico. En la perspectiva de Gregorio, en cambio, la distancia entre Dios y el hombre es infinita, de modo que sólo el auténtico don de sí mismo hecho por Dios puede llevar a superar el infinito abismo ontológico que separa al Creador de la criatura. De este modo, la deificación no es simplemente la conclusión del acto teológico realizado a través del intelecto y, por tanto, del proceso exegético, sino es el comienzo de la misma en la dimensión latréutica, es decir, en el acto de culto que el pensamiento teológico protege y defiende, ya que la mente no puede conquistar la familiaridad con Dios por sí sola, pero sí puede reconocer y acoger el don.

---

[68] ID., *Refutatio Confessions Eunomii*, 5, 8-6, 1; GNO II, 314, 19-26.
[69] *Ibid*., 4, 10-5, 1; GNO II, 314, 9-12.

Leer en la Escritura que a Oseas le nació un hijo de una prostituta (cfr. *Os* 1,2), o que Isaías se unió a la profetisa (cfr. *Is* 8,3), o conocer el ejemplo de David (2 *Sam* 11,1-7), no acerca por sí mismo a Dios[70]. En cambio, es precisamente en la narración sagrada donde se encuentra la huella de la acción trinitaria en el mundo, de modo que a través de ella se puede llegar a reconocer la presencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la propia vida e historia. Este es el contenido del *mysterion*, que también tiene una dimensión esencialmente sacramental:

> Porque [el Espíritu] transpone el concepto que parece absurdo y erróneo a significados más divinos. Y sabemos que incluso el mismo Verbo, que recibe la adoración de toda criatura, cuando, en forma y figura de hombre, transmitió los misterios divinos a través de la carne, nos reveló los significados de la Ley. Así, dijo que los dos hombres cuyo testimonio es verdadero (cfr. *Jn* 5,31-37) son Él y el Padre, e interpretó la serpiente de bronce levantada en lo alto (cfr. *Jn* 3,14), que era para el pueblo un remedio contra las mordeduras mortales, en el sentido de la economía realizada para nosotros mediante la cruz[71].

La vida de Cristo tiene una profundidad ontológica infinita precisamente porque su naturaleza humana está inseparablemente unida a su naturaleza divina. Esto implica que su misma vida terrenal está hecha de *misterios* que son la única manera de tener acceso al *Misterio* constituido por la Vida infinita y eterna de la propia Trinidad. Los sacramentos y la Escritura son, pues, inseparables porque se relacionan ontológicamente con la vida misma de Cristo. La fuente de la exégesis, pues, no es simplemente la doctrina de Pablo, sino el ejemplo del Verbo encarnado, su lectura de la historia y del hombre, incluso la ontología que propuso a sus oyentes. La incomprensión que sufrió durante su predicación se debió, entre otras cosas, precisamente a la forma diferente de leer el Antiguo Testamento y a la escandalosa respuesta que dio a la pregunta de quién y qué es Él. En términos modernos, se podría decir que, en cierto sentido, su cruz fue el resultado de su exégesis.

Este fenómeno también se produjo en el círculo de los apóstoles, que entendieron sus palabras de forma demasiado literal. Basta pensar, como ejemplo, en la levadura de los fariseos (*Mt* 16,6-7; *Mc* 8,15-16) o en el episodio de los discípulos de Emaús (*Lc* 24,13-35).

La exégesis de Gregorio pretende, pues, ser una prolongación de la exégesis de Cristo. Es, en este sentido, una exégesis eminentemente cristológica, como muestra el pasaje que acabamos de citar, y ontológico-trinitaria, en el sentido de

70 Cfr. *ibid.*, 7, 2-4: GNO II, 315, 10-12.
71 *Ibid.*, 7, 14-8, 6: GNO II, 315, 20-25.

que reconoce en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo el fundamento mismo del ser y, por tanto, la clave para entender la historia y todo lo que existe.

Y todo esto surge precisamente de la necesidad de distinguir las dos naturalezas de Cristo, por tanto de la *krisis* que reconoce la diferencia entre economía e inmanencia:

> Ves cómo Aquel que sostiene todas las cosas con la palabra de su poder, lleva él mismo el peso de nuestras cruces y es levantado por la cruz, Aquel que lleva como Dios y es llevado como cordero. Y así el Espíritu Santo distribuye tipológicamente el gran misterio a uno y a otro: al Hijo amado y al cordero presentado como ejemplo, para manifestar en el cordero el misterio de la muerte y en el Unigénito la Vida no rota por la muerte[72].

El Hijo y el Cordero representan las dos naturalezas de la única Persona de Cristo, indicada tipológicamente por el Espíritu. La técnica exegética de Gregorio es clara aquí, leyendo la narración bíblica a la luz de la conexión entre la economía y la inmanencia trinitaria, revelada en la unión hipostática. El misterio narrado es manifiestamente ontológico, ya que el acontecimiento realizado es la unión de lo divino y lo humano.

Y en esta unión, la dimensión histórica queda absolutamente preservada y vinculante para la interpretación, al igual que las dos naturalezas deben ser reconocidas simultáneamente:

> Y, por tanto, que nadie, interpretando erróneamente la narración evangélica, piense que en Cristo nuestra naturaleza cambió y se hizo gradualmente más divina, según un proceso de crecimiento sucesivo. Pues la expresión «creciendo en sabiduría, edad y gracia» (*Lc* 2,52) es referida en la Escritura como prueba de que verdaderamente el Señor nació en la mezcla de nuestro barro, no dejando espacio a quienes enseñan que en lugar de la auténtica manifestación divina, se generó una falsa visión revestida de una forma corporal. Por eso la Escritura relata sin reparos todo lo que es propio de nuestra naturaleza: comer, beber, dormir, estar cansado, ser criado, el crecimiento de la edad física, todo lo que caracteriza nuestra naturaleza, excepto la tendencia al pecado[73].

La cristología y la ontología se unen aquí, mostrando cómo la exégesis del Niseno no pretende la superación, sino el cumplimiento de la historia: las realidades ocultas en la historia son los acontecimientos del Nuevo Testamento y su extensión temporal en los sacramentos y la Iglesia. El sentido espiritual es, pues,

---

72 *Ibid*., 275, 6-1 1.

73 ID., *Epistula* 3, 16, 1-17, 6; GNO VIII/2, 24, 6-19.

siempre intrahistórico, en la medida en que la salvación divina ha entrado en la historia haciéndose historia y habitando en ella. El sentido espiritual está, pues, en continuidad con la concepción origeniana, pero es esencialmente diferente de ella. Se trata, en efecto, en el caso de Gregorio, de un sentido *espiritual* profundamente *corporal*, en la medida en que lo divino se hizo hombre, en alma y cuerpo.

Para el alejandrino, la interpretación es esencialmente vertical, en el sentido de que se trata de superar y abandonar el velo corpóreo para alcanzar esa dimensión espiritual que es un auténtico don, pero que en sí misma no permanece en una relación auténtica y perenne con la materia y la historia. Los acontecimientos concretos sólo tienen valor en la medida en que se refieren a un *más allá* espiritual. Gregorio, en cambio, reconoce un valor en sí mismo a los distintos momentos de la vida terrenal, hasta el punto de que la dimensión vertical está flanqueada por una perspectiva horizontal tanto en Dios como en el hombre, en la medida en que las relaciones trinitarias son el sentido último de las relaciones intra-históricas que une Cristo en su infinita profundidad ontológica.

Por ejemplo, según la exégesis nisena del Éxodo, es posible identificar sin esfuerzo una correspondencia entre la secuencia histórica (τὴν τῆς ἱστορίας ἀκολουθίαν) y el sentido espiritual (τῇ κατ΄ ἀναγωγὴν θεωρίᾳ)[74], que desemboca naturalmente en la interpretación sacramental, como en el caso del maná:

> Seguro que comprendes, a través de la realidad simbólica que presenta el relato, lo que es este verdadero alimento, pues el pan bajado del cielo no es algo incorpóreo[75].

Al texto le sigue la conmovedora interpretación mariológica del maná, alimento no producido por manos humanas y entregado por el Cielo al propio hombre, para que se nutra en su peregrinación por el desierto, al igual que la Virgen purísima engendró al Verbo divino hecho carne. La interpretación espiritual del maná consiste, pues, en la generación virginal del Hijo de Dios, manifestado al hombre en un cuerpo auténtico, que se originó en el propio cuerpo de María. De esta manera:

> Todas las maravillas que la narración histórica relata sobre ese alimento son lecciones para la vida virtuosa[76].

El propósito moral que caracterizaba la exégesis de Orígenes sigue presente, pero desde la perspectiva nisena los acontecimientos históricos apuntan

74 Cfr. ID., *De vita Moysis*, II, 136, 1-2: SCh 1, 190.
75 *Ibid.*, II, 139, 1-3; 192.
76 *Ibid.*, II, 141, 1-2; 194.

hacia otros acontecimientos históricos, que son al mismo tiempo espirituales y corporales, ya que Cristo es el hombre perfecto y el Dios perfecto. Así, no hay posibilidad de acceso directo a Dios, y por tanto a la plenitud del ser, sin pasar por la historia. La economía es el camino hacia la inmanencia, de modo que el encuentro con la Trinidad y la salvación del hombre pasan necesariamente por la historia y el cuerpo de Cristo:

> Contemplad el bendito sábado de la primera creación del mundo, reconoced por él que este sábado es el día de descanso, que Dios bendijo más que todos los demás días. Porque en este día descansó verdaderamente de todo su trabajo, el Unigénito que es Dios, celebrando el sábado en su propia carne, por la economía según su muerte, y volviendo de nuevo, por el poder de la resurrección, a ser lo que era, resucitó consigo mismo a todos los que yacían muertos, convirtiéndose en vida y resurrección y alborada y amanecer para los que estaban en tinieblas y en sombra de muerte. Incluso la historia [sagrada] está llena de la bendición correspondiente: el padre de Isaac no perdona a su hijo amado, y el Unigénito se convierte en ofrenda y sacrificio y en el cordero sacrificado en su lugar. En efecto, es posible ver en la historia [sagrada] todo el misterio de la piedad[77].

La última frase del texto citado puede considerarse el canon de la exégesis nisena, ya que la profundidad ontológica del misterio, que en Cristo une al hombre con el Dios uno y trino, es accesible a través de la historia, es decir, a través de la vida terrenal de Cristo y la de su familia y pueblo.

La radicalidad de la concepción nisena se revela claramente en la interpretación del tálamo sombreado del que se habla en Ct 1,16. La expresión se lee como una referencia a la encarnación, sin la cual la unión con la naturaleza pura e inaccesible de Dios no habría sido posible. La positividad de la dimensión histórica y material se acentúa radicalmente al afirmar que sólo a través de ella es posible el acceso al Altísimo y, por tanto, a la plenitud de la vida. Así, el velo, paradójicamente, revela:

> Luego continúa: «junto a nuestro lecho de sombra» (*Ct* 1:16). Es decir: la naturaleza humana te ha conocido [Señor] o te conocerá ciertamente, ya que te has hecho sombra en la economía. Por eso el texto dice: «has venido, mi amado, con gracia, y te has puesto a la sombra de nuestro lecho». Porque si no te hubieras cubierto de sombra, velando de ti mismo el puro rayo de la Divinidad con la forma de un siervo, ¿quién podría haber sostenido tu apariencia? Porque nadie verá el rostro del Señor y seguirá viviendo (cfr. *Ex* 33,20)[78].

---

77 ID., *De tridui spatio*, GNO IX, 274, 12; 275, 4.
78 *Ibid.*, GNO VI, 107, 9-108, 4.

Para los que viven en la oscuridad, no habría sido posible mirar el sol cegador si no se hubiera interpuesto el velo del cuerpo, de tal manera que el cuerpo y la historia se reinterpretan en un sentido relacional[79] a la luz de la resemantización de la relación que está en el corazón de la ontología de Niseno[80].

IV. Conclusión

Volviendo a los tres ejemplos propuestos, se puede ver cómo en Platón la separación entre la forma mitológica contingente y el contenido de verdad absoluto se operaba mediante el *logos ut ratio*, es decir, mediante el pensamiento fundado en la causalidad necesaria del que desciende la ortopraxis imperial en Nicea. La exégesis trinitaria cristiana, en cambio, se apoya en otra dimensión del *logos*, que puede definirse como *logos ut relatio*, en la medida en que se apoya en la dimensión del ser marcado por la relación y la libertad, por lo tanto con referencia a la ortodoxia. Esto permite discernir entre una interpretación que identifica el sentido de la Escritura en un plano propiamente teológico-trinitario y otra que, en cambio, queda sujeta a una metafísica que no distingue plenamente entre el mundo y Dios. Este pasaje permitió encontrar una nueva concepción de la historia que hizo posible releer el claroscuro que siempre la ha caracterizado en términos dramáticos pero ya no trágicos. La verdad, en este caso, procede del *interior* de la historia y no sólo del *exterior*; de modo que lo universal y lo concreto ya no se oponen dialécticamente. Así, el mensaje salvífico que trae la Encarnación cambia el sentido de la historia, que ahora puede ser reconocida como fuente de auténtica novedad, como lugar del encuentro personal con el Ser en sí mismo, que no sólo se hace presente en la historia, sino que se convierte en historia misma. Por eso, el reconocimiento de la historia como criterio de juicio no precede, sino que sigue al encuentro con la salvación, hecho que escapa a las lecturas modernas que oponen anacrónicamente exégesis y metafísica. La crisis, entendida como juicio, no depende aquí sólo de la referencia a una dimensión abstracta y universal, sino que se realiza como diálogo con la Verdad misma

[79] Cfr. G. Maspero, *Essere e relazione*, Roma, 2013.

[80] Ronald Heine encuentra una razón ontológica detrás de la diferencia sustancial de la alegoría nisena con la de Orígenes, pero la referencia a Jámblico parece insuficiente para explicar la positividad de la dimensión histórico-material y la conexión de la propia exégesis con la arquitectura teológica de Gregorio. Cfr. R.E. Heine, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, Oxford, 1995, p. 49.

que se hizo carne. La posibilidad de expresar y comunicar la novedad revelada, operaciones exigidas por su propio contenido, debe enfrentarse, por tanto, a una formidable paradoja: precisamente porque la revelación viene de *más allá* de la historia y de la creación, no hay palabras que puedan expresarla plenamente, pero al mismo tiempo sólo las palabras ya conocidas pueden ser comprendidas por los destinatarios del mensaje. Esto implicaba una crisis en el doble sentido de incapacidad para afrontar la paradoja y como juicio que permitía reunir términos antiguos para que surgiera de ellos un nuevo significado. El contenido del mensaje es en sí mismo relacional, por lo que es congruente que su expresión sólo pueda darse como un fenómeno emergente de una nueva relación que también puede ser expresada por la unión de términos antiguos. Así, el nombre «Espíritu Santo» es una fórmula compuesta por términos ya conocidos, pero que adquieren un significado único, nuevo y específico en su combinación. Y en un nivel más general, la referencia teológica de la época patrística a las diferentes formas filosóficas no es un mero artificio ecléctico, sino que es un trabajo crítico, que en Nicea tuvo una etapa fundacional, en la búsqueda de referencias conceptuales que en su relación puedan permitir que surja un nuevo significado en referencia a la revelación trinitaria. Y este sentido viene dado precisamente por la relación que la operación crítica busca la manera de hacer aflorar. Desde esta perspectiva, la exégesis patrística manifiesta un alcance universal, a la vez que se ocupa de una historia concreta y particular. Así, la crisis experimentada y operada por la operación metafísica corresponde a la crisis experimentada y operada por el desarrollo de una nueva ontología fundada en la revelación trinitaria, que lee simultáneamente el texto sagrado y el mundo a la luz de la relación eterna entre el Padre y el Hijo, el *Logos* que se hizo carne naciendo en la historia y uniéndose a ella para siempre.

En efecto, la revelación cristiana plantea la cuestión metafísica de «qué es la historia». Desde esta perspectiva, el recurso al *homoousios* en Nicea no fue una elección impropia, porque la exégesis misma es desde sus orígenes inextricable de la cuestión del primer principio. Con Platón, la relación entre metafísica y exégesis es de identidad, porque la dimensión religiosa coincidía con la cósmica. En la transición entre antes de Nicea con Orígenes y después de Nicea con Gregorio de Nisa, emerge el desarrollo de esta relación entre exégesis y metafísica. Esta última ya no es una doctrina abstracta y cerrada, sino que se abre por la encarnación del primer principio mismo en una dirección que reconfigura la propia metafísica, transformándola en una ontología capaz de abarcar la dimensión de la libertad y de la relación, y por tanto eficaz para proclamar la salvación cristiana.

V. Bibliografía

Balás, David L., *The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition*, en *Origeniana* I, Instituto di Litteratura Cristiana Antica - Università di Bari, Bari, 1975, pp. 257-275.

Batllo, Xavier, *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. Le subodinatianisme d'Eunome et la distinction κτιστόν/ἄκτιστον dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband Kleine Reihe 10, Aschendorff, Münster, 2013.

Blanc, Cécile, *Jésus est fils de Dieu: L'interprétation d'Origène*, en *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 84 (1983), pp. 5-18.

Canévet, Mariette, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Etudes augustiniennes, Paris, 1983.

Daniélou, Jean, *Origène*, La table ronde, Paris, 1948.

Edwards, Mark, J., *Origen Against Plato*, Routledge, Aldershot, 2002.

Esper, Martin Nikolaus, *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, Habelt, Bonn, 1979.

Harl, Marguerite (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, *Actes du colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1966)*, Brill, Leiden, 1971.

Heine, Ronald E., *Gregory of Nyssa's Apology for Allegory*, en *Vigiliae Christianae*, 38 (1984), pp. 360-370.

Heine, Ronald E., *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

Jaeger, Werner, *Humanismus und Theologie*, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg, 1960.

de Lubac, Henri, *Histoire et esprit*, Paris, 1950.

de Lubac, Henri, *Catholicisme*, Cerf, Paris, 1952.

Maspero, Giulio, *Who wrote Basil's Epistula 38? A Possibile Answer through Quantitative Analysis* (con M. Degli Esposti y D. Benedetto), en Johan Leemans y Matthieu Cassin (eds.), *Gregory of Nyssa's Contra Eunomium III*, Brill, Leuven, 2014, pp. 579-594.

Monaci Castagno, Adele, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Franco Angeli, Milano, 1987.

Mosshammer, Alden. A., *The created and the uncreated in Gregory of Nyssa: "Contra Eunomium I" 105-113*, en Miguel Brugarolas (ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium I*, Brill, Leuven, 2018, 384-411.

Simonetti, Manlio, *Lettera E/O Allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1985.

Torjesen, Karen Jo, *Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis*, Patristische Texte und Studien 28, De Gruyter, New York, 1986.

Valvo, Alfredo (a cura di), *Werner Jaeger. Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Bompiani, Milano, 2013.

Vogt, Hermann J., *Origenes als Exeget*, Wilhelm Geerlings, Paderborn, 1999.

Eusebio de Cesarea y desarrollo del sínodo de Nicea

Eusebius of Caesarea and the course of the Synod of Nicaea

Samuel FERNÁNDEZ
Pontificia Universidad Católica de Chile
https://orcid.org/0000-0003-4330-0671
sfernane@uc.cl

Abstract: The article studies the role played by Eusebius of Caesarea in the theological discussions at the synod of Nicaea. To this end, it examines the condemnation of Eusebius of Caesarea at the synod of Antioch (325) and its relation to the synod of Nicaea. After clarifying that Nicaea acted as a court of appeal for Eusebius, the main eyewitness accounts of the theological discussions at the synod are analysed. These are two documents almost contemporaneous with the assembly, namely Eusebius's letter to his church (*Urk*. 22) and a fragment of Eustatius of Antioch (*fr*. 79), and the retrospective accounts that Athanasius wrote several decades after the Nicene assembly (*decr*. 19-20). Finally, the article offers a reconstruction of the theological deliberations of the synod of Nicaea.

Keywords: Nicaea, Eusebius of Caesarea, Eustathius of Antioch, Christology, Trinity

Resumen: El artículo estudia el papel que jugó Eusebio de Cesarea en las discusiones teológicas del sínodo de Nicea. Para ello, examina la condena de Eusebio de Cesarea en el sínodo de Antioquía (325) y su relación con el sínodo de Nicea. Una vez aclarado que Nicea actuó como tribunal de apelación para Eusebio, se analizan los relatos de los principales testigos oculares de las discusiones teológicas del sínodo. Se trata de dos documentos casi contemporáneos a la asamblea, a saber, la carta de Eusebio a su iglesia (*Urk*. 22) y un fragmento de Eustacio de Antioquía (fr. 79), y de los relatos retrospectivos que Atanasio escribió varias décadas después de la asamblea nicena (*decr*. 19-20). Finalmente, el artículo ofrece una reconstrucción de las deliberaciones teológicas del sínodo de Nicea.

Palabras clave: Nicea, Eusebio de Cesarea, Eustacio de Antioquía, Cristología, Trinidad.

Cómo citar el artículo: Samuel FERNÁNDEZ, *Eusebio de Cesarea y desarrollo del sínodo de Nicea*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 97-122.
https://doi.org/10.15581/007.32.012

* El presente artículo ofrece parte de los resultados del Proyecto Fondecyt Regular 1220120 (2022-2024).

Las fuentes antiguas para el estudio del sínodo de Nicea son abundantes. Sin embargo, la mayoría de ellas son poco confiables por su carácter polémico y retrospectivo. Fueron escritas a más de 50 años de distancia de los hechos, cuando la controversia ya se había resuelto, y dependen de lo que se ha llamado «el relato maestro» construido por Atanasio[1]. En estas condiciones, una reconstrucción histórica de Nicea debe recurrir a las fuentes contemporáneas. Estas fuentes también son polémicas, pero no son retrospectivas, ni están modeladas por el relato de Atanasio. A la luz de estas advertencias metodológicas, el artículo se propone reconstruir, en la medida de lo posible, el desarrollo de las discusiones teológicas del sínodo de Nicea. Para realizar esta tarea, se centra en dos documentos casi contemporáneos a los hechos, a saber, la carta de Eusebio de Cesarea a su iglesia y un par de fragmentos de la obra de Eustacio de Antioquía. Además, se analiza unos pasajes de las obras de Atanasio, un testigo ocular del sínodo, pero que fueron redactados casi 30 años después de Nicea.

I. Trazos de la historiografía de Nicea (325)

En la *Vida de Constantino*, el obispo de Cesarea relata la sesión de apertura del sínodo de Nicea. Con gran detalle describe la entrada del Constantino en el aula sinodal: caminaba como un celeste mensajero de Dios, relumbrando con los fúlgidos rayos de la púrpura[2]. A continuación, refiere el discurso de apertura: «Se levantó entonces de entre los obispos el que figuraba primero en la hilera derecha, y pronunció un ajustado discurso»[3]. El obispo de Cesarea describe la sala, los asientos y las vestimentas del emperador, pero no revela la identidad del orador[4]. A continuación, transcribe el discurso de Constantino y destaca la habilidad del emperador para lograr que los obispos concordaran en la fe[5]. Luego, relata

1 Cfr. David M. Gwynn, *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the «Arian Controversy»*, Oxford, 2007; Samuel Fernández, *The Fourth Century Controversies. Reevaluating the Evidence towards the Next Centenary of Nicaea (325-2025)*, en Markus Vinzent (ed.), *Studia Patristica* cxxiii, t. 20, Leuven, 2021, pp. 289-302.

2 Cfr. Eusebio, *v.C.* 3,10,2. Se utilizan las abreviaturas de Geoffrey W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1989.

3 Eusebio, *v.C.* 3,11,1 (GCS 7/1, p. 86; trad. M. Gurruchaga, p. 275).

4 Sozómeno, en la primera mitad del siglo V, supuso que el obispo de Cesarea había pronunciado el discurso, pero que –tal vez por modestia– había omitido su propio nombre: «Después de que los [obispos] estuvieran sentados, se levantó Eusebio el de Pánfilo y pronunció un discurso en honor del emperador, dando gracias a Dios por él», Sozomeno, *h.e.* 1,19,2 (GCS NF 4, p. 40).

5 Cfr. Eusebio, *v.C.* 3,14.

con detalle el banquete final de la asamblea[6]. La narración de Nicea que ofrece Eusebio plantea varias interrogantes. «La amplitud de la información acerca de la sesión inaugural –anota Simonetti– contrasta con la escasez y vaguedad de las sesiones sucesivas, para nosotros más importantes»[7]. Eusebio, historiador de la Iglesia y testigo ocular del sínodo, ni en la *Crónica* ni en la *Historia Eclesiástica* menciona la asamblea de Nicea, a pesar que ambas obras fueron concluidas alrededor de la época del sínodo ecuménico[8].

Por otra parte, en su carta a la iglesia de Cesarea, Eusebio da a entender que él propuso el texto que fue la base del credo niceno. Por ello, los historiadores modernos han presentado a Eusebio de Cesarea como uno de los obispos influyentes de Nicea[9]. Sin embargo, en el año 1905, Schwartz publicó un manuscrito siríaco que contiene la carta de un sínodo –hasta entonces desconocido– que se celebró en Antioquía a inicios del 325[10]. Este sínodo condenó a tres obispos: Eusebio de Cesarea, Teódoto de Laodicea y Narciso de Neroniades[11]. Este hallazgo planteó preguntas sobre las condiciones en que Eusebio participó en Nicea. Sin embargo, a pesar de esto, los estudios posteriores le siguieron concediendo protagonismo en la asamblea[12]. Incluso reconstrucciones recientes lo presentan como quien tomó la iniciativa de proponer su propia fórmula de fe a la asamblea sinodal[13]. ¿En qué condiciones participó Eusebio de Cesarea en Nicea, después de haber sido condenado pocos meses antes en Antioquía? Dado que su testimo-

---

6 Cfr. EUSEBIO, *v.C.* 3,15-22.

7 Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975, p. 81.

8 Cfr. Richard W. BURGESS, *The Dates and Editions of Eusebius Chronici Canones and Historia Ecclesiastica*, en *The Journal of Theological Studies*, n.s. 48 (1997), pp. 471-504.

9 Cfr. Henry M. GWATKIN, *Studies of Arianism*, Cambridge, 1900, p. 41.

10 ANTIOQUÍA (325), *ep. syn.* 1-15: Hans G. OPITZ (ed.), *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* (Athanasius Werke [= AW] 3,1, Lief. 1-2), Berlin, 1934-1935, n° 18, pp. 36-41 (se abrevia *Urk.*), traducción en Arkadiusz BARON y Henryk PIETRAS (edición española dirigida y reelaborada por Samuel FERNÁNDEZ, BAC 738), Madrid, 2016, §367-381, pp. 263-273 (se abrevia *ASy* y se indican los numerales §). La autenticidad de este documento fue contestada por Harnack y, recientemente, por Strutwolf, sin embargo, la sinodal es considerada auténtica por la mayoría de los estudiosos. Cfr. Lewis AYRES, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, 2004, p. 18; Hans Christoph BRENNECKE et al. (eds.), *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites* (AW 3.1.3), Berlin, 2007, pp. xxxiv-xxxvi; Holger Strutwolf, *Das Konzil von Antiochien 324/25 und sein vermeintliches Symbol – einige metakritische Bemerkungen*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 122 (2011), pp. 301-23.

11 Cfr. ANTIOQUÍA (325), *ep. syn.* 14; Samuel FERNÁNDEZ, *Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Ossius?*, en *The Journal of Theological Studies*, n.s. 71 (2020), pp. 196-211.

12 Cfr. Colm LUIBHÉID, *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis*, Dublin, 1981, p. 55.

13 Cfr. Pier Franco BEATRICE, *Eusèbe de Césarée*, en Bernard POUDERON (ed.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, t. 3, Paris, 2017, p. 652. Cfr. Aaron P. JOHNSON, *Narrating*

nio es crucial para reconstruir el desarrollo del concilio, es necesario responder esta pregunta para valorar e interpretar correctamente los datos que nos entrega en sus escritos.

II. El sínodo de Antioquía y su relación con el de Nicea

Un cambio importante en las leyes romanas y eclesiásticas ofrece pistas para entender la situación de Eusebio en Nicea. A principios del siglo IV, el derecho canónico establecía que un clérigo condenado por su obispo sólo podía ser readmitido por el mismo obispo:

> Sobre aquellos que por un delito suyo son separados de la comunión, hemos decidido que en aquellos lugares donde fueran excluidos, en aquel mismo lugar se les readmita a la comunión, para que ningún obispo conculque [los derechos] de otro obispo[14].

Este canon sostiene que las decisiones episcopales no son apelables, o que solo son apelables ante el mismo obispo. Sin embargo, unos pocos años después, en el 328, el sínodo de Antioquía propuso una legislación diferente:

> Si algún presbítero o diácono, que ha sido depuesto por su propio obispo, o un obispo [depuesto] por un sínodo, osara importunar los oídos del Emperador, debe dirigirse a un sínodo de obispos mayor, exponer lo que presume tener como justo frente a un número mayor de obispos y aceptar la investigación y la determinación de ellos [...][15].

Este canon supone que un obispo condenado por un sínodo puede recurrir a un sínodo episcopal mayor (ἐπὶ μείζονα σύνοδον επισκόπων τρέπεσθαι). Esta crucial modificación ha sido descrita por los historiadores del derecho eclesiás-

---

the Council: Eusebius on Nicaea, en Young R. Kim (dir.), *Cambridge Companion to The Council of Nicaea*, Cambridge, 2021, p. 204.

14 Arlés (314), *can*. 17 (16) (*ASy* §326, p. 239). Asimismo, Elvira (ca. 302), *can*. 53: «Se decidió por unanimidad que cualquiera sea admitido [a la comunión] por el obispo que lo apartó como consecuencia de alguna falta. Pero si otro obispo pretendiese admitirlo sin que haya participado en absoluto ni lo haya consentido quien lo privó de la comunión, sepa que tendrá que dar cuentas de este asunto entre sus hermanos con peligro de su propio estado» (*ASy* §240, p. 199). Sobre los problemas críticos de la colección canónica de Elvira, ver Miguel José Lázaro Sánchez, *L'état actuel de la recherche sur le concile d'Elvire*, en *Revue des Sciences Religieuses*, 82 (2008), pp. 517-546.

15 Antioquía (328), can. 12 (*ASy* §438, p. 319). Cfr. can. 4; 6 (*ASy* §430).

tico[16]. Ella implica un cambio en la comprensión teológica de la autoridad episcopal: la decisión solemne de un obispo dejaba de ser inapelable. Incluso se podía apelar a la decisión de un sínodo de obispos. ¿Qué provocó este cambio en pocos años?

Federico Pergami ha estudiado el proceso de apelación en el derecho romano[17]. En su monografía, demuestra que el propio Constantino, antes del 324, reformó y fortaleció la práctica de la apelación[18]. Este procedimiento jurídico se desarrolló primero en Occidente –donde Constantino tenía más poder– y, después de la derrota de Licinio, también en Oriente, y llegó a ser una de las reformas emblemáticas del emperador[19]. El estudio de los procesos de apelación muestra que hay un paralelismo entre el derecho romano y el canónico. De hecho, aunque inicialmente la legislación eclesiástica no permitía la apelación, cuando el obispo Ceciliano fue condenado por un sínodo en Cartago en el año 312, el mismo obispo fue readmitido por un sínodo romano promovido por Constantino[20]. Este episodio indica que la introducción del proceso de apelación en el derecho eclesiástico está vinculada al emperador.

La introducción de la práctica de la apelación en el derecho eclesiástico ilumina la situación de Eusebio de Cesarea en los sínodos de Antioquía y luego de Nicea. La sinodal de Antioquía (325), único testigo de esta asamblea, afirma:

> Solamente a Teódoto de Laodicea, Narciso de Neroniades y Eusebio de Cesarea de Palestina, que se habían olvidado de las Sagradas Escrituras y de las enseñanzas apostólicas [...], les pareció [oportuno] introducir cosas opuestas a éstas. De hecho, fueron condenados a partir de lo que les fue preguntado y de lo que respondieron, pues pensaban de la misma manera que los partidarios de Arrio y sentían de manera contraria a lo que antes se ha expuesto[21].

Un fragmento de Marcelo de Ancira permite entrever que, en el sínodo de Antioquía (325), Eusebio fue interrogado por Osio. En su respuesta, el obispo de

---

16 Cfr. Klaus M. GIRARDET, *Appellatio: Ein Kapitel kirchlicher Rechtsgeschichte in den Kanones des vierten Jahrhunderts*, en *Zeitschrift für Alte Geschichte*, 23 (1974), pp. 98-127; Hamilton HESS, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford, 2002, pp. 179-200; Caroline HUMFRESS, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford, 2007.

17 Federico PERGAMI, *L'appello nella legislazione del tardo impero*, Milano, 2000. Ver, en especial, el capítulo «L'appello nella normativa del IV e V secolo», pp. 45-119.

18 Federico PERGAMI, *L'appello nella legislazione del tardo impero* [ver n. 17], pp. 48-49.

19 John Noël DILLON, *The Justice of Constantine: Law, Communication, and Control*, Ann Arbor, 2012, p. 11 (sobre la apelación, ver pp. 214-250).

20 Cfr. EUSEBIO, *h.e.* 10,5,18-22; AGUSTÍN, *ep.* 88; OPTATO, *Par.* 1,19-23; Jean-Louis MAIER, *Le dossier du donatisme*, t. 1, Berlin, 1987, pp. 128-135.

21 ANTIOQUÍA (325), *ep. syn.* 14 (*Urk.* 14, p. 40; trad. *ASy* §380, pp. 271-273).

Cesarea declaró que el Padre y el Hijo eran dos sustancias (οὐσίαι)[22]. Esta afirmación debió de haber tenido el propósito de afirmar que el Hijo tenía existencia propia, para rechazar el monarquianismo. Además, el apoyo que Eusebio de Cesarea había dado a Arrio desde el inicio de la crisis debió de influir para que este sínodo lo condenara[23]. Sin embargo, el texto continúa:

> También has de saber esto, que, debido al gran amor del sínodo, les hemos dado tiempo para el arrepentimiento y el reconocimiento de la verdad [hasta] el gran sínodo sacerdotal de Ancira[24].

¿Cómo comprender este texto? A la luz de la práctica de la apelación, este pasaje sugiere que los tres obispos fueron condenados por el sínodo apelaron a un sínodo episcopal mayor, según la práctica utilizada por Constantino en la controversia donatista. Esta práctica era conocida tanto por Osio de Córdoba, el presidente del sínodo de Antioquía, como por el obispo de Cesarea, uno de los condenados. Osio tenía una amplia experiencia en sínodos y había participado en la crisis donatista. Por su parte, Eusebio de Cesarea, que también conocía la cuestión donatista, debió de valerse de cualquier medio para ser rehabilitado. Para él, uno de los más prestigiosos obispos orientales[25], ser condenado por razones teológicas por un obispo latino debió de ser chocante, inesperado y escandaloso, porque cincuenta años antes, en la misma Antioquía, Pablo de Samosata había sido condenado por negar que el Hijo tuviese existencia propia[26]. Además, en cuestiones intelectuales, los griegos miraban a los latinos con cierto desprecio.

Como es sabido, «el gran sínodo sacerdotal de Ancira», anunciado por la carta de Antioquía, finalmente se celebró en Nicea. Así lo atestigua el fragmento de una carta, conservado en traducción siriaca[27]. Entonces, si esta reconstrucción es correcta, los acontecimientos tuvieron lugar de la siguiente manera: en el otoño de 324, después de vencer a Licinio, Constantino se enteró del altercado entre

---

22 «Cuando el obispo Osio le preguntó [a Narciso] si, tal como Eusebio de Palestina afirmaba que hay dos *ousíai*, también él diría lo mismo, a partir de lo que estaba escrito, aprendí que [Narciso] creía que había tres ousíai», MARCELO DE ANCIRA, *Carta a Julio – Fragmentos teológicos – Sobre la santa Iglesia*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel FERNÁNDEZ (Fuentes Patrísticas 36), Madrid 2022, fr. 116; 120, pp. 256-259; 262-263 (se abrevia FuP 36).

23 Más allá de los relatos de los historiadores, las fuentes contemporáneas muestran este apoyo, cfr. EUSEBIO DE NICOMEDIA, *ep. Paulin.* 1 (*Urk*. 8,1, 15); EUSEBIO DE CESAREA, *ep. Alex*. 2-4 (*Urk*. 7,2-4, pp. 14-15).

24 ANTIOQUÍA (325), *ep. syn*. 15 (*Urk*. 14, p. 40; trad. *ASy* §381, p. 273).

25 Cfr. Richard P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh, 1988, p. 159.

26 Cfr. EPIFANIO, *haer*. 73,12,1-3; Hilario, *syn*. 81.

27 Cfr. CONSTANTINO, *fr. ep*. (*Urk*. 20).

Alejandro y Arrio, y envió a Osio para resolver el conflicto[28]. El obispo de Córdoba, en su estancia en Egipto, comprendió la extrema gravedad del problema. Luego, se dirigió a Antioquía, donde presidió un sínodo, en los primeros meses de 325. Esta asamblea episcopal condenó a Eusebio de Cesarea y a otros dos obispos. Eusebio debió de haber exigido que un sínodo mayor actuara como tribunal de apelación para revisar su causa, según la práctica impulsada por Constantino y aplicada en la crisis donatista. Osio –que conocía esta práctica– no pudo sino aceptar esta petición. El sínodo episcopal que se celebraría en Ancira, la sede de Marcelo, actuaría como tribunal de apelación para los obispos condenados. Entonces, el obispo de Córdoba regresó a Nicomedia e informó al emperador de su fallida misión en Alejandría, de la condena de Eusebio en Antioquía y del sínodo convocado para Ancira. Entonces (τότε)[29], Constantino hizo suya la idea de un gran sínodo episcopal, amplió sus objetivos y trasladó su sede a Nicea. El traslado pudo obedecer a la decisión del emperador de revertir la política demasiado impetuosa de Osio, que en vez de lograr la reconciliación de las partes, había producido un buen número de clérigos condenados[30].

Algunos puntos de esta reconstrucción son hipotéticos, pero encuentran apoyo en otras fuentes. En su carta del año 341, dirigida a los obispos orientales que habían celebrado el sínodo de la dedicación, en Antioquía, Julio de Roma señalaba:

> Y por esto, los obispos reunidos en el gran sínodo de Nicea, no sin la voluntad de Dios, admiten en que las [decisiones] de un sínodo sean examinadas en otro (συνεχώρησαν ἐν ἑτέρᾳ συνόδῳ τὰ τῆς προτέρας ἐξετάζεσθαι), para que también quienes juzgan, teniendo ante sus ojos el que tendrán un segundo juicio, juzguen con toda cautela[31].

Se ha pensado que este pasaje alude al canon 5 de Nicea[32], pero la norma nicena tiene otro contenido[33]. La carta de Julio declara que el sínodo de Nicea

---

28 Cfr. CONSTANTINO, *ep. Alex. et Ar.* (*Urk.* 17).

29 Cfr. EUSEBIO, *v.C.* 3,5,3.

30 Cfr. George C. STEAD, *Eusebius and the council of Nicaea*, en *The Journal of Theological Studies*, n.s 24 (1973), pp. 98-100; Samuel FERNÁNDEZ, *Who Convened the First Council of Nicaea* [ver n. 11], 196-211.

31 JULIO, *ep. orient.* 22,2 (en ATANASIO, *apol. sec.* 22,2; trad. *ASy* §483, p. 387).

32 Cfr. Hans-Georg OPITZ (ed.), *Die Apologien* (AW 2), Berlin, 1938, p. 103; Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, London, 1993, nota 24, p. 257; Hamilton HESS, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica* [ver n. 16], p. 184; Glen L. THOMPSON, *The Correspondence of Pope Julius I*, Washington, 2015, nota 4, p. 41.

33 NICEA (325), *can.* 5: «Si algún presbítero o diácono, despreciando a su propio obispo, se ha separado a sí mismo de la Iglesia y ha congregado por cuenta propia, ha erigido un altar y ha desobedecido al obispo que lo ha amonestado y no quisiera obedecerle ni atenderle al ser llamado [por

admitió (συγχωρέω) examinar (ἐξετάζω) las decisiones de un sínodo anterior. El pasaje de la carta de Julio coincide con lo ocurrido en Nicea. En efecto, allí se admitió examinar del caso de Eusebio de Cesarea y de otros dos obispos, condenados por un sínodo anterior (Antioquía, 325). Nicea, entonces, habría actuado como tribunal de apelación. Es posible que el propósito del papa Julio fuera el de justificar la actitud de Atanasio, un obispo condenado por el sínodo de Tiro (335) que exigía ser juzgado por un sínodo más amplio en Roma (341)[34]. Por otra parte, Marcelo de Ancira, que participó en Nicea, en su carta a Julio (341), se refiere a «algunos de los que habían sido previamente condenados (καταγνωσθέντων πρότερον) por no creer rectamente, a los que yo mismo refuté (διελέγχω) en el sínodo de Nicea»[35]. La noticia coincide con la situación de Eusebio, Teódoto y Narciso, condenados en Antioquía y luego examinados en Nicea. Además, Atanasio, en su *Apologia contra arianos*, terminada en torno al 350, critica la actitud de Melicio que, al ser condenado, provocó un cisma en vez de recurrir a otro sínodo[36]. Por último, el canon que explícitamente afirma que un obispo condenado por un sínodo puede apelar a un sínodo mayor[37], que coincide perfectamente con la situación de Eusebio, fue redactado en Antioquía en el año 328, y es muy probable que esta asamblea haya sido presidida por el propio obispo de Cesarea[38].

En síntesis, el gran sínodo episcopal que Osio convocó para que se celebrara en Ancira debía actuar como tribunal de apelación para examinar la causa de Eusebio de Cesarea y otros dos obispos condenados en Antioquía (325). Luego Constantino hizo suya la idea de celebrar un gran sínodo, trasladó su sede a Nicea y amplió sus objetivos, incluyendo la fecha de la Pascua, el cisma de meliciano y otras cuestiones disciplinarias. Sin embargo –y este es el punto crucial–, uno de los objetivos originales del sínodo celebrado en Nicea era reexaminar la fe de Eusebio de Cesarea, condenada en Antioquía, para comprobar si adhería o no a las ideas de Arrio.

---

el obispo] en una primera y una segunda vez, éste debe ser totalmente depuesto y ya no celebrará el culto ni podrá recibir la dignidad que le era propia. Si continuara agitando y extraviando a la Iglesia, será corregido como sedicioso por las autoridades civiles» (*ASy* §431, pp. 313-315).

34 Cfr. Annick MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle (328-373)*, Roma, 1996, pp. 410-422.

35 MARCELO DE ANCIRA, *Jul.* 2.1 (FuP 36, p. 101).

36 ATANASIO, *apol. sec.* 59,1. Agradezco a Xavier Morales por esta referencia.

37 ANTIOQUÍA (328), *can.*12 (*ASy* §438).

38 No es necesario suponer dos sínodos diferentes en Antioquía el mismo año, como hace Barnes, uno para deponer a Estacio y otro tras la muerte de Paulino, porque Paulino no fue el sucesor, sino el antecesor de Eustacio. Cfr. Timothy D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, London, 1981, p. 228. Sobre la sucesión episcopal en la iglesia de Antioquía, cfr. Richard W. BURGESS, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*, Stuttgart, 1999, pp. 184-191.

Si esta reconstrucción es correcta, entonces la discusión doctrinal de Nicea giró en torno a la fe del obispo de Cesarea. Cuando se celebró el sínodo de Antioquía (325), Arrio ya había sido condenado primero por su obispo, Alejandro, y luego por un sínodo provincial que reunió a unos 100 obispos de Egipto y Libia en Alejandría[39]. El «gran sínodo episcopal» no fue convocado para juzgar a un presbítero, sino para examinar la fe de uno de los obispos de mayor prestigio en Oriente, junto a otros dos, que, de acuerdo a la condena de Antioquía (325), sostenían la misma teología que Arrio. De hecho, las fuentes contemporáneas a Nicea no afirman que Arrio estuviese presente en el sínodo. La idea expuesta por Gelasio de Cesarea unos 50 años después de Nicea y repetida por los historiadores, según la cual los obispos llamaban frecuentemente a Arrio a la asamblea nicena y estudiaban sus propuestas con repetidos exámenes[40], como si ellos no hubiesen estado convencidos de su heterodoxia, carece de fundamento histórico según las fuentes más antiguas.

Eusebio de Cesarea llegó a Nicea acusado de herejía. Esta deshonrosa situación explica por qué el obispo historiador, testigo y protagonista de Nicea, no registró las discusiones de la asamblea episcopal en sus escritos históricos, ni nombró a quienes dirigieron la asamblea de Nicea, porque ellos –en especial Osio y Eustacio– lo habían condenado y buscaban que se confirmara su condena.

III. La discusión doctrinal en Nicea

Como se ha dicho, es necesario otorgar prioridad hermenéutica a los documentos contemporáneos a Nicea respecto de las narraciones retrospectivas de los historiadores posteriores[41]. Por desgracia, las fuentes contemporáneas o escritas pocos años después de Nicea son muy escasas. Las principales son la carta de Eusebio de Cesarea a su iglesia, redactada justo después del sínodo, y un fragmento de Eustacio de Antioquía, que debe ser anterior al 328. Estos testimonios se complementan con unos pasajes de las obras de Atanasio, que participó en el sínodo, pero escribió mucho después de él, con una mirada retrospectiva. Estos documentos son analizados por orden cronológico.

---

39 Cfr. Alejandro, *ep. encycl*. 11 (Urk. 4b,11).

40 Cfr. Gelasius of Caesarea, *Ecclesiastical History: The Extant Fragments*, Martin Wallraff, Jonathan Stutz y Nicholas Marinides (eds.), (GCS N.F. 25, Berlin, 2018, fr. 12e, p. 97). Cfr. Fr. 12a; Rufino, *h.e*. 10,5.

41 Cfr. Samuel Fernández, *The Fourth Century Controversies* [ver n. 1], pp. 289-302.

III.1 *Auto-testamento de Eusebio de Cesarea*[42]

Si Eusebio de Cesarea recurrió a Nicea como a un tribunal de apelación, allí debía demostrar que era falso que él adhiriera a la enseñanza de Arrio –esto afirmaba su condena–. En consecuencia, la discusión doctrinal del sínodo habría consistido en el examen de la fe de Eusebio. Según Schwartz, «Eusebio presentó su credo al sínodo en calidad de excomulgado»[43]. Por ello, el obispo de Cesarea no pudo haber tenido una posición de liderazgo en la discusión doctrinal del sínodo, pues la rectitud de su fe estaba en duda. En este marco se debe situar e interpretar la carta de Eusebio a su iglesia.

En Nicea se trataron muchos temas. Sin embargo, la carta de Eusebio se centra en el debate «sobre la fe eclesial»[44]. El texto tiene un carácter apologético: su autor quería evitar que en su propia iglesia se propagaran los rumores que lo acusaban de haber traicionado su fe para no perder su sede episcopal. Por ello buscaba justificar la legitimidad de su actuación en Nicea[45]. El obispo de Cesarea describe la situación:

> Entonces, nuestro escrito (γράμμα) fue leído en voz alta en presencia de nuestro Emperador, amado por Dios, y fue considerado bueno, y declarado confiable[46].

En el texto leído ante la asamblea, el obispo declaraba profesar la fe tradicional y bíblica recibida de los obispos anteriores, la catequesis y el bautismo[47]. A continuación, la carta transmite el escrito (γράμμα) que fue leído, que contenía su fórmula de fe con unas breves explicaciones. Ellas subrayan que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres seres subsistentes, que «cada uno existe y subsiste» (εἶναι καὶ ὑπάρχειν), lo que muestra su carácter antimonarquiano[48]. Eusebio afirmaba que podía demostrar que él siempre había profesado esta misma fe, también

---

42 La carta de Eusebio de Cesarea a su iglesia (ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς παροικίας αὐτοῦ) se conserva en ATANASIO, *decr*. 33,1-17: Hans G. OPITZ, *Die Apologien* (AW 2), Berlin, 1938, pp. 28-31; editada en AW 3,1,1, *Urk*. 22, pp. 42-47 (trad. Fernando SOLER, *ASy* §411-422).

43 Eduard SCHWARTZ, *Eusebios von Caesarea*, en *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Band VI,1 (1907), col. 1414.

44 EUSEBIO, *ep. Caes*. 1 (*Urk*. 22,1, p. 42; trad. *ASy* §412, p. 299).

45 Cfr. EUSEBIO, *ep. Caes*. 2 (*Urk*. 22,2, p. 43).

46 EUSEBIO, *ep. Caes*. 2 (*Urk*. 22,2, p. 43; trad. *ASy* §412, p. 299). El texto se podría traducir también así: «Entonces, el escrito fue leído por nosotros...».

47 Cfr. EUSEBIO, *ep. Caes*. 3 (*Urk*. 22,3, p. 43). Cfr. Wolfram KINZIG, *Faith in Formulae: A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*, Oxford, 2017, § 134, t. I, pp. 279-281.

48 Cfr. EUSEBIO, *ep. Caes*. 5-6 (*Urk*. 22,5-6, p. 43).

en los tiempos pasados[49]. Esta última expresión, podría indicar que el obispo insistía que su condena en Antioquía (325) había sido injusta. Después de la fórmula de fe con algunas explicaciones, la carta anota:

> Una vez hecha por nosotros esta exposición de fe (ἔκθεσις τῆς πίστεως), el texto no presentaba ninguna oposición, sino que nuestro mismísimo Emperador, amado por Dios, fue el primero en atestiguar que contenía la [fe] de manera muy ortodoxa. Confesó que él mismo pensaba así, y exhortó a todos a aprobarla, a suscribirla y a estar de acuerdo con su doctrina, sólo agregándole únicamente el término (ῥῆμα) consustancial (ὁμοούσιος)[50].

El tono apologético de este párrafo es evidente: la exigencia de agregar una palabra tan decisiva y debatida como «consustancial» (ὁμοούσιος) indica que la fe de Eusebio, tal como la presentó, fue rechazada. Su escrito debía probar que él no adhería a la doctrina «arriana», pero no contenía ninguna afirmación que contradijera dicha doctrina. Strutwolf dice que la fórmula fue aplaudida[51], pero la exigencia del ὁμοούσιος muestra que ella fue considerada insuficiente. En el curso de la discusión, Constantino –*pro bono pacis*– destacó que la fórmula no contenía nada reprochable, pero los obispos debieron de alegar que ella no era incompatible con la enseñanza de Arrio. Luego el emperador (ὁ μὲν) ordenó que se añadieran algunas cláusulas anti-arrianas a la fórmula de Eusebio, pero «ellos» (οἱ δὲ), con el pretexto de la adición del «consustancial», elaboraron otro escrito, es decir, el credo de Nicea y su anatematismo. Nuevamente, el obispo historiador omite los nombres de «ellos», sus adversarios, que en este caso son los redactores del credo niceno. La carta transcribe la fórmula nicena[52], y luego hace algunas aclaraciones:

> Cuando este texto fue dictado por ellos, de modo que «de la sustancia del Padre» y «consustancial al Padre» fueran integrados por ellos, no se lo concedimos sin realizar un examen (οὐκ ἀνεξέταστον). Entonces, a partir de esto, impulsábamos preguntas y respuestas, y el discurso racional (ὁ λόγος) investigaba severamente la comprensión de lo dicho (τὴν διάνοιαν τῶν εἰρημένων)[53].

---

49 Cfr. EUSEBIO, *ep. Caes.* 6 (*Urk.* 22,6, p. 43).

50 EUSEBIO, *ep. Caes.* 7 (*Urk.* 22,7, p. 43-44; trad. *ASy* §414, p. 301).

51 Holger STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1999, p. 46.

52 El texto de Eusebio es uno de los testimonios principales para reconstruir el credo de Nicea. Cfr. Giuseppe DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli: Edizione critica*, Roma, 1967.

53 EUSEBIO, *ep. Caes.* 9 (*Urk.* 22,9, p. 45; trad. *ASy* §417, p. 303).

Se distingue entre el significado (διάνοια) de la fórmula y su expresión (εἰρημένον). Esta distinción es clave para comprender esta carta. Luego de indicar el significado (διάνοια) correcto de las expresiones y de excluir el incorrecto, el obispo declara:

> Por esto, también nosotros hemos aceptado este significado, sin rechazar el término consustancial (ἡ φωνὴ τοῦ ὁμουσίου), teniendo ante nuestros ojos el propósito de la paz (εἰρήνης σκοποῦ) y el de no decaer de la recta comprensión (ὀρθὴ διάνοια)[54].

La frase tiene una función restrictiva: Eusebio aceptó el término «consustancial», pero lo hizo por el bien de la paz y después de haber excluido los significados que consideraba inaceptables. Además, el obispo de Cesarea declara haber rechazado los errores «incluso hasta la última hora»[55]. Posiblemente, buscaba justificar por qué había aceptado estas expresiones que poco antes había rechazado. De hecho, pocos meses antes, en Antioquía (325), «Eusebio de Palestina afirmaba que [el Padre y el Hijo] son dos sustancias (δύο οὐσίαι)»[56]. La profesión de dos sustancias se opone, al menos de acuerdo a la letra, al «consustancial» de Nicea. La única manera de evitar la contradicción era recordar que el mismo término (φωνή) tenía diferentes comprensiones (διάνοια). Este fue el procedimiento que utilizo Eusebio. Sin duda, este recurso podía parecer una táctica para evitar la expulsión de su sede episcopal. Por ello el obispo de Cesarea se vio obligado (ἀναγκαίως) a enviar una carta con explicaciones a su propia iglesia. La firma del obispo de Cesarea –y de casi todos los obispos bajo sospecha de arrianismo– implicaba su exoneración de la condena de Antioquía (325). Esta situación debió de decepcionar a Osio y a Eustacio, quienes lo habían condenado pocos meses antes. Ellos esperaban que su sentencia fuera confirmada.

En resumen, Eusebio de Cesarea recurrió al sínodo de Nicea como a un tribunal de apelación, frente al cual debía demostrar que no profesaba las doctrinas de Arrio. Para este propósito, presentó un escrito (γράμμα), que consistía en una fórmula de fe con su explicación. El escrito fue leído ante la asamblea. La reacción del sínodo frente al escrito fue negativa: la fórmula no contenía nada reprobable, pero nada en ella contradecía la doctrina de Arrio y, por ello, fueron exigidas algunas

54 EUSEBIO, *ep. Caes.* 10 (*Urk.* 22,10, p. 45; trad. *ASy* §417, p. 303).
55 EUSEBIO, *ep. Caes.* 17 (*Urk.* 22,17, p. 47; trad. *ASy* §422, p. 307).
56 MARCELO DE ANCIRA, fr. 116 (FuP 36, pp. 258-259). Esta noticia debe de reflejar las discusiones del sínodo de Antioquía (325), porque describe a Osio de Córdoba que interroga a Narciso y a Eusebio de Palestina, es decir, el obispo de Cesarea.

adiciones cruciales. Sin embargo, con el pretexto de estas adiciones, «ellos» crearon (ποιέω) otro texto que contenía expresiones incompatibles con la enseñanza de Arrio. En este escenario, el obispo de Cesarea, por el bien de la paz, aceptó la nueva fórmula, explicando su significado y excluyendo los sentidos inaceptables de los términos, y rechazó hasta el final algunas expresiones que consideraba incorrectas.

III.2. *Contra-testimonio de Eustacio de Antioquía*

El siguiente testimonio tiene mucho valor, porque fue escrito a menos de tres años de Nicea por Eustacio de Antioquía, una de las figuras principales de la asamblea. Sus escritos se conservan en mal estado. Un par de fragmentos contienen información acerca de las discusiones teológicas de Nicea. El fragmento 79, que describe el rechazo de un documento presentado por un tal Eusebio es especialmente significativo[57], pero suscita dos preguntas que son cruciales para el presente estudio. La primera se refiere a la identidad del Eusebio que menciona: ¿el obispo de Nicomedia o de Cesarea? La segunda, en parte, depende de la primera: ¿el fragmento describe el mismo evento que la carta de Eusebio de Cesarea o uno diferente? El análisis del fragmento pretende aclarar estas dos cuestiones[58].

> Ahora, pasaré a hablar de lo sucedido –afirma Eustacio–. ¿Qué sucedió? Dado que a causa de esto tiene lugar un gran sínodo en Nicea, en total unos doscientos setenta reunidos (pues no me corresponde escribirlo con claridad a causa de la gran muchedumbre, y porque no me dediqué a indagarlo diligentemente)[59].

---

57 Cfr. EUSTACIO DE ANTIOQUÍA, fr. 79: José H. DECLERCK (ed.), *Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni, opera quae supersunt omnia* (Corpus Christianorum, Series Graeca 51), Turnhout, 2002, pp. 149-150 (se abrevia CChG 51).

58 Un análisis más detallado de este punto aparecerá en un artículo que está en preparación.

59 De acuerdo a las fuentes disponibles, Hilario, en el 359, en *De synodis*, 86, sería el primero en fijar en trescientos dieciocho el número de obispos de Nicea y en relacionar esta cifra con los servidores de Abraham de Gn 14,14 (el mismo Hilario, *FH*, B II,9,7, poco antes, en el año 356, habla de «trescientos o más»). Constantino el año 325 refiere «más de trescientos obispos» (en Atanasio, *decr.* 38,5; Sócrates, *h.e.* 1,9,21); Eusebio de Cesarea antes del año 340 habla de: «más de doscientos cincuenta» (*v.C.* 3,8); Julio de Roma en el año 341 indica «trescientos» (en Atanasio, *apol. sec.* 23,2; *ASy* §484); Atanasio entre los años 356 y 359 habla de «más o menos trescientos» (*decr.* 3; *syn.* 43) y sólo en el año 371 se refiere a los «trescientos diez y ocho obispos» (*ep. Afr.* 2); Mario Victorino, en torno al 358, habla de «más de trescientos obispos» (*adv. Arium* 1,28). Un texto escrito a continuación del símbolo niceno, firmado por los obispos en Rímini, indica 318 obispos (Yves-Marie DUVAL, *Une traduction latine inédite du symbole de Nicée et une condamnation d'Arius a Rimini. Nouveau fragment historique d'Hilaire ou pièces des Actes du Concile?*, en *Revue Bénédictine*, 82 (1972), pp. 7-25).

> Ahora bien, cuando era examinada la forma de la fe (ὡς δὲ ἐζητεῖτο τῆς πίστεως ὁ τρόπος), se proponía como prueba evidente el escrito (γράμμα) de la blasfemia de Eusebio[60].

¿De qué Eusebio se trata? Si se refiere al obispo de Nicomedia, el fragmento describiría un episodio distinto al referido por la carta recién estudiada; si alude al obispo de Cesarea, entonces el fragmento describiría el mismo episodio narrado por la carta, con una perspectiva opuesta. El principal argumento en favor del obispo de Nicomedia es un pasaje de *De fide* de Ambrosio:

> Esto se delata en la carta (*epistula*) de Eusebio de Nicomedia. «En efecto –escribe– si decimos que el Hijo Dios es también increado, entonces estamos en el camino de confesarlo como *homousios* con el Padre». Cuando esta carta (*epistula*) fue leída en el Concilio de Nicea, los Padres pusieron esta palabra en su exposición de la fe (*in tractatu fidei*), porque vieron que aterrorizaba a sus adversarios[61].

La alusión explícita a Eusebio de Nicomedia, la mención de una carta (*epistula*) y la mención del *homousios*, junto con armonía de los textos de Eustacio y Ambrosio, parecen argumentos concluyentes para afirmar que el fragmento de Eustacio se refiere al obispo de Nicomedia. Así lo hace la mayoría de los autores: Newman, Gwatkin, Batiffol, Sellers, Ortiz de Urbina, Kelly, Boularand, Simonetti, Stead, Hanson, Strutwolf, Williams, Pietri, Ayres, Beatrice y Gwynn[62]. Sin embargo, el término *epistula* puede ser la traducción de γράμμα, que coincide con el término utilizado por el obispo de Cesarea para referirse al escrito que

---

60 EUSTACIO, fr. 79 (CChG 51, p. 149).

61 AMBROSIO, *De fide*, III,15, 125 (*Urk*. 21, p. 42).

62 Cfr. John Henry NEWMAN, *The Arians of the Fourth Century*, London, 1891, p. 252; Henry M. GWATKIN, *Studies of Arianism* [ver n.9], pp. 40-14; Pierre BATIFFOL, *Les sources de l'histoire du concile de Nicée*, en *Échos d'Orient*, 24/140 (1925), p. 391; Robert V. SELLERS, *Eustathius of Antioch: And his Place in the Early History of Christian Doctrine*, Cambridge UK, 1928, pp. 24-38; Ignacio ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria, 1969, p. 62; John N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Norfolk, 1972, p. 213; Éphrem BOULAROND, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, Paris, 1972, pp. 229-231; SIMONETTI, *La crisi ariana*, cit., p. 81; George C. STEAD, *Eusebius and the Council of Nicaea*, en *The Journal of Theological Studies*, n.s., 24 (1973), pp. 92-100; Richard P. C. HANSON, *The Search* [ver n. 25], p. 161; Holger STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie* [ver n. 51], p. 45; Rowan WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*, Cambridge, 2001, p. 69; Charles PIETRI, *Histoire du Christianisme*, *2*, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, p. 268; Lewis AYRES, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, 2004, p. 89; Pier Franco BEATRICE, *Eusèbe de Césarée* [ver n. 13], p. 652; David M. GWYNN, *Reconstructing the Council of Nicaea*, en Young R. KIM (dir.), *Cambridge Companion to The Council of Nicaea*, Cambridge, 2021, p. 99.

presentó en Nicea; además, el pasaje de Ambrosio fue escrito más de cincuenta años después de Nicea y es posible que la fuente de Ambrosio haya menciona a «Eusebio», sin identificarlo, y que el obispo de Milán –como piensa Tetz– haya supuesto que se refería al obispo de Nicomedia[63]; a fines del siglo IV el obispo de Nicomedia tenía peor reputación que el de Cesarea. Además, si las dos fuentes se refieren a dos episodios distintos, no es fácil integrarlos en un solo relato, pues ambos comienzan con una discusión y concluyen con la firma del credo de Nicea, que fue un acto que ocurrió una sola vez[64]. En consecuencia, la carta de Eusebio y el fragmento de Eustacio, desde perspectivas opuestas, narran el mismo episodio, cuyo protagonista –en ambas fuentes– es el obispo de Cesarea. Para explicar el contraste entre ambas fuentes, no es necesario suponer que miente uno de los dos –como afirman Hanson y Ayres[65]–; el contraste proviene del carácter apologético y polémico de los textos de Eusebio y de Eustacio, respectivamente.

Ahora bien, si esta interpretación es correcta, ¿cómo se entienden las palabras transmitidas por Ambrosio en boca de Eusebio de Cesarea? Las breves palabras se pueden comprender como una *reductio ad absurdum* que afirma: si quisiéramos llamar *homousios* al Hijo, sería necesario que lo declaráramos *increatus* (ingénito) como el Padre[66]. Es decir, se podría tratar de una defensa de la real generación del Hijo, y el rechazo de la teología de los dos ingénitos (ἀγέννητα διδάσκειν δύο)[67]. Este argumento cuadra perfectamente con la teología expuesta por Eusebio de Cesarea en su carta a Eufratión[68].

---

63 Cfr. Martin TETZ, *Zur strittigen Frage arianischer Glaubenserklärung auf dem Konzil von Nicaea (325)*, en Hans C. BRENNECKE, Ernst L. GRASMÜCK y Christoph MARKSCHIES (dir.), *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Berlin, 1993, pp. 235-238.

64 El mismo esquema se encuentra en ATANASIO, *decr*. 19-20, como se verá a continuación.

65 Cfr. Richard P. C. HANSON, *The Search* [ver n. 25], p. 161; Lewis AYRES, *Nicaea and its Legacy* [ver n. 62], p. 89.

66 Cfr. Richard P. C. HANSON, *The Search* [ver n. 25], p. 161. Además, es necesario recordar que los verbos de origen, en esta etapa, aun no han adquirido el significado técnico que tendrán a partir de las décadas posteriores. Cfr. Rowan WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition* [ver n. 62], pp. 68-69.

67 ALEJANDRO, *ep. Alex*. 44 (*Urk*. 14,44, p. 26).

68 EUSEBIO, *ep. Euphrat*. «Pues no decimos que el Hijo coexista con el Padre, sino que el Padre existe antes del Hijo. Pues, si coexistieran, ¿cómo el Padre sería padre y el Hijo, hijo?, ¿o cómo sería uno primero y el otro después?, ¿y uno ingénito, mientras el otro generado? Pues dos que, a partir de lo mismo, coexisten mutuamente de la misma manera deberían ser comprendidos como iguales en honor, y ciertamente, como dije, ambos ingénitos (ἀγέννητα) o ambos generados. Pero ninguna de éstas [opciones] es verdadera, pues no existiría lo ingénito, ni lo generado. Sino que, lo que es primero y superior, por orden y honor, antecede al segundo, en cuanto, para el segundo, ha llegado a ser causa tanto del ser como de ser tal» (*Urk*. 3, p. 4).

Entonces –tal como lo mostrarán las abundantes coincidencias de ambos textos–, el fragmento de Eustacio se refiere al obispo de Cesarea y relata el mismo episodio que la carta de Eusebio a su iglesia. Esta postura minoritaria fue propuesta por el erudito francés Henri de Valois[69], en su edición de la *Historia eclesiástica* de Teodoreto (1673), y cuenta con algunos adherentes, como Schwartz, Jones y Tetz[70]. El fragmento de Eustacio continúa:

> Una vez que [el texto] fue leído delante de todos, inmediatamente, a causa de [su] sinuosidad[71], suscitaba una situación inquietante, y producía una vergüenza (αἰσχύνη) irremediable al autor del escrito[72].

Tal como la carta, el fragmento de Eustacio afirma que el texto de Eusebio –que ambas fuentes llaman γράμμα– fue leído ante la asamblea. Mientras Eustacio, por motivos polémicos, amplifica la reacción negativa de los auditores; el obispo de Cesarea, por razones apologéticas, afirmó solo de manera indirecta este rechazo. El fragmento continua:

> Y dado que la banda de los que rodean a Eusebio (οἱ ἀμφὶ τὸν Εὐσέβιον) fue descubierta claramente, cuando el ilegítimo escrito (γράμμα) fue destrozado a la vista de todos, algunos, como una táctica concertada, profiriendo el nombre de la paz (εἰρήνη), impusieron silencio a todos los que acostumbraban a hablar mejor[73].

La frase «οἱ ἀμφὶ τὸν Εὐσέβιον» no coincide con «οἱ περὶ Εὐσέβιον», que llegará a ser la expresión técnica para designar al grupo de Eusebio de Nicomedia. De ahí que también pueda referirse al obispo de Cesarea. La paz (εἰρήνη) aparece en ambas fuentes: Eusebio la propone como su sincera motivación, mientras Eustacio la presenta como una maniobra deshonesta de Eusebio y los suyos. La diferencia entre ambos relatos no radica en los hechos, sino en su

---

69 «Porro Eusebium hoc loco Caesariensem intelligit, non autem Nicomediensem», Henri DE VALOIS (ed.), *Theodoriti* [...] *Historiae Ecclesiasticae* [...] *ex MSS. Codicibus emendavit, latine vertit, et Annotationibus illustravit*, Cantabrigie, 1673, Annotationes, p. 10.

70 Cfr. Eduard SCHWARTZ, *Eusebios von Caesarea* [ver n. 43], col. 1413-1414; Arnold H. M. JONES, *Constantine and the Conversion of Europe*, London, 1948, pp. 158-159; Martin TETZ, *Zur strittigen Frage arianischer Glaubenserklärung* [ver n. 63], pp. 235-238. Cfr. David M. GWYNN, *Reconstructing the Council of Nicaea* [ver n. 62], p. 99.

71 El término ἐκτροπή, que significa desviación, debe entenderse a la luz de la incertidumbre que provocó. Por ello se traduce con «sinuosidad».

72 EUSTACIO, fr. 79 (CChG 51, p. 150).

73 *Ibidem*.

interpretación. La continuación del fragmento describe la actitud de quienes llama «arriomaniacos»:

> Y los arriomaniacos (ἀρειομανῖται), temiendo ser exiliados por un tan gran sínodo reunido allí, habiendo dando un paso adelante, anatematizan la doctrina rechazada, habiendo firmado con la propia mano el escrito acordado (συμφώνοις γράμασιν ὑπογράψαντες αὐτοχειρί)[74].

En ambas fuentes, los que rodeaban a Eusebio, primero se niegan a firmar el documento de la asamblea, pero luego terminan por firmar. Nuevamente, el mismo hecho tiene diferentes interpretaciones. Mientras Eusebio, en su carta, deja claro que él no aceptó de buena gana el «consustancial», sino por el bien de la paz y después de descartar sus significados inaceptables; Eustacio declara que los de Eusebio firmaron el texto sólo para evitar el exilio. Por su parte, Atanasio afirma que el obispo de Cesarea primero se negaba a firmar, pero que luego lo hizo[75]. Nuevamente, las fuentes muestran que el sínodo no giró en torno a Arrio, sino a los obispos acusado de adherir al arrianismo.

En resumen, tanto la carta a la iglesia de Cesarea como el fragmento de Eustacio menciona el texto de Eusebio (γράμμα), la reacción negativa de la asamblea y la discusión teológica, luego afirman que (los de) Eusebio, con el propósito (pretexto) de la paz, firmaron el documento de Nicea, que anteriormente se negaban a suscribir. Entonces, ambas fuentes describen, desde perspectivas contrarias, el mismo acontecimiento, es decir, la discusión teológica que culminó con la firma del credo de Nicea.

El fragmento 6 de las obras de Eustacio permite reconstruir otro elemento de la discusión teológica de Nicea. Se trata un fragmento conservado en el manuscrito *Athoniensis*, *Vatopedi* 236, editado por primera vez en el año 2002. Esto que significa que este texto no estuvo disponible para los estudios anteriores a ese año. El pasaje contiene la siguiente alusión a Nicea:

> En efecto, si [el Hijo] es susceptible de pasiones, [los adversarios] se anatematizan a sí mismos, dado que lo han declarado inalterable (ἀναλλοίωτος) por escrito (ἐγγράφως), cuando tanto en privado como en público (ἰδίᾳ τὲ καὶ δημοσίᾳ) lo escribieron al unísono en el sínodo[76].

---

[74] *Ibid*. A partir de estas expresiones, Hanson supone que todo el fragmentos se refiere a los conflictos posteriores a Nicea, cfr. Richard P. C. HANSON, *The Fate of Eustathius of Antioch*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 95 (1984), pp. 171-179. Esta tesis es discutida por Sophie CARTWRIGHT, *The Theological Anthropology of Eustathius of Antioch*, Oxford, 2015, pp. 17-19.

[75] Cfr. Atanasio, *decr*. 3,3; *ep. Afr*. 6,4.

[76] EUSTACIO, fr. 6 (Declerck, CChG 51, p. 67).

El texto refleja una situación distinta. Es razonable suponer que durante las discusiones sinodales, el grupo de Eustacio exigió a Eusebio (y los suyos) que profesara que el Hijo era inalterable (ἀναλλοίωτος), porque en los sumarios de Alejandro se acusa a los arrianos de declarar que el Hijo era de naturaleza mutable (τρεπτῆς εἶναι φύσεως)[77]. En este caso, Eusebio de Cesarea y los que estaban con él profesaron de muy buena gana la inmutabilidad del Hijo, pues formaba parte de su propia teología. Es cierto que algunos de los que rodeaban a Arrio profesaban que el Hijo era mutable, como lo afirma indirectamente un fragmento del presbítero Jorge, que luego fue obispo de Laodicea[78]; sin embargo, Eusebio de Cesarea, en su carta a Alejandro, afirmó que el Hijo era «inmutable e inalterable»[79]; incluso el propio Arrio profesó que el Hijo era «inalterable» tanto en su carta a Alejandro como en la dirigida al obispo de Nicomedia[80].

III.3. *El testimonio retrospectivo de Atanasio*

Otorgar prioridad hermenéutica a los documentos contemporáneos no significa excluir las fuentes posteriores, sino darles un lugar subordinado. De este modo, una vez que los textos contemporáneos al sínodo de Nicea han sido analizados, corresponde estudiar *decr.* 19-20, redactado por Atanasio[81], un testigo de la asamblea nicena, unos 30 años después de los acontecimientos, con una visión retrospectiva.

El tratado *De decretis Nicaenae synodi* se suele datar en torno al año 355. Esta obra contiene la descripción más amplia, redactada por Atanasio, de las discusiones teológicas sostenidas en Nicea. A ella se puede agregar *Ep. ad Afros*, 5-6, que es muy posterior. El relato es polémico y retrospectivo, distingue de manera neta a «los padres» (οἱ πατέρες) respecto de «los eusebianos» (οἱ περὶ Εὐσέβιον), valiéndose de la expresión idiomática ya bien establecida[82]. Según Atanasio, la difi-

---

77 ALEJANDRO, *ep. Alex*. 11 (*Urk*. 14,11, p. 21). Nicea usa ἄτρεπτος y ἀναλλοίωτος como equivalentes.

78 Cfr. ATANASIO DE ANAZARBA, *ep*. (*Urk*. 11,1); JORGE DE LAODICEA, *ep*. (*Urk*. 13). Todos los que afirman que el Hijo es una criatura «tal como las demás criaturas», de hecho sostienen que es mutable y alterable. Arrio afirmaba que el Hijo era una criatura, pero no como las demás, cfr. ARRIO, *ep. Alex*. 2 (*Urk*. 6,2).

79 EUSEBIO, *ep. Alex*. 2 (*Urk*. 9,2, p. 14).

80 ARRIO, *ep. Eus*. 4 (*Urk*. 1,4, p. 3); *ep. Alex*. 2 (*Urk*. 6,2, p. 12).

81 Cfr. ATANASIO, *decr*. 19-20 (AW 2, pp. 15-17).

82 Cfr. ATANASIO, *decr*. 19,1-20,3 (AW 2, pp. 16-17). Tal como en la carta de Eusebio, Atanasio no transmite los nombres de «los padres».

cultad central de la discusión teológica del sínodo consistía en que las expresiones bíblicas y tradicionales, tales como «a partir de Dios» (ἐκ τοῦ θεοῦ), «semejante» (ὅμοιον) y «en Él» (ἐν αὐτῷ), eran interpretadas por los eusebianos de tal manera que se podían aplicar tanto al Hijo como a las criaturas. La tarea, entonces, era encontrar una expresión de la fe tradicional que fuera incompatible con las tesis «arrianas»[83]. En estas circunstancias, para decir las cosas con mayor claridad, los padres se vieron forzados (ἀναγκάζω) a introducir las expresiones «a partir de la *ousía* de Dios» (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ) y «consustancial» (ὁμοούσιος)[84]. Atanasio coincide con Eustacio en el tema de la vergüenza (αἰσχύνη) y las tácticas concertadas por los de Eusebio[85]. Además –con esquemas narrativos diferentes– Eusebio, Eustacio y Atanasio describen la elaboración de un segundo texto que contenía expresiones técnicas capaces de rechazar la teología profesada por los «arrianos».

Poco más adelante, Atanasio ofrece algunos datos que permiten reconstruir otro aspecto de la discusión teológica de la asamblea de Nicea:

> Por eso el sínodo, comprendiendo bien esto escribió *homousios* para echar abajo la malicia de los herejes y mostrar que el *Logos* es distinto de las criaturas. En efecto, habiendo escrito esto, en seguida agregaron: «Y quienes dicen que el Hijo de Dios proviene de la nada o que es creado (κτιστὸς), mutable (τρεπτὸς), hechura (ποίημα) o a partir de otra ousía (ἐξ ἑτέρας οὐσίας), a éstos anatematiza la Iglesia, santa y católica»[86].

La última parte del pasaje parece ser una versión preliminar del anatematismo del credo. Sin embargo, más allá de las cuestiones de forma, el pasaje con-

---

83 Las tesis «arrianas» no siempre coinciden con los postulados de Arrio. Las cartas de Alejandro contienen sumarios de estas tesis que presentan como una doctrina unitaria lo que, en realidad, eran las opiniones más radicales de «ellos», es decir, los que apoyaban a Arrio, que profesaban diferentes versiones de una amplia tradición teológica (ALEJANDRO, *ep. Alex*. 10-14; *ep. encycl*. 7-10). Por ello, algunos postulados «arrianos» que no eran profesados por Arrio; mientras algunos «arrianos» afirmaban que el Hijo era mutable (τρεπτός), Arrio y muchos otros de sus aliados sostenían que era inmutable (ἄτρεπτος). Cfr. Samuel FERNÁNDEZ, *The Fourth Century Controversies* [ver n. 1], pp. 289-302.

84 ATANASIO, *decr*. 19,2; 20,3 (AW 2, pp. 16-17). Según el testimonio de Hilario, la perdida *Epistula Sirmiensis* o tercera fórmula del sínodo de Sirmio (358) contenía una expresión semejante: «En el sínodo que se celebró en Nicea, nuestros padres, forzados (*coacti*) por causa de los que decían que el Hijo era una criatura, introdujeron la palabra *homousios*, la que no se debe recibir porque en ninguna parte se encuentra escrita [en la Escritura]» (HILARIO, *syn*. 81), trad. SAN HILARIO DE POITIERS, *Sobre los sínodos*. Introducción, texto, traducción y notas de Samuel FERNÁNDEZ (BAC 756), Madrid, 2019, p. 175. El mismo obispo de Alejandría parece contradecir esta idea, cfr. ATANASIO, *ep. Aeg. Lib*. 13,2.

85 Ver también ATANASIO, *ep. Afr*. 5,4.

86 ATANASIO, *decr*. 20,5 (OPITZ, AW 2, p. 17).

tiene una diferencia importante respecto del anatematismo de Nicea. La versión transmitida por Atanasio condena a quienes afirman que el Hijo de Dios es criatura (κτιστός)[87]. El credo niceno declara que el Hijo es generado (γεννάω), rechaza que sea hecho (ποιέω) pero no condena el uso cristológico del verbo creado-producido (κτίζω). En cambio, algunas versiones del canon condenan a quienes afirman que el Hijo es creado-producido (κτιστός)[88]. También la carta de Nicea a los egipcios declara herejes a quienes llaman al Hijo de Dios κτίσμα[89]. Estas noticias sugieren que el verbo κτίζω y sus derivados formaron parte de las discusiones sinodales y, posiblemente, fueron condenadas por algunas versiones preliminares de los documentos sinodales. Un par de fragmentos indican que Eustacio era partidario de condenar el uso de κτίζω (crear) y sus derivados: «Si es criatura (κτιστός), ya no es generado (γεννητός); pero si es generado (γεννητός), no es criatura (κτιστός)»[90]. La neta oposición entre ambos verbos indica que el obispo de Antioquía debió de haber sido partidario de condenar el uso de κτίζω para designar el origen del Hijo. La misma tendencia parece estar presente en la sinodal de Antioquía (325)[91]. Sin embargo, el anatematismo de Nicea no condena que el Hijo sea «creado» (κτίζω), sino «hecho» (ποιέω). ¿Por qué no lo hace? Por una parte, el término crear (κτίζω) se aplicaba al Hijo de Dios en la tradicional exégesis cristológica de Pr 8,22 y, por otra, en las primeras décadas del siglo IV el verbo κτίζω tenía un significado genérico –algo así como «originar»– y, en su significado literal, presentaba tantas dificultades como el verbo generar[92]. Por ello, parece razonable que los de Eusebio se hayan opuesto a condenar el uso del verbo crear (κτίζω) y sus derivados. De hecho, el obispo de Cesarea, en su carta a Alejandro, apoyó la afirmación de Arrio que declara que el Hijo es «criatura perfecta de Dios (κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον), pero no como una entre las criaturas»[93], y el

87 Cfr. Oskar SKARSAUNE, *A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325)*, en *Vigiliae christianae*, 41 (1987), pp. 34-54.

88 Cfr. Giuseppe DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli* [ver n. 52], p. 240. Según la edición de Dossetti, varios testimonios integran «ἢ κτιστὸν» antes de «ἢ τρεπτὸν» en el canon de Nicea («φάσκοντας εἶναι [[ἢ κτιστὸν]] ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ αποστολικὴ ἐκκλησία»). Cfr. EUSEBIO, *ep. Caes.* 8 (*Urk.* 22,8, p. 45); ATANASIO, *ep. Jov.* 3,2 (AW 2, p. 355).

89 NICEA (325), *ep.* 3: «τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ λέγοντος καὶ κτίσμα ὀνομάζοντος καὶ ποίημα» (*Urk.* 23,3, p. 48).

90 EUSTACIO, fr. 107 (CCSG 51, p. 169). Cfr. EUSTACIO, fr. 19 (CChG 51, p. 80).

91 Cfr. ANTIOQUÍA (325), *ep. syn.* 13 (*Urk.* 18,13, trad. *ASy* §379).

92 Cfr. Samuel FERNÁNDEZ, *Begotten and Created. The Synod of Ancyra (358 C.E.) on the Perfect Birth of the Son of God*, en *Augustinianum*, 61 (2021), pp. 9-23.

93 EUSEBIO, *ep. Alex.* 2 (*Urk.* 7,2, p. 14).

obispo de Nicomedia, en su carta a Paulino, declaró que «no como una reflexión nuestra», sino instruidos por la santa Escritura, decimos que el Hijo es creado (λέγομεν· κτιστὸν εἶναι)[94]. La interpretación cristológica de Pr 8,22 era, sin duda, un argumento contundente. Si esta hipótesis es correcta, implicaría que, al menos en este caso, el grupo de Eusebio habría prevalecido sobre el grupo de Eustacio y, por ende, habría que reconocer que las discusiones en la asamblea sinodal no fueron en blanco y negro, sino que hubo algo más de debate y deliberación de la que se suele aceptar.

IV. Balance y conclusión

Estudios de corriente principal proponen a Eusebio de Cesarea como uno de las figuras más influyentes del sínodo niceno; el obispo que tomó la iniciativa y propuso su propia fórmula de fe como base para el credo de Nicea[95]. Estas reconstrucciones no toman suficientemente en cuenta la condena que sufrió en Antioquía (325), y deben suponer que el obispo de Cesarea, durante el sínodo, habría pasado de inculpado por herejía a colaborador en la elaboración de la fe nicena, regla de la ortodoxia, lo que parece imposible. En cambio, el estudio del sínodo de Antioquía y legislación canónica indica que Eusebio de Cesarea no se presentó en Nicea como un teólogo destacado, sino que recurrió a Nicea como instancia de apelación y debió profesar su fe en calidad de excomulgado, según la expresión de Schwartz[96]. Además, el estudio de las fuentes contemporáneas muestra que la carta de Eusebio y el fragmento de Eustacio relatan el mismo episodio con perspectivas opuestas. Así, por una parte, esta doble perspectiva permite comprender mejor las fuentes, porque se aclara el contexto en que deben ser situadas y, por otra, no es necesario suponer dos etapas diferentes en la discusión teológica de Nicea[97], una centrada en condenar el arrianismo y otra dedicada a la elaboración del credo. Entonces, si esta interpretación es correcta, los debates teológicos en Nicea se debieron de desarrollar de la siguiente manera:

En el sínodo de Antioquía (325), frente a Osio y Eustacio, Eusebio de Cesarea defendió que el Hijo tenía οὐσία propia, distinta de la del Padre –con in-

94 Cfr. Eusebio de Nicomedia, *ep. Paulin.* 4 (*Urk.* 8,4, p. 16).

95 Cfr. Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy* [ver n. 62], p. 89; Pier Franco Beatrice, *Eusèbe de Césarée* [ver n. 13], p. 652; Aaron P. Johnson, *Narrating the Council: Eusebius on Nicaea* [ver n. 13], p. 204.

96 Cfr. Eduard Schwartz, *Eusebios von Caesarea* [ver n. 43], col. 1414.

97 David M. Gwynn, *Reconstructing the Council of Nicaea* [ver n. 62], p. 99.

tención anti-monarquiana–. La defensa de esta doctrina le valió ser condenado, junto con otros dos obispos, por profesar la enseñanza de Arrio. El obispo de Cesarea, que conocía los procesos de apelación, exigió que su condena se revisara en un sínodo mayor. Osio, que también conocía este procedimiento, se vio obligado a aceptar el recurso de uno de los obispos de mayor prestigio en Oriente y propuso el sínodo en Ancira como tribunal de apelación. Luego, el obispo de Córdoba se dirigió a Nicomedia e informó al emperador de los pobres resultados de su embajada y del próximo sínodo en Ancira que actuaría como tribunal de apelación para la causa de Eusebio de Cesarea y los demás condenados. Constantino, decepcionado de estos resultados, hizo suya la idea de un gran sínodo episcopal, sumó otros temas, amplió la invitación y trasladó su sede a Nicea, un lugar más cercano, para poder participar en persona. El sínodo debía abordar varios temas, sin embargo la discusión teológica consistió en examinar si acaso Eusebio de Cesarea y los otros condenados adherían o no a las enseñanzas «arrianas»[98]. De este modo, cuando se abordó la cuestión doctrinal, los obispos condenados se presentaron ante la asamblea, y Eusebio de Cesarea, a nombre de ellos, ofreció un escrito que contenía un credo con algunas aclaraciones teológicas. El texto fue mal recibido por los presidentes de la asamblea, porque no contenía ninguna declaración anti-arriana. Se buscó expresiones bíblicas que excluyeran de manera neta la doctrina atribuida a Arrio, pero las expresiones tomadas de la Escritura siempre podían ser leídas de tal manera que no contradecían la enseñanza arriana.

En continuidad con las discusiones de Antioquía (325), los presidentes de la asamblea introdujeron el lenguaje de la sustancia (οὐσία) y le pidieron a los imputados que profesaran la identidad de sustancia del Hijo respecto del Padre. La identidad de sustancia (ὁμοούσιος) les sonaba a sabelianismo y, por ello, no estaban dispuestos a profesarla. De hecho, pocos meses antes, Eusebio había declarado dos οὐσίαι divinas y Narciso tres. Los obispos que presidían el sínodo, posiblemente Osio y Eustacio, habían encontrado una expresión que –a su juicio– dividía las aguas entre la ortodoxia y la herejía. Sin embargo, Eusebio y los suyos no estaban dispuestos a aceptar la expresión ὁμοούσιος, porque pensaban que ella debilitaba la subsistencia del Hijo. En algún punto de la discusión, el

[98] Las enseñanzas «arrianas» –entre comillas– son las doctrinas defendidas por de los clérigos que apoyaron a Arrio. Ellas ni conforman necesariamente un conjunto de enseñanzas coherentes, ni coinciden con la teología de Arrio. Esta doctrina está descrita en los resúmenes elaborados por Alejandro de Alejandría (ALEJANDRO, *ep. Alex*. 11-14; *ep. encycl*. 7-11). Cfr. Samuel FERNÁNDEZ, *Who Accused Whom of What? The Initial Parameters of the «Arian» Controversy*, en *Journal of Early Christian Studies* 32 (2024), *sub praelum*.

emperador, que buscaba la concordia entre los obispos, propuso una solución de compromiso sobre la base de lo que había escuchado en la discusión: afirmó que el credo de Eusebio no contenía nada reprochable y propuso que le fueran añadidas las expresiones anti-arrianas propuestas por los presidentes de la asamblea. Entonces, el obispo de Cesarea, bajo la presión de los obispos y del emperador, accedió a aceptar el término ὁμοούσιος, en el nombre de la paz, con la condición de excluir sus significados inaceptables. Sus adversarios supusieron que el obispo de Cesarea simplemente traicionaba su fe para no ser depuesto de su sede. Además, se exigió a los obispos condenados que profesaran que el Hijo era inmutable (ἄτρεπτος) y que no era criatura (κτίσμα). A lo primero accedieron de buena gana, en cambio, rechazaron la segunda petición argumentando con la tradicional interpretación cristológica de Pr 8,22. Una vez que los obispos inculpados estuvieron dispuestos a firmar, el *petit comité* que presidía el sínodo redactó la fórmula de fe, que contenía un anatematismo, que todos los obispos debían firmar para acreditar su ortodoxia. Casi todos los obispos firmaron el credo de Nicea y su anatematismo.

Esta interpretación de las fuentes arroja de luz sobre las deliberaciones teológicas de Nicea y ofrece algunos elementos que corrigen la visión de Nicea que ofrecen los manuales. Las discusiones teológicas de Nicea no intentaban dilucidar si la enseñanza arriana era ortodoxa o heterodoxa; no había duda de la heterodoxia de Arrio, un presbítero condenado como hereje por su obispo. El sínodo examinaba más bien si Eusebio de Cesarea y otros obispos adherían o no a la enseñanza arriana. Por ello, la primera función del credo niceno era la de ofrecer una regla clara para identificar y condenar a quienes adherían a la doctrina arriana. Se requería entonces una fórmula de fe incompatible con el «arrianismo». De este modo, las célebres y discutidas expresiones clave del credo niceno, «de la sustancia del Padre» y «consustancial al Padre», más que ofrecer una definición teológica positiva, buscaban excluir a los partidarios de Arrio.

A los ojos de Eustacio, el credo de Nicea no logró su objetivo práctico, pues casi todos los eusebianos firmaron el credo y evitaron el exilio por medio de una maniobra –según él– deshonesta. Por otra parte, Eusebio de Cesarea esperaba demostrar ante la asamblea de Nicea que Osio y Eustacio se habían equivocado al condenarlo en Antioquía (325). Sin embargo, el resultado fue otro: el obispo de Cesarea terminó por firmar un credo que, al menos, estaba en tensión con su propia teología, lo que para él debió de ser humillante. Los sentimientos de decepción, por parte de unos, y de deshonra, por parte de otros, son un factor que explica, al menos en parte, la enigmática escasez de fuentes que describan un acontecimiento tan importante como el desarrollo del concilio de Nicea.

V. Bibliografía

Fuentes

Athanasius, *Die Apologien*, Hans G. Opitz, (ed.) (Athanasius Werke 2), De Gruyter, Berlin, 1938.

Athanasius, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Hans G. Opitz, (ed.) (Athanasius Werke 3,1, Lief. 1-2), De Gruyter, Berlin, 1934-1935.

Baron, Arkadiusz y Henryk Pietras, (edición española dirigida y reelaborada por Samuel Fernández, BAC 738), BAC, Madrid, 2016.

Brennecke, Hanns Christoph et al. (eds.), *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites* (Athanasius Werke 3.1.3), De Gruyter, Berlin, 2007.

Eustathius Antiochenus, *Opera quae supersunt omnia*, José H. Declerck (ed.) (Corpus Christianorum, Series Graeca 51), Brepols, Turnhout, 2002.

Dossetti, Giuseppe, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli: Edizione critica*, Herder, Roma, 1967.

Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notasde Martín Gurruchaga (Biblioteca Clásica Gredos, 19), Gredos, Madrid, 1994.

Eusebius, *Vita Constantini*, *De laudibus Constantini*, *Constantini imperatoris oratioad sanctorum coetum*, Ivar A. Heikel (ed.) (GCS 7/1), Akademie-Verlag, Berlin, 1991.

Gelasius of Caesarea, *Ecclesiastical History: The Extant Fragments*, Martin Wallraff, Jonathan Stutz, Nicholas Marinides (eds.), (GCS N.F. 25), De Gruyter, Berlin, 2018.

Hilario de Poitiers, *Sobre los sínodos*. Introducción, texto, traducción y notas de Samuel Fernández (BAC 756), BAC, Madrid, 2019.

Kinzig, Wolfram, *Faith in Formulae: A Collection of Early Christian Creeds and Creed-related Texts*, Oxford University Press, Oxford, 2017.

Maier, Jean-Louis, *Le dossier du donatisme*, t. 1, Akademie-Verlag, Berlin, 1987.

Marcelo de Ancira, *Carta a Julio – Fragmentos teológicos – Sobre la santa Iglesia*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández (Fuentes Patrísticas 36), Ciudad Nueva, Madrid, 2022.

Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, Joseph Bidez y Günther C. Hansen (eds.) (GCS N.F. 4), Akademie-Verlag, Berlin, 1995.

Thompson, Glen L., *The Correspondence of Pope Julius I*, The Catholic University of America Press, Washington, 2015.

Theodoretus, [...] *Historiae Ecclesiasticae* [...] *ex MSS. Codicibus emendavit*, *latine vertit*, *et Annotationibus illustravit*, Henri de Valois, (ed.), Cantabrigie, 1673.

Estudios

Ayres, Lewis, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

BARNES, Timothy D, *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.)-London, 1981.

BARNES, Timothy D., *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.)-London, 1993.

BATIFFOL, Pierre, *Les sources de l'histoire du concile de Nicée*, en *Échos d'Orient*, 24/140 (1925), pp. 385-402.

BEATRICE, Pier Franco, *Eusèbe de Césarée*, en Bernard POUDERON (ed.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, t. 3, Les Belles Lettres, Paris, 2017.

BOULARAND, Éphrem, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, Letouzey et. Ané, Paris, 1972.

BURGESS, Richard W., *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1999.

BURGESS, Richard W., *The Dates and Editions of Eusebius Chronici Canones and Historia Ecclesiastica*? en *The Journal of Theological Studies*, n.s. 48 (1997), pp. 471-504.

CARTWRIGHT, Sophie, *The Theological Anthropology of Eustathius of Antioch*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

FERNÁNDEZ, Samuel, *Begotten and Created. The Synod of Ancyra (358 C.E.) on the Perfect Birth of the Son of God*, en *Augustinianum*, 61 (2021), pp. 9-23.

FERNÁNDEZ, Samuel, *The Fourth Century Controversies. Reevaluating the Evidence towards the Next Centenary of Nicaea (325-2025)*, en Markus VINZENT (ed.), *Studia Patristica* CXXIII, t. 20, Peeters, Leuven, 2021, pp. 289-302.

FERNÁNDEZ, Samuel, *Who Convened the First Council of Nicaea: Constantine or Ossius?*, en *The Journal of Theological Studies*, n.s. 71 (2020), pp. 196-211.

FERNÁNDEZ, Samuel, *Who Accused Whom of What? The Initial Parameters of the "Arian" Controversy*, en *Journal of Early Christian Studies* 32 (2024), *sub praelum*.

GIRARDET, Klaus M., *Appellatio: Ein Kapitel kirchlicher Rechtsgeschichte in den Kanones des vierten Jahrhunderts*, en *Zeitschrift für Alte Geschichte*, 23 (1974), pp. 98-127.

GWATKIN, Henry M., *Studies of Arianism*, Wentworth Press, Cambridge, 1900.

GWYNN, David M., *Reconstructing the Council of Nicaea*, en Young R. KIM (dir.), *Cambridge Companion to The Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, pp. 90-110.

GWYNN, David M., *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the "Arian Controversy"*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

HANSON, Richard P. C., *The Fate of Eustathius of Antioch*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 95 (1984), pp. 171-179.

HANSON, Richard P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God*, T. and T. Clark, Edinburgh, 1988.

HESS, Hamilton, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

HUMFRESS, Caroline, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

JOHNSON, Aaron P., *Narrating the Council: Eusebius on Nicaea*, en Young R. KIM (dir.), *Cambridge Companion to The Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, pp. 202-222.

JONES, Arnold H. M., *Constantine and the Conversion of Europe*, Hodder & Stoughton, London, 1948.

KELLY, John N. D., *Early Christian Creeds*, Routledge, Norfolk, 1972.

LAMPE, Geoffrey W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

LÁZARO SÁNCHEZ, Miguel José, *L'état actuel de la recherche sur le concile d'Elvire*, en *Revue des Sciences Religieuses* 82 (2008), pp. 517-546.

LUIBHÉID, Colm, *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis*, Irish Academic Press, Dublin, 1981.

LUIBHÉID, Colm, *The Council of Nicaea*, Galway University Press, Galway, 1982.

MARTIN, Annick, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle (328-373)*, Ecole française de Rome, Roma, 1996.

NEWMAN, John Henry, *The Arians of the Fourth Century*, Longmans & Green, London, 1891.

ORTIZ DE URBINA, Ignacio, *Nicea y Constantinopla*, Eset, Vitoria, 1969.

PERGAMI, Federico, *L'appello nella legislazione del tardo impero*, A. Giuffrè, Milano, 2000.

PIETRI, Charles, *Histoire du Christianisme*, *tome 2: Nissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée-Fayard, Paris, 1995.

SCHWARTZ, Eduard, *Eusebios von Caesarea*, en *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Metzler, Band VI,1 (1907), cols. 1370-1439.

SELLERS, Robert V., *Eustathius of Antioch: And his Place in the Early History of Christian Doctrine*, Cambridge University Press, Cambridge UK, 1928.

SIMONETTI, Manlio, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975.

SKARSAUNE, Oskar, *A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325)*, en *Vigiliae christianae* 41 (1987), pp. 34-54.

STEAD, George C., *Eusebius and the Council of Nicaea*, en *The Journal of Theological Studies*, n.s., 24 (1973), pp. 92-100.

STRUTWOLF, Holger, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999.

STRUTWOLF, Holger, *Das Konzil von Antiochien 324/25 und sein vermeintliches Symbol – einige metakritische Bemerkungen*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 122 (2011), pp. 301-323.

TETZ, Martin, *Zur strittigen Frage arianischer Glaubenserklärung auf dem Konzil von Nicaea (325)*, en Hans C. BRENNECKE, Ernst L. GRASMÜCK y Christoph MARKSCHIES (dir.), *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, De Gruyter, New York-Berlin, 1993, pp. 220-238.

WILLIAMS, Rowan, *Arius: Heresy and Tradition*, SCM, Cambridge, 2001 [trad. española, Rowan Williams, *Arrio. Herejía y tradición*, Salamanca, 2010].

Atanasio e Melezio: tentativi e fallimenti alla ricerca della comunione ecclesiale

Athanasius and Meletius: attempts and failures in search of ecclesial communion

Angelo SEGNERI
Institutum Patristicum Augustinianum, Roma
https://orcid.org/0000-0002-2776-8808
asegneri@patristicum.org

Abstract: The study deals with the Alexandrian and Antiochian events of the years 362-363, with the unsuccessful attempts at reconciliation between the various dissenting anti-Arian groups. The focus is on the failure to achieve ecclesial communion between Athanasius and Meletius. Although ecclesial politics motives were certainly very influential, the study tries to show that theological motives should not be overlooked either, namely the deficient pneumatology of the Meletians.

Keywords: Athanasius, Meletius, Alexandria, Antioch, ecclesial politics, trinitarian theology, pneumatology.

Resumen: El estudio trata de los acontecimientos en Alejandría y Antioquía en los años 362-363, y de los intentos de reconciliación entre los distintos grupos de antiarrianos en conflicto. La atención se centra en el fracaso de la comunión eclesial entre Atanasio y Melecio. Si bien, las motivaciones de política eclesial fueron determinates, el estudio intenta demostrar que no deben ser pasadas por alto las motivaciones teológicas, a saber, la escasa pneumatología de los melecianos.

Palabras clave: Atanasio, Melecio, Alejandría, Antioquía, política eclesial, teología trinitaria, pneumatología.

Abstract: Lo studio si occupa delle vicende alessandrine e antiochene degli anni 362-363, con gli abortiti tentativi di riconciliazione tra i vari gruppi di anti-ariani in dissidio. Ci si concentra, in particolare, sul mancato raggiungimento della comunione ecclesiale tra Atanasio e Melezio. Anche se motivazioni di politica ecclesiale furono senz'altro molto influenti, lo studio prova a dimostrare che non vanno trascurate anche le motivazioni di carattere teologico, vale a dire la carente pneumatologia dei meleziani.

Parole chiave: Atanasio, Melezio, Alessandria, Antiochia, politica ecclesiale, teologia trinitaria, pneumatologia.

Cómo citar el artículo: Angelo SEGNERI, *Atanasio e Melezio: tentativi e fallimenti alla ricerca della comunione ecclesiale*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 123-158.
https://doi.org/10.15581/007.32.005

Le opinioni degli studiosi sugli eventi connessi, nei primi anni '60 del IV secolo, alle persone di Atanasio, vescovo di Alessandria, e Melezio, suo omologo di Antiochia, sono spesso divergenti, anche perché le fonti di cui disponiamo non permettono di dipanare in modo chiaro e univoco le ombre che circondano questa importante pagina di storia della Chiesa antica, includente intricati aspetti di politica ecclesiale

e di riflessione teologica.[1] Nel presente studio, pertanto, senza avere la pretesa di risultare esaustivi, proporremo una ricostruzione storica dei tentativi, purtroppo abortiti, volti alla riconciliazione tra i vari gruppi di cristiani antiocheni alla fine del 363, cercando nel contempo di indagare anche le motivazioni dottrinali che impedirono, o quanto meno non favorirono, il raggiungimento della comunione. Anticipiamo fin da subito che, pur prendendo le mosse dall'analisi storiografica, il peso maggiore del presente studio sarà riservato alla ricerca delle ragioni teologiche del dissenso, specialmente alle questioni di carattere pneumatologico: si tratta di un tema che spesso resta sottotraccia nei contributi scientifici aventi per oggetto lo scisma antiocheno, ma che, se bene indagato, ci permetterà altresì di contestualizzare più adeguatamente le fonti di cui disponiamo.

I. La divisione tra i cristiani antiocheni e la sinodo alessandrina del 362

Quando nel 360, in seguito alla sua omelia su *Pr* 8, 22, Melezio fu deposto dalla sede antiochena, sulla quale era salito da poco tempo, l'imperatore Costanzo II, che lo inviò in esilio in Armenia, lo sostituì con il filo-ariano Euzoio. Molti degli antiocheni restarono fedeli al vescovo esiliato, riunendosi fuori dalle porte della città nella chiesa cosiddetta *Palaià*. Accanto a costoro nella metropoli sull'Oronte c'era anche il probabilmente esiguo gruppo di quanti erano rimasti

[1] Abbiamo già avuto modo di confrontarci con la questione in Angelo Segneri (cur.), *Atanasio, Lettera agli antiocheni* (Biblioteca Patristica, 46), Bologna, 2010. Negli ultimi anni, si tengano presenti soprattutto i seguenti contributi: Silke-Petra Bergjan, *Konkurrenz unter den Nizänern. Die Christen Antiochiens im 4. Jahrhundert*, in Silke-Petra Bergjan e Susanna Elm (curr.), *Antioch II. The Many Faces of Antioch: Intellectual Exchange and Religious Diversity, CE 350-450* (Civitatum Orbis Mediterranei Studia, 3), Tübingen, 2018, pp. 383-420; Silke-Petra Bergjan, *From Rivalry to Marginalisation.* Tomus ad Antiochenos *and the Paulinus Group in Antioch*, in Geoffrey David Dunn e Christine Shepardson (curr.), *Dealing with Difference. Christian Patterns of Response to Religious Rivalry in Late Antiquity and Beyond* (Studien und Texten zu Antike und Christentum, 129), Tübingen, 2021, pp. 19-39; Annick Martin e Xavier Morales (curr.), *Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien, à Jovien et aux Africains* (Sources Chrétiennes, 622), Paris, 2021; Emanuel Fiano, *Splitting the Difference. Jerome and the Schism of Antioch in His* Letter 15, in *Sacris Erudiri*, 59 (2020), pp. 61-81; Id., *The Council of the Thebaid, 362: Lucifer of Calaris, Eusebius of Vercellae, and the Readmission of the Clergy*, in *The Journal of Ecclesiastical History*, 73 (2022), pp. 1-19; di Fiano segnaliamo anche la monografia di prossima pubblicazione: *Three Powers in Heaven: The Emergence of Theology and the Parting of the Ways*, specialmente il cap. 3: «Theological Labeling: The Eastern Pro-Nicenes in the 360s» (ringraziamo l'autore per averci gentilmente messo a disposizione questo materiale ancora inedito).

fedeli al deposto e ormai defunto vescovo Eustazio, i quali, godendo della comunione con Atanasio e caratterizzati da una impostazione teologica veteronicena, erano allora guidati dal presbitero Paolino e avevano avuto dai filo-ariani la concessione di riunirsi in una piccola chiesa urbana.[2]

Nel frattempo, anche ad Alessandria il vescovo niceno si trovava in esilio, il suo terzo, che si svolse nella Tebaide, e durò dal 356 ai primi mesi del 362. In seguito alla morte di Costanzo II, godendo dell'editto di reintegro emanato dal nuovo imperatore Giuliano, Atanasio poté tornare in sede il 21 febbraio del 362 e, come era stato suo costume già al rientro dagli altri esili, si dette da fare per promuovere in tempi brevi una sinodo di vescovi. L'assise, oltre che provare a rinsaldare le fila dell'episcopato egiziano e libico, gravemente lacerato per l'assenza del patriarca dalla sede, trattò della reintegrazione di quanti in quei turbolenti anni avevano abiurato la fede nicena aderendo, per motivi vari, all'alleanza omea promossa dall'imperatore. Di conseguenza, la sinodo si occupò nello specifico anche della «questione antiochena», nella prospettiva più ampia di allargare la coalizione degli anti-ariani, i quali erano stati duramente provati durante gli ultimi anni del principato di Costanzo, caratterizzati dalla svolta omea con il conseguente allontanamento di quanti professassero idee non in linea con il dettame imperiale, sancito dalle varie sinodi susseguitesi una dopo l'altra fino a quella di Costantinopoli nel 360. Alla riunione alessandrina della primavera del 362, tenuto conto sia dei tempi brevi a disposizione per l'organizzazione, sia degli obiettivi che Atanasio si proponeva e delle modalità tipiche della sua prassi ecclesiale, è lecito supporre che parteciparono solo ecclesiastici a lui fedeli.[3] Non possediamo gli atti sinodali e, sulla provenienza dei partecipanti, possiamo solo rifarci alle indicazioni del *Tomus ad Antiochenos* (= *tom.*), lettera redatta da Atanasio dopo la

[2] Per una introduzione storica, si vedano più ampiamente, *inter alios*, Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 11), Roma, 1975, pp. 342-345. 360-362; Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio*, *Lettera agli antiocheni*... [*vid.* n. 1], pp. 36-43; Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven*... [*vid.* n. 1], cap. 3. Per qualificare l'orientamento dottrinale dei cristiani antiocheni guidati da Paolino ci riferiamo alla categoria teologica del «veteronicenismo»: si tratta di un termine moderno, non privo di ambiguità, come del resto quello speculare di «neonicenismo». Scegliamo comunque di continuare a utilizzarli, precisando i confini del loro impiego: per veteronicenismo intendiamo l'accettazione del Simbolo niceno, incluso evidentemente il termine chiave ὁμοούσιος, e il rifiuto delle tre ipostasi per presentare l'articolazione trinitaria della divinità; per quanto riguarda la nostra definizione di neonicenismo, si vedano le battute conclusive del presente lavoro.

[3] Per la datazione della sinodo al periodo compreso tra il 21 febbraio e il 31 marzo, data della Pasqua per quell'anno, cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid.* n. 1], pp. 12. 263.

conclusione dell'assise, la quale fu inviata per mano di alcuni latori a un gruppo di vescovi incaricati di regolamentare la questione antiochena. I nomi registrati nel prescritto e nelle sottoscrizioni di *tom*., anche se la tradizione manoscritta non è univoca a riguardo e alcune indicazioni potrebbero essere il frutto di un rimaneggiamento posteriore, appartengono in massima parte a membri dell'episcopato egiziano e libico, con l'aggiunta significativa di Eusebio di Vercelli – anch'egli al rientro dall'esilio nella Tebaide –, dei delegati degli eustaziani, di quelli di Lucifero di Cagliari – il quale invece di unirsi alla sinodo alessandrina si spostò improvvidamente ad Antiochia – e di alcuni monaci inviati da Apollinare.[4] Ribadiamo in questa sede quanto già sostenuto in precedenza, in linea con la storiografia di lingua italiana e francese, ossia che, recependo in qualche modo un dibattito svoltosi in sede conciliare ma al quale non ci sono evidenze che abbiano preso parte i meleziani, Atanasio con l'appoggio degli altri vescovi produsse il *tom*. per provare a portare pace tra i gruppi antiocheni in contesa, servendosi nella lettera di un «procedimento prolettico», vale a dire dando per acquisito un accordo tra le parti che in realtà era ancora da stipulare.[5] Nell'ambito della teologia trinitaria, infatti, in *tom*. si legge che i sostenitori delle tre ipostasi (cioè i meleziani) erano pronti per la riconciliazione con quanti professavano una sola ipostasi o ousia nella Trinità (ossia gli eustaziani, detti anche paoliniani, dal nome del loro *leader* dell'epoca).[6] Nonostante la lettera presentasse già le modalità attuative dell'accordo, dettando l'agenda che avrebbe condotto nella città siriaca alla celebrazio-

---

4 Come attestato da Teodoreto (cf. *h.e*. 3, 4, 2), gli occidentali Eusebio e Lucifero si incontrarono nella Tebaide al termine dell'esilio per iniziare a discutere sulla reintegrazione dei *lapsi* a motivo dell'omeismo. Sull'incontro dei due vescovi latini nel deserto egiziano, che in qualche modo gettò le basi del concilio alessandrino, cf. Emanuel FIANO, *The Council of the Thebaid*, *362*... [*vid*. n. 1], pp. 1-19. Pur apprezzando l'acuta e molto ben documentata analisi delle vicende egiziane e antiochene del 362-363 proposta da Fiano, non concordiamo con lui sulla partecipazione dei meleziani al concilio di Alessandria: lo studioso ritiene che già nella Tebaide fossero presenti non-veteroniceni lì esiliati e, quindi, che è poco ragionevole dubitare della presenza al concilio promosso da Atanasio di un gruppo che si opponeva a quello degli eustaziani; le sottoscrizioni del gruppo meleziano sarebbero state cancellate durante la trasmissione del testo curata dagli eustaziani; cf. Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven*... [*vid*. n. 1], cap. 3. Si tratta di un'ipotesi possibile ma non documentabile, di fronte alla quale ci sembra più economico ammettere che Melezio né fu presente ad Alessandria (362) né fu richiesto di inviare alcuni suoi delegati.

5 Cf. soprattutto Alberto CAMPLANI, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia (362-363): Osservazioni sul* Tomus ad Antiochenos, *l'*Epistula Catholica *e due fogli copti (edizione di* Pap. Berol. *11948)*, in Enrico DAL COVOLO, Renato UGLIONE e Giovanni Maria VIAN (curr.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo* (Biblioteca di scienze religiose, 133), Roma, 1997, pp. 211-215; Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio*, *Lettera agli antiocheni*... [*vid*. n. 1], pp. 128-129; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid*. n. 1], pp. 20. 71.

6 Cf. Ath., *tom*. 5-6.

ne di una grande sinassi congiunta, la soluzione proposta da Atanasio non aveva molto spessore dottrinale, ma quasi esclusivamente valenza politica. Si trattava, in primo luogo, di sancire un compromesso che permettesse il risanamento delle fratture in atto, mentre nell'ambito strettamente speculativo c'era ancora molto lavoro da fare. Infatti, pur riconoscendo la finezza dell'operazione atanasiana, il quale già negli ultimi capitoli del *De synodis* aveva iniziato a promuovere un linguaggio teologico maggiormente inclusivo, agli inizi degli anni '60 nella capitale della provincia di Siria ancora sussistevano divergenze tra i due gruppi anti-ariani in causa, in quanto le formulazioni trinitarie di ciascuna parte erano fino ad allora ritenute incompatibili dall'altra, non ultimo dal punto di vista pneumatologico, come avremo modo di chiarire in seguito.[7] In ogni caso, questo era il tenore del messaggio inviato da Alessandria alla volta di Antiochia nella primavera del 362.

II. La ricerca della primazia anti-ariana e vecchie ruggini: per una possibile cronologia delle vicende antiochene dell'autunno-inverno 363

L'invio del *tom*., al di là delle intenzioni che lo ispirarono, non fu comunque una mossa molto azzeccata dal punto di vista strategico. Il tentativo atanasiano di mettere ordine in una diocesi fuori dalla sua giurisdizione, quale era per l'appunto la Chiesa antiochena, non poteva risultare gradito a Melezio.[8] La situazione, poi, fu senz'altro aggravata dall'ordinazione episcopale di Paolino, attuata dal rigorista veteroniceno Lucifero e che si svolse quasi certamente a insaputa dei partecipanti

[7] Per le indicazioni finalizzate a sancire la comunione tra i due gruppi, cf. Ath., *tom*. 9, 2. A tal proposito, pur se – in linea con la storiografia di lingua tedesca – parte dall'ammissione dell'effettiva presenza dei due gruppi in contesa ad Alessandria (362), Graumann osserva come, laddove le sinodi esigono un accordo teologico per il raggiungimento della pace, la *koinonia* tangibile, poi, si raggiunge solo attraverso una comunicazione visibile e udibile ai fedeli della Chiesa tardoantica, spesso attraverso celebrazioni pubbliche dal carattere simbolico e quasi sacrale, per ottenere così l'accettazione sociale di quanto teoricamente è stato acquisito; cf. Thomas Graumann, *Frieden schließen auf Konzilien? Zwei Beispiele aus dem vierten Jahrhundert*, in *Annuarium Historiae Conciliorum*, 48 (2016/2017), pp. 53-69.

[8] Simonetti mette bene in luce questo errore procedurale nella politica ecclesiale atanasiana, forse dettato da una non sempre adeguata conoscenza del contesto antiocheno, di fronte al quale, a ogni modo, l'alessandrino era da tempo sbilanciato *pro* Paolino; cf. Manlio Simonetti, *Tra Atanasio e Melezio*, in Paola Buzi e Alberto Camplani (curr.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 125), Roma, 2011, pp. 472-473.

alla sinodo alessandrina.[9] I latori del *tom*. una volta giunti ad Antiochia si trovarono di fronte a un fatto compiuto; Eusebio in particolare, tentando senza successo di riconciliare i gruppi in dissenso, alla fine decise di tornare in patria senza entrare in comunione con alcuno.[10] Nonostante forse non fosse personalmente allineato con la prassi moderata proposta ad Alessandria, cionondimeno il neo vescovo Paolino, non potendo sconfessare i suoi legati, sottoscrisse il *tom*., potendo così far valere, anche in seguito, la propria comunione con Atanasio.[11] Per quanto riguarda Melezio, invece, oltre che a far ritorno in sede, in un tempo non precisato, dall'esilio a cui lo aveva costretto Costanzo, non abbiamo notizie molto precise: nel periodo compreso tra la primavera del 362 e l'estate del 363, ossia durante la seconda parte del principato di Giuliano, non risulta alcuna iniziativa ufficiale della comunità meleziana in risposta all'ambasciata alessandrina testimoniata da *tom*.[12] In questo torno di tempo, non sembra possibile riuscire a delineare i rapporti di forza e il *modus operandi* delle diverse comunità cristiane antiochene.

Sul versante alessandrino, anche Atanasio sparì ulteriormente dalla scena pubblica, a motivo di un editto imperiale rivolto contro la sua persona, che lo confinava di nuovo all'esilio nell'ottobre del 362. Appresa nell'agosto del 363 la notizia della morte di Giuliano, il vescovo di Alessandria, dopo un furtivo passaggio in città, il 6 settembre si diresse alla volta di Antiochia, per incontrare il

---

9 Riguardo all'influsso negativo dell'ordinazione di Paolino sulle vicende antiochene, cf. specialmente Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven*... [*vid*. n. 1], cap. 3; *e contra*, Zachhuber sminuisce molto l'impatto che poté avere su Melezio l'elezione episcopale di Paolino, sostenendo che in fin dei conti il *leader* degli eustaziani fosse una semplice pedina in mano ad Atanasio, del quale quest'ultimo avrebbe potuto disfarsi all'occorrenza; cf. Johannes ZACHHUBER, *The Antiochene Synod of AD 363 and the Beginning of Neo-Nicenism*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 4 (2000), pp. 98-100.

10 Cf. Rufin., *h. e*. 10, 31; Socr., *h. e*. 3, 9, 1-5; Soz., *h. e*. 5, 13, 1-4; Thdt., *h. e*. 3, 5, 3.

11 Sul fatto che Paolino quasi certamente sottoscrisse *tom*. appena lo ricevette, cf. Ath., *tom*. 11, 1; si veda anche Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid*. n. 1], pp. 35. 72. Sulla poca soddisfazione del vescovo eustaziano per gli esiti del concilio di Alessandria, cf. Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven*... [*vid*. n. 1], cap. 3. Per la rivendicazione che Paolino in seguito, nel corso dei contrasti con l'apollinarista Vitale, fece della sua persistente comunione con Atanasio testimoniata dalla sottoscrizione a *tom*., cf. Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio*, *Lettera agli antiocheni*... [*vid*. n. 1], pp. 173-175.

12 La tempistica del rientro di Melezio dall'esilio non è chiara; cf. Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio*, *Lettera agli antiocheni*... [*vid*. n. 1], p. 43; Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven*... [*vid*. n. 1], cap. 3; Martin argomenta in modo convincente che, a motivo del rigore dell'inverno armeno, dove si trovava in esilio, probabilmente il vescovo non riuscì a festeggiare la Pasqua del 362 (31 marzo) con i suoi fedeli antiocheni, e che si ricongiunse con loro intorno alla metà del mese di aprile; cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid*. n. 1], pp. 23. 263.

nuovo sovrano Gioviano e ottenere da lui la reintegrazione nel proprio ufficio.[13] Anche se è esagerata la classificazione di Gioviano quale sostenitore fin da subito dell'ὁμοούσιος, come si legge nel resoconto di Socrate Scolastico, l'augusto si mostrò tollerante verso i cristiani e, di conseguenza, verso coloro che a vario titolo si erano sentiti danneggiati dalla politica omea che aveva trionfato al concilio di Costantinopoli del 360.[14] Oltre ad Atanasio, quindi, anche gli anomei, gli omeusiani e i meleziani cercarono in vario modo la legittimazione imperiale. La successione degli eventi compresi tra il settembre e il novembre del 363, ossia quando l'imperatore gravitava attorno ad Antiochia, non è sempre ben definibile. Presentiamo comunque un sintetico resoconto dei principali fatti connessi con la questione antiochena, evidenziando dapprima per praticità alcune dinamiche di politica ecclesiale che impedirono il raggiungimento dell'accordo tra i vari gruppi. Torneremo più avanti sul profilo più strettamente teologico dei testi in quel mentre prodotti, pur nella consapevolezza che la loro comprensione non può essere scissa dalle vicende umane di chi li produsse.

Salpato da Alessandria, Atanasio raggiunse Gioviano a Ierapoli (Mabbug) e, ottenuta la reintegrazione come vescovo legittimo, seguì il sovrano nel suo viaggio verso Antiochia. È da chiedersi perché, una volta ottenuto il riconoscimento imperiale, testimoniato molto probabilmente da una lettera scritta di Gioviano di cui si conserva oggi solo la prima parte (cf. Iouianus, *Epistula ad Athanasium*), l'alessandrino sia rimasto ancora a lungo ad Antiochia e non sia rientrato in sede. Senz'altro, si può supporre che Atanasio nel suo soggiorno antiocheno, che si protrasse fino al febbraio del 364, cercò di adoperarsi per la riconciliazione, nello spirito del concilio del 362 testimoniato dal *tom*. L'azione atanasiana, oltre che alla soluzione dello scisma antiocheno, mirava al più ampio obiettivo di compattare le forze anti-ariane in oriente, assumendone in qualche modo la *leadership*. Un discorso analogo, giocoforza, si può applicare a Melezio: anch'egli cercò di accreditare il proprio gruppo agli occhi del sovrano, nella prospettiva di assumere lui stesso la primazia non solo ad Antiochia, ma, più, in generale tra gli anti-ariani orientali.

---

13 Per la cronologia, cf. *Historia acephala* 4, 1. 3-4; *Index epistularum festalium*, [35], *ad annum* 363.

14 Su Gioviano come omousiano, cf. Socr., *h. e*. 3, 24, 2, che si riallaccia in qualche modo a Rufin., *h. e*. 11, 1. A proposito della sua tolleranza religiosa, cf. Gr. Naz., *or*. 21, 33 e, tra gli studi contemporanei, Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid*. n. 1], pp. 26-28. Per un approfondimento sulla figura dell'imperatore, cf. Jan Willem DRIJVERS, *The Forgotten Reign of the Emperor Jovian (363-364). History and Fiction*, New York, 2022, soprattutto le pp. 90-108, dedicate alla sua politica religiosa e al rapporto con Atanasio, dove si sostiene, tra l'altro, che la regolamentazione di questo genere di conflitti non sembra sia stata una delle preoccupazioni principali di Gioviano.

In tal senso, è ipotizzabile che il vescovo antiocheno non avesse un interesse particolare a stabilire la comunione né con i paoliniani, né tantomeno con Atanasio, perché ciò avrebbe significato senz'altro porsi in una condizione di subalternità rispetto al più noto e influente, specialmente in occidente, vescovo alessandrino.[15]

Rufino riferisce che, una volta rientrato in sede, Melezio tenne una sinodo con altri vescovi orientali *nec tamen Athanasio iunctus est*;[16] in realtà, occorre attendere più di un anno per incontrare ad Antiochia un'iniziativa analoga a quella alessandrina della primavera del 362. Ciò fu dovuto, molto probabilmente, alle circostanze storiche: l'imperatore Giuliano iniziava a manifestare la sua progressiva ostilità nei confronti dei cristiani, ragion per cui sarebbe stato inutile avviare una qualsiasi manovra per ingraziarsi il favore imperiale. Con l'avvento di Gioviano e il mutato scenario politico, vista forse anche l'ingombrante presenza in Siria di Atanasio, Melezio ruppe gli indugi e, dando corpo alla rete di relazioni intessute in quell'anno, nell'autunno del 363, molto probabilmente non oltre la fine di ottobre, convocò nella sua città una sinodo di vescovi, la quale produsse una lettera all'imperatore, firmata dal pastore antiocheno e da una trentina di suoi colleghi.[17] I firmatari provengono dalla *dioecesis Orientis* e tra loro, oltre a Melezio, spicca il nome di Acacio; per coloro di cui si riesce a ricavare qualche informazione, si tratta per lo più di ex omei – una decina – oppure di provenienti dalle fila degli omeusiani – circa tre persone –.[18] Il testo, piuttosto breve, si presenta come un chiarimento sulla fede: il gruppo di vescovi orientali accoglie il Simbolo di Nicea come condizione per garantire l'ortodossia e la pace; d'altronde, il termine oggetto di tanta contesa, l'ὁμοούσιος, è interpretato nel senso che «il Figlio è stato generato dalla

---

15 Per il mancato interesse di Melezio nei confronti di Atanasio, cf. Johannes ZACHHUBER, *The Antiochene Synod of AD 363*... [*vid*. n. 9], p. 92; Manlio SIMONETTI, *Tra Atanasio e Melezio*... [*vid*. n. 8], pp. 475-476; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid*. n. 1], pp. 30-31; Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven*... [*vid*. n. 1], cap. 3.

16 Rufin., *h. e*. 10, 31. È scorretta l'esegesi proposta da Gemeinhardt, il quale allude al passo rufiniano per dire che Atanasio, da parte sua, rifiutò di accettare Melezio come vescovo: il testo dello storico aquileiese lascia intendere il contrario; cf. Peter GEMEINHARDT, *Tomus ad Antiochenos*, in ID. (cur.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen, 2011, p. 234.

17 Secondo quanto narra Socrate (cf. *h. e*. 3, 25, 8) – il quale anche trasmette la lettera di Melezio e dei vescovi a Gioviano; cf. *h. e*. 3, 25, 10-18 – la sinodo si colloca durante il soggiorno antiocheno di Gioviano, compreso tra prima del 22 ottobre (cf. *Cod. Theod*. 10, 19, 2) e l'inizio di novembre (il 12 novembre Gioviano è attestato a Mopsuestia; cf. *Cod. Theod*. 11, 20, 1); cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid*. n. 1], pp. 27-28. Per la nostra ipotesi di non procrastinare la data dell'assemblea oltre fine ottobre, si veda *infra*.

18 Per un'attenta analisi dei firmatari della sinodale antiochena, cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid*. n. 1], p. 28, n. 5 e soprattutto la tabella alle pp. 240-242.

sostanza del Padre, è che è simile al Padre secondo la sostanza».[19] Da ciò traspare l'abilità politica degli estensori del documento, i quali miravano così a riunire gli omeusiani e i veteroniceni contro i comuni avversari filo-ariani.

Atanasio, che si era spostato ad Antiochia con l'imperatore, aveva senz'altro avuto sentore dell'assise che *favente* Melezio stava per riunirsi. Egli non era parte della riunione, vista anche l'antica ruggine con Acacio lì presente, eppure è possibile ammettere che in un primo momento guardasse con un po' di speranza all'iniziativa meleziana, tenuto conto che essa mirava in qualche modo all'accoglienza del Simbolo niceno. Questo atteggiamento atanasiano, ancora aperto alla comunione e all'inclusività, sulla scia di quanto era emerso al concilio alessandrino del 362, sembra testimoniato dal frammento di una lettera che il vescovo inviò da Antiochia in quel periodo. Il testo, conservato in un papiro copto di V-VI secolo (*P. Berol*. 11948), mutilo nella sua parte iniziale, invita all'accoglienza di quanti, un tempo nemici ma ormai per grazia di Dio ravvedutisi, erano sul punto di pubblicare alcuni scritti, non meglio precisati.[20] Martin esclude che il cosiddetto «Biglietto d'Antiochia» riguardi i meleziani, in quanto lo considera posteriore alla lettera di Atanasio a Gioviano, di cui si dirà tra poco, e reputa poco credibile un rapido cambiamento d'orientamento da parte del vescovo alessandrino; per la studiosa francese, è più semplice ammettere che la missiva in questione si occupi della Chiesa egiziana, alla quale Atanasio desiderava far conoscere la propria soddisfazione per aver avuto la reintegrazione da parte dell'imperatore.[21] Camplani, invece, il quale da molti anni si sta confrontando con l'analisi del *P. Berol*. 11948, ha recentemente proposto una nuova interessante ipotesi interpretativa: il frammento potrebbe essere parte dell'*Historia Episcopatus Alexandriae*, ossia del resoconto storico ufficiale della sede alessandrina, un testo perduto nella sua interezza, ma le cui vestigia sono state progressivamente identificate dall'erudizione moderna a partire dal XVIII secolo.[22] Il mutilo codice pergamenaceo in questione

---

[19] ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς ἐγεννήθη, καὶ ὅτι ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ Πατρί (C Ant. [363], in Socr., *h. e*. 3, 25, 14; la traduzione italiana delle fonti, salvo diversa indicazione, è a cura dell'autore del presente studio).

[20] Per l'edizione e il commento dei testi contenuti in *P. Berol*. 11948, cf. Alberto CAMPLANI, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia*... [*vid.* n. 5], pp. 230-246.

[21] Cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid.* n. 1], p. 33. Per un dialogo più circostanziato con l'ipotesi di Martin relativa al frammentario biglietto atanasiano, si veda anche la nostra recensione al volume n. 622 di Sources Chrétiennes curato da Martin e Morales, in *Augustinianum*, 62 (2022), pp. 246-260, specialmente le pp. 255-257.

[22] A proposito dell'*Historia Episcopatus Alexandriae*, cf. Alessandro BAUSI e Alberto CAMPLANI, *The* History of the Episcopate of Alexandria (HEpA)*:* Editio minor *of the fragments preserved in the* Aksumite Collection *and in the* Codex Veronensis *LX (58)*, in *Adamantius*, 22 (2016), pp. 249-302, con ampie indicazioni bibliografiche.

consta di due fogli, che presentano diversi testi, tutti mutili: nel primo, oltre al brano epistolare atanasiano, sono conservate anche alcune righe – probabilmente indicative di una nuova unità testuale – che alludono alle richieste presentate a Gioviano da Lucio e dai filo-ariani alessandrini contro Atanasio; nel secondo foglio, invece, è presente parte di una professione di fede, in cui si parla delle tre ipostasi con un tenore vagamente subordinazionista; i due fogli costituiscono l'inizio e la fine di un quaternione o di un quinione, per cui tra loro mancano almeno 12 pagine. In ogni caso, si tratta di un materiale di provenienza varia, che potrebbe bene aver a che fare con le vicende antiochene del 363, e che sarebbe stato assemblato senza soluzione di continuità e note redazionali, alla stregua di quanto si riscontra talvolta nella cosiddetta *Historia acephala*, uno dei testimoni più importanti dell'*Historia Episcopatus Alexandriae*.[23]

Siccome Atanasio restò ad Antiochia per diversi mesi, è possibile che egli intensificò la sua corrispondenza con i vescovi egiziani, per cui il «Biglietto d'Antiochia» non deve necessariamente essere ritenuto parte di una perduta lettera festale (quella che appunto nel 363 egli inviò dalla città sull'Oronte, come ci informa l'*Index epistularum festalium*).[24] Contrariamente a quanto sostiene Martin, è improbabile che Atanasio in *P. Berol.* 11948 alluda a scritti di Lucio, visto che gli «scritti di Lucio» – in senso lato – che conosciamo, sono le *Petitiones Arianorum*, delle quali faremo cenno tra breve e che non denotano affatto un ravvedimento degli ariani alessandrini, anzi una loro rigidità. Dal nostro punto di vista, concordiamo con Camplani nel sostenere che la lettera sia pertinente con le vicende antiochene, ma proponiamo un'ipotesi più sfumata. Nel «Biglietto d'Antiochia» il vescovo alessandrino appare piuttosto accogliente nei confronti di quanti si pentono di essere caduti nell'empietà, secondo la linea emersa dal concilio del 362 e testimoniata tanto dal *tom.* quanto dalla lettera a Rufiniano: egli non ha in mente Lucio, ma i meleziani e forse, più in generale, anche gli ex-ariani che si ravvedono, i quali potevano trovarsi sia ad Antiochia, sia pure ad Alessandria.

---

[23] A tal proposito, cf. in via introduttiva Alberto CAMPLANI, *Le Patriarcat d'Alexandrie et la construction de la mémoire de son passé entre le IV^e^ et le VIII^e^ siècle. L'articulation du temps et de l'espace, la sélection de documents, la création de symboles*, in *Annuaire de l'école pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, 117 (2020), par. 21 (ringraziamo Alberto Camplani per la segnalazione di questa ipotesi e per una serie di comunicazioni personali sull'argomento).

[24] Cf. *Index epistularum festalium*, [36], *ad annum* 364; cf. Alberto CAMPLANI (cur.), *Atanasio di Alessandria, Lettere festali. Anonimo, Indice delle Lettere festali* (Letture cristiane del primo millennio, 34), Milano, 2003, pp. 485-487. Per la possibile indipendenza del «Biglietto d'Antiochia» dalla lettera festale 36 relativa alla Pasqua del 364, cf. anche Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven...* [*vid.* n. 1], cap. 3.

Benché Camplani sostenga che il biglietto già manifesti l'amarezza dell'autore per come si sono svolti i fatti,[25] ci sembra invece che i sentimenti del vescovo alessandrino siano ancora molto aperti e concilianti nel testo. Esso potrebbe collocarsi cronologicamente nelle immediate vicinanze della sinodo meleziana, o subito prima o subito dopo: Atanasio era stato informato, probabilmente da alcuni suoi amici attivi nell'ambiente antiocheno, della volontà di Melezio di procedere all'accettazione dell'ὁμοούσιος e, per questo, esprimeva il suo incoraggiamento all'iniziativa.[26] D'altra parte, se la riunione meleziana fosse precedente alla redazione del biglietto, è verosimile che il vescovo alessandrino non avesse ancora letto i documenti prodotti dall'assise quando inviava la missiva. Appena fu reso addotto della sinodale antiochena a Gioviano, la disposizione interiore di Atanasio cambiò radicalmente. L'alessandrino si sentì quasi tradito per l'andamento delle vicende: nonostante egli avesse avuto rassicurazioni che sarebbero stati prodotti «scritti» a lui graditi, in realtà non fu così, tanto che Basilio di Cesarea, scrivendo a Melezio quasi una decina d'anni dopo, nell'*ep*. 89 lo sprona in qualche modo a entrare in comunione con Atanasio, il quale è addolorato perché l'antiocheno ha sempre rifiutato di concedergliela, lasciando così inadempiute alcune promesse.[27] È a questo punto che si palesa l'amarezza del patriarca egiziano, il quale aveva intuito che i partecipanti alla sinodo del 363, e specialmente il suo organizzatore, non perseguivano un'unità di intenti con gli alessandrini, ma cercavano autonomamente di accreditarsi agli occhi sia del sovrano sia pure degli altri anti-ariani.

---

[25] Cf. Alberto CAMPLANI, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia*... [*vid.* n. 5], p. 240.

[26] Il *trait-d'union* tra Atanasio e Antiochia potrebbe essere rappresentato dai vescovi di Berea Anatolio e di Palto Cimazio prima (nel 362) e Patrizio poi (nel 363): Anatolio e Cimazio, infatti, sono tra i destinatari del *tom*., e quindi tra gli incaricati di regolamentare la «questione antiochena»; Anatolio e Patrizio (quest'ultimo attraverso un prete delegato) compaiono tra i firmatari della sinodale meleziana. Dal punto di vista teologico, mentre Cimazio sembra un niceno di stretta osservanza, deposto nel 327 insieme ad Eustazio d'Antiochia, e Patrizio risulta probabilmente un sostenitore dell'ὁμοιοούσιος, in quanto è anche uno dei destinatari della lettera indirizzata da papa Liberio nel 366 agli omeusiani (cf. Liber., *ep. Maced*., in Socr., *h. e*. 4, 12, 22), poco chiara è la posizione di Anatolio, il quale potrebbe aver oscillato dai veteroniceni ai meleziani; cf. Alberto CAMPLANI, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia*... [*vid.* n. 5], pp. 194. 213; Annick MARTIN, *Les témoignages d'Épiphane de Salamine et de Théodoret à propos de Mélèce d'Antioche*, in Estelle OUDOT e Fabrice POLI (curr.), *Epiphania. Études orientales, grecques et latines offertes à Aline Pourkier* (Études anciennes, 34), Nancy, Paris, 2008, pp. 161-162. 164; Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio*, *Lettera agli antiocheni*... [*vid.* n. 1], p. 167; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid.* n. 1], pp. 26. 28, n. 5. 240. 247.

[27] Αὐτὸς γὰρ λέγεται πάνυ ὡρμῆσθαι πρὸς τὸ συναφθῆναι ἡμῖν καὶ κατὰ δύναμιν συμβαλέσθαι, λυπεῖσθαι δὲ ὅτι καὶ τότε παρεπέμφθη ἀκοινώνητος καὶ ἔτι νῦν ἀτελεῖς μένουσιν αἱ ὑποσχέσεις (Bas., *ep*. 89, 2).

Così, nel volgere di pochi giorni, ossia all'inizio di novembre, Atanasio prese l'occasione da una richiesta rivoltagli da Gioviano di mettere per iscritto l'accurata dottrina delle cose sacre, e, nel testo noto come *Epistula ad Iouianum*, ne approfittò per calcare la mano contro i meleziani, forse andando anche al di là di quanto effettivamente costoro sostenevano.[28] Nella lettera all'augusto, infatti, oltre a riproporre il Simbolo niceno quale garanzia di ortodossia, il patriarca, il quale in linea con una prassi diffusa nel mondo antico non chiama per nome i suoi avversari, si lamenta contro quanti vogliono rinnovare l'eresia ariana: «alcuni hanno osato rifiutare questa fede professata dai Padri a Nicea, altri invece, fingendo di professarla, la rinnegano nella realtà dei fatti».[29] Mentre i primi sono gli omei, i secondi molto probabilmente vanno identificati nei firmatari della sinodale antiochena, i quali al dire di Atanasio stanno offrendo un'esegesi erronea del *Nicaenum*, e dai quali occorre mettere in guardia il sovrano.[30]

Un'analoga ermeneutica dell'azione politico-religiosa di Melezio, con toni finanche più accesi, ritorna in alcuni scritti pseudoatanasiani di matrice paoliniana, la cui redazione si colloca con verosimiglianza nelle stesse congiunture storiche, appena dopo la lettera di Atanasio a Gioviano. Questi testi, infatti, ossia la falsa lettera di Liberio ad Atanasio, l'*Epistula catholica* e, soprattutto, la *Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii*, pur se con sfumature tra loro leggermente diverse, denunciano la finzione di quanti vogliono sedurre con parole imbellettate ma non riescono a confessare fino in fondo e in modo completo l'unica divinità della Trinità.[31]

---

[28] Secondo Martin il risentimento di Atanasio manifestato dalla lettera a Gioviano fu dovuto anche alla partecipazione alla sinodo antiochena di Acacio di Cesarea, suo vecchio nemico, il quale agli occhi dell'alessandrino faceva immediatamente perdere credibilità all'iniziativa promossa da Melezio; cf. Annick MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e^ siècle (328-373)*, (Publications de l'École française de Rome, 216), Rome, 1996, p. 581.

[29] Ath., *ep. Jov*. 1, 6.

[30] Mentre Fiano mette bene in evidenza la preoccupazione di Atanasio che Melezio potesse assumere quel ruolo, da lui stesso ambito, di consigliere autorevole di Gioviano in questioni di politica religiosa e, pertanto, tentò di mettere l'antiocheno nella peggiore luce possibile, non condividiamo il giudizio dello studioso in base al quale dietro le parole dell'alessandrino all'imperatore non ci sarebbe un netto rifiuto di un possibile avvicinamento tra la sua comunità e quella dei meleziani per il bene della difesa di Nicea; cf. Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven*... [*vid.* n. 1], cap. 3. Fiano appoggia la sua ipotesi sull'assunto che Ath., *ep. Jov*. sia tutto sommato consonante con *P. Berol*. 11948: ci sembra che la nostra analisi lasci intravedere come la discordanza tra questi due testi sia invece un chiaro rilevatore del mutato atteggiamento del vescovo alessandrino nei confronti di Melezio e compagni.

[31] Per l'ascrizione di tali scritti a un *milieu* paoliniano attorno ai mesi finali del 363, cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie* (Collection des Études Augustiniennes.

Facendo un piccolissimo passo indietro nel tempo, ma solo di qualche giorno, visto che gli eventi antiocheni dell'autunno-inverno del 363 sono molto concentrati, ritorniamo alle richieste di legittimazione presentate all'imperatore dai vari gruppi. Tra i tanti che si misero sulle tracce di Gioviano per cercar fortuna, ci fu anche Lucio, il presbitero *leader* dei filo-ariani alessandrini. Egli raggiunse il sovrano ad Antiochia, insieme ad alcuni compagni, alla fine di ottobre e gli presentò una serie di richieste formali di dotare la comunità di Alessandria di un nuovo vescovo. Il dibattito riportato nelle cosiddette *Petitiones Arianorum*, trasmesse tra gli scritti apologetici del *corpus Athanasianum*, risente quasi certamente di un rimaneggiamento *pro* Atanasio, in quanto gli ariani vengono derisi dall'imperatore e le loro richieste respinte senza neppure aprire un vero e proprio confronto. Tralasciando i dettagli dei testi, in questa sede ci interessa maggiormente la cronologia degli eventi: né i manoscritti che conservano le *Petitiones*, né l'*Historia acephala*, che pure include la notizia delle istanze ariane ma omette il resoconto del processo verbale (*hic autem minus necessaria intermissimus*),[32] forniscono indicazioni precise su quando tali richieste furono avanzate a Gioviano. Nel *P. Berol*. 11948, subito dopo il «Biglietto d'Antiochia», si trovano alcune righe testuali che costituiscono senz'altro l'inizio delle *Petitiones*, con l'indicazione che la prima domanda fu posta all'imperatore il 31 ottobre.[33] Se riteniamo fededegna questa evidenza testuale – la quale, in linea con la summenzionata ipotesi di Camplani, avvicina il papiro copto alla perduta *Historia Episcopatus Alexandriae*, vista la somi-

Série Antiquité, 180), Paris, 2006, p. 374; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid.* n. 1], pp. 35-37. Il medesimo tenore anti-meleziano si riscontra in una lettera di Apollinare indirizzata a Basilio di Cesarea nel 364, appena prima che il cappadoce componesse l'*Adversus Eunomium* (anche se molti dubbi sono stati avanzati dagli studiosi, dal nostro punto di vista consideriamo autentico il carteggio epistolare Basilio-Apollinare trasmesso dalle *epp*. 361-364 del *corpus Basilianum* e articolato come segue: le *epp*. 361 e 363 sono del cappadoce, mentre le *epp*. 362 e 364 del Laodiceno; per approfondimenti, cf. Henri DE RIEDMATTEN, *La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée*, in *The Journal of Theological Studies*, N.S. 7 [1956], pp. 199-210; N.S. 8 [1957], pp. 53-70). Nel testo apollinarista, trasmesso all'interno del *corpus* epistolare basiliano, l'autore parla della venuta di alcuni vescovi dall'Egitto per riaffermare la vera fede contro coloro che «celano la polemica» e sopprimono in modo fraudolento il consustanziale, introducendo al suo posto l'espressione «simile nella sostanza»: pur interpretando gli eventi dal suo punto di vista veteroniceno, Apollinare dà comunque prova di conoscere sia la sinodale antiochena del 363, sia la lettera di Atanasio a Gioviano, sia pure la *Refutatio*; cf. Apoll., *ep. Bas*. 2 [= Bas., *ep*. 364].

32 Cf. *Historia acephala* 4, 7.

33 Per la datazione al 31, e non al 30 ottobre – come invece scrive Alberto CAMPLANI, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia*... [*vid.* n. 5], p. 233 –, cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid.* n. 1], p. 34.

glianza riscontrata con l'*Historia acephala*, uno tra i principali testimoni superstiti della perduta storia alessandrina –, possiamo supporre che l'unità testuale che la precede, ossia il «Biglietto d'Antiochia» sia precedente di qualche giorno rispetto alla prima *Petitio*. Ricordando che Gioviano è attestato ad Antiochia almeno dal 22 ottobre e che Atanasio viaggiò con lui verso la città sull'Oronte, se ne conclude che il vescovo alessandrino appena giunto in città ebbe notizia dei movimenti meleziani relativi alla convocazione di una sinodo, e che in un primo momento li accolse favorevolmente (*vid.* il «Biglietto d'Antiochia»); poi la sinodo molto probabilmente si svolse prima della fine del mese, in quanto Atanasio ebbe tempo all'inizio di novembre, ossia prima del 12 novembre – quando cioè l'augusto è già a Mopsuestia – di redigere l'*Epistula ad Iouianum* e consegnarla all'imperatore, testimoniando in essa il suo mutato atteggiamento verso i meleziani. In questo frangente si inseriscono le *Petitiones Arianorum*: la datazione della prima al 31 ottobre e il suo tenore, ci fanno ipotizzare che la redazione e la consegna al sovrano della lettera di Atanasio siano successive a questa iniziale istanza di Lucio. Se infatti Gioviano, fin dalla prima disputa, riferisce agli ariani di aver dato autorizzazione ad Atanasio di rioccupare la propria sede, nella terza afferma di conoscere che questi «parla rettamente, è ortodosso e insegna rettamente»,[34] facendo così un'implicita allusione alla lettera del vescovo alessandrino da poco ricevuta.[35]

Dopo che l'imperatore lasciò Antiochia, non siamo informati di ulteriori tentativi di comunione intrapresi da Atanasio nei confronti di Melezio, anzi furono i paoliniani, anche attraverso una serie di scritti a cui si è prima fatto cenno, a proporre se stessi come gli autentici interpreti del pensiero atanasiano, scavando così un solco ancora più ampio rispetto ai meleziani. Di fronte a questo stallo, nel febbraio del 364 il patriarca tornò infine ad Alessandria. Sorge allora una

[34] Cf. *Pet. Ar*. 3, 1.

[35] La tempistica degli eventi da noi proposta non concorda con quando sostenuto da von Stockhausen, la quale afferma che, mentre la sinodo meleziana fece nutrire ad Atanasio speranze di soluzione dello scisma, tra novembre e metà/fine gennaio si verificò qualcosa che fece saltare la riconciliazione; cf. Annette VON STOCKHAUSEN, *Athanasius in Antiochien*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 10 (2006), p. 101. Troppo generico anche il rilievo degli editori degli Athanasius Werke, i quali nell'introduzione storica al testo critico di Ath., *ep. Jov*. sostengono che deve restare aperto se l'imperatore fosse o no ancora ad Antiochia quando Atanasio scriveva la lettera; cf. Hanns Christof BRENNECKE, Uta HEIL e Annette VON STOCKHAUSEN (curr.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Die «Apologien»*, 8. *Lieferung*, Berlin-New York, 2006, p. 352. Pur non trovandosi elementi decisivi per dirimere la questione, l'analisi da noi svolta ci sembra di aver mostrato che a far mutare atteggiamento al vescovo alessandrino contribuì in maniera decisiva proprio la sinodo antiochena, ben prima di gennaio 364, e che egli quindi scrisse subito a Gioviano, quando questi risiedeva ancora ad Antiochia.

domanda: da dove si originò la grande amarezza di Atanasio nei confronti di Melezio? E, se la nostra ricostruzione cronologica è corretta, come poté avvenire ciò nelle poche settimane, se non giorni, compresi tra l'entusiasta invio del «Biglietto d'Antiochia» e il risentimento che trapela dalla lettera a Gioviano? Limitandoci alle dinamiche di politica ecclesiale finora considerate, potremmo rispondere che Atanasio iniziò a rendersi conto di trovare in Melezio un forte antagonista nell'assunzione della primazia degli anti-ariani orientali e, non riuscendo a giungere a un abboccamento con lui che stava progressivamente coagulando attorno a sé l'episcopato della Siria e dintorni, alla fine decise di ripiegare verso la propria sede alessandrina. Siffatta spiegazione, tuttavia, sebbene presenti un certo margine di verosimiglianza, risulta parziale e, pertanto, nel prosieguo della ricerca proveremo ad accostare la problematica da una differente angolazione, ossia tenendo in maggior conto la teologia sottesa ad alcuni dei testi fin qui presentati.

III. Oltre i contrasti personali: i nodi teologici che ostacolarono la comunione

Il testo della sinodale antiochena del 363 presenta formalmente, come già visto, l'accettazione del Simbolo niceno da parte dei meleziani. Di primo acchito, sorprende che questa apertura ebbe tra i suoi effetti l'inasprimento da parte di Atanasio e dei veteroniceni antiocheni. Si potrebbe cogliere una motivazione di ciò mettendo in collegamento la lettera di Melezio a Gioviano con il *tom*. atanasiano. È riduttivo sostenere che la sinodo antiochena fosse una mera risposta a quella alessandrina dell'anno precedente, in quanto Melezio mirava ulteriormente ad assumere la *leadership* degli anti-ariani, accreditandosi in modo autonomo agli occhi del nuovo sovrano. D'altra parte, non si può nemmeno negare che il testo meleziano, anche se in modo indiretto, entri in dialogo con il concilio alessandrino.[36] Stando a quando riferisce il *tom*., l'assise riunita nel 362 aveva posto quattro

[36] Tiene in poco conto questa possibilità Fiano, il quale valuta il concilio di Antiochia non come una risposta all'offerta di unificazione formulata da Atanasio ad Alessandria, ma come un'iniziativa interamente politica di Melezio; cf. Emanuel Fiano, *Three Powers in Heaven*... [*vid.* n. 1], cap. 3. Non siamo affatto d'accordo con la recente analisi degli eventi del 363-364 proposta da Bergjan, la quale, dopo un'ampia presentazione dei principali documenti relativi alla questione antiochena, conclude, a nostro giudizio non consequenzialmente, che *tom*. appare nel 376 come strumento da parte dei niceni occidentali col quale provare la loro pretesa di guida della Chiesa d'Antiochia, ma non rifletterebbe la situazione degli inizi degli anni '60; secondo la studiosa tedesca, quindi, i rappresentanti della dottrina dei *tre ipostasi* descritti nel *tom*. non possono essere

condizioni per la riconciliazione tra i gruppi antiocheni in contesa: «(1) l'anatema dell'eresia ariana, (2) la professione della fede professata dai padri a Nicea, (3) l'anatema anche di quelli che dicono che lo Spirito Santo è una creatura e separato dalla essenza di Cristo. [...] (4) Da tutti sia anatematizzata l'empietà di Sabellio e Paolo di Samosata, la follia di Valentino e Basilide, il delirio dei manichei».[37]

Scorrendo la lettera di Melezio, sono recepiti in modo formale solo i primi due presupposti richiesti da Atanasio l'anno precedente. Laddove la condanna di alcuni arci-eretici era tutto sommato irrilevante per i sinodali antiocheni, non sembra potersi dire altrettanto per la mancata menzione della questione pneumatologica, la quale è del tutto assente dal documento del 363. Anche se argomentare *ex silentio* presenta sempre un margine di incertezza e arbitrarietà, in questo caso il silenzio di Melezio e compagni sulla terza persona della Trinità risulta piuttosto eloquente.[38] Per apprezzare meglio tale omissione, accenniamo brevemente al retroterra teologico del vescovo antiocheno.

Prima del 363, possediamo un solo scritto di Melezio interessato a tematiche dogmatiche, l'omelia su *Pr* 8,22, predicata ad Antiochia poco dopo il suo insediamento davanti a Costanzo II, la quale, molto probabilmente, gli costò l'esilio.[39] In questo testo il vescovo non viola formalmente la proscrizione omea dei termini ipostasi e ousia, cionondimeno il tenore del sermone permette di accostarlo alla coeva riflessione teologica omeusiana.[40] Facciamo osservare, in

identificati con un gruppo di Antiochia all'inizio del 360 e, inoltre, la sinodo antiochena del 363 non va in alcun modo letta in riferimento all'ipotetica azione atanasiana dell'anno precedente; cf. Silke-Petra BERGJAN, *Konkurrenz unter den Nizänern*... [*vid.* n. 1], pp. 419-420; EAD., *From Rivalry to Marginalisation*... [*vid.* n. 1], p. 39.

37 Ath., *tom*. 3, 1. 3.

38 Cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid.* n. 1], p. 152.

39 Per approfondimenti sulla teologia di Melezio, connessa con le sue vicende biografiche, cf. Franz DÜNZL, *Die Absetzung des Bischofs Meletius von Antiochien 361 nC*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 43 (2000), pp. 71-93; Annick MARTIN, *Les témoignages d'Épiphane de Salamine*... [*vid.* n. 26], pp. 147-171; Thomas Rudolf KARMANN, *Meletius von Antiochien*, *Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360-364 n. Chr.* (Regensburger Studien zur Theologie, 68), Frankfurt am Main, 2009. Contrariamente alla storiografia tedesca, concordiamo con Martin nell'ascrivere l'ascesa al trono antiocheno, l'omelia sui *Proverbi* e la deposizione di Melezio all'anno 360.

40 Cf. Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio*, *Lettera agli antiocheni*... [*vid.* n. 1], pp. 38-41. 64-65; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid.* n. 1], pp. 73-76; Francisco BASTITTA HARRIET, *Alegatos y desconciertos frente al emperador: Melecio y los anomeos sobre la divinidad de* Sophía, relazione tenuta in occasione delle *XVIII Jornadas de estudio. La filiación en los inicios de la reflexión cristiana. Prov 8*, *22ss: texto*, *contexto y recepción*, Madrid, 2021, di prossima pubblicazione.

particolare, il rifiuto della passione nella generazione del Figlio e l'insistenza sull'inesplicabilità del processo generativo, elementi che ritornano nella sinodale del 363, ma che erano già presenti nei documenti omeusiani del 358-359.[41] L'omelia meleziana, inoltre, accoglie anche la riqualificazione teologica in senso anti-ariano (e anti-anomeo) del verbo κτίζειν avviata dalla sinodo omeusiana di Ancira.[42] La medesima linea interpretativa emerge *grossomodo* dalla sinodale del 363, la quale, convogliando ex omei e omeusiani, rappresenta per Melezio non tanto una «ritrattazione» o una «inversione», bensì una «evoluzione» nella prospettiva di un «approfondimento sul tema»: l'accettazione di ὁμοούσιος non segna il rinnegamento delle sue precedenti affermazioni, ma si colloca nella linea liberale inaugurata da Atanasio con il *De synodis*. I capitoli 41-54 del trattato, infatti, redatti nel 359 e diretti specificamente agli omeusiani, avevano in qualche modo concesso diritto di cittadinanza anche all'ὁμοιοούσιος, laddove lo si affermasse congiunto col sintagma niceno ἐκ τῆς οὐσίας, in quanto per il vescovo alessandrino tale connessione equivarrebbe all'affermazione dell'ὁμοούσιος, ossia della consustanzialità del Figlio rispetto al Padre.[43] Come già visto in precedenza, l'esegesi proposta dalla sinodale del 363 si muove proprio all'interno di questo alveo, ricalcando l'equazione fondamentale del *De synodis* atanasiano: ὁμοούσιος = ἐκ τῆς οὐσίας + ὁμοιοούσιος (oppure ὅμοιος κατ' οὐσίαν).[44]

Dopo aver letto la missiva inviata dalla sinodo antiochena a Gioviano, i malumori di Atanasio, quindi, non dovrebbero essere stati causati da tale spiegazio-

---

41 Cf. soprattutto Melit. Ant., *hom*., in Epiph., *haer*. 73, 30, 4-5. 32, 5. 33, 3. Con la dicitura «documenti omeusiani del 358-359», ci riferiamo alla denominazione proposta da Morales: la Lettera sinodale d'Ancira del 358 e il Trattato sulla fede di Basilio d'Ancira, composto nel 359; cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire*... [*vid.* n. 31], pp. 31-39; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Lettre sur les synodes. Synodale d'Ancyre. Basile d'Ancyre*, *Traité sur la foi* (Sources Chrétiennes, 563), Paris, 2013, pp. 45-48. Entrambi i testi sono trasmessi da Epifanio, rispettivamente in *haer*. 73, 2-11 la sinodale e in *haer*. 73, 12-22 il trattato basiliano.

42 Cf. Melit. Ant., *hom*., in Epiph., *haer*. 73, 31, 6. Sulla possibilità, introdotta dalla sinodo ancirana del 358, di ammettere il binomio 'creatore-creatura' per parlare di Padre e Figlio, in quanto da esso occorre prendere in positivo l'impassibilità del creatore (correggendo in ciò l'idea di generazione), la stabilità-sussistenza della creatura (contro i monarchiani) e la corrispondenza della creatura al volere del creatore, cf. Samuel FERNÁNDEZ, *«Begotten» and «Created». The Synod of Ancyra (358 C.E.) on the Perfect Birth of the Son of God*, in *Augustinianum*, 61 (2021), pp. 9-23.

43 ἐπειδὴ δὲ καὶ 'ἐκ τῆς οὐσίας' καὶ 'ὁμοιοούσιον' αὐτὸν εἰρήκασι, τί ἕτερον σημαίνουσιν ἐκ τούτων ἢ τὸ ὁμοούσιον; καὶ γὰρ ὥσπερ ὁ λέγων μόνον 'ὁμοιοούσιον' οὐ πάντως καὶ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας γνωρίζει οὕτως ὁ λέγων ὁμοούσιον ἀμφοτέρων τοῦ τε ὁμοιοουσίου καὶ τοῦ ἐκ τῆς οὐσίας σημαίνει τὴν διάνοιαν (Ath., *syn*. 41, 4); sulle vicende redazionali del *De synodis* atanasiano, cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Lettre sur les synodes*... [*vid.* n. 41], pp. 159-168.

44 Cf. C Ant. (363), in Socr., *h. e*. 3, 25, 14.

ne della relazione tra Padre e Figlio. È ben possibile, invece, che l'alessandrino restò scontento per il fatto che la dottrina sullo Spirito santo non era stata presa in considerazione dalla sinodale meleziana.[45] Per Atanasio, infatti, dopo il contatto con i τροπικοί del delta del Nilo attestato dalle lettere a Serapione (attorno al 360/362) e la redazione del *tom*., l'inserimento di una clausola pneumatologica divenne ineludibile al fine di garantire una piena e corretta ermeneutica del Simbolo niceno.[46] Nel 363 il silenzio dei meleziani sulla terza persona trinitaria è, per così dire, colpevole, e può essere letto come un indizio della loro riflessione non sufficientemente elaborata in materia.[47] La mancanza di un ragionamento preciso sullo Spirito santo si riscontra anche nell'omelia di Melezio del 360 e nei documenti omeusiani del 358-359: tutti questi testi lasciano trasparire una dottrina pneumatologica ancora non molto sviluppata, la quale non riesce a esprimere in termini chiari lo statuto divino dello Spirito.[48]

---

45 Non tiene conto di questa sfumatura Zachhuber, per il quale non ci sono motivi per pensare che Atanasio sarebbe potuto restare offeso dalla spiegazione teologica proposta nella sinodo del 363; cf. Johannes ZACHHUBER, *The Antiochene Synod of AD 363*... [*vid.* n. 9], p. 92.

46 Sul fatto che Atanasio non recedette più dalla necessità di accettare la professione di fede nicena con il «complemento pneumatologico», cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire*... [*vid.* n. 31], p. 141; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid.* n. 1], pp. 48-49. 82.

47 Cf. Manlio SIMONETTI, *Tra Atanasio e Melezio*... [*vid.* n. 8], p. 474. Attraverso una efficace tabella comparativa, Morales mostra chiaramente come la sinodale antiochena fu scritta avendo sotto gli occhi i capitoli 41-54 del *De synodis* atanasiano, di cui sembra quasi riprendere la piattaforma di riconciliazione; cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire*... [*vid.* n. 31], p. 391. Il vescovo antiocheno e i suoi, però, nel 363 erano a conoscenza anche del *tom*., e quindi all'alessandrino non poteva risultare soddisfacente che i meleziani facessero riferimento solo a *syn*., dove si tace delle problematiche pneumatologiche, le quali invece ormai erano entrate prepotentemente in campo, e non potevano essere eluse da parte di chi, a vario titolo, volesse promuovere la riconciliazione ecclesiale tra i gruppi antiocheni.

48 Sui limiti della pneumatologia degli omeusiani, cf. Miguel BRUGAROLAS, *De Nicea a Constantinopla: la crisis del Espíritu*, in *PATH*, 16 (2017), pp. 94-95; a questo contributo, che pure presenta una buona analisi delle fonti, obiettiamo il fatto che l'autore, seguendo la dicitura eresiologica antica, continui a chiamare gli omeusiani «semi-ariani», laddove tale denominazione, alquanto peggiorativa, è stata generalmente e a buon diritto superata dalla storiografia contemporanea. L'assenza di una riflessione teologica sulla terza persona trinitaria nella sinodale del 363 a nostro giudizio avvalora ulteriormente l'ipotesi che i meleziani non fossero presenti al concilio alessandrino dell'anno precedente: è poco probabile che nel 362 essi avessero accettato la pneumatologia atanasiana e che l'anno successivo la ignorassero del tutto in un documento, la loro lettera a Gioviano, il quale per altri versi si mostra bene informato sulla teologia trinitaria atanasiana, specie sul *De synodis* (come ben notato tra gli altri da Morales; cf. nota precedente). Fiano, pur riconoscendo il *background* omeusiano di Melezio e segnalando questa possibile obiezione alla partecipazione dei meleziani al concilio alessandrino, resta della sua opinione – da noi altrove segnalata, *vid.* n. 4 – e conclude che la questione pneumatologica era al di là delle competenze e degli interessi del vescovo antiocheno nel 363; cf. Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven*... [*vid.* n. 1], cap. 3.

Inizia così a profilarsi una possibile linea teologica che contribuisce a rendere ragione dell'inasprimento degli animi ad Antiochia e dell'inefficacia sortita dal tentativo di pacificazione avviato con *tom*.: Atanasio, dal suo punto di vista, non poteva accettare l'ermeneutica della sinodale meleziana, la quale formalmente accettava Nicea, ma non il «complemento pneumatologico». Pertanto, nella sua lettera a Gioviano, di pochissimo posteriore a quella di Melezio, l'alessandrino – acutizzando il tono del rimprovero per motivazioni dettate dalla polemica – parla di alcuni che fingendo di professare la fede nicena, la rinnegano nella realtà dei fatti; costoro, inoltre, interpretano erroneamente il consustanziale e bestemmiano contro lo Spirito santo, dicendo che è una creatura.[49] Il gruppo in causa è senz'altro quello dei meleziani, e Atanasio allude in termini peggiorativi alla loro sinodale: ormai la confessione della «fede professata dai Padri a Nicea»[50] doveva includere una chiarificazione sullo Spirito santo, pena l'essere una finzione.[51]

Questo dettaglio fu colto dagli eustaziani, i quali lo menzionano sempre nei loro documenti a vario titolo connessi con la questione antiochena. Così nella sottoscrizione di Paolino al *tom*., recependo le istanze poste dalla lettera atanasiana,

---

[49] τινες μὲν αὐτὴν τὴν ἐν Νικαίᾳ παρὰ τῶν πατέρων ὁμολογηθεῖσαν πίστιν τετολμήκασιν ἀθετῆσαι, τινὲς δὲ σχηματίζονται μὲν ὁμολογεῖν αὐτήν, ταῖς δὲ ἀληθείαις ἀρνοῦνται παρερμηνεύοντες τὸ ὁμοούσιον καὶ αὐτοὶ βλασφημοῦντες εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῷ φάσκειν αὐτοὺς κτίσμα εἶναι αὐτὸ καὶ ποίημα διὰ τοῦ υἱοῦ γεγονός (Ath., *ep. Jov*. 1, 6).

[50] Cf. Ath., *ep. Jov*. 1, 2. 1, 6. 2, 2. 3, 1.

[51] La *verve* polemica della lettera sembrerebbe aver riportato Atanasio su vecchi schemi, quasi che egli non riconosca il passo compiuto dai meleziani di sottoscrivere il Simbolo niceno, pur interpretato alla maniera omeusiana, in ossequio a quanto del resto lo stesso alessandrino aveva ammesso in *syn*. 41, 4. Per questo Morales ha ritenuto che in *ep. Jov*. i meleziani siano trattati alla stregua degli omei, visto anche come alla fine della missiva si ribadisca che Nicea non ha ammesso la possibilità di parlare del Figlio semplicemente quale ὅμοιος θεῷ (Ath., *ep. Jov*. 4, 2); cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire*... [*vid.* n. 31], p. 393. A ciò aggiungiamo, comunque, che tale rifiuto del «simile» non sconfessa le affermazioni *syn*. 41, 2-4, dove l'argomentazione atanasiana era più articolata, secondo quanto visto in precedenza; d'altronde, in *ep. Jov*. 4, 2 si trova pure l'aggettivo γνήσιος, già presente in *syn*. 41, 2, il quale, come lo stesso Morales ha messo in luce (cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire*... [*vid.* n. 31], pp. 315-317), serve per rafforzare l'autenticità della generazione del Figlio. Quindi, anche se in *ep. Jov*. l'alessandrino si mostra meno conciliante e aperto alle posizioni altrui, la sua posizione teologica non è sensibilmente mutata rispetto a *syn*. e a *tom*. e, nel 363, a far problema è soprattutto la pneumatologia dei meleziani. Ammesso che Atanasio stava scrivendo in riposta a una richiesta di Gioviano, se in precedenza si fosse raggiunta la comunione con Melezio, il tenore della lettera dell'alessandrino sarebbe stato senz'altro meno polemico e, forse, egli non sarebbe neppure entrato nelle discussioni sull'ermeneutica di ὁμοούσιος. Per quanto riguarda il rilievo pneumatologico di *ep. Jov*., non ci sembra molto precisa la valutazione di von Stockhausen, la quale ritiene che esso sia rivolto non contro i meleziani, bensì contro gli omeusiani intorno a Basilio d'Ancira ed Eustazio di Sebaste; cf. Annette VON STOCKHAUSEN, *Athanasius in Antiochien*... [*vid.* n. 35], pp. 94-95.

accanto alla condanna di quanti negano che il Figlio derivi dalla sostanza del Padre e sia a lui consustanziale (condizioni n. 1 e 2 di *tom*. 3, 2), all'anatema per alcuni arci-eretici del passato (condizione n. 4), si condannano anche «coloro i quali dicono che lo Spirito santo è una creatura, venuto all'esistenza per mezzo del Figlio» (condizione n. 3).[52] L'*Epistula catholica*, pur con un linguaggio tutto sommato moderato, calca la mano contro l'ipocrisia degli avversari – dettaglio che calza bene per un contesto anti-meleziano, pro-paoliniano – e sostiene che lo Spirito santo non può essere annoverato tra le creature e che la retta esegesi del Simbolo niceno implica per lo Spirito la glorificazione insieme con il Padre e il Figlio.[53] Nella falsa lettera di Liberio ad Atanasio, pur con il tono pacato che si addice a una professione di fede, si parla espressamente dell'unica ipostasi della Trinità e, dal punto di vista pneumatologico viene compiuto un ulteriore passo rispetto a quanto fin qui esposto, ossia si afferma in positivo la divinità dello Spirito santo, il quale è ἀληθῶς ἐκ τοῦ θεοῦ, τῇ φύσει θεός, ἀμέριστον ἐκ θεοῦ κατὰ τὰς γραφάς.[54]

Gli accenti si fanno più duri nella *Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii*, un documento paoliniano che, pur senza chiamare per nome i suoi avversari, reagisce però direttamente alla sinodale antiochena, per certi versi inasprendo la polemica già avviata dalla lettera atanasiana a Gioviano. L'anonimo autore della *Refutatio*, fedele a una impostazione veteronicena, respinge *in toto* l'utilizzo di ὅμοιος per descrivere la relazione tra Padre e Figlio e, pur considerando a buon diritto i meleziani come omeusiani, non ammette che si possa interpretare l'ὁμοούσιος nel senso di ὅμοιος τῇ οὐσίᾳ, quand'anche si aggiungesse nella spiegazione il sintagma ἐκ τῆς οὐσίας.[55] Da ciò emerge come i paoliniani, non cogliendo la novità dell'imposta-

---

[52] *Subscriptio Paulini Antiocheni*, in Ath., *tom*. 11, 2. Confrontandola con la richiesta di anatematismi nei confronti di alcuni eretici espressa da *tom*., la sottoscrizione di Paolino non rispetta esattamente l'elenco proposto da Atanasio; in senso generale, si può dire che la quarta condizione necessaria alla riconciliazione è comunque ottemperata dal vescovo eustaziano, anche se egli omette di menzionare Paolo di Samosata, il quale era citato tra i personaggi da condannare sia in *tom*. 3, 2 che 6, 3, ma probabilmente rappresentava un nome ancora significativo per i veteroniceni antiocheni; cf. Angelo SEGNERI (cur.), *Atanasio*, *Lettera agli antiocheni*... [*vid.* n. 1], p. 180.

[53] Cf. Ps. Ath., *ep. cath*. 2-3. 5. 8. Per una sintesi sulla teologia del documento, cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid.* n. 1], pp. 35-36.

[54] Ps. Liber., *ep. Ath*. 2.

[55] Cf. Ps. Ath., *refut*. 5. Per un commento del testo, cf. Thomas Rudolf KARMANN, *Meletius von Antiochien*... [*vid.* n. 39], pp. 426-452. Sul trattamento dei meleziani in *Refutatio* come cripto-omeusiani, cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire*... [*vid.* n. 31], pp. 394-396; *e contra*, si veda Peter GEMEINHARDT, *Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii*, in ID. (cur.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen, 2011, pp. 348-350, dove si afferma che i paoliniani dietro il termine ὅμοιος usato nella lettera meleziana vedevano lo spettro dell'omeismo; pur riconoscendo la maggior puntualità della riflessione di Morales, in ogni caso, bisogna dire che per i veteroniceni, non corresse molta differenza tra omei e omeusiani.

zione omeusiana nel presentare la relazione tra Padre e Figlio, non accettino neppure l'impostazione più moderata atanasiana espressa in *syn*. 41, 4.[56] La *Refutatio* sostiene poi che, secondo l'uso linguistico dei greci, rettamente inteso, ὁμοούσιος indica l'uguaglianza di φύσις, e ancora che non basta introdurre l'avverbio ἀπαθῶς per qualificare l'origine del Figlio, mentre in realtà si pensa che egli sia frutto di creazione e non di generazione (ποιητὸν ἐκ θεοῦ [...] καὶ μὴ γεννητὸν):[57] sono due aspetti inseriti in chiara opposizione alla lettera di Melezio, nella quale tra l'altro si rifiutava l'uso greco di οὐσία e si sosteneva la mancanza di passione alcuna nell'ineffabile processo della generazione del Logos.[58] Il malcelato rigetto della sinodale antiochena termina con una sezione dedicata alla pneumatologia, l'aspetto che qui ci interessa particolarmente. Gli autori (o l'autore – elemento questo su cui non abbiamo dati dirimenti –) della *Refutatio*, facendo quasi eco alla lettera di Atanasio a Gioviano e alla sottoscrizione di Paolino a *tom*., denunciano la manchevole dottrina meleziana sullo Spirito santo, il quale finirebbe per essere reso estraneo rispetto al Padre e al Figlio, in quanto non ci sarebbe spazio per lui all'interno del processo di generazione impassibile. In tal modo «sarebbe impossibile che lo Spirito sia glorificato nella gloria della Trinità se non esiste a mo' di processione da Dio per mezzo del Figlio, ma se è esistito a mo' di realtà creata da Dio, come loro dicono».[59] Con tali affermazioni, il documento reagisce contro una tendenza pneumatologica genericamente subordinazionista, forse di lontana ascendenza origeniana, la quale non aveva raggiunto acquisizioni terminologiche e concettuali che permettessero di risolvere in modo netto la questione sulla divinità della terza persona trinitaria.[60]

---

56 Sulle potenzialità della teologia omeusiana, soprattutto nel delineare il rapporto tra Padre e Figlio, si rimanda al già menzionato studio di Fernández: cf. Samuel FERNÁNDEZ, *«Begotten» and «Created»...* [*vid.* n. 42].

57 Cf. Ps. Ath., *refut*. 6-7.

58 Cf. C Ant. (363), in Socr., *h. e*. 3, 25, 15.

59 Ps. Ath., *refut*. 8. A partire dall'analisi di questo passo, Karmann accenna alla lacunosa dottrina pneumatologica dei meleziani, ma non approfondisce l'argomento; Thomas Rudolf KARMANN, *Meletius von Antiochien*... [*vid.* n. 39], pp. 443, n. 203; 447. Il passo della *Refutatio* qui in esame, nei secoli successivi, sarebbe stato citato da molti autori bizantini, ritenendolo di paternità atanasiana, quale *auctoritas* patristica nelle dispute sull'origine dello Spirito santo.

60 Sul divario esistente tra la *Refutatio* e le proposizioni pneumatologiche provenienti probabilmente da Origene e ancora presenti in svariati scritti del IV secolo, cf. Xavier MORALES, *La théologie trinitaire*... [*vid.* n. 31], pp. 145-147 (dove si mettono anche in luce le leggere differenze terminologiche tra la riflessione atanasiana e quella emergente dal trattatello polemico paoliniano); Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid.* n. 1], pp. 83-84 (dove tra l'altro si accenna all'esegesi origeniana di *Gv* 1, 3, la quale in chiave subordinazionista include lo Spirito tra tutti gli esseri che sono stati fatti attraverso la mediazione del Figlio, e quindi sono da considerare a lui inferiori; cf. Or., *Jo*. 2, 73. 86).

Fa eco alla lettera atanasiana a Gioviano e agli scritti di provenienza paoliniana una lettera di Apollinare a Basilio di Cesarea, del 364. Nel testo, accanto a un'esegesi veteronicena dell'ὁμοούσιος, l'autore inserisce anche una significativa indicazione di carattere pneumatologico: contro i sostenitori dell'ὁμοιοούσιος – i quali, tenuto conto del contesto della lettera, sono i meleziani –, la vera fede attesta che lo Spirito «fu posto dai Padri nella stessa fede rispetto a Dio (*sc*. il Padre) e al Figlio, poiché è nella stessa divinità».[61] L'accenno alla terza persona della Trinità, ancorché molto circoscritto, è comunque importante se accostato al pressoché totale silenzio sul tema nella sinodale antiochena.

Che gli omeusiani, e quindi anche i meleziani, i quali sono a loro affini dal punto di vista teologico, come è emerso dai collegamenti evidenziati tra i testi ascritti al vescovo antiocheno e quelli dei sostenitori dell'ὁμοιοούσιος, fossero poco addentrati nella questione pneumatologica, è un dato che in qualche modo traspare anche da altre fonti antiche a nostra disposizione.

Una decina d'anni dopo gli eventi antiocheni del 363, ad esempio, Epifanio, che nel *Panarion* ascrive l'omelia di Melezio su *Pr* 8,22 all'eresia dei semi-ariani – categoria oggi sostituita dal più corretto termine «omeusiani» –, elogia il vescovo allora in esilio, ma denuncia alcuni apparentemente in comunione con lui, i quali, nonostante parlino in modo corretto del Figlio, bestemmiano contro lo Spirito santo considerandolo una creatura.[62] Esprimendosi più in generale sui semi-ariani, l'eresiologo palestinese in materia di pneumatologia li accosta agli pneumatomachi, ossia a quanti non riconoscono la divinità della terza persona trinitaria.[63]

---

61 Apoll., *ep. Bas*. 2 [= Bas., *ep*. 364]; per altre informazioni sulla lettera, cf. *supra*, n. 31.

62 Cf. Epiph., *haer*. 73, 33, 3-4. Come suggerisce Martin, l'accostamento tra meleziani e pneumatomachi potrebbe essere derivato a Epifanio dalla lettura della *Refutatio*; cf. Annick MARTIN, *Les témoignages d'Épiphane de Salamine*... [*vid.* n. 26], p. 169, n. 133. Per la datazione del *Panarion*, il quale molto probabilmente fu iniziato nel 375 e concluso nel 378, cf. Oliver KÖSTERS, *Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis. Ein Kommentar zum «Ancoratus»* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 86), Göttingen, 2003, pp. 87-88, n. 409. Epifanio, pur presentando all'interno dello stesso raggruppamento Melezio e Basilio d'Ancira, tiene comunque a segnalare che tra loro c'era opposizione dal punto di vista personale, anche a motivo dell'antica colleganza tra l'antiocheno e Acacio di Cesarea; cf. Epiph. *haer*. 73, 23, 4.

63 Cf. Epiph., *haer*. 73, 1, 7. Per presentare l'eresia degli pneumatomachi, Epifanio non menziona i meleziani, ma sostiene che alcuni, derivati in qualche modo dai semi-ariani e dagli ortodossi, bestemmiano contro lo Spirito santo, non connumerandolo all'interno della divinità e, pertanto, interpretano male anche Nicea, perché dal Simbolo niceno rettamente inteso, invece, andrebbe dedotta l'uguaglianza di sostanza divina all'interno della Trinità, compreso lo Spirito santo; cf. Epiph., *haer*. 74, 1, 14; si tratta di un'esegesi molto estensiva del credo del 325, inclusiva del «complemento pneumatologico», la quale però va contestualizzata nella seconda metà degli anni '70 del IV secolo, ossia sulla scia che avrebbe condotto al concilio di Costantinopoli.

L'accostamento tra semi-ariani e pneumatomachi ritorna nel primo canone del concilio costantinopolitano del 381, dove i due termini, nell'elenco dei vari eretici menzionati, sono usati come identificativi di un solo gruppo: «anatematizzare ogni eresia, e propriamente quella degli eunomiani o anomei, quella degli ariani o eudossiani, quella dei semi-ariani o pneumatomachi».[64] Se si ammette che con la dicitura «semi-ariani», al pari di Epifanio, siano designati gli omeusiani, allora questo abbinamento con gli pneumatomachi potrebbe essere stato inferito dal silenzio in materia pneumatologica dei principali testi redatti da Basilio d'Ancira e dai suoi seguaci.[65]

Inoltre, tra gli storici ecclesiastici di V secolo, in particolare Socrate e Sozomeno, incontriamo più volte la classificazione degli omeusiani come macedoniani: tale accenno, con sguardo retrospettivo, punta ancora il dito sulle incertezze a proposito dello Spirito santo da parte dei sostenitori del «simile secondo sostanza», considerato che dagli ultimi decenni del IV secolo l'appellativo «macedoniano» era equivalente di pneumatomaco.[66]

---

64 CCP (381), *can*. 1.

65 Cf. Miguel BRUGAROLAS, *De Nicea a Constantinopla*... [*vid.* n. 48], p. 95.

66 Cf. Socr., *h. e*. 2, 45, 1-7. 3, 9, 25. 3, 10, 4-11; Soz., *h. e*. 4, 27, 1-7. Gli storici antichi inseriscono tra i sostenitori dell'ὁμοιοούσιος che erano pneumatomachi evidentemente anche Eustazio di Sebaste, il quale, stando al resoconto di Socrate, avrebbe asserito: «Io non scelgo di denominare lo Spirito santo Dio, né oserei chiamarlo creatura» (Socr., *h. e*. 2, 45, 6); si veda anche Manlio SIMONETTI, *Macedonio (macedoniani)*, in Angelo DI BERARDINO (cur.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 2, Genova-Milano, 2007, col. 2961. Per l'accostamento dei meleziani ai macedoniani, pur se apparentemente non per motivazioni di carattere pneumatologico, si tenga presente un passo del *Chronicon* geronimiano: il dalmata, scrivendo da Costantinopoli attorno al 380, riferisce di una sinodo del 364 (*sic*!) ad Antiochia guidata da Melezio, nella quale sarebbero stati respinti tanto l'ὁμοούσιος quanto l'ἀνόμοιος, adottando il termine intermedio ὁμοιοούσιος, ritenuto espressione dei macedoniani; cf. Hier., *chron. ad annum* 364. Al di là dell'errore nella cronologia della riunione, questa ermeneutica rigida della sinodo antiochena collima bene con l'analogo giudizio espresso nella *Refutatio*: ciò è dovuto molto probabilmente allo stretto legame che nel frattempo si era instaurato tra Girolamo e Paolino, il quale tra l'altro lo aveva ordinato presbitero tra il 377 e il 379, quando l'asceta risiedeva ad Antiochia; cf. Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens*... [*vid.* n. 1], p. 38. Secondo un'opinione molto diffusa tra gli studiosi, l'attitudine negativa nei confronti di Melezio sarebbe già riscontrabile nell'*ep*. 15 di Girolamo a Damaso, di qualche anno precedente rispetto al *Chronicon*; cf., *inter alios*, Emanuele DI SANTO, *Girolamo*, *lo scisma di Antiochia e la* Cathedra Petri, in *Costellazioni geo-ecclesiali da Costantino a Giustiniano: dalle chiese 'principali' alle chiese patriarcali. XLIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 7-9 maggio 2015)*, (Studia Ephemeridis Augustinianum, 149), Roma, 2017, pp. 439-447. Al contrario, analizzando il lessico trinitario della lettera geronimiana, di recente Fiano ha proposto una nuova interpretazione, in base alla quale lo stridonense a metà degli anni '70 risulterebbe meno intransigente e cercherebbe di accorciare le distanze tra paoliniani e meleziani; cf. Emanuel FIANO, *Splitting the Difference*... [*vid.* n. 1], pp. 77-81.

Le fonti da noi addotte come testimonianza indiretta della manchevole pneumatologia degli omeusiani – e quindi in qualche misura dei meleziani – sono caratterizzate da un orientamento polemico nei confronti del gruppo sorto attorno a Basilio d'Ancira. Cionondimeno, la ricorrenza trasversale di questo dettaglio ci conferma nell'ipotesi, per altri versi da noi sostenuta, che la dottrina sulla terza persona della Trinità poté essere un ostacolo che si frappose al raggiungimento della comunione tra Atanasio e Melezio.

Anche se nel 363 non aveva ancora un ruolo ecclesiale, un personaggio che negli anni a venire si sarebbe ampiamente confrontato con lo scisma antiocheno fu Basilio di Cesarea. Scorrendo soprattutto il suo epistolario, incontriamo svariati riferimenti a Melezio, Atanasio, Paolino e, più in generale, alle vicissitudini della Chiesa di Antiochia. Di primo acchito, i testi basiliani non sembrano offrirci nuovi importanti elementi per una migliore comprensione della questione, anche perché, conformemente al suo stile letterario e alla sua prassi d'azione in politica ecclesiale, il cappadoce spesso descrive le situazioni passate in modo vago, quasi seguendo una tattica. Tuttavia, provando a scavare un po' dietro questi testi, ci sembra di poter aggiungere qualche ulteriore tassello alla nostra analisi. Esula dai limiti del presente lavoro addentarsi nell'analisi dettagliata di tutte le lettere basiliane connesse con lo scisma d'Antiochia e, pertanto, metteremo in luce soltanto gli aspetti a nostro giudizio più rilevanti, tenendo anche in considerazione alcune lettere superstiti di Atanasio nella quali si parla di Basilio.

Procedendo in ordine cronologico, i primi contatti letterari documentati tra l'alessandrino e il cesareno risalgono a dopo l'ordinazione episcopale di quest'ultimo, avvenuta nel 370.[67] Nelle lettere 66 e 67, collocate nella primavera del 371, Basilio invita Atanasio a una nuova azione conciliatrice tra le parti che sono in dissenso, ma dicono di avere comuni sentimenti, e auspica che la comunione sia sancita attorno al vescovo Melezio.[68] Nell'autunno dello stesso anno, pur mostrando deferenza nei confronti dell'alessandrino, nell'*ep*. 69 il cappadoce invita a una netta condanna per la dottrina di Marcello d'Ancira, e prospetta una soluzione dello scisma antiocheno, la quale, con l'appoggio degli occidentali, contempli il riconoscimento dell'ortodossia di Melezio ed eviti che gli ortodossi si scindano περὶ τὰ πρόσωπα.[69] In questo

[67] Per una cronologia degli eventi relativi al rapporto epistolare e non solo tra Basilio e Atanasio, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 36), Roma, 1992, pp. 237-249; si veda in particolare p. 242, per uno schema riassuntivo con la datazione delle *epp*. 66, 67, 69, 82 e 80 di Basilio.

[68] Cf. Bas., *ep*. 66, 2; 67.

[69] Bas., *ep*. 69, 2.

giudizio, viene del tutto omessa la questione pneumatologica, la quale pure stava dando molte preoccupazioni a Basilio, il quale dopo la festa di Sant'Eupsichio del 7 settembre 371 era stato accusato da alcuni asceti, provenienti forse da Nazianzo, di non credere alla divinità dello Spirito santo e, quindi, di non predicare rettamente.[70] Senza voler caricare di eccessivo peso tale silenzio, iniziamo a constatare che il cappadoce, quando scrive al collega di Alessandria, laddove lo sprona a ricercare nuovamente la comunione con Melezio al fine di sanare lo scisma, evita attentamente di menzionare la dottrina sulla terza persona trinitaria.

Nonostante le poche lettere di Atanasio superstiti non permettano di apprezzare al meglio il rapporto esistente tra lui e Basilio, la missiva dell'alessandrino a Giovanni e Antioco e quella a Palladio, composte in questo medesimo periodo, ossia tra la fine del 371 e l'inizio del 372, possono fornirci alcuni interessanti elementi.[71] Dai due testi, testimoni della comunione esistente tra i vescovi, si ricava che l'egiziano non nutrisse dubbi sull'ortodossia del cappadoce, inclusa evidentemente la pneumatologia, se, come è ben possibile, l'invito atanasiano a non avallare le critiche dei «monaci di Cesarea» rappresenta un riferimento ai summenzionati screzi verificatisi nella festa di Sant'Eupsichio.[72] A far problema per Atanasio, lo abbiamo visto, era la dottrina sullo Spirito santo di Melezio e compagni, tanto che, nella successiva *ep*. 82 basiliana della primavera 372, l'au-

---

70 Cf. Gr. Naz., *ep*. 58, alla quale risponde Bas., *ep*. 71. A tal proposito, nell'analisi di Pouchet c'è un'imprecisione, in quanto, pur sostenendo che la lettera fu scritta in seguito agli incidenti verificatisi nella prima festa di Sant'Eupsichio alla quale Basilio partecipò da vescovo, lo studioso francese inizialmente la colloca verso la fine del 372 – cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand*... [*vid.* n. 67], p. 228 –, per poi parlare dei contrasti avvenuti con gli asceti il 7 settembre 371 – cf. p. 343 –. Dal nostro punto di vista, riteniamo la fine del 371 come la data più probabile per l'*ep*. 71, periodo che ben si accorda, del resto, con le altre lettere basiliane che stiamo analizzando. Inoltre, poiché l'*ep*. 58 di Gregorio è precedente a quella del cesareno, non è corretta l'indicazione fornita da Gallay, editore dell'epistolario del nazianzeno, il quale la ascrive agli anni 372-373; cf. Paul GALLAY (cur.), *Saint Grégoire de Nazianze*, *Lettres*, vol. 1 (Collection des Universités de France), Paris, 1964, p. 73.

71 Per la datazione di Ath., *ep. Jo. et Ant*. ed *ep. Pall*., cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand*... [*vid.* n. 67], p. 243. La paternità atanasiana delle due lettere è difesa da Uta HEIL, *Athanasius und Basilius*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 10 (2006), pp. 103-120, attraverso uno studio ben documentato, del quale, tuttavia, non condividiamo alcuni giudizi, come ad esempio quando a p. 115 si sostiene che Bas., *ep*. 82 – alla quale accenneremo tra poco – non abbia a che fare con lo scisma antiocheno.

72 È di questa opinione Pouchet, per il quale la menzione «monaci di Cesarea» di Ath., *ep. Pall*. varrebbe in senso generico per designare gli asceti cappadoci ostili a Basilio; cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand*... [*vid.* n. 67], p. 244, n. 4; *e contra*, Heil non ammette che i monaci di cui si parla in *ep. Pall*. siano i cappadoci che avevano messo in questione la pneumatologia basiliana; cf. Uta HEIL, *Athanasius und Basilius*... [*vid.* n. 71], p. 108.

tore, il quale dice di rivolgersi πρὸς σὲ τὸν πνευματικὸν πατέρα, riconosce le difficoltà dell'alessandrino a tornare su una questione, quella antiochena, che lo aveva amareggiato, ma ciononostante lo esorta ad agire per il bene della Chiesa, così da armonizzare quanti in realtà la pensano allo stesso modo (τῶν ὁμονοούντων) su Cristo.[73] Anche in questo caso, quindi, quando si occupa della questione antiochena con Atanasio, Basilio tace sulla pneumatologia, probabilmente per paura di urtare la sensibilità del suo corrispondente, per il quale i silenzi meleziani sulla terza persona della Trinità rappresentavano ancora un nervo scoperto.[74]

Qualsiasi accenno a controversie dottrinali manca ugualmente nell'*ep*. 89 a Melezio, ancora della primavera 372, dove il cappadoce – come già visto – parla dell'amarezza atanasiana, causata da promesse non mantenute, la quali hanno impedito nel 363 il raggiungimento della comunione tra l'alessandrino e l'antiocheno.[75] Un riferimento allo Spirito santo si trova in un testo contemporaneo alle *epp*. 82 e 89 e anch'esso collegato con lo scisma d'Antiochia, l'*ep*. 90, nella quale secondo la fede dei Padri si confessa che il Figlio è consustanziale col Padre καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ὁμοτίμως συναριθμεῖταί τε καὶ συλλατρεύεται.[76] La lettera, secondo Pouchet, andrebbe ascritta a Melezio, o meglio sarebbe l'espressione di una sinodo da questi guidata al fine di indirizzare una missiva agli occidentali.[77] Restando aperti a tale ipotesi, che dallo studioso francese è avvalorata mediante prove codicologiche e letterarie, la dichiarazione meleziana sullo Spirito santo potrebbe sembrare alquanto sorprendente. Tuttavia, essa va ben contestualizzata: ormai negli anni '70 del IV secolo, Melezio avrebbe benissimo potuto modificare le proprie posizioni, o meglio i suoi silenzi, degli anni '60; inoltre, come Pouchet stesso riferisce, l'*ep*. 90 è «basiliana nella sostanza», nel senso che chi l'ha prodot-

[73] Cf. Bas., *ep*. 82.

[74] L'ultima testimonianza del rapporto epistolare tra i due vescovi è l'*ep*. 80, un breve biglietto dell'autunno 372, con il quale il cesareno quasi si congeda dall'alessandrino, forse un po' deluso per i perduranti dissidi ecclesiali.

[75] Cf. *supra*, n. 27; per la datazione di Bas., *ep*. 89, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand...* [*vid.* n. 67], p. 259.

[76] Bas. (?), *ep*. 90, 2.

[77] Per questa ipotesi, e per la datazione, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand...* [*vid.* n. 67], pp. 262-268, dove si afferma, tra l'altro, che l'*ep*. 92 non sarebbe la pretesa sinodale e risulterebbe invece scritta da Basilio. Non sono di tale avviso gli editori degli Athanasius Werke, i quali ritengono l'*ep*. 90 di Basilio e sull'*ep*. 92 restano in dubbio se si tratti di una lettera di Melezio (formulata da Basilio) a nome di un numero maggiore di vescovi orientali o di una lettera sinodale; cf. Uta HEIL, Christian MÜLLER, Hanns Christof BRENNECKE e Annette VON STOCKHAUSEN (curr.), *Athanasius Werke. Dritter Band. Erster Teil. Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, 5. *Lieferung*, Berlin-Boston, 2020, pp. 760. 765.

ta ha lavorato su uno schema di idee del vescovo cappadoce, producendo un testo abbastanza spersonalizzato, come si addice a una lettera sinodale;[78] ancora, la lettera è rivolta agli occidentali, e nei loro confronti c'erano meno remore a esprimersi dal punto di vista pneumatologico, vista la loro scarsa preparazione in materia; infine, ammesso pure che Melezio sia l'autore – in senso lato – dell'*ep*. 90, è probabile che Atanasio non fece in tempo a leggere e reagire al testo, considerato che sarebbe morto l'anno successivo.

Ritornando a testi sicuramente basiliani, facciamo osservare che, quando non aveva a che fare con lo scisma d'Antiochia, il vescovo di Cesarea non ha difficoltà a esprimere la propria visione pneumatologica in modo molto simile al *tom*. atanasiano: ad esempio nelle lettere 113 e 114, anch'esse del 372 e riguardanti la successione episcopale nella Chiesa di Tarso, sono condannati fermamente quanti dicono che lo Spirito sia una creatura.[79] Così anche nell'*ep*. 125, testimone nell'estate del 373 dell'effimero accordo raggiunto con Eustazio di Sebaste, la riflessione sulla terza persona trinitaria è molto sviluppata, con l'anatema scagliato contro chi la consideri un essere creato.[80]

Nell'autunno dello stesso anno, scrivendo stavolta alla Chiesa d'Antiochia e presentando il testo del Simbolo niceno, Basilio non ha paura di affermare che, nonostante il credo del 325 manifesti – per ovvi motivi storici – una pneumatologia indefinita, nella Trinità non c'è nulla di κτιστόν e, pertanto, sono da respingere quanti riducono lo Spirito a un rango creaturale o servile.[81] Da questa evidenza testuale sembrerebbe potersi inferire che ormai, una volta morto Atanasio, il cappadoce non abbia più riserve a chiamare in causa l'argomento pneumatologico anche quando si occupa dei meleziani. In realtà, la questione è più sfumata: nell'*ep*. 204, ad esempio, rivolgendosi nell'estate del 376 al presbiterio di Neocesarea, Basilio riferisce di una lettera atanasiana da lui posseduta, e, stando a come il cappadoce si esprime, verosimilmente connessa con le passate vicende antiochene, nella quale l'alessandrino avrebbe preteso da chi voleva convertirsi dall'eresia ariana la semplice professione di fede nicena, senza

78 Cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand*... [*vid.* n. 67], p. 264. Abbiamo riscontrato un fenomeno analogo nell'*Epistula synodalis* pseudo-anfilochiana – ma se si vuole anche «pseudo-basiliana», visto che alcuni codici la ascrivono a Basilio –, composta a mo' di sintesi della pneumatologia dei cappadoci e di Basilio in particolare; cf. Angelo SEGNERI, *L'*Epistula synodalis *pseudoanfilochiana (CPG 3243)*, in *Augustinianum*, 55 (2015), pp. 47-85.

79 Cf. Bas., *ep*. 113; 114; per la datazione, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand*... [*vid.* n. 67], p. 274.

80 Cf. Bas., *ep*. 125, 3; per la datazione, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand*... [*vid.* n. 67], p. 339.

81 Cf. Bas., *ep*. 140, 2; per la datazione, cf. Robert POUCHET, *Basile le Grand*... [*vid.* n. 67], p. 356.

la richiesta di ulteriori condizioni.[82] Stesso discorso per l'*ep*. 214, rivolta tra la fine dell'estate o nell'autunno dello stesso anno al *comes* Terenzio, nella quale, pur parteggiando per Melezio e rimandando a persone più informate sui fatti relativi allo scisma, l'autore non menziona affatto la questione intorno allo Spirito santo.[83] Così pure nell'*ep*. 258, indirizzata a Epifanio ancora nell'autunno del 376, Basilio si mostra dalla parte di Melezio e non transige sulla dottrina delle tre ipostasi, ma quando parla di pneumatologia, lo fa non per riferirsi alla situazione di Antiochia, ma a proposito di problemi che erano sorti nel monastero gerosolimitano dell'Eleona.[84]

Sintetizzando parzialmente questi *disiecta membra*, quantunque l'analisi del *corpus Basilianum* non abbia condotto a risultati univoci, i dati raccolti anche dalle altre fonti ci fanno nutrire il forte sospetto che nel 363 – e forse anche per un po' di tempo dopo – le opinioni dei meleziani sullo Spirito santo fossero un problema e, seppure non furono la causa scatenante della mancata comunione con il vescovo alessandrino, sicuramente non contribuirono al buon esito della controversia.

IV. Conclusione

Tornato in patria nel febbraio del 364, Atanasio aveva ottenuto personalmente il riconoscimento da parte di Gioviano ma non era riuscito a sanare lo scisma antiocheno. Negli ultimi anni da lui vissuti, il vescovo egiziano risultò sempre più ai margini rispetto alle dinamiche di politica ecclesiale allora in atto in oriente, mentre aumentava il prestigio di Melezio, fino al punto che l'antiocheno,

---

82 Cf. Bas., *ep*. 204, 6; per la datazione, cf. Robert Pouchet, *Basile le Grand*... [*vid.* n. 67], p. 473; Pouchet fa presente come, nonostante l'iscrizione dica «agli abitanti di Neocesarea», i reali destinatari del messaggio siano solo i presbiteri. Lo studioso francese, comunque, cade in contraddizione nell'analisi della missiva: provando a spiegare a quale testo atanasiano Basilio alluda, prima parla di uno scritto dal carattere ufficiale (forse il *tom*.; cf. pp. 242-243), mentre poi ritiene trattarsi di una lettera personale, o almeno di una copia con destinazione personale (p. 345). Non siamo in grado di identificare a quale scritto atanasiano il cappadoce alluda, ma, per come Basilio ne parla, è ben possibile che esso fosse direttamente connesso con le vicende del 362-363; a tal proposito, von Stockhausen ritiene che si tratti di Ath., *ep. Rufin*.: cf. Annette von Stockhausen, *Epistula ad Rufinianum*, in Peter Gemeinhardt (cur.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen, 2011, pp. 235-236; *e contra*, si vedano: Annick Martin, *Athanase d'Alexandrie*... [*vid.* n. 28], pp. 547, n. 14. 611, n. 241; Emanuel Fiano, *The Council of the Thebaid, 362*... [*vid.* n. 1], p. 14, n. 46.

83 Cf. Bas., *ep*. 214, 2; per la datazione, cf. Robert Pouchet, *Basile le Grand*... [*vid.* n. 67], p. 537.

84 Cf. Bas., *ep*. 258, 2-3; per la datazione, cf. Robert Pouchet, *Basile le Grand*... [*vid.* n. 67], p. 492.

pur perdurando le divisioni nella sua città, fu chiamato a presiedere il concilio costantinopolitano del 381, dove morì.[85]

Eppure, dal punto di vista teologico non era più possibile recedere da alcune aperture e acquisizioni compiute anche grazie alla riflessione di Atanasio, come ad esempio il «complemento pneumatologico» alla professione di fede nicena. Nello specifico, dagli anni '60 del IV secolo in poi, l'alessandrino stabiliva l'impossibilità di entrare in comunione con quanti non riconoscessero la non-creaturalità dello Spirito santo. Così, sebbene nella sua riflessione pneumatologica egli non arrivò a definire in modo specifico le caratteristiche della terza persona trinitaria, vale a dire il modo peculiare dell'origine dello Spirito dal Padre, cionondimeno egli non rinunciò più a quanto aveva maturato in materia, specialmente a partire dalle lettere a Serapione e dal *tom*., vale a dire il pieno riconoscimento dello Πνεῦμα nella sfera della divinità.[86]

Di conseguenza – e riteniamo che questa sia l'acquisizione principale del presente studio –, anche se motivazioni di opportunità politica e di carattere personale senz'altro contribuirono al mancato raggiungimento dell'accordo con i meleziani, è ben possibile che il cambiamento dell'atteggiamento di Atanasio nei loro confronti sia stato influenzato in modo decisivo da fattori di natura teologica. L'alessandrino, infatti, non stimava sufficiente la loro ricezione del *Nicaenum* delineata nella sinodo di Antiochia del 363, poiché non supportata da un'adeguata pneumatologia che tenesse in debito conto lo Spirito santo all'interno dell'architettura trinitaria.[87] Detta ipotesi di carattere dottrinale ben collima con il nostro tentativo di ricostruzione storica dei fatti succedutisi in quel torno di tempo: in particolare – ed ecco un altro importante elemento messo in luce in questo articolo – riteniamo che il cosiddetto «Biglietto d'Antiochia», tramesso

---

85 Sul bisogno che Atanasio aveva dell'appoggio imperiale, ma anche per la sua rivendicazione di autonomia, che finì per collocarlo in posizione alquanto marginale, cf. Annick MARTIN, *Athanase d'Alexandrie évêque de cour ? Paradoxe et réalité*, in Sylvain DESTEPHEN (cur.), *L'évêque de cour. Figure politique, figure polémique*, Paris, 2017, pp. 60-64; riguardo all'insuccesso della politica ecclesiale atanasiana ad Antiochia e oltre, cf. Alberto CAMPLANI (cur.), *Atanasio di Alessandria*... [*vid.* n. 24], p. 487.

86 Relativamente agli effetti della dottrina atanasiana sullo Spirito santo, cf. Adolf Martin RITTER, *Der Heilige Geist*, in Peter GEMEINHARDT (cur.), *Athanasius Handbuch*, Tübingen, 2011, pp. 314-315.

87 Pur senza addentrarsi nel rapporto Atanasio-Melezio, il seguente contributo di Martin mostra bene la rilevanza anche teologica dello scisma di Antiochia: Annick MARTIN, *Antioche ou la difficile unité : les enjeux d'un schisme*, in Pascal-Grégoire DELAGE (cur.), *Les Pères de l'Église et les dissidents. Dissidence, exclusion et réintegration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècle. Actes du IV^e Colloque de La Rochelle. 25, 26 et 27 septembre 2009*, Royan, 2010, pp. 65-85.

dal *P. Berol.* 11948 e consistente in un frammento di una lettera atanasiana, abbia senz'altro a che fare con le vicende dei meleziani e vada collocato anteriormente alla rottura definitiva tra Atanasio e Melezio, anche se non è escluso che sia stato scritto subito dopo la sinodale antiochena, prima comunque che il vescovo alessandrino venisse a conoscenza dei risultati dell'assise.

* * *

Ormai sul punto di concludere e quasi a mo' di appendice, accenniamo a un'ultima questione, la quale, anche se a livello terminologico non è stata affrontata *stricto sensu* nel corso dell'articolo, risulta intimamente congiunta a quanto fin qui osservato e, con opportuno approfondimento, permetterebbe forse di aprire ulteriori piste di ricerca: Atanasio e Melezio nel 362-363 possono essere considerati neoniceni? La domanda rischia di apparire mal posta già nei termini, considerato che il concetto di «neonicenismo» non è accettato oggi dall'unanimità degli studiosi e, inoltre, anche chi continua a servirsene spesso non dà a esso la stessa valenza.[88] Senza entrare qui nella polemica sulla liceità o meno dell'uso di detto vocabolo, facciamo però osservare che in molti, anche se per motivazioni tra loro spesso differenti, ritengono che i meleziani vadano ascritti a questa nuova corrente teologica.[89] Dal nostro punto di vista, continuiamo a servirci del termine oggetto di contesa, intendendo per neonicenismo l'accettazione del credo niceno con un'aggiunta pneumatologica e la contemporanea articolazione della divinità nelle tre ipostasi e nell'unica ousia.[90] Ciò posto, l'analisi fin qui condotta ci spinge

---

88 Per un giudizio critico sul neonicenismo si vedano tra gli altri: Basil STUDER, *Una valutazione critica del neonicenismo*, in *Augustinianum* 38 (1998), pp. 29-48, dove si ritiene comunque che, pur con i debiti distinguo, il termine possa continuare a essere utilizzato, e, soprattutto, Lewis AYRES, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, 2004, pp. 236-240, dove, sulla base del presunto carattere plurale della teologia nicena originale, si preferisce parlare di pro-nicenismo per indicare la teologia riconosciuta come ortodossa a Costantinopoli (381).

89 Cf. *inter alios*: Johannes ZACHHUBER, *The Antiochene Synod of AD 363*... [*vid.* n. 9], p. 100; Xavier MORALES, *La théologie trinitaire*... [*vid.* n. 31], pp. 390-391; Annick MARTIN, *Les témoignages d'Épiphane de Salamine*... [*vid.* n. 26], pp. 169-170; Thomas Rudolf KARMANN, *Meletius von Antiochien*... [*vid.* n. 39], pp. 404-405; Annick MARTIN e Xavier MORALES (curr.), *Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens*... [*vid.* n. 1], p. 39; Emanuel FIANO, *Three Powers in Heaven*... [*vid.* n. 1], cap. 3.

90 Per una definizione di neonicenismo *grossomodo* analoga alla nostra, cf. Manlio SIMONETTI, *Dal nicenismo al neonicenismo. Rassegna di alcune pubblicazioni recenti*, in *Augustinianum*, 38 (1998), pp. 5-27, riedito in ID., *Studi di cristologia postnicena* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 98), Roma, 2006, pp. 269-289.

ad affermare che, all'epoca delle vicende alessandrine e antiochene del 362-363, le suddette condizioni non risultano soddisfatte né da Atanasio né da Melezio, nonostante entrambi abbiano contribuito a superare l'*impasse* in cui era caduto il veteronicenismo. Al vescovo di Alessandria va il merito di aver introdotto il «complemento pneumatologico» e aver aperto la strada, con il *tom*., verso il superamento dell'esegesi filo-monarchiana del Niceno; per quanto concerne la sinodale meleziana del 363, essa raccolse in parte il gancio lanciato da Atanasio, e, se con l'accostamento della riflessione omeusiana alla professione del 325 permise di declinare con modalità nuove il rapporto di generazione del Figlio dal Padre,[91] tuttavia si rivelò mancante sulla terza persona della Trinità. Abbiamo già osservato come, tanto alla sinodo di Alessandria del 362 quanto a quella antiochena dell'anno successivo, vada attribuito un significato precipuamente politico e non dottrinale. Ciononostante, la storia degli effetti dei documenti a vario titolo prodotti da questi concili probabilmente superò le intenzioni stesse dei loro autori. Così, anche grazie agli snodi politico-teologici del 362-363, una decina d'anni dopo si giunse, per opera dei cappadoci, alla sistematizzazione del neonicenismo nei termini prima esposti, la quale risultò comunque tutt'altro che lineare o scontata, come abbiamo potuto intravedere attraverso una pur rapida incursione nel *corpus* epistolare basiliano.[92]

V. Bibliografia

Fonti e traduzioni

ATHANASIUS, *De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria*: OPITZ Hans-Georg (cur.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Erster Teil. Die Apologien*, Walter de Gruyter, Berlin, 1935-1941, pp. 231-278; MARTIN Annick e MORALES Xavier (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Lettre sur les synodes. Synodale d'Ancyre. Basile d'Ancyre*, *Traité sur la foi* (Sources Chrétiennes, 563), CERF, Paris, 2013, pp. 180-366.

[91] A tal proposito è condivisibile il recente giudizio di Bastitta Harriet, il quale sostiene che, certamente ancora lontano dalla soluzione neonicena dei cappadoci, Melezio sembra comunque favorire una forte corrispondenza tra il Padre e il Figlio, usando e combinando molte delle complesse esegesi ed elaborazioni dottrinali dell'episcopato orientale dopo il concilio di Nicea; cf. Francisco BASTITTA HARRIET, *Alegatos y desconciertos frente al emperador*... [*vid.* n. 40].

[92] Pur non condividendo l'impianto di fondo dello studio di Bergjan, siamo d'accordo con la studiosa tedesca nello spostare l'inizio del neonicenismo alla metà degli anni '70 grazie agli sforzi di Basilio; cf. Silke-Petra BERGJAN, *Konkurrenz unter den Nizänern*... [*vid.* n. 1], p. 417; EAD., *From Rivalry to Marginalisation*... [*vid.* n. 1], p. 37.

ATHANASIUS, *Epistula ad Ioannem et Antiochum presbyteros*: BRENNECKE Hanns Christof; HEIL Uta e STOCKHAUSEN Annette VON (curr.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Die «Apologien»*, 8. *Lieferung*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2006, pp. 310-311.

ATHANASIUS, *Epistula ad Iouianum*: BRENNECKE Hanns Christof; HEIL Uta e STOCKHAUSEN Annette VON (curr.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Die «Apologien»*, 8. *Lieferung*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2006, pp. 352-356; MARTIN Annick e MORALES Xavier (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien*, *à Jovien et aux Africains* (Sources Chrétiennes, 622) CERF, Paris, 2021, pp. 158-168.

ATHANASIUS, *Epistula ad Palladium*: BRENNECKE Hanns Christof; HEIL Uta e STOCKHAUSEN Annette VON (curr.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Die «Apologien»*, 8. *Lieferung*, Berlin-New York, 2006, pp. 312-313.

ATHANASIUS, *Epistula ad Rufinianum*: BRENNECKE Hanns Christof; STOCKHAUSEN Annette VON; MÜLLER Christian; HEIL Uta e WINTJES Angelika (curr.), *Athanasius Werke. Dritter Band. Erster Teil. Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, 4. *Lieferung*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2014, pp. 609-613; MARTIN Annick e MORALES Xavier (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien*, *à Jovien et aux Africains* (Sources Chrétiennes, 622) CERF, Paris, 2021, pp. 138-144.

ATHANASIUS, *Epistulae festales*: CAMPLANI Alberto (cur.), *Atanasio di Alessandria*, *Lettere festali. Anonimo*, *Indice delle Lettere festali* (Letture cristiane del primo millennio, 34), Paoline, Milano, 2003 (traduz. italiana).

ATHANASIUS, *Tomus ad Antiochenos*: BRENNECKE Hanns Christof; HEIL Uta e STOCKHAUSEN Annette VON (curr.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Die «Apologien»*, 8. *Lieferung*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2006, pp. 341-351; SEGNERI Angelo (cur.), *Atanasio*, *Lettera agli antiocheni* (Biblioteca Patristica, 46), Edizioni dehoniane, Bologna, 2010; MARTIN Annick e MORALES Xavier (curr.), *Athanase d'Alexandrie*, *Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien*, *à Jovien et aux Africains* (Sources Chrétiennes, 622), CERF, Paris, 2021, pp. 98-126.

PS. ATHANASIUS, *Epistula catholica*: SAVVIDIS Kyriakos (cur.) e WYRWA Dietmar (dir.), *Athanasius Werke. Erster Band. Erster Teil. Die dogmatischen Schriften*, 5. *Lieferung*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2016, pp. 779-783.

PS. ATHANASIUS, *Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii*: HEIL Uta; MÜLLER Christian; BRENNECKE Hanns Christof e STOCKHAUSEN Annette VON (curr.), *Athanasius Werke. Dritter Band. Erster Teil. Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, 5. *Lieferung*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2020, pp. 675-677.

BASILIUS, *Epistulae*: COURTONNE Yves (cur.), *Saint Basile*, *Lettres*, voll. 1-3 (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1957-1966.

Codex Theodosianus, *libri* 10-11: MOMMSEN Theodor e MEYER Paul Martin (curr.), *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, vol. 1/2, Weidmann, Berolini, 1905, pp. 527-661.

CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM (381), *Canones*: JOANNOU Périclès-Pierre (cur.), *Discipline générale antique (IIe-IXe s.)*, *vol. 1/1*, *Les canons des conciles oecuméniques (IIe-IXe s.)*, (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti, Fasc. IX), Grottaferrata, 1962, pp. 45-48.

EPIPHANIUS, *Panarion* (*Adversus haereses*) 73-74: HOLL Karl e DUMMER Jürgen (curr.), *Epiphanius*, vol. 3, *Panarion haer. 65-80. De fide* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 37), Walter de Gruyter, Berlin, 1985², pp. 267-332.

GREGORIUS NAZIANZENUS, *Epistulae*: GALLAY Paul (cur.), *Saint Grégoire de Nazianze*, *Lettres*, voll. 1-2 (Collection des Universités de France), Les Belles Lettres, Paris, 1964-1967.

GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 21 (*Laudatio in Athanasium*): MOSSAY Justin e LAFONTAINE Guy (curr.), *Grégoire de Nazianze*, *Discours 20-23* (Sources Chrétiennes, 270), CERF, Paris, 1980, pp. 110-192.

HIERONYMUS, *Continuatio in Chronicis Eusebii*: HELM Rudolf (cur.), *Eusebius Werke*, vol. 7, *Die Chronik des Hieronymus* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 47), Walter de Gruyter, Berlin, 1984³, pp. 231-250.

Historia acephala: MARTIN Annick e ALBERT Micheline (curr.), *Histoire «acéphale» et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie* (Sources Chrétiennes, 317), CERF, Paris, 1985, pp. 138-168.

Index epistularum festalium: MARTIN Annick e ALBERT Micheline (curr.), *Histoire «acéphale» et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie* (Sources Chrétiennes, 317), CERF, Paris, 1985, pp. 224-276.

IOUIANUS, *Epistula ad Athanasium*: BRENNECKE Hanns Christof; HEIL Uta e STOCKHAUSEN Annette VON (curr.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Die «Apologien»*, 8. *Lieferung*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2006, p. 357.

PS. LIBERIUS, *Epistula ad Athanasium*: BRENNECKE Hanns Christof; STOCKHAUSEN Annette VON; MÜLLER Christian; HEIL Uta e WINTJES Angelika (curr.), *Athanasius Werke. Dritter Band. Erster Teil. Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, 4. *Lieferung*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2014, pp. 590-591.

ORIGENES, *Commentarii in Iohannem*: BLANC Cécile (cur.), *Origène*, *Commentaire sur Saint Jean*, voll. 1-5 (Sources Chrétiennes, 120. 157. 222. 290. 385), CERF, Paris, 1966-1992.

Papyrus Berolinensis 11948: CAMPLANI Alberto, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia (362-363): Osservazioni sul* Tomus ad Antiochenos, *l'*Epistula Catholica *e due fogli copti (edizione di* Pap. Berol. *11948)*, in DAL COVOLO Enrico; UGLIONE Renato e VIAN Giovanni Maria (curr.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo* (Biblioteca di Scienze Religiose, 133), Roma, 1997, pp. 230-246.

Petitiones Arianorum: BRENNECKE Hanns Christof; HEIL Uta e STOCKHAUSEN Annette VON (curr.), *Athanasius Werke. Zweiter Band. Die «Apologien»*, 8. *Lieferung*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2006, pp. 358-361.

RUFINUS, *Historia ecclesiastica*: SCHWARTZ Eduard; MOMMSEN Theodor e WINKELMANN Friedhelm (curr.), *Eusebius Werke*, vol. 2/2, *Die Kirchengeschichte. Zweiter Teil*

(Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, N.F. 6,2), Walter de Gruyter, Berlin 1999, pp. 951-1040.

SOCRATES, *Historia ecclesiastica*: HANSEN Günther Christian e ŠIRINJAN Manja (curr.), *Socrates*, *Kirchengeschichte* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, N.F. 1), Walter de Gruyter, Berlin 1995.

SOZOMENUS, *Historia ecclesiastica*: Bidez Joseph e HANSEN Günther Christian (curr.), *Sozomenus*, *Kirchengeschichte* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, N.F. 4), Walter de Gruyter, Berlin 1995.

THEODORETUS, *Historia ecclesiastica*: PARMENTIER Leon e HANSEN Günther Christian (curr.), *Theodoret*, *Kirchengeschichte* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, N.F. 5), Walter de Gruyter, Berlin 1998.

Studi

AYRES Lewis, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

BASTITTA HARRIET Francisco, *Alegatos y desconciertos frente al emperador: Melecio y los anomeos sobre la divinidad de* Sophía, relazione tenuta in occasione delle *XVIII Jornadas de estudio. La filiación en los inicios de la reflexión cristiana. Prov 8, 22ss: texto, contexto y recepción*, Madrid, 2021, di prossima pubblicazione.

BAUSI Alessandro e CAMPLANI Alberto, *The* History of the Episcopate of Alexandria (HEpA)*:* Editio minor *of the fragments preserved in the* Aksumite Collection *and in the* Codex Veronensis *LX (58)*, in *Adamantius*, 22 (2016), pp. 249-302.

BERGJAN Silke-Petra, *From Rivalry to Marginalisation.* Tomus ad Antiochenos *and the Paulinus Group in Antioch*, in DUNN Geoffrey David e SHEPARDSON Christine (curr.), *Dealing with Difference. Christian Patterns of Response to Religious Rivalry in Late Antiquity and Beyond* (Studien und Texten zu Antike und Christentum, 129), Tübingen, 2021, pp. 19-39.

BERGJAN Silke-Petra, *Konkurrenz unter den Nizänern. Die Christen Antiochiens im 4. Jahrhundert*, in BERGJAN Silke-Petra e ELM Susanna (curr.), *Antioch II. The Many Faces of Antioch: Intellectual Exchange and Religious Diversity, CE 350-450* (Civitatum Orbis Mediterranei Studia, 3), Tübingen, 2018, pp. 383-420.

BRUGAROLAS Miguel, *De Nicea a Constantinopla: la crisis del Espíritu*, in *PATH*, 16 (2017), pp. 87-105.

CAMPLANI Alberto, *Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia (362-363): Osservazioni sul* Tomus ad Antiochenos, *l'*Epistula Catholica *e due fogli copti (edizione di* Pap. Berol. *11948)*, in DAL COVOLO Enrico; UGLIONE Renato e VIAN Giovanni Maria (curr.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo* (Biblioteca di Scienze Religiose, 133), Roma, 1997, pp. 191-246.

CAMPLANI Alberto, *Le Patriarcat d'Alexandrie et la construction de la mémoire de son passé entre le IV^e^ et le VIII^e^ siècle. L'articulation du temps et de l'espace, la sélection de documents,*

la création de symboles, in *Annuaire de l'école pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*, 117 (2020).

DI SANTO Emanuele, *Girolamo, lo scisma di Antiochia e la* Cathedra Petri, in *Costellazioni geo-ecclesiali da Costantino a Giustiniano: dalle chiese 'principali' alle chiese patriarcali. XLIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 7-9 maggio 2015)*, (Studia Ephemeridis Augustinianum, 149), Roma, 2017, pp. 439-447.

DRIJVERS Jan Willem, *The Forgotten Reign of the Emperor Jovian (363-364). History and Fiction*, Oxford University Press, New York, 2022.

DÜNZL Franz, *Die Absetzung des Bischofs Meletius von Antiochien 361 nC*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 43 (2000), pp. 71-93.

FERNÁNDEZ Samuel, *«Begotten» and «Created». The Synod of Ancyra (358 C.E.) on the Perfect Birth of the Son of God*, in *Augustinianum*, 61 (2021), pp. 9-23.

FIANO Emanuel, *Splitting the Difference. Jerome and the Schism of Antioch in His* Letter 15, in *Sacris Erudiri*, 59 (2020), pp. 61-81.

FIANO Emanuel, *The Council of the Thebaid, 362: Lucifer of Calaris, Eusebius of Vercellae, and the Readmission of the Clergy*, in *The Journal of Ecclesiastical History*, 73 (2022), pp. 1-19.

FIANO Emanuel, *Three Powers in Heaven: The Emergence of Theology and the Parting of the Ways*, London-New Haven, CT, di prossima pubblicazione.

GEMEINHARDT Peter, *Refutatio hypocriseos Meletii et Eusebii*, in ID. (cur.), *Athanasius Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, pp. 348-350.

GEMEINHARDT Peter, *Tomus ad Antiochenos*, in ID. (cur.), *Athanasius Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, pp. 228-235.

GRAUMANN Thomas, *Frieden schließen auf Konzilien? Zwei Beispiele aus dem vierten Jahrhundert*, in *Annuarium Historiae Conciliorum*, 48 (2016/2017), pp. 53-69.

HEIL Uta, *Athanasius und Basilius*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 10 (2006), pp. 103-120.

KARMANN Thomas Rudolf, *Meletius von Antiochien, Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360-364 n. Chr.* (Regensburger Studien zur Theologie, 68), Peter Lang AG, Frankfurt am Main, 2009.

KÖSTERS Oliver, *Die Trinitätslehre des Epiphanius von Salamis. Ein Kommentar zum «Ancoratus»* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 86), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003.

MARTIN Annick, *Antioche ou la difficile unité: les enjeux d'un schisme*, in DELAGE Pascal-Grégoire (cur.), *Les Pères de l'Église et les dissidents. Dissidence, exclusion et réintegration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècle. Actes du IV^e Colloque de La Rochelle. 25, 26 et 27 septembre 2009*, Royan, 2010, pp. 65-85.

MARTIN Annick, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, (Publications de l'École française de Rome, 216), Rome, 1996.

MARTIN Annick, *Athanase d'Alexandrie évêque de cour ? Paradoxe et réalité*, in DESTEPHEN Sylvain (cur.), *L'évêque de cour. Figure politique, figure polémique*, Hermann, Paris, 2017, pp. 37-64.

MARTIN Annick, *Les témoignages d'Épiphane de Salamine et de Théodoret à propos de Mélèce d'Antioche*, in OUDOT Estelle e POLI Fabrice (curr.), *Epiphania. Études orientales, grecques et latines offertes à Aline Pourkier* (Études anciennes, 34), Nancy-Paris, 2008, pp. 147-171.

MORALES Xavier, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie* (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 180), Paris, 2006.

POUCHET Robert, *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 36), Roma, 1992.

RIEDMATTEN Henri DE, *La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée*, in *The Journal of Theological Studies*, N.S. 7 (1956), pp. 199-210; N.S. 8 (1957), pp. 53-70.

RITTER Adolf Martin, *Der Heilige Geist*, in GEMEINHARDT Peter (cur.), *Athanasius Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, pp. 311-318.

SEGNERI Angelo, *L'*Epistula synodalis *pseudoanfilochiana (CPG 3243)*, in *Augustinianum*, 55 (2015), pp. 47-85.

SEGNERI Angelo, *Recensione di Martin Annick e Morales Xavier (curr.), «Athanase d'Alexandrie, Tome aux Antiochiens. Lettres à Rufinien, à Jovien et aux Africains (Sources Chrétiennes, 622), Paris, 2021»*, in *Augustinianum*, 62 (2022), pp. 246-260.

SIMONETTI Manlio, *Dal nicenismo al neonicenismo. Rassegna di alcune pubblicazioni recenti*, in *Augustinianum*, 38 (1998), pp. 5-27, riedito in ID., *Studi di cristologia postnicena* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 98), Roma, 2006, pp. 269-289.

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

SIMONETTI Manlio, *Macedonio (macedoniani)*, in DI BERARDINO Angelo (cur.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 2, Marietti 1820, Genova-Milano, 2007, coll. 2961-2962.

SIMONETTI Manlio, *Tra Atanasio e Melezio*, in BUZI Paola e CAMPLANI Alberto (curr.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 125), Roma, 2011, pp. 465-476.

STOCKHAUSEN Annette VON, *Athanasius in Antiochien*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 10 (2006), pp. 86-102.

STOCKHAUSEN Annette VON, *Epistula ad Rufinianum*, in GEMEINHARDT Peter (cur.), *Athanasius Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, pp. 235-238.

STUDER Basil, *Una valutazione critica del neonicenismo*, in *Augustinianum* 38 (1998), pp. 29-48.

ZACHHUBER Johannes, *The Antiochene Synod of AD 363 and the Beginning of Neo-Nicenism*, in *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 4 (2000), pp. 83-101.

What did Constantine learn in 325? Constantine's theological declarations before, at and after Nicaea

¿Qué aprendió Constantino en 325? Declaraciones teológicas de Constantino antes, en y después de Nicea

Xavier MORALES
Pontificia Universidad Católica de Chile
https://orcid.org/0000-0002-5819-9441
xavier.morales@uc.cl

Resumen: El análisis del corpus de las cartas del emperador Constantino, en particular la que dirigió al sínodo de Arles en 314, la que dirigió a la Iglesia de Nicomedia en 325, y la que dirigió a Arrio en 333, y del relato de Eusebio de Cesarea acerca del concilio de Nicea de 325, permiten evaluar la evolución de las representaciones teológicas del primer emperador cristiano. El interés de Constantino no fue sólo político sino que él supo también escuchar y entender cuáles eran los hitos teológicos de la controversia.

Palabras clave: Constantino, Concilio de Nicea, Eusebio de Cesarea, Marcelo de Ancira, Eustacio de Antioquía, cristología.

Abstract: The analysis of the corpus of letters of the emperor Constantine, in particular, the one he addressed to the synod of Arles in 314, the one he addressed to the Church of Nicomedia in 325 and the one he addressed to Arius in 333, and of Eusebius of Caesarea's account of the Synod of Nicaea in 325, allows to evaluate the evolution of the theological representations of the first Christian emperor. Constantine's interest was not only political, but he also was able to listen to and understand the theological milestones of the controversy.

Keywords: Constantine, Council of Nicaea, Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra, Eustathius of Antioch, Christology.

Cómo citar el artículo: Xavier MORALES, *What did Constantine learn in 325? Constantine's theological declarations before, at and after Nicaea*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 159-188.
https://doi.org/10.15581/007.32.006

* A first version of this article was presented at the workshop on «Nicaea (325) and its Reception» held at Boston College (Boston, Ma.) on May 7th, 2022. Its content is the result of the author's participation in the research project of Professor Samuel Fernández, FONDECYT Regular 1190025: «Constantinopla (381), ¿confirmación, negación o relectura de Nicea (325)? Contribución de la actividad sinodal al desarrollo de la teología del siglo IV).» The author expresses his gratitude to the editorial board of the *Anuario de Historia de la Iglesia* and the peer reviewers of the manuscript for valuable suggestions, and to Manuel Mira Iborra for his meticulous revision of the first draft.

The Roman emperor Flavius Valerius Constantinus has been the subject of numerous studies, in particular to determine when, to what extent, and why he became a Christian, and to describe his religious policy[1]. In this context, it is mainly the first period of his reign, from 306 until the elimination of his last rival, Licinius, in 324, that is analysed, as well as the various accounts of his alleged «vision» at the Milvian Bridge in 312. Yet Constantine was not only the first Christian emperor, he was also the first emperor theologian[2]. As a matter of fact, various documents penned by the emperor include theological declarations, before and after the council of Nicaea (325), and Eusebius of Caesarea, eyewitness of the council, emphatically affirms that the idea of inserting the word «consubstantial» in the theological exposition of the council, an idea which gave pretext to more than fifty years of theological debate, was his.

In this paper, I would like to assess the authenticity and coherence of the theological declarations of the first Christian emperor. In order to do so, I have chosen various documents containing important theological declarations attributed to Constantine. I have consciously omitted an analysis of the long *Discourse to the Assembly of Saints*[3], with its rich theological content, because the determination of its date of composition is still the subject of divergent hypotheses[4] and would require a separate treatment. The analysis will focus on the corpus of Constantine's letters, some of which include substantial theological developments.

Three of them are of utmost importance for our topic. The letter by Constantine to the synod of Arles in 314, in the context of the efforts of the emperor to resolve the division between supporters of Donatus and supporters of Caecilianus

---

1 See for example, recently, Klaus Martin GIRARDET, *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt, 2006; Pierre MARAVAL, *Constantin le Grand. Empereur romain, empereur chrétien (306-337)*, Paris, 2011; Timothy D. BARNES, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester, 2011; Andrew J. POTTENGER, *Power and Rhetoric in the Ecclesiastical Correspondence of Constantine the Great*, Routledge, 2023 (*sic*).

2 On Constantine's theology, see Hermann DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen, 1954; Heinrich KRAFT, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen, 1955; Karl ALAND, *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins* (*Texte und Untersuchungen*, 63), Berlin, 1957, pp. 549-600; Charles PIETRI, *Constantin en 324. Propagande et théologie dans les documents de la «Vita Constantini»* (1983), in *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, 1997, pp. 253-280 (273-280); Pierre MARAVAL, *La religion de Constantin*, in *Anuario de Historia de la Iglesia*, 22 (2013), pp. 17-36; Pierre MARAVAL, *Thèmes constantiniens*, in *Constantin, Lettres et discours*, P. MARAVAL (trad.), Paris, 2010, pp. XXIX-XXXIV.

3 Constantine, *Discourse to the Assembly of Saints* (GCS, 7), Leipzig, 1902, pp. 149-192. Among numerous commentaries, see Tarmo TOOM, *Constantine's «summus deus» and the Nicene «unus deus»: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction*, in *Vox Patrum*, 61 (2014), pp. 103-122.

4 See Luce PIETRI, introduction to Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* (SC, 559), Paris, 2013, p. 53, n. 2 for a list of hypotheses between 314 and 328.

of Carthago in Africa, is one of the first documents in which Constantine introduces Christian determinations in his religious representations. A comparison of this letter with the letter by Constantine to the Church of Nicomedia, in 325, just after the council of Nicaea, makes clear that, in ten years, Constantine has learnt much about the Christian theology. Constantine's presence during at least part of the sessions of the synod of Nicaea no doubt was an important moment in his theological training. The letter from Eusebius of Caesarea to his Church describing the debates about the main theological topic of the council, might contain valuable information on what Constantine actually learnt from the protagonists of the assembly. Finally, the letter of the emperor to Arius in 333 verifies that the ideas expressed in 325 were not just inspired by the context, but that the emperor integrated them into what he believed was the faith of the Catholic Church.

I. Preliminary question: Did Constantine write his letters?

The analysis of the letters of the emperor Constantine faces a first difficulty. Did Constantine write them himself? Did he entrust the final drafting to a secretary to whom he only indicated the main lines? Would the religious representations present in these texts rather be those of ecclesiastical advisers or Christian members of the imperial chancery? In this case, these religious representations would not be directly those of Constantine and could not be used to reconstitute a hypothetical theology of the emperor.

Thus, as Charles Odahl[5] reminds, since at least Pierre Batiffol in 1914, it has often been considered that Constantine's letter to the synod of Arles in 314, or at least the Christian elements that appear in it, were not the work of the emperor himself but of a «clerc de son entourage»[6] to whom he entrusted the drafting, for example Ossius of Cordoba.

In the absence of precise information on how Constantine kept his correspondence[7], it is difficult to imagine the collaboration of which each document

5 Charles M. Odahl, *Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles: A Defence of Imperial Authorship*, in *Journal of Religious History*, 17 (1993), pp. 274-289, here, p. 278, n. 11.

6 Jean-Louis Maier, *Le dossier du donatisme*, I, *Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Berlin, 1987, p. 167, n. 3, quoting Ernst Ludwig Grasmück, *Coercitio, Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Bonn, 1964, pp. 254-256.

7 The structure of the imperial chancery *(scrinia)* described by manuals on the Late Roman Empire is only taking shape during the fourth century. See Christopher Kelly, *Bureaucracy and Government*, in Noel Lensky (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge, 2006, pp. 188-190, and Timothy D. Barnes, *Constantine*... [*vid.* n. 1], pp. 91-92.

signed by him is the product. However, as Charles Odahl has shown for the letter of 314, the repetition of the same stylistic traits, of the same tone, of the same topics, throughout the various letters and documents attributed to Constantine forces to admit, with Pierre Maraval, that «la touche de Constantin est incontestable en plusieurs passages»[8]. The analyses in the following pages will attempt to corroborate this.

First of all, it may be recalled that, according to the testimony of Eusebius of Caesarea, Constantin «stood out for his literary education, his innate intelligence and his wisdom given by God»[9]. The biographer even describes the emperor spending his nights writing speeches and «talking about theology»[10]. As the *Discourse to the Assembly of Saints* appended to the emperor's biography proves, Constantin's literary pretensions were not an invention of his biographer. Commenting on the emperor's letter to the poet Porfyrius[11], Timothy Barnes points out that «Constantine, so far from being an emperor without intellectual attainments or interests, presented himself as a patron of literature in the mold of Augustus»[12]. Actually, some of the letters and the speech preserved are written in an art prose, which, indeed, can be judged clumsy. It is characterized by the following traits:

– Allusions or quotations from classical works:
  The letter to Arius of 333 is particularly rich with *Sybilline Oracles*, III, 323-329 quoted in *Urk.* 34, 19; *Sybilline Oracles*, VIII, 398 alluded to in *Urk.* 34, 2; Aeschylus, *Prometheus bound*, v. 1015 in *Urk.* 34, 4; pun on Ares-Arius and possible allusion to *Iliad*, V, 31 in *Urk.* 34, 6. Some of the allusions or archaisms in vocabulary might come from the translator into Greek – who did a great job!

---

8 Pierre MARAVAL, *Constantin, Lettres et discours...* [*vid.* n. 2], p. 16. Nonetheless, Pierre Maraval still considers «vraisemblable qu'un conseiller ecclésiastique en a rédigé une partie, peut-être le schéma global».

9 Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*, I, 19, 2, ll. 15-16 (SC 559), p. 208: παιδεύσει λόγων φρονήσει τ' ἐμφύτῳ καὶ τῇ θεοσδότῳ σοφίᾳ διαφερόντως ἐκπρέπων.

10 Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*, IV, 29, 1-5, particularly, IV, 29, 2, l. 8 (SC 559), p. 488: λέγοντι θεολογίας.

11 The authenticity of the two letters between Constantine and Publilius Optatianus Porfyrius, edited among Porfyrius' poems (Giovanni POLARA [ed.], *Carmina*, vol. 2, Torino, 1973, pp. 19-27) has been under suspicion. For a recent positive assessment, see Johannes WIENAND, *Publilius Optatianus Porfyrius: The man and his book*, in Michael SQUIRE et Johannes WIENAND (eds.), *Morphogrammata / The Lettered Art of Optatian. Figuring Cultural Transformations in the Age of Constantine*, Paderborn, 2017, pp. 121-163, in particular pp. 148-155.

12 Timothy D. BARNES, *Constantine...* [*vid.* n. 1], p. 84; see p. 210, n. 35, where Barnes rejects the hypothesis that the letter should be a «text prepared by the imperial chancery». On Constantine's cultural pretension, see for example the commentary on his *Discourse of the Assembly of Saints* by Reinhart STAATS, *Kaiser Konstantin der Grosse und der Apostel Paulus*, in *Vigiliae Christianae*, 62 (2008), pp. 334-340 (337 and n. 37).

– Use of philosophical elements:

The letter to Alexander and Arius of 324 gives as an example the search for consensus between the philosophers[13]; the letter condemning the writings of Arius (its authenticity is controverted) compares him to the philosopher Porphyry, author of «treatises against the religion»[14]; the reflexion on the ubiquity of God in the letter to Arius[15] has a speculative flavour that Opitz compares to the treatise II of the *Corpus hermeticum*[16]; the discussion on the origin of the order of the universe (by fate, by chance, by divine providence), in the *Discourse to the Assembly of Saints*[17], is typical of the philosophical tradition[18], and leads to an explicit mention of Socrates, Pythagoras and Plato[19].

– Insertion of general digressions, especially at the beginning of the letters:

Like most of Constantine's letters, the short letter of 312 to Anullinus, proconsul of Africa[20], one of Constantine's earliest known writings, begins with a very general statement about respect for property and the duty to return belongings to their legitimate owners[21], before applying it to the concrete case in the form of a decree[22]. The introduction is particularly lengthy in the letter to the bishops of Numidia[23] of 5 February 330[24], before Constantine comes to address his recipients directly[25]. In his letter of late 327 or early 328 to the Antiochians[26], Constantine himself concedes that his correspondents may have difficulty in grasping the link between «the introduction to this speech»[27] and the situation to which the emperor is referring.

---

13 *Urk.* 17, 10 in Hans Georg OPITZ (ed.), *Athanasius Werke*, III, 1, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, Berlin, 1934-1935 All documents edited in Opitz's collection will be referred to as *Urk.*

14 *Urk.* 33, 1, p. 67, ll. 1-2.

15 *Urk.* 34, 27 and 32.

16 *Urk.*, 34, p. 72, annotation.

17 *Discourse to the Assembly of Saints*, VI-VIII.

18 See for example the beginning of Cicero's *On the Nature of the gods*, I, 18-41 and Lactantius, *Divine Institutes*, I, 3.

19 *Discourse to the Assembly of Saints*, IX, 1-3.

20 *Ap.* Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History*, X, 5, 15-17.

21 X, 5, 15.

22 X, 5, 17 (GCS, 9/2), p. 887, l. 19: πρόσταγμα.

23 This and other letters in Latin are transmitted in a dossier in a single manuscript of the work of Optatus of Milevis, published in *Optatus Milevitanus. Contra Parmenianum Donatistam*, *Appendix decem monumentorum veterum*, ed. by Karl ZIWSA (CSEL, 26), 1893, pp. 183-216. On this dossier, see Jean-Louis MAIER, *Le dossier du donatisme*, I [*vid.* n. 6], pp. 12-17.

24 *Ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), X, p. 213, l. 31; p. 214, l. 22.

25 *Ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), X, p. 214, l. 25: *grauitas uestra*.

26 *Ap.* Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*, III, 60.

27 *Ap.* Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*, III, 60, 3, l. 18 (SC, 559), p. 436.

– Numerous figures of speech, in particular the recurrent use of rhetorical questions[28], apostrophes alternately pious or violent[29] and vivid images[30].

– Finally, the first person singular is very present: Constantine strongly personalizes his speech.

Again, there are too many examples. In his letter to Aelafius, vicar of Africa, Constantine not only recalls his previous decisions[31] before stating the new decision which he instructs the vicar to apply[32]; he ends the letter by appealing directly to the religious convictions shared by his addressee[33] and to his personal relationship with the *summa diuinitas*[34], who entrusted him with governing the whole earth *nutu suo caelesti*[35]. In the letters written after the synod of Nicaea, Constantine presents himself as a full actor in the event[36]. The first word of the letter to the bishops of the synod of Tyre, is Ἐγὼ[37]. Constantine interrupts the statement of the order to appear before him (2-4), with the narration of his unexpected meeting with Athanasius in Constantinople (5-8), before resuming

---

28 The examples are too numerous to list exhaustively. See the *Letter to the synod of Arles*, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), V, p. 210, ll. 2-3; *Letter to the Palestinians*, *ap.* Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine* II, 24, 3; II, 40; *Letter to the inhabitants of Nicomedia* in 325, *Urk.* 27, 3-5 and 8; *Letter to the Church of Alexandria* of the beginning of 332, *ap.* Athanasius, *Apology against the Arians*, 61, 2-5 and 62, 4.

29 *Letter to the synod of Arles*, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), V, p. 209, l. 5: *o uere uictrix prouidentia Christi saluatoris*; p. 209, l. 28: *o rabida furoris audacia*; *Letter to the inhabitants of Nicomedia*, *Urk.* 27, 8, p. 59, l. 19: ὢ τῆς ἀτοπίας, ὢ μίσους ὑπερβολὴ...; *Letter to the Church of Antioch* in 328, *ap.* Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*, III, 60, 4, l. 27 (SC, 559), p. 436: ὦ πίστις ἁγία; *Letter to the Church of Alexandria* of the beginning of 332, *ap.* Athanasius, *Apology against the Arians*, 62, 2, *Athanasius Werke*, II, p. 141, l. 11: φεῦ τῆς ἀτοπίας ταύτης, and *passim*.

30 Opposition between darkness and light in the *Letter to the synod of Arles*, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), V, p. 208, l. 20: *in tenebris* and l. 22: *praeclarissimis luminibus*; p. 209, l. 4: *praeclarissima luce*; p. 209, l. 14: *manifesta luce*; the State sick with plague and requiring a cure, in the *Letter to the Palestinians* of autumn 324, *ap.* Eusebius, *Life of Constantine*, II, 28, 1; analogy of statues with illusory appearances at the beginning of the *Letter to Arius*, *Urk.* 34, 1; Arius and his followers, a band of pirates (*Urk.* 34, 3, p. 69, l. 12: ληστήριον), beset by storms (*Urk.* 34, 4, p. 69, l. 15: ὥσπερ τισὶ ζάλαις καὶ τρικυμίαις). There may be a memory of Aeschylus, *Prometheus Bound*, v. 1015, where Hermes threatens Prometheus who does not want to be convinced by his words: «Behold, if you are not convinced by my words, what a storm and wave of evils (χειμὼν καὶ κακῶν τρικυμία) will come upon you, without your escape». The repugnant description of Arius as a sick man (*Urk.* 34, 35) is also a vivid image.

31 *Ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), III, 204, l. 18; p. 205, l. 25.

32 *Ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), III, p. 205, l. 25; p. 206, l. 13.

33 *Ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), III, p. 206, ll. 13-14: *cum apud me certum sit te quoque dei summi esse cultorem*.

34 *Ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), III, p. 206, l. 16.

35 *Ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), III, p. 206, ll. 17-18.

36 See *Urk.* 25, 3, p. 53, l. 1: εἷς ἐξ ὑμῶν συνθεράπων ὑμέτερος and *Urk.* 26, 2; 27, 13.

37 *Ap.* Athanasius, *Apology against the Arians*, 86, 2, *Athanasius Werke*, II, p. 164, l. 18.

the statement of the summons (9), which he interrupts again with a digression (10-11) in which he presents himself as a «genuine servant of God»[38], an object of God's protection and an instrument of his benevolence for humanity.

Within this stylistic homogeneity[39], the analyses that follow will describe a coherent evolution of the theological representations which, although they testify to the successive influences received throughout Constantine's career, are integrated into a personal vision. In these terms, they cannot be considered only as foreign bodies due to co-editors.

The analysis of a text by Licinius contemporary with Constantine's first preserved letters provides a good point of comparison with the later evolution of the «first Christian emperor»[40].

The document improperly referred to by modern historiography as the «Edict of Milan»[41] is a letter that Licinius addressed from Nicomedia to the governors of the Eastern provinces in June 313, after his meeting with Constantine in Milan in February-March 313. The emperors, among other matters, had probably agreed that «Licinius should extend to the territories under his control the restitution of confiscated Christian property which Constantine and Maxentius had previously granted to their Christian subjets before 312»[42]. The religious representations employed are open: the text speaks of «all that is divine in the heavenly seat» *(quicquid <est> diuinitatis in sede caelesti)*[43] or of «the supreme divinity» *(summa diuinitas)*[44]. The expression *sedes caelestis* may be a literary allusion by the writer of the text to the classical poet Ovid[45]. On the other hand, the expression *summa diuinitas* is absent from the *Library of Latin Texts* database[46] before Lactantius and the Christian Latin authors of the fourth century. Constan-

38 *Ap.* Athanasius, *Apology against the Arians*, 86, 9, *Athanasius Werke*, II, p. 165, 20: τοῦ θεοῦ εἶναι γνήσιον θεράποντα.

39 The same stylistic argument is invoked by Luce Pietri in her introduction to the *Life of Constantine* by Eusebius of Caesarea (SC 559, p. 44): the letters «sont d'un ton très personnel»; the letters quoted by Eusebius in the *Life* and those preserved in the appendix of Optatus are «comparable» from the point of view of «la phraséologie».

40 Josep VILELLA MASANA (ed.), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Barcelona, 2015.

41 On the so called «edict of Milan», see Timothy D. BARNES, *Constantine. Dynasty, Religion and Power...* [*vid.* n. 1], pp. 93-97.

42 Timothy D. BARNES, *Constantine. Dynasty, Religion and Power...* [*vid.* n. 2], p. 95.

43 *Ap.* Lactantius, *On the Deaths of the Persecutors*, 48, 2.

44 *Ibid.*, 48, 3.

45 Ovid, *Pontic epistles*, III, 5, v. 53; *Metamorphoses*, IV, v. 447.

46 https://about.brepolis.net/library-of-latin-texts/ [consulted on November 7th, 2022].

tine himself uses it several times[47]. By way of comparison, the anonymous, obviously non-Christian panegyrist charged with the thorny task of praising the first Christian emperor at Trier in August 313[48] does speak of *diuina mens*[49], *diuinum numen*[50], *diuinus instinctus*[51], *diuinitas*[52], and finally *summus rerum sator cuius tot nomina sunt*[53], «the supreme creator of the universe, whose names are so many», to designate the divine entity that favoured Constantine, but never uses the expression *summa diuinitas*, which seems to be peculiar to the Christians, although ambiguous, probably by design: it can refer either to the transcendent divine principle of intellectual paganism, without deciding whether it is impersonal, or to the unique personal God of the Christians.

II. Constantine's theology before Nicaea (letters of the years 312-315)

Constantine's interventions in the Donatist case in the years 312-315, show the same ambiguity[54]. The expression *deus summus*[55] used by Constantine, comparable to the *summa diuinitas* of Licinius' letter, still refers to an anonymous god

47 *Letter to Aelafius*, vicar of Africa, in 314, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), III, p. 206, l. 16; *Letter to Celsus*, vicar of Africa, in 315 *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), VII, p. 211, ll. 22-23; *Letter to the bishops of Africa*, in 321, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), IX, p. 213, l. 20; final wish of the decree of September 17th, 325, *ap.* Theodosian Code, IX, 1, 4: *ita mihi summa diuinitas semper propitia sit.* See also the *Letter to the synod of Arles*, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), V, p. 209, ll. 12-13: *neque in eorum sensus ingressa est diuinitas propitia*.

48 See the commentary by Charles Odahl, *A Pagan's Reaction to Constantine's Conversion. Religious References in the Trier Panegyric of A.D. 313*, in *The Ancient World* 21 (1990), pp.45-63.

49 R.A.B. Mynors (ed.), *XII Panegyrici latini*, Oxford, 1964, XII (IX), 2, 5; 16, 2; 26, 1.

50 *Ibid.*, XII (IX), 4, 1.

51 *Ibid.*, XII (IX), 11, 4. See the inscription on the arch dedicated to Constantine by the Roman Senate in 315: *instinctus diuinitatis* (*CIL* VI, 1139=EDCS-17600785, https://db.edcs.eu/epigr/epi_url.php?p_edcs_id=EDCS-17600785&s_sprache=en [consulted 13 November 2022].

52 *Ibid.*, XII (IX), 22, 1.

53 *Ibid.*, XII (IX), 26, 1, p. 289, l. 12.

54 See Charles M. Odahl, *Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles...* [*vid.* n. 5], p. 286, n. 54, and pp. 285-286 on the phrases *Deus omnipotens*, *summa diuinitas*, *deus summus*.

55 *Letter to Aelafius*, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), III, p. 206, l. 13-14; *Letter to Celsus*, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), VII, p. 211, l. 28; *Letter to the bishops of Africa*, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), IX, p. 213, l. 1; *Letter to the bishops of Numidia* in 330, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), X, p. 213, l. 31; p. 214, l. 35; p. 215, l. 16. See also ἡ θειότης τοῦ μεγάλου θεοῦ in the final wish of the letters to Caecilianus of Carthage and to Miltiades of Rome of 313, *ap.* Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History*, X, 6, 5 (GCS, 9/2), p. 890, l. 26, and X, 5, 20, p. 888, l. 19. And ὁ ὕψιστος θεός in the *Letter to the inhabitants of the Eastern provinces* in 324, *ap.* Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*, II, 48, 2; 51, 1; ὁ μέγιστος θεός, *ibid.*, II, 55, 1.

which could well be the transcendent principle of philosophical monotheism[56]. However, the expression is almost absent from classical Latin literature[57], whereas, with the background of Gn 14,18-20 (LXX) onwards it becomes commonplace among the great Latin Christian authors, Tertullian, Cyprian and especially Lactantius. It is therefore incorrect to say that «these designations neither say anything particular about Constantine's concept of God nor are they exclusively Christian vocabulary»[58]. The God in question is not just any God, he is «the almighty God» (*deus omnipotens)*[59], yet another expression peculiar to Christian Latin authors, Tertullian, Novatian, Cyprian, Lactantius..., the god of Constantine's political success, military victories, and imperial mission[60].

This personal link with the deity of the Christians expressed in the emperor's letters makes it impossible to attribute their entire writing to an official of the imperial chancery[61] or to reduce its mentions to the intervention of an assessor in religious matters.

The same applies to the letter Constantine sent to the bishops of the synod of Arles in 314[62], the first known text in which the religious discourse refers explicitly to the God of the Christians. In this letter, Constantine personally rec-

---

56 Cf. Plato, *Leges*, 821a2: τὸν μέγιστον θεὸν, and Dio Chrysostom, *Discourses*, 2, 72; 3, 55; 12, 52; 36, 35.54; 40, 36. The expression *summus deus* occurs 12 times in Calcidius' Latin translation of Plato's *Timaeus*, on which, see *infra*, n. 81.

57 The expression *summe deum* or *deorum* appears in Naevius, Virgil or Ovid, corresponding to the Homeric Greek θεῶν μέγιστος.

58 Tarmo TOOM, *Constantine's «summus deus» and the Nicene «unus deus»...* [*vid.* n. 3], p. 107, on the letters of 312-313.

59 *Letter to Aelafius* (CSEL, 26), p. 205, l. 14: *deus omnipotens*; p. 206, l. 20: *potentissimus deus*; *Letter to Chrestus*, bishop of Syracusa, *ap.* Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History*, X, 5, 24 (GCS, 9/2), p. 890, l. 2. The expression has evidently a biblical background.

60 In the *Letter to Miltiades*, *ap.* Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History*, X, 5, 18 (GCS, 9/2), p. 888, l. 4, Constantine asserts that it was «divine providence» (ἡ θεία πρόνοια) that handed over to him the provinces of Africa. See Pierre MARAVAL, *Constantin, Lettres et discours* [see n. 2], xxix: «La différence se trouve dans le Dieu que vénère Constantin, dont il reconnaît la toute puissance – et du même coup la vérité – au fait qu'elle lui a donné la victoire sur tous ses ennemis.» Same idea in the *Letter to the Palestinians* in 324, *ap.* Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*, II, 28, 2-29, 1 and in the *Letter to the inhabitants of the Eastern provinces*, *ibid.*, II, 55.

61 The expression *summus deus* appears only twice in the *Theodosian Code*, in XVI, 5, 6, in 381, and in IX, 45, 4, in 432.

62 *Ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), V, pp. 208-210; Hans VON SODEN & Hans VON CAMPENHAUSEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des donatismus*, Berlin, ²1950, pp. 23-24; Jean-Louis MAIER, *Le dossier du donatisme*, I [*vid.* n. 6], document 21, pp. 167-171. For a complete analysis of the letter, see Charles M. ODAHL, *Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles...* [*vid.* n. 7].

ognises himself as *famulus suus*, «his servant»[63]. The use of the word *famulus* in a religious context is typical of Christians. Very common as early as the 3rd century in Tertullian, probably under the influence of the Bible, the expression is also found in Lactantius[64] and Arnobius[65]. Constantine applies the term also to bishops[66] as well as to himself, «fellow servant»[67] of the bishops.

In the imperial letter to the synod of Arles, God is not just «the god of the Christians», as in Galerius' edict of toleration of 311[68], but «our God»[69], and, while the emperor continues to describe him as «the almighty God who dwells in the heavenly watchtowers»[70], he explicitly names «Christ the Saviour»[71] for the first time in an imperial document[72]. The emperor repeats his conviction that God leads events through his «celestial providence»[73], the «truly victorious providence of Christ the Saviour»[74]. He also refers to Christian doctrine as

63 *Letter to the synod of Arles*, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), V, p. 208, l. 31. See also *Letter to the Palestinians*, *ap.* Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*, II, 31, 2, l.10 (SC, 559), p. 304: θεοῦ θεράποντες with a plural of majesty; *Letter to the Eastern inhabitants*, *ap.* Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*, II, 55, 1, l. 3-4 (SC, 559), p. 324: δι' ἐμοῦ τοῦ σοῦ θεράποντος; *Letter to the Church of Nicomedia*, *Urk.* 27, 17, p. 62, ll. 12-13: τοῦ θεράποντος τοῦ θεοῦ, τοῦτ' ἔστιν ἐμοῦ; *Letter to the bishops of the synod of Tyre*, *ap.* Athanasius, *Apology against the Arians*, 86, 9 and 86, 11, *Athanasius Werke*, II, p. 165, l. 24.

64 In the final prayer of *On the Deaths of the Persecutors*, 52, 5.

65 For example, in *Against the Nations*, I, 31. In the digital *Library of Latin Texts* (consulted on June, 2022), the use of the word *famulus* in a religious context by non-Christian authors is rare: see Martial, *Epigrams*, IX, 28, v. 10: *famulum Iouis*; Apulaeus, *Metamorphoses*, XI, 27, speaking of the initiate to the mysteries of Osiris: *magno etiam deo famulum*.

66 For example, *Letter to the bishops of Numidia*, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), p. 215, l. 3: *uos* [...] *famulos et sacerdotes Dei*. See also the *Letter to Alexander of Alexandria and Arius*, *Urk.* 17, 1, p. 32, ll. 8-9: οἱ θεοῦ θεράποντες.

67 *Letter to the Church of Alexandria*, *Urk.* 25, 3, p. 53, l. 1: συνθεράπων.

68 *Ap.* Lactantius, *On the Deaths of the Persecutors*, 34, 4, ed. Jacques Moreau (SC, 39/1), p. 117, l. 17, and 34, 5, p. 118, l. 26: *christianorum deus*, *deus suus*. The protocol of the edict (preserved by Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History*, VIII, 17, 1) includes Constantine, who immediately enforced the decision in his territories.

69 *Letter to the synod of Arles*, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), V, p. 208, l. 2: *deus noster*.

70 *Ibid.*, p. 208, ll. 28-29: *deus omnipotens in caeli specula residens*.

71 *Ibid.*, 208, l. 31; p. 209, l. 1; p. 209, ll. 5 and 34: *Christus saluator*.

72 Jean-Louis MAIER, *Le dossier du donatisme*, I [*vid.* n. 6], p. 168, n. 5, puts this mention «au compte du rédacteur de la lettre»; same opinion by Luce Pietri (SC, 559), p. 72, n. 4 («interpolations probablement dues à un conseiller ecclésiastique de l'empereur»), citing Heinrich KRAFT, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* [*vid.* n. 3], p. 185-191. On Christ Saviour as a keyword of Constantine's Christology, see for example Charles M. ODAHL, *Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles...* [*vid.* n. 5], p. 286.

73 *Letter to the synod of Arles*, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), V, p. 209, l. 15 and 18: *caelestis prouisio*.

74 *Ibid.*, p. 209, l. 5: *uere uictrix prouidentia Christi saluatoris*.

«the Law»[75], «Christ's teaching»[76], «the way of the Lord Saviour»[77]. However, Christ is never described as the Son of the supreme God, but only as a teacher[78], a judge[79], and of course, a saviour.

Curiously enough, no other letter by Constantine mentions Christ until after his victory over Licinius in September 324. However, the religious representations assumed by the emperor in his letters between 312 and 315 are distinctively Christian, although expressed in the equivocal style typical of the Christian Apologists, and not that of the Scriptures and the Creed of the Church. Under these conditions, the hypothesis of Constantine's religious representations being influenced by the ideas and literary works of Lactantius is plausible[80]. Other potential influencers are Ossius, bishop of Cordoba[81], whose presence with the emperor is attested already in late 312 or early 313[82].

---

75 *Ibid.*, p. 209, ll. 4 and 8: *lex catholica*, *sanctissima lex*. Constantine always refers to the Scriptures as «the Law»: see for example in 313, *ap.* Optatus of Milevis (CSEL, 26), III, p. 204, l. 20; in 324, *ap.* Eusebius, *Life of Constantine*, II, 27, 2; II, 47. In 333, Constantine identifies «the Law of God» with Christ: *Urk.* 34, 34.

76 *Ibid.*, p. 209, l. 26: *Christi magisterium*.

77 *Ibid.*, p. 210, l. 4: *domini saluatoris uia*.

78 See n. 76.

79 *Ibid.*, p. 209, l. 23: *iudicium Christi*.

80 The hypothesis has been defended, among others, by Elizabeth DEPALMA DIGESER, *Lactantius and Constantine's Letter to Arles: Dating the Divine Institutes*, in *Journal of Early Christian Studies*, 2 (1994), pp. 33-52. Arnaldo MARCONE, *Lattanzio e Constantino*, in Josep VILELLA MASANA (ed.), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Barcelona, 2015, pp. 21-30, accepts DePalma's hypothesis and emphasizes the influence of the second version of Lactantius' *Divine Institutes* on the *Letter to the synod of Arles* (p. 26), concluding that, in this letter, as in the *Discourse to the Assembly of Saints*, «Constantino ha presente gli scritti di Lattanzio» (p. 28).

81 Charles M. ODAHL, *Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles...* [*vid.* n. 5], p. 279, after Victor C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova: A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington, D.C., 1954, p. 63, refers Platonic elements in Constantine's *Discourse to the Assembly of Saints* (for example, IX, 3-7) to Ossius of Cordoba, on the basis of Calcidius' preface to his translation and commentary of Plato's *Timaeus*, praising Ossius' *animo florente omnibus studiis humanitatis* and suggesting that the translation was Ossius' idea, who would have been able to do it himself. It is difficult to discern what is rhetoric and what is reality, beyond Ossius' probable knowledge of the Greek language. Moreover, the identification of the Osius *(sic)* to whom Calcidius' work is dedicated with Ossius of Cordoba is controverted. See Christina HOENIG, *Plato's Timaeus and the Latin Tradition*, Cambridge, 2018, p. 160-162 for a critical approach.

82 Charles M. ODAHL, *Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles...* [*vid.* n. 5], pp. 279-282, gives a list of ecclesiastical advivers: Ossius, Lactantius and Miltiades; Luce Pietri, in her introduction to the *Life of Constantine* (sc, 559), p. 73-76: speaks of the bishops met in Gaul and Italy in the years 312-314, of Lactantius and of Ossius.

III. Constantine before and after Nicaea (letters of the years 324-325)

After his victory over Licinius in September 324, Constantine resides in Nicomedia. In this context, he writes various letters to his new Eastern subjects. The three letters that have survived, the letter to the Eastern regions on the restitution of confiscated property to the members of the Church[83], the letter to each bishop of the Eastern regions[84] and the letter to the inhabitants of the Eastern provinces[85], are preserved only in Greek translation, which makes a comparison with Constantine's other letters difficult. It is nevertheless likely that the expressions «the (very) great God» and «the mightier» translate the Latin expressions *summus deus* and *deus omnipotens*[86], so characteristic of the letters of the years 313-315 preserved in Latin. The new element in this set of letters is the designation of God as «saviour»[87], a designation which in the letter to the synod of Arles qualified Christ.

The lengthy letter to the Oriental subjects of the Empire[88] is a veritable apologetic discourse on Christianity. Constantine's God, *summus deus* (ὁ ὕψιστος θεός, ὁ μέγιστος θεός) whom human reason can know by considering the «laws of nature»[89] disposed by his providence, is a God who judges between virtue

---

83 *Ap.* Eusebius, *Life of Constantine*, II, 24-42. The copy transcribed by Eusebius is the one sent to the province of Palestine.

84 *Ap.* Eusebius, *Life of Constantine*, II, 46, 1-3. The copy transcribed by Eusebius is the one sent to him as bishop of Caesarea, the metropolis of Palestine.

85 *Ap.* Eusebius, *Life of Constantine*, II, 48-60.

86 On the probable equivalence between «(very) great God» and *summus deus*, on the one hand, and between «the mightier» (τὸ κρεῖττον) and *deus omnipotens*, on the other, see the commentary by Luce Pietri, in SC 559, p. 77. The use of the neutral τὸ κρεῖττον to denote the transcendent principle is characteristic of the Greek translations of Constantine's letters and speeches: 10 occurrences in the *Letter to the Palestinians* of 324; 5 occurrences in the *Letter to Alexander and Arius* of the same period; 2 occurrences in the *Discourse to the Assembly of the Saints*; 1 occurrence in what Eusebius presents as Constantine's speech at Nicaea (see *infra* n. 105). In his *Life of Constantine*, I, 16, 2; III, 58, 2 and IV, 29, 4, Eusebius uses the expression in paraphrases of a story about Constantius I, of a letter of Constantine to the city of Heliopolis and of a theological discourse of Constantine. It is nowhere else attested, except for the treatise XVIII of the *corpus hermeticum* and, among the preserved works of Eusebius, the *Oration in Praise of Constantine* (10 occurrences).

87 God is «the God who is the helper of my enterprises and the saviour of the universe» (*ap.* Eusebius, *Life of Constantine*, II, 64, 1, l. 5, p. 334: τὸν τῶν ἐγχειρημάτων βοηθὸν καὶ σωτῆρα τῶν ὅλων θεὸν), «our great God, the saviour of all things» (*ibid.*, II, 71, 4, l. 21, p. 342: ὁ μέγας ἡμῶν θεὸς ὁ σωτὴρ ἁπάντων); see also II, 30, 1, l. 8, p. 302; 46, 1, l. 4, p. 316; 49, 1, l. 5, p. 320.

88 *Ap.* Eusebius, *Life of Constantine*, II, 48-60.

89 *Ibid.*, II, 48, 1, ll. 3-4 (SC, 559), p. 318.

and vice[90]. He is «the master of the universe»[91] who protects Constantine in his political and military endeavours, and to whom Constantine confesses his devotion[92]. The human race owes him reverence but has gone astray. Nonetheless, the sovereign God of the universe has restored the memory of his existence «through your son»[93], thanks to «the teachings of the divine Logos»[94] – first mention of Christ since the letter to the synod of Arles in 314. However, there is no question of Constantine imposing conversion to the supreme God by force[95], since the mission he has entrusted to him is to make peace reign[96], a benefit that God grants to all[97].

With this letter, Constantine has become a public confessor of the Christian faith: «I will try to confess as clearly as possible before you all <what I think> about the hopes that are mine.»[98] The emperor confesses explicitly this faith in a letter to the king of Persia of the same period: «I do not think I am wrong in confessing this <God who has favoured me> is the only God, chief and father of all.»[99]

Just as in 312, after his victory over Maxentius in the West, Constantine had immediately sought to resolve the division in the African Church created by the Donatist schism, so in 324, after his victory over Licinius in the East, Constantine immediately sought to resolve the recent affair which threatened to divide the Eastern Church. To this end, he sent a trusted emissary, most probably Ossius[100], with a letter addressed to the troublemakers, Alexander, bishop of Alexandria, and one of his priests, Arius, and, more broadly, to the Christians involved in the conflict between them.

---

90 *Ibid.*, II, 48, 2.
91 *Ibid.*, II, 55, 1, l. 5, p. 324; 59, l. 17, p. 328.
92 *Ibid.*, II, 55, 2.
93 *Ibid.*, II, 57, l. 5 (SC, 559), p. 326: διὰ τοῦ σοῦ υἱοῦ.
94 *Ibid.*, II, 59, l. 4 (SC, 559), p. 328: τὰ τοῦ θείου λόγου μαθήματα.
95 *Ap.* Eusebius, *Life of Constantine*, II, 60, 1.
96 *Ap.* Eusebius, *Life of Constantine*, II, 56, 1.
97 *Ap.* Eusebius, *Life of Constantine*, II, 59.
98 *Ap.* Eusebius, *Life of Constantine*, II, 48, 2, ll. 14-16 (SC, 559), p. 320: Ἐγὼ δ' ὡς ἔνι μάλιστα φανερῶς περὶ τῶν κατ' ἐμαυτὸν ἐλπίδων πᾶσιν ὑμῖν ὁμολογῆσαι πειράσομαι.
99 *Letter to the king of Persia*, *Ap.* Eusebius, *Life of Constantine*, IV, 11, 1, ll. 1-2 (SC, 559), p. 468: Οὔ μοι δοκῶ πλανᾶσθαι, ἀδελφέ μου, τοῦτον ἕνα θεὸν ὁμολογῶν πάντων ἀρχηγὸν καὶ πατέρα.
100 See Xavier MORALES, *Athanase a-t-il rédigé l'encyclique d'Alexandre d'Alexandrie?*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 114 (2019), pp. 541-589, here p. 556, on the identity of the messenger, and pp. 546-560, for a proposal of chronology of the controversy between Arius' first condemnation and the synod of Nicaea. At n. 14 and n. 16, the date of Alexander's election to the episcopate must be corrected from 312 to 313, and the dates of the two festal letters alluding to the conflict with Arius must be corrected to 318 and 321. Consequently, Arius' first condemnation whould be situated in 318.

At first, Constantine, had thought the conflict between the two would be easily solved, because its object was only «a particular matter of vain interest», a «childish trifle»[101] of no impact on the common faith, or rather, one of those «great and too difficult topics»[102] about which it is better to keep quiet, for fear of not understanding them or of being misunderstood in explaining them to others.

Consistent with its message, the letter to Alexander and Arius is almost devoid of theological representations. As in the previous letters, God is described as the subject of the providence[103] by which Constantine is entrusted with the mission of establishing peace and concord in the universe. The expressions describing him are comparable to those of the other letters of the end of 324. There is no Christological element: this topic, central in the controversy is not, for Constantine, «the summit of the precepts of the Law»[104].

In the early summer of 325, Constantine hosted at Nicaea, near to the eastern imperial capital, Nicomedia, a general synod of bishops, representing every Eastern province, together with two legates from the Roman bishop and Constantine's man of confidence in the Donatist conflict, Ossius, already mentioned[105].

The two letters written by Constantine to announce the decisions taken at the synod of Nicaea[106] are again highly personal letters, and their style is comparable to that of the earlier letters. In accordance with the emperor's wish in his letter to Alexander and Arius, the Christological question is not set out in detail. Constantine, in his letter to the Church of Alexandria, merely recalls that the condemned doctrine of Arius concerned «our Saviour, our hope and life»[107], while the letter of the synod to the same Church of Alexandria is more explicit in its account of the condemnation of Arius, as it takes up the content of the final anathematism of the formula of faith[108] subscribed to at Nicaea.

---

[101] Letter to Alexander and Arius, *Urk.* 17, 6, p. 33, ll. 3-4: ὑπὲρ ματαίου τινὸς ζητέσεως μέρους, and *Urk.* 17, 10, p. 34, l. 17: παιδικαῖς ἀνοίαις.

[102] *Ibid.*, *Urk.* 17, 8, p. 33, l. 14: πραγμάτων οὕτω μεγάλων καὶ λίαν δυσχερῶν.

[103] *Ibid.*, *Urk.* 17, 4, p. 32, ll. 24 and 30; 17, 11, p. 34, l. 19; 17, 14, p. 35, l. 6.

[104] *Ap.* Eusebius, *Life of Constantine*, II, 70, ll. 3-4, p. 340: τοῦ κορυφαίου τῶν ἐν τῷ νόμῳ παραγγελμάτων.

[105] What Eusebius presents as the translation of Constantine's speech at the opening of the synod of Nicaea (*Life of Constantine*, III, 12, 1-5), with the mitigation: «a speech *such* as this» (III, 11, l. 7 [SC, 559], p. 366: τοῖον [...] λόγον), shares a number of stylistic features with this set of letters, in particular the use of τὸ κρεῖττον (III, 12, 3, l. 14 [SC, 559], p. 366) and the designation of God as «saviour» (III, 12, 2, l. 9 [SC, 559], p. 366; 12, 5, l. 27, p. 366).

[106] *Letter to the Church of Alexandria*, *Urk.* 25, and *Letter to the Churches*, *Urk.* 26.

[107] *Urk.* 25, 4, p. 53, ll. 4-5.

[108] *Urk.* 23, 3, p. 48.

However, it should be noted that, whereas in the letters shortly before the synod the title «saviour» was used to describe the one God[109], Constantine now identifies Christ as «our Saviour». He does so again in the letter to the Churches announcing the decision of the synod of Nicaea on the date of Easter[110], in a letter to Macarius of Jerusalem shortly after the synod[111], and in a letter to the Antiochians at the end of 327 or beginning of 328[112], each time linking this appellation to the «most holy Passion» of this saviour.

It is also in the two imperial letters on the decisions of the synod that the Holy Spirit appears, for the first time in the corpus of letters[113], whereas he is mentioned several times in the great *Discourse to the Assembly of Saints*[114].

IV. What did Constantine learn in Nicaea (Eusebius of Caesarea's letter to the Christians of Caesarea)?

So far, it seems the only thing Constantine did learn in Nicaea was that Christ should be «our saviour». This is quite at variance with what Eusebius pretends about Constantine's implication in the Christological debate at the synod.

The letter that Eusebius, bishop of Caesarea, addresses from the synod to the Christians of Caesarea is difficult to interpret, because its purpose is not only informative but also apologetic: for Eusebius, it is a question of demonstrating that his subscription to the theological formula drafted by those to whom he had been clearly opposed in the preceding months does not mean that he is abandoning his previous positions.

The letter apparently gives a chronological account of the part of the synod devoted to «the faith of the Church» (*Urk.* 22, 1, p. 42, l. 1), the part that primarily interested Eusebius and his recipients.

1. According to the chronological sequence, Eusebius presented a written statement of faith to the assembly in the presence of Constantine (§ 2-6).

---

[109] Again in *Letter to Theodotus of Laodicea*, autumn 325, *Urk.* 28, 1, p. 63, ll. 3-4 and 28, 3, p. 63, l. 13, and *Letter to Eusebius*, *ap.* Eusebius, *Life of Constantine*, III, 35, l. 3 (SC, 559), p. 496, whose date is probably later than the synod of Nicaea.

[110] *Urk.* 26, 4, p. 55, l. 20; *Urk.* 26, 8, p. 56, l. 9.

[111] *Ibid.*, III, 30, 1, l. 3, p. 391.

[112] *Ibid.*, III, 60, 4, l. 27, p. 436.

[113] *Urk.* 25, 8, p. 54, l. 4; *Urk.* 26, 8, p. 56, l. 11.

[114] *Discourse to the Assembly of Saints*, IX, 6; XVII, 1; XX, 2.4.

2. The statement remained unopposed. The emperor himself declared it satisfactory and invited the members of the synod to endorse the statement, on the sole condition that the word ὁμοούσιος be inserted (§ 7, p. 43, l. 26, p. 44, l. 4).
3. The emperor then gave an interpretation of the word ὁμοούσιος (§ 7, p. 44, l. 4-8).
4. The synod composed a written statement of faith that actually included the word ὁμοούσιος (§7, p. 44, l. 8; § 8, p. 45, l. 5).
5. The statement was subjected to a question-and-answer session about the meaning of three difficult expressions: from the substance, begotten and not made, ὁμοούσιος (§ 9-13).
6. The assembly agreed (§ 14).
7. Eusebius then comments on the meaning of the anathematisms appended to the statement (§ 15; § 16, p. 46, l. 17).
8. Constantine takes the floor to comment on the anathematism against «Before he was begotten, he did not exist» (§ 16, p. 46, l. 18-21).

Now, the interpretation of ὁμοούσιος attributed to the emperor at § 7 is almost identical to that which emerges from the question-and-answer session between promoters and opponents of the word at § 12. Moreover, the content was already present in the letters of Arius against Alexander of Alexandria and Alexander against Arius, and almost identical formulations are found in the fourth book of the *Evangelical Demonstration* of Eusebius of Caesarea, the book focused on Christology.

In fact, at § 7, Constantine understands the controversial adjective in an exclusively negative way:

> *Homoousios* cannot be said according to the passions of bodies. Therefore, <the Son> did not come to being from the Father according to a division nor according to a cutting. Indeed, the immaterial and incorporeal nature cannot undergo a bodily passion. It is such meaning that must be given to the divine and ineffable words.
>
> ὅτι μὴ κατὰ τῶν σωμάτων πάθη λέγοιτο ὁμοούσιος[115], οὔτ' οὖν κατὰ διαίρεσιν οὔτε κατά τινα ἀποτομὴν ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι· μηδὲ γὰρ δύνασθαι τὴν ἄυλον καὶ νοερὰν καὶ ἀσώματον φύσιν σωματικόν τι πάθος ὑφίστασθαι, θείοις δὲ καὶ ἀπορρήτοις λόγοις προσήκειν τὰ τοιαῦτα νοεῖν.[116]

[115] Opitz adds: <ὁ υἱός>, which is not necessary.
[116] *Urk.* 22, 7, p. 44, l. 4-7.

At § 12 we read the same:

> <*Homoousios* cannot be said> according to the manner of bodies, nor in the likeness of mortal animals. Indeed, <it cannot be said> according to a division of the substance or a cutting up, nor according to a passion, modification, or alteration of the substance and power of the Father. In fact, the Father's unengendered nature is other than all this.
>
> οὐ κατὰ τὸν τῶν σωμάτων τρόπον οὐδὲ τοῖς θνητοῖς ζῴοις παραπλησίως, οὔτε γὰρ κατὰ διαίρεσιν τῆς οὐσίας οὔτε κατὰ ἀποτομήν, ἀλλ' οὐδὲ κατά τι πάθος ἢ τροπὴν ἢ ἀλλοίωσιν τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τε καὶ δυνάμεως. τούτων γὰρ πάντων ἀλλοτρίαν εἶναι τὴν ἀγένητον τοῦ πατρὸς φύσιν.[117]

Now, Arius, in his letter to Alexander of Alexandria, had already rejected the idea that

> the Father be composed, divisible, mutable, and a body, according to them, and that, as far as it depends on them, the incorporeal God should undergo the passions that correspond to a body,
>
> σύνθετος ἔσται ὁ πατὴρ καὶ διαιρετὸς καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ' αὐτοὺς καὶ τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων ὁ ἀσώματος θεός,[118]

to which Alexander had responded by rejecting the interpretation of the begetting of the Son «in the likeness of bodies, by the cutting or effluvia from divisions»[119]. Above all, the formulations in Eusebius' letter find parallels in the same author's *Evangelical Demonstration*. Eusebius, describing the begetting of the Son, declares that he has «nothing like corporeal realities»[120] and that he

> is begotten from the unengendered Father [...] having proceeded, not according to a separation, cutting, or division of the Father's substance, but in a way which is ineffable and inexplicable to us.
>
> γεννώμενον δ' ἐξ ἀγεννήτου πατρός, [...] οὐ κατὰ διάστασιν ἢ τομὴν ἢ διαίρεσιν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας προβεβλημένον, ἀρρήτως δὲ καὶ ἀνεπιλογίστως ἡμῖν.[121]

---

117 *Urk.* 22, 12, p. 45, l. 22-25.

118 Arius, *Letter to Alexander of Alexandria*, *Urk.* 6, 5, p. 13, ll. 18-20.

119 Alexander of Alexandria, *Letter to Alexander of Byzantium*, *Urk.* 14, 46, p. 27, ll. 5-6: οὐ κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιότητας ταῖς τομαῖς ἢ ταῖς ἐκ διαιρέσεων ἀπορροίαις.

120 Eusebius of Caesarea, *Evangelical Demonstration*, IV, 3, 13 (GCS, 23), p. 154, ll. 12-13: οὐδὲν μὲν οἷον τὰ ἐκ σωμάτων.

121 Eusebius of Caesarea, *Evangelical Demonstration*, IV, 3, 13 (GCS, 23), p. 154, ll. 16-19. See also V, 1, 8-9, in the commentary on Pr 8,12-31.

In short, these considerations are more likely to be attributed to Eusebius than to Constantine. However, Eusebius felt entitled to put them in the emperor's mouth as well, probably because Constantine had agreed with them during the synod.

The case of Constantine's statement at the end of the letter is different. It has been noted for more than a century[122] that it is difficult to attribute to Eusebius the statement that:

> He exists according to his divine begetting occurred before all ages, since even before he was begotten actually, he was potentially in the Father according to an unengendered modality. For the Father is always Father, just as he is always king and always saviour, who is potentially all, and is always identical with himself[123].
>
> καὶ κατὰ τὴν ἔνθεον αὐτοῦ γέννησιν τὴν[124] πρὸ πάντων αἰώνων εἶναι αὐτόν, ἐπεὶ καὶ πρὶν ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι δυνάμει ἦν ἐν τῷ πατρὶ ἀγεννήτως, ὄντος τοῦ πατρὸς ἀεὶ πατρὸς ὡς καὶ βασιλέως ἀεὶ καὶ σωτῆρος ἀεί, δυνάμει πάντα ὄντος, ἀεί τε κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντος. (*Urk.* 22, 16, p. 46, l. 18-21).

It is true that the insistence on the eternal pre-existence of the Son is dear to the bishop of Caesarea. The statement that «he exists according to his divine begetting before all ages» is comparable to a passage of the fourth book of the *Evangelical Demonstration* already quoted, where Eusebius emphasizes that:

> it is false that, at first, during some time, he did not exist, and then, he began to exist. He has existed and pre-existed since before times eternal...
>
> οὐ χρόνοις μέν τισιν οὐκ ὄντα, ὕστερον δέ ποτε γεγονότα, ἀλλὰ πρὸ χρόνων αἰωνίων ὄντα καὶ προόντα...[125]

---

[122] For example by F. LOOFS, *Das Nicänum* (1922), in *Patristica: ausgewählte Aufsätze zur Alten Kirche*, ed. H.C. Brennecke and J. Ulrich, Berlin, 1999, p. 120: «diese gewiss nicht von Euseb erdichtete Aüsserung des Kaisers [...] gibt der *fides occidentalium* hinsichtlich der Ewigkeit des Sohnes Ausdruck». Loofs refers to Tertullian, *Against Praxeas*,7, 26 and Marcellus of Ancyra, frag. 70 (ed. VINZENT). OPITZ, *ad locum*, speaks of «die dem Kaiser die Formeln soufflierten» and also refers to Marcellus of Ancyra. More recently, Mark EDWARDS, *Why did Constantine Label Arius a Porphyrian?*, in *L'antiquité Classique*, 82 (2013), pp. 239-247 (243), commenting the passage, notes that Eusebius «would not have fathered on Constantine a form of words which a superficial reader might construe as an endorsement of the teaching of his perennial antagonist, Marcellus of Ancyra», and discards a direct influence of Marcellus on Constantine.

[123] The words κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντος are an allusion to Plato, for example, *The Statesman*, 269d, quoted in *Evangelical Preparation*, XI, 32, 6 (GCS, 43/2), p. 70, l. 2.

[124] τὴν Athanasius, Gelasius : τὸ Socrates, Theodoretus, Opitz. In favour of τὴν, see Eusebius, *Fragments on Lucas*, in *Patrologia Graeca*, 24, col. 589, ll. 23-24: τὴν ἀνωτάτω καὶ πρὸ πάντων αἰώνων ἐκ Θεοῦ γέννησιν αὐτοῦ.

[125] Eusebius of Caesarea, *Evangelical Demonstration*, IV, 3, 13 (GCS, 23), p. 154, ll. 14-15. This statement is Origenian: see for example *Principles*, I, 2, 9, ed. S. FERNÁNDEZ (Fuentes Patrísticas, 27), Madrid, 2015, p. 194, l. 1-15.

Ten years after the synod of Nicaea, Eusebius precisely reproached Marcellus of Ancyra for not believing that the Logos «preexists the assumption of the body»[126].

Nonetheless, the Aristotelian opposition between potentiality and actuality is a *hapax legomenon* in Eusebius, who tends instead to use ἐνέργεια and δύναμις as synonyms[127]. Also a *hapax legomenon* in Eusebius, the adverb ἀγεννήτως was attributed by Arius to Alexander of Alexandria as evidence of his heterodoxy, since, according to the priest, the bishop referred it to the Son[128]. Likewise, the proposition: «the Father is always Father» resembles the proposition Arius had attributed to Alexander of Alexandria: «always God, always Son», but actually never occurs in what is preserved of Alexander, of Eusebius of Caesarea or of Marcellus. Athanasius seems the first to have used it[129].

The opposition between a potential existence of the Logos before the incarnation, and a real existence as Son from the incarnation, is often attributed to Marcellus of Ancyra. This is not the case[130]. Marcellus consistently uses ἐνέργεια in the sense of «activity»[131] and asserts that the Logos «is separate from the Father only when he acts»[132], especially in the creative activity and in the activity of the economy according to the flesh: «The Logos proceeded with an active activity.»[133]

It is within this framework that we must understand the one fragment where Marcellus seems to contrast ἐνέργεια and δύναμις:

> When <John> says: «In the beginning was the Logos,» he shows that, by power, the Logos is in the Father (indeed, God, «from whom all <comes>», is the beginning of all that has come into being). When he says: «and the Logos was with

[126] Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical Theology*, I, 20, 2 (GCS, 9/1), p. 81, 5-6: προϋπάρχειν αὐτὸν τῆς τοῦ σώματος ἀναλήψεως.

[127] See for example *Evangelical Demonstration*, IX, 2, 6 (GCS, 23), p. 81, l. 23: ἀπορρήτῳ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ. Origen, on the contrary, uses the opposition, for example in *Commentary on the Gospel of John*, II, XXIV, 157, ll. 22-23 (SC, 120bis), p. 314.

[128] Arius, *Letter to Eusebius of Nicomedia*, *Urk.* 1, 1, p. 2, l. 1.

[129] Arius, *Letter to Eusebius of Nicomedia*, *Urk.* 1, 1, p. 2, l. 1. Athanasius attribute to Arius οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν in *Discourses against the Arians*, I, 5, 2, in *Athanasius Werke*, I, 1, 2, K. Metzler et K. Savvidis (eds.), Berlin, 1998, p. 114, l. 11 *et passim* and answers: πατὴρ ἀεὶ πατὴρ εἶναι (I, 21, 10, p. 131, l. 32).

[130] See Sara PARVIS, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford, 2006, 33: «There is general agreement that these terms [ἐνέργεια and δύναμις] are not used by Marcellus in the Aristotelian sense of potentiality and actuality.»

[131] See for example Marcellus, frag. 87 and 109, ed. S. FERNÁNDEZ (Fuentes Patrísticas, 36), Madrid, 2021.

[132] Marcellus, fragment 104, ed. S. FERNÁNDEZ (Fuentes Patrísticas, 36), p. 238, l. 1-2: ἐνεργείᾳ μόνῃ [...] κεχωρίσθαι τοῦ πατρὸς. See also frag. 106.

[133] Marcellus, frag. 109, p. 250, l. 23: προῆλθεν ὁ λόγος δραστικῇ ἐνεργείᾳ.

> God,» <he shows that>, by activity, the Logos is with God (indeed, «all things came into being through him, and nothing came into being without him»).
>
> ἐν μὲν τῷ φῆσαι ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος δείξῃ δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν λόγον (ἀρχὴ γὰρ ἁπάντων τῶν γεγονότων ὁ θεὸς ἐξ οὗ τὰ πάντα), ἐν δὲ τῷ καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν ἐνεργείᾳ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι τὸν λόγον (πάντα γὰρ δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν).[134]

Power and activity are here two aspects of the being of the Logos, not the Aristotelian opposition between power and actuality.

In short, it seems as if Eusebius is quoting an authentic statement by the emperor, repeating, in his own way, statements heard, for example, from Marcellus, on the pre-existence of the Logos before his human begetting, and from Alexander on the eternity of the Father-Son correlation.

V. Constantine after Nicaea (Letter to the Church of Nicomedia and Letter to Arius)

That Constantine indeed learnt something on Christology at the synod of Nicaea can be corroborated by two later letters of the emperor, one of autumn 325 and one of 333.

Shortly after the synod of Nicaea, Eusebius, bishop of the imperial capital, Nicomedia, and Theognios, bishop of Nicaea, received into their communion Alexandrian Arians exiled by Constantine to Nicomedia. This act contravened canon 5 of the Nicene synod, which states that «those condemned by some should not be received by others.» Constantine took the decision to exile Eusebius and Theognios. His letter to the Church of Nicomedia announces this decision and supports the convocation of a synod of election to replace Eusebius (*Urk.* 27, 12).

The letter is divided into two parts (1-8 and 9-16). The authenticity of the first part, an indignant defence of the Christology attributed to the synod of Nicaea, has been questioned[135], as it is missing from one of the two sources transmitting the letter[136]. However, its mordacious style, marked by irony and rhetorical questions, is typical of Constantine.

---

[134] Marcellus, frag. 70, p. 194, l. 1-5.

[135] Hermann Kraft, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung* [*vid.* n. 2], p. 229, considers that Athanasius attached a fragment of a theological discourse by Constantine to the authentic letter.

[136] Athanasius of Alexandria, *On the Decisions of Nicaea*, 41, transmits both parts, as does the Latin translation of the Acts of the Council of Constantinople II of 553 (*ACO*, IV, 2). In contrast, the

Moreover, the virtual adverse opinion to which Constantine opposes the Christology proclaimed at Nicaea resembles precisely that of Eusebius of Nicomedia, as I shall attempt to show. This is only to be expected in a letter announcing his condemnation.

Finally, in the second part of the letter, as in other letters from Constantine after the synod of Nicaea[137], the emperor insists on his active presence at the sessions (*Urk.* 27, 13). He could thus learn first-hand about the arguments of Eusebius of Nicomedia against the Christology of the begetting «from the substance», and the arguments in favour of the *homoousios* presented by Alexander of Alexandria, Eustathius of Antioch or Marcellus of Ancyra.

The opening of the letter (§ 1-5) forms a veritable exposition of binitarian theology: this time, Constantine does not only speak of «the Lord God and the Saviour Christ» (τὸν δεσπότην θεὸν δηλαδὴ καὶ σωτῆρα Χριστὸν, *Urk.* 27, 1, p. 58, l. 2), as in 314: but «of a Father and a Son» (πατέρα τε καὶ υἱὸν εἶναι, *Urk.* 27, 1, p. 58, l. 3)[138].

The Father is characterized by his radical eternity: «without beginning or end» (ἄναρχον ἄνευ τέλους, *Urk.* 27, 1, p. 58, l. 3) and his being the origin of all: «progenitor of this world» (γονέα τοῦ αἰῶνος αὐτοῦ, *Urk.* 27, 1, p. 58, l. 3-4)[139]. This characterisation corresponds well with the insistence of all the theologians present at Nicaea on the Father's «unengendered» being, and more particularly with the insistence of the opponents of Alexander of Alexandria[140], who reproached him for speaking of «two unengendered ones» and opposed him that «the Son is not unengendered»[141]. For Alexander of Alexandria, this is a slander-

first part (*Urk.* 27, 1-8) is absent from the transcription by Theodoretus, *Ecclesiastical History*, I, 20 and Gelasius, *Ecclesiastical History*, I, 11, 22-31. But Theodoretus explicitly states that he transcribes only «the end of the letter» (I, 19, 3 [SC, 501], p. 276, l. 21).

137 See *Urk.* 25, 3, p. 53, l. 1; *Urk.* 26, 2, p. 55, ll. 5-6.

138 The opening words of a letter to the Church of Alexandria in 332, only preserved in a Greek translation, also mentions both the *summus deus* and «the Only-begotten craftsman» (*ap.* Athanasius, *Apology against the Arians*, 61, 1, *Athanasius Werke*, II, p. 141, ll. 6-7).

139 The Greek translator probably misinterpreted a Latin original **genitorem saeculi ipsius*, mistaking a demonstrative adjective in the genitive («of this world») for a pronoun («progenitor of his world»).

140 Arius, *Letter to Alexander of Alexandria*, *Urk.* 6, 2, p. 12, l. 4: μόνον ἀγέννητον; 6, 4, p. 13, ll.11-12: οὐδὲ [...] δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς; Eusebius of Nicomedia, *Letter to Paulinus of Tyre*, *Urk.* 8, 3, p. 16, ll. 1-2: οὔτε δύο ἀγέννητα [...] ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον.

141 Arius, *Letter to Eusebius of Nicomedia*, *Urk.* 1, 4, p. 2, l. 10: ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος; Eusebius of Caesarea, *Letter to Euphration of Balanea*, *Urk.* 3, 1, p. 4, l. 6: ὁ μὲν ἀγέννητος, ὁ δὲ γεννητός; *Evangelical Demonstration*, IV, 3, 13 (GCS, 23), p. 154, l. 16: οὐκ ἀγέννητον ὄντα, γεννώμενον δ' ἐξ ἀγεννήτου πατρός.

ous extrapolation[142]. He too characterises the Father as «unengendered»[143], and the synod of Antioch in the winter of 324-325 states it again: the Christology the bishops subscribe to does «not» imply that the Son too «is unengendered»[144], it is indeed «the Father» who is «unengendered»[145].

The Son, on the other hand, is metaphorically described as the «will of the Father»:

> A Son, that is, the will of the Father, which was not conceived through a so-called Enthymēsis, nor was it grasped through the agency of a so-called substance subject to examination for the realization of its works.
>
> υἱὸν δέ, τοῦτ' ἔστι τὴν τοῦ πατρὸς βούλησιν, ἥτις οὔτε δι' ἐνθυμήσεώς τινος ἀνείληπται οὔτε πρὸς τὴν τῶν ἔργων αὐτοῦ τελεσιουργίαν διά τινος ἐξεζητημένης οὐσίας κατελήφθη. (*Urk.* 27, 1, p. 58, l. 4-6)

Constantine, aware of the Gnostic resonances of the metaphor, immediately dismisses the system of successive emanations: the Son proceeds directly from the Father, because, as he will say in a few lines, there is «nothing between the God and Father and <the> Son» (*Urk.* 27, 3, p. 58, l. 13), whereas in the Gnostic system, the intermediate aeons are multiplied: the hypothetical aeon Will[146] would proceed from the Father through the aeon Enthymēsis (Reasoning)[147].

The identification of the Son with the will of the Father is an indirect response to the assertion of Arius, Eusebius of Caesarea, and Eusebius of Nicomedia that the Son proceeds not from the substance of the Father, but from his will[148].

---

142 Alexander of Alexandria, *Letter to Alexander of Byzantium*, *Urk.* 14, 44, p. 26, ll. 22-24.

143 Alexander of Alexandria, *Letter to Alexander of Byzantium*, *Urk.* 14, 46, p. 27, l. 1: μόνον ἀγέννητον πατέρα; see *Urk.* 14, 44, p. 26, l. 26; *Urk.* 14, 47, p. 27, ll. 14-15, and the distinction between ἀγέννητος and ἄναρχος in *Urk.* 14, 48-52.

144 *Synodal of Antioch*, *Urk.* 18, 10, p. 39, ll. 1-2: *ḥw dl' ylyd' 'ytwhy*. The synodal in preserved only in Syriac. Its authenticity has been objected, for example by HARNACK, and more recently by Holger STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen, 1999, pp. 32-44.

145 *Synodal of Antioch*, *Urk.* 18, 11, p. 39, l. 7: *'b' l' ylyd'*.

146 Irenaeus, *Against Heresies* I, 12, 1, describing one of the variants of the Ptolemaic system, gives the Father two companions, *Ennoia* and *Thelēsis*, through whom he causes the Monogene and the Truth to proceed.

147 Cf. Irenaeus, *Against Heresies*, I, 5, 1, ed. Adelin ROUSSEAU and Louis DOUTRELEAU (SC, 264), p. 78, l. 486-489, where the aeon Saviour proceeds «through» Enthymēsis. See also the gnostic treatise *Blessed Eugnostos*, in *NH* III, 3, f. 83, ll. 5-10, where ἐνθύμησις derives from ἔννοια and produces indirectly θέλησις.

148 Arius, *Urk.* 1, 4, p. 3, l. 2-3: θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη; *Urk.* 6, 2, p. 12, ll. 8-9: ὑποστήσαντα ἰδίῳ θελήματι; Eusebius of Nicomedia, *Urk.* 8, 3, p. 16, l. 3: οὐκ ἐκ οὐσίας αὐτοῦ γεγονός; *Urk.* 8, 7,

For Constantine, the Son does not come from the will of the Father, he *is* the will of the Father[149]. The name «will» is indeed the equivalent of those of Logos or Wisdom, absent from the letter but evoked by the description of the Son as «craftsman-demiurge» (*Urk.* 27, 2, p. 58, l. 7) proceeding «with a view to the orderly arrangement of what he has brought into being» (ἐπὶ τὴν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων διακόσμησιν, *Urk.* 27, 2, p. 58, l. 10) –a probable allusion to Pr 8,22. Constantine's Christology is indeed the Christology of the Logos[150]. Some years later, in his letter to Arius, Constantine will speak more clearly of a «Logos of his substance»[151].

The description of the begetting of the Son as a procession of the will for the creation of the world (*Urk.* 27, 3) has as its goal the negation of any separation between the Son and the Father: «The performance of the tasks» entrusted to the will «did not separate the will from the substance of the Father by division» (οὐχὶ δὲ μερισθεῖσαν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τὴν βούλησιν διέστησεν, *Urk.* 27, 3, p. 58, l. 14-15). Constantine emphatically describes a bipolar structure similar to the one Eusebius of Caesarea had put in his mouth at the end of his letter: «He who proceeded» for creative activity «is the one who is always in the Father» (προῆλθεν αὐτὸς ὁ καὶ πάντοτε ἐν τῷ πατρὶ ὢν, *Urk.* 27, 2, p. 58, l. 9); «the will is at the same time fixed in its residence and [...] acts and administers» (ἡ γὰρ βούλησις ὁμοῦ καὶ τῷ οἰκητηρίῳ ἑαυτῆς ἐμπέπηγε καὶ [...] πράττει τε καὶ διοικεῖ, *Urk.* 27, 2, p. 58, l. 11-12). The economic «procession» is «without separation» (ἀμερίστῳ προελεύσει, *Urk.* 27, 2, l. 10-11), it does not mean theological division. Marcellus will not write anything very different some years later: if he exposed orally at Nicaea his own bipolar Christology, Constantine was able to understand his point.

The following sections 4-5 take up another theme, hitherto absent: the question of Christ's sufferings.

> Does the divine suffer, when the habitation of the venerable body hastens towards the knowledge of its own holiness?
>
> ἆρ' οὖν πάσχει τὸ θεῖον, ἐπειδὰν ἡ τοῦ σεμνοῦ σώματος οἴκησις πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἰδίας ἁγιότητος ὁρμᾷ; (*Urk.* 27, 4, p. 58, l. 16-18)

p. 17, l. 3: ἐκ τοῦ βουλήματος αὐτοῦ γένεσιν; Eusebius of Caesarea, *Evangelical Demonstration*, IV, 3, 13 (GCS, 23), p. 154, ll. 17-21: οὐ κατὰ διαίρεσιν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας προβεβλημένον [...] ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς ἀνεκφράστου καὶ ἀπερινοήτου βουλῆς τε καὶ δυνάμεως οὐσιούμενον.

149 Cf. Hippolytus, *Against Noetus*, 13, 4, ed. Manlio SIMONETTI, Bolonia, 2000, p. 176: Εἰ δὲ οὖν Λόγος ἀποστέλλεται διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ θέλημα τοῦ Πατρός ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

150 Cf. Athenagoras, *Legatio*, 10, 3; Hippolytus, *Against Noetus*, 10, 3-11, 2, or TERTULLIAN, *Against Praxeas*, 5, 3.

151 *Urk.* 34, 13, p. ll. 30-31: τῆς οὐσίας αὐτοῦ [...] λόγον.

This question is typical of the atmosphere in Antioch as reflected in the fragments of Eustathius of Antioch: Eustathius has his opponents attribute Christ's sufferings to his divinity, which therefore cannot be a divinity of the same ontological level as that of the incorporeal and impassible Father[152]; Eustathius, on the other hand, attributes them to the «man of Christ», safeguarding the impassibility of the Spirit of holiness that resides in the human body[153]. Constantine's image of the body as an «habitation» echoes those of the tent and the temple dear to Eustathius[154]. Constantine may well have learned from Eustathius the solution to this problem of God's suffering through the distinction in Christ between «the divine» and «the body».

The emperor ends the theological part of the letter with a direct allusion to the position of Eusebius of Nicomedia at Nicaea:

> He denies that the Son of God proceeded from the indivisible substance of the Father.
>
> τὸν τοῦ θεοῦ υἱὸν ἀρνεῖται ἐξ ἀμερίστου τοῦ πατρὸς οὐσίας προεληλυθέναι.[155]

The detailed treatment of what a year earlier Constantine had regarded as an unimportant debate, and of which he spoke in the briefest and vaguest terms after the synod of Nicaea, is surprising. In the anger unleashed by what he considered a betrayal, Constantine forgot the advice he had given to Alexander and Arius to keep one's theological reflections to themselves. The authenticity of these reflections, which were certainly influenced by the discussions between Eusebius of Nicomedia, Eustathius of Antioch and Marcellus of Ancyra, can be further corroborated by the emperor's letter to Arius eight years later[156].

I will pass over the stylistic elements, which have already been noted in the previous analyses and show that it is indeed Constantine's voice that resounds in the letter. From the beginning of the letter, where the emperor describes Arius'

---

152 Cf. Eustathius of Antioch, frag. 19, ed. José DECLERCK (CCSG, 51), pp. 80-81.

153 Cf. Eustathius of Antioch, frag. 8 (CCSG, 51), p. 69, ll. 22-24; cf. frag. 74, p. 146, ll. 15-17.

154 Cf. Eustathius of Antioch, frag. 66, *passim*. See also frag. 77 (CCSG, 51), p. 147, l. 3; p. 148, l. 8.

155 *Urk.* 27, 8, p. 59, l. 21.

156 The dating of Constantine's letter to Arius (*Urk.* 34) is controversial. Athanasius, who transcribes it in his *Letter Concerning the Decrees of Nicaea*, 40, indicates that it was brought to Alexandria when Paterios was prefect of Egypt, in 333. This is the date I have chosen. It would be followed by a further summons to appear before the emperor a year later (*Urk.* 24 of November 27th, 334). Because of what appears to be an allusion to a rehabilitation of Arius (*Urk.* 34, 8, p. 70, l. 10-11: τὴν τοῦ εἰσδεχθῆναι ἡμᾶς ἄδειαν), Opitz places Constantine's letter in the wake of an alleged second session of the synod of Nicaea, in 327.

duplicity, the Christological position is very clear: Christ[157] co-exists eternally with the one who is his Father: «You who co-exist with the eternal Father of your source»[158]. The eternal coexistence of the Son with the Father is a proposition that Arius attributed to Alexander of Alexandria[159] and that he himself rejected: «He is not eternal, nor coeternal, no co-unengendered with the Father»[160], as did Eusebius of Caesarea: «we affirm that the Son does not coexist with the Father, but that the Father preexists before the Son.»[161]

This coexistence is specified in the formula of faith that Constantine proposes to Arius:

> Are you saying that there is only one God? I agree with you, keep this opinion. You assert that there is a Logos of his substance, without beginning or end? I like that, continue believing it. If you add something to it, I eliminate it. If you sew a piece of cloth to <assert> an ungodly separation, I neither agree to see it nor to think it. If you support the housing of the body for the sake of the economy of divine operations, I do not reject it. If you say that the Spirit of eternity came into being in the eminent Logos, I accept it.
>
> ἕνα λέγεις θεόν; σύμψηφον ἔχεις κἀμέ, οὕτω φρόνει. τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον λόγον εἶναι φῄς; στέργω τοῦτο· οὕτω πίστευε. εἴ τι περαιτέρω προσπλέκεις, τοῦτ' ἀναιρῶ· εἴ τι πρὸς ἀσεβῆ χωρισμὸν συγκαττύεις, τοῦτο οὔτε ὁρᾶν νοεῖν ὁμολογῶ· εἰ τὴν τοῦ σώματος ξενίαν πρὸς οἰκονομίαν τῶν θείων ἐνεργειῶν παραλαμβάνεις, οὐκ ἀποδοκιμάζω. εἰ τὸ πνεῦμα τῆς ἀϊδιότητος ἐν τῷ ὑπερέχοντι λόγῳ γεγενῆσθαι λέγεις, δέχομαι.[162]

The eternal coexistence of Christ is an existence without beginning or end, a precision already affirmed with regard to the Father in the letter to the Church

---

[157] The name «Christ» appears 10 times in the letter, a record.

[158] *Urk.* 34, 4, p. 69, ll. 16-17: σὺ τῷ ἀϊδίῳ τῆς σαυτοῦ πηγῆς τῷ πατρὶ συνυπάρχων.

[159] *Urk.* 1, 2, p. 2, ll. 1-2: συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ. In the preserved documents, Alexander only states that «the Son is always from the Father» (*Urk.* 14, 48, p. 27, ll. 17-18: ἀεὶ εἶναι τὸν υἱὸν ἐκ τοῦ πατρὸς).

[160] *Urk.* 6, 4, p. 13, ll. 10-11: οὐδὲ γάρ ἐστιν ἀΐδιος ἢ συναΐδιος ἢ συναγέννητος τῷ πατρί.

[161] *Letter to Euphration of Balanea*, *Urk.* 3, 1, p. 4, ll. 4-5: Οὐ γὰρ συνυπάρχειν φαμὲν τὸν υἱὸν τῷ πατρί, προϋπάρχειν δὲ τὸν πατέρα τοῦ υἱοῦ.

[162] *Urk.* 34, 13, p. 70, l. 30-14, p. 71, l. 2. For Opitz and most scholars, the theological statements are fragments of a profession of faith contained in Arius' letter to Constantine. Now, in *Urk.* 34, 32, Constantine alludes to the statement about the incarnation of *Urk.* 34, 14, presenting it as a statement of his own. Therefore, I prefer to think that, here, Constantine does not quote Arius' letter, but his own theological convictions, which he would like to hear from the mouth of his addressee. The Constantinian paternity of the confession of faith in this paragraph is corroborated for stylistic reasons (Constantine does not use the usual way of making exact quotations with ὅτι), and for reasons of content.

of Nicomedia, and which the «document» of the synod of Serdica of 343 will repeat several times[163]. In his letter to Eusebius of Nicomedia, Arius had affirmed exactly the opposite: «We are persecuted because we say that the Son has a principle, while God is without principle»[164].

There is therefore no essential separation between the Father and the Son who comes from him, as Constantine had already declared in his letter to the Church of Nicomedia. The Logos is «of his substance». Paraphrasing the final anathematism of the Nicene formula, Constantine denies that the Son is a hypostasis alien to the Father:

> You think it necessary to subordinate an alien hypostasis, believing, as it is, wrongly, whereas I know that the fullness of the supreme power that extends itself on everything is the one substance of the Father and Son.
>
> Σὺ μὲν ὑπόστασιν ξένην ὑποτάττειν οἴει δεῖν κακῶς δήπου πιστεύων, ἐγὼ δὲ τῆς ὑπερεξόχου καὶ ἐπὶ πάντα διηκούσης δυνάμεως τὸ πλήρωμα τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ οὐσίαν μίαν εἶναι γινώσκω.[165]

Constantine's interpretation of Nicene consubstantiality is the most radical of all, the one repeated ten years later in the «document» of Serdica: «one substance of the Father and the Son»[166].

Constantine remains discreet about the Holy Spirit: his coming into being is mediated by the Logos, as Origen deduced from Jn 1,3[167], but Constantine also attributes eternity to him.

The other topic addressed in the letter to the Church of Nicomedia, that of the passibility of Christ, is also an important theme in the letter to Arius (*Urk.* 34, 29-34). Constantine addresses it from the definition of the omnipresence of God's power in the universe, already mentioned in the letter to the Church of Nicomedia:

> Is not God everywhere [...]? Is not the beautiful order of the universe subsisting by his power?
>
> Ἆρ' οὐχὶ πανταχοῦ ἐστιν ὁ θεός [...]; Ἆρ' οὐχὶ διὰ τῆς τούτου δυνάμεως ἡ τῶν ὅλων συνέστηκεν εὐκοσμία;[168]

---

163 *Ap.* Theodoretus, *Ecclesiastical History*, II, 8, 38.42.48. The application of the adjective «without beginning» to the Logos seems to be an innovation of Athanasius of Alexandria. See *Discourses against the Arians*, I, 12, 8; II, 57, 3; II, 58, 1.

164 *Urk.* 1, 5, p. 3, l. 5: διωκόμεθα δὲ ὅτι εἴπομεν, ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστι.

165 *Urk.* 34, 14, p. 71, ll. 3-6.

166 *Ap.* Theodoretus, *Ecclesiastical History*, II, 8, 39-40.43.47.

167 See Origen, *Commentary on the Gospel of John*, II, XI, 79.

168 *Urk.* 27, 8, p. 59, ll. 21-23.

Constantine repeats: «God is present in Christ»[169] as he is present in the universe, without the passions being in God: «God is present everywhere. Where are the injuries in God?»[170] The body is a «form» into which Christ «was sent», just as the universe itself is a «form» into which the power of God is exercised. The incarnation of the Logos is thus presented, as in the letter to the Church of Nicomedia, as housing in the body, specified here as housing for a stranger (ξενίαν), with the same probable influence of Eustathius of Antioch.

As for the Father, besides his uniqueness, his main property is the «power that extends to all things»: «your power in action is unlimited»[171]. Nineteen years earlier, in his letter to the synod of Arles, Constantine the convert had said he had discovered that a «higher power»[172] could see into his heart. And eight years earlier, in the letter announcing the decision of the synod of Nicaea on the date of Easter, he attributed his political successes to the «grace of divine power»[173]. With his deeper Christological understanding, Constantine could now affirm that God is not only the «ruler who holds all things in his power», but also the «Father of the one power»[174], who is Christ.

VI. Conclusion

I hope to have shown that Constantine knew how to listen to the opinions of some and others at Nicaea and that he retained the insistence of Eusebius of Caesarea and his namesake of Nicomedia against a material representation of the divine substance, dividing itself into two parts in order to engender the Son. He also retained the insistence of Alexander of Alexandria and Eusebius of Caesarea himself on the eternal existence of the Son, the bipolar structure through which Marcellus might have described the inseparability of the Logos from the Father, and the affirmation of Eustathius on the impassibility of the Godhead.

---

169 *Urk.* 34, 33, p. 73, ll. 25-26: ἐν Χριστῷ παρεῖναι τὸν θεόν.

170 *Urk.* 34, 32, p. 73, l. 23: ὁ θεὸς πανταχοῦ πάρεστι. Ποῦ τοίνυν εἰσὶν ἐν τῷ θεῷ αἱ ὕβρεις;

171 *Urk.* 34, 27, p. 73, ll. 3-4: ἡ σὴ δύναμις μετ' ἐνεργείας ἐστιν ἄπειρος. See also *Urk.* 34, 33, p. 73, l. 29.

172 *Ap.* Optatus of Milevis (*CSEL*, 26), V, p. 208, l. 26: *supernam potentiam*. See also *Letter to Chrestus*, bishop of Syracusa, convoking him to the synod of Arles, *ap.* Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History*, X, 5, 21 (GCS, 9/2), p. 888, l. 25; p. 889, l. 1: τῆς ἁγίας καὶ ἐπουρανίου δυνάμεως.

173 *Urk.* 26, 1, p. 54, l. 1: τῆς θείας δυνάμεως [...] χάρις. See the end of the letter, *Urk.* 26, 12, p. 57, l. 17.

174 *Urk.* 34, 26, p. 72, l. 27: ὦ τῶν πάντων ἔχων τὸ κῦρος δέσποτα, ὦ τῆς μονήρους δυνάμεως πάτερ.

The coherence of Constantine's theological reflexions proves indirectly the authenticity of the theological declarations included in the official correspondence of the emperor, against the hypothesis of the intervention of ecclesiastical advisers or Christian secretaries. These declarations witness a personal interest in the theological content of the Nicene debates, beyond Constantine's general involvement in the religious affairs of his empire in search for peace and concord. Is this interest the consequence of an existential preoccupation or of the will to show himself to his contemporaries and to posterity as a man of erudition and culture? To answer this difficult question is beyond the scope of this paper.

VII. Bibliography

Patristic sources

Athanasius Werke, III,1, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, ed. by Hans Georg Opitz, De Gruyter, Berlin, 1934-1935.

Constantine, *Discourse to the Assembly of Saints* (GCS, 7), Hinrichs, Leipzig, 1902, pp. 149-192.

Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History* ed. by Eduard Schwartz and Theodor Mommsen (GCS, 9/2), Hinrichs, Leipzig, 1908.

Eusebius of Caesarea, *Evangelical Demonstration*, ed. by Ivar Heikel (GCS, 23), Leipzig, 1913.

Eusebius of Caesarea, *Evangelical Preparation*, ed. by Karl Mras (GCS, 43/2), Hinrichs, Berlin, 1956.

Eusebius of Caesarea, *Life of Constantine*, ed. F. Winkelmann (GCS, 7) – fr. tr. by Marie-Josèphe Rondeau – intro. and comm. by Luce Pietri (SC, 559), CERF, Paris, 2013.

Eusebius of Caesarea, *Fragments on Lucas*, in *Patrologia Graeca*, 24.

Eustathius of Antioch, *Fragments*, ed. by José Declerck (CCSG, 51), Brepois, Turnhout, 2002.

Hippolytus, *Against Noetus*, ed. by Manlio Simonetti, EDB, Bolonia, 2000.

Irenaeus of Lyon, *Against Heresies*, I, ed. by A. Rousseau and L. Doutreleau (SC, 264), CERF, Paris, 1979.

Lactantius, *On the Deaths of the Persecutors*, ed. by Jacques Moreau (SC, 39/1), CERF, Paris, 1954.

Maier, Jean-Louis, *Le dossier du donatisme*, I, *Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Akademie-Verlag, Berlin, 1987.

Marcellus of Ancyra, *Fragments*, ed. by S. Fernández (Fuentes Patrísticas, 36), Ciudad Nueva, Madrid, 2021.

Optatus Milevitanus. Contra Parmenianum Donatistam, Appendix decem monumentorum veterum, ed. by Karl ZIWSA (CSEL, 26), 1893, pp. 183-216.

ORIGEN, *Principles*, ed. by S. FERNÁNDEZ (Fuentes Patrísticas, 27), Ciudad Nueva, Madrid, 2015.

XII Panegyrici latini, ed. by R.A.B. MYNORS, Clarendon Press, Oxford, 1964.

PUBLILIUS OPTATIANUS PORFYRIUS, *Carmina*, ed. by Giovanni POLARA, vol. 2, Paravia & Co, Torino, 1973.

SODEN, Hans VON & Hans VON CAMPENHAUSEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des donatismus*, De Gruyter, Berlin, ²1950.

THEODORETUS OF CYRUS, *Ecclesiastical History*, ed. by Jean BOUFFARTIGUE and others (SC, 501), CERF, Paris, 2006.

Studies

ALAND, Karl, *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins* (*Texte und Untersuchungen*, 63), Berlin, 1957, pp. 549-600.

BARNES, Timothy D, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2011.

DE CLERCQ, Victor C., *Ossius of Cordova: A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Catholic University of California Press, Washington, D.C., 1954.

DEPALMA DIGESER, Elizabeth, *Lactantius and Constantine's Letter to Arles: Dating the Divine Institutes*, in *Journal of Early Christian Studies*, 2 (1994), pp. 33-52.

DÖRRIES, Hermann, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954.

EDWARDS, Mark, *Why did Constantine Label Arius a Porphyrian?*, in *L'antiquité Classique*, 82 (2013), pp. 239-247.

GIRARDET, Klaus Martin, *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006.

GRASMÜCK, Ernst Ludwig, *Coercitio, Staat und Kirche im Donatistenstreit*, Röhrscheid, Bonn, 1964.

KRAFT, Heinrich, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1955.

HOENIG, Christina, *Plato's Timaeus and the Latin Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

LENSKY, Noel (ed.), The Cambridge Companion to the Age of Constantine, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 188-190.

LOOFS, Friedrich, *Das Nicänum* (1922), in *Patristica: ausgewählte Aufsätze zur Alten Kirche*, ed. H.C. Brennecke and J. Ulrich, De Gruyter, Berlin, 1999

MARAVAL, Pierre, *La religion de Constantin*, in *Anuario de Historia de la Iglesia*, 22 (2013), pp. 17-36.

MARAVAL, Pierre, *Thèmes constantiniens*, in *Constantin*, *Lettres et discours*, P. MARAVAL (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 2010, pp. XXIX-XXXIV.

MARAVAL, Pierre, *Constantin le Grand*, empereur romain et chrétien (306-337), Tallandier, Paris, 2011.

MORALES, Xavier, *Athanase a-t-il rédigé l'encyclique d'Alexandre d'Alexandrie?*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 114 (2019), pp. 541-589.

ODAHL, Charles M., *A Pagan's Reaction to Constantine's Conversion. Religious References in the Trier Panegyric of A.D. 313*, in *The Ancient World* 21 (1990), pp.45-63.

ODAHL, Charles M., *Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles: A Defence of Imperial Authorship*, in *Journal of Religious History*, 17 (1993), pp. 274-289.

PARVIS, Sara, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

PIETRI, Charles, *Constantin en 324. Propagande et théologie dans les documents de la «Vita Constantini»* (1983), in *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, École Française de Rome, Rome, 1997, pp. 253-280.

POTTENGER, Andrew J., *Power and Rhetoric in the Ecclesiastical Correspondence of Constantine the Great*, Routledge, Milton Park, 2023.

STAATS, Reinhart, *Kaiser Konstantin der Grosse und der Apostel Paulus*, in *Vigiliae Christianae* 62 (2008) pp. 334-340

STRUTWOLF, Holger, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999.

TOOM, Tarmo, *Constantine's «summus deus» and the Nicene «unus deus»: Imperial Agenda and Ecclesiastical Conviction*, in *Vox Patrum*, 61 (2014), pp. 103-122.

VILELLA MASANA, Josep (ed.), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Publicacions i Edcions, D.L., Barcelona, 2015.

WIENAND, Johannes, *Publilius Optatianus Porfyrius: The man and his book*, in Michael SQUIRE & Johannes WIENAND (eds.), *Morphogrammata / The Lettered Art of Optatian. Figuring Cultural Transformations in the Age of Constantine*, Wilhelm Fink, Paderborn, 2017, pp. 121-163.

De Córdoba a Nicea: Osio en la política eclesiástica constantiniana

From Córdoba to Nicaea: Ossius in the Constantinian Ecclesiastical Policy

Josep Vilella Massana
Universitat de Barcelona
ID: 49962696700
https://orcid.org/0000-0002-1510-1694
vilella@ub.edu

Abstract: Based on the analytic and comparative study of a large documentary collection that frequently raises complex exegetical questions, the information related to Ossius, bishop of Córdoba, is valued, fixed, and duly contextualized until the end of the first oecumenical council. The knowledge of his life, closely linked to the Constantinian policy intending to standardize clerical affairs, allows a better and more accurate understanding of the ecclesiastical history of his time. After specifying his action in the Donatist schism, his relevant interventions carried out in the East, recently subordinated to Constantine, are examined. These interventions, basically inserted in the vast and multifaceted Arian conflict, show that Ossius takes sides with the Alexandrian bishop from the beginning. This one may infer from his stay as imperial commissioner both in Alexandria and Antioch, cities in which he presides over respective synods and accomplish other tasks: it seems revealing the composition (at least partial) by Ossius of the Antiochene synodal letter, which demonstrates the authority he then had. Regarding the general synod summoned by the regent upon verifying the impossible reconciliation between Alexander and Arius, its course and the exalted position that the Hispanic continued to have in it are exposed; and this despite the fact that the president of the assembly was Constantine, whom he would however replace frequently.

Keywords: Ossius, Constantine, Policy, Churches, Episcopate, Councils, Donatism, Arianism, Creeds, Easter.

Resumen: A partir del estudio analítico-comparativo de un extenso acervo documental que, con frecuencia, plantea complejas cuestiones exegéticas, se valoran y fijan, debidamente contextualizados y hasta la finalización del primer concilio ecuménico, los datos relativos a Osio, obispo de Córdoba. El conocimiento de su decurso vital, estrechamente vinculado con la política constantiniana de intervención uniformadora en los asuntos clericales, permite una mejor y más exacta comprensión de la historia eclesiástica de su época. Tras precisarse su actuación en el cisma donatista, se examinan las relevantes intervenciones que lleva a cabo en el Oriente recién supeditado a Constantino. Insertas, básicamente, en el extenso y poliédrico conflicto arriano, éstas ponen de manifiesto que, desde el principio, Osio toma partido por el obispo alejandrino. Así se colige de su estancia, como comisionado imperial, tanto en Alejandría como en Antioquía, ciudades en las cuales preside sendos sínodos y lleva a cabo otros cometidos: resulta reveladora la redacción, al menos en parte, por Osio de la epístola sinodal antioquena, la cual además evidencia la autoridad que entonces revestía. Respecto al sínodo general, convocado por el regente al constatar la imposibilidad de la reconciliación entre Alejandro y Arrio, se expone su transcurso y la posición encumbrada que en él siguió teniendo el hispano, a pesar de que el presidente de la asamblea fuera Constantino, a quien, sin embargo, substituiría con frecuencia.

Palabras clave: Osio, Constantino, política, iglesias, episcopado, concilios, donatismo, arrianismo, credos, Pascua.

Cómo citar el artículo: *De Córdoba a Nicea: Osio en la política eclesiástica constantiniana*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 189-214
https://doi.org/10.15581/007.32.004

Atanasio, presenta, dispersa en sus obras, una imagen muy laudatoria de Osio, al cual conocía bien. Entre otros aspectos, se refiere a que era más ilustre que los demás[1], a que tenía palabra y fe suficientes para persuadir a todos en contra de los obispos arrianos[2], y a sus presidencias sinodales –en las cuales destacaba la rectitud de sus palabras–[3]. En la línea de tal caracterización[4] se insiere la escrita, cuando habían transcurrido ya casi cincuenta años desde la muerte del cordobés, por Sulpicio Severo –quien dice recoger, al respecto, la opinion generalizada entonces existente–: lo presenta como revestido de prestigio y el principal baluarte del partido niceno[5].

Tanto Atanasio como Sulpicio Severo silencian la subscripción, en el año 357, por el centenario Osio del texto teológico anomeo denominado la «segunda fórmula de Sirmio»[6] y sólo encomian su poliédrica actuación antiarriana, uno de cuyos hitos más relevantes es la atinente al concilio de Nicea, con el cual, además, concluye la dilatada estancia conocida de Osio en el círculo de Constantino. El lugar prominente ocupado por el obispo de Córdoba en el primer sínodo ecuménico –cuyo XVII centenario celebramos– deriva de sus anteriores actividades –asimismo vinculadas con este monarca–, reflejadas en una considerable cantidad y diversidad de fuentes, a veces de difícil interpretación. Seguidamente, pasamos a

---

1 Ath. Alex., *Apol. de fuga sua*, 5, 1 [ed. Opitz 1936-1938].
[Las ediciones de las fuentes aparecen indicadas, con el nombre del editor y el año de publicación entre corchetes, en su primera cita].

2 Ath. Alex., *Hist. Arian*., 42, 2 [ed. Opitz 1940]. En este pasaje, Atanasio afirma reproducir lo que, acerca de Osio, dijeron los obispos arrianos a Constancio II.

3 Ath. Alex., *Apol. de fuga sua*, 5, 2.

4 Otras referencias atanasianas a Osio: Ath. Alex., *Ep. ad episc. Aeg. et Lib*., 8, 4 [ed. Metzler; Hansen y Savvidis, 1996]; Ath. Alex., *Apol. c. Arian*., 89, 3 [ed. Opitz 1938-1940]; Ath. Alex., *Apol. ad Const. imper.*, 3, 6 [ed. Brennecke; Heil y von Stockhausen 2006]; 4, 4; 27, 2; Ath. Alex., *Apol. de fuga sua*, 5, 1; 5, 2; 9, 4; Ath. Alex., *Hist. Arian*., 15, 3; 16, 3; 28, 2; 42, 1; 45, 1; 45, 2; 46, 2; 49, 1; 68, 1. Descripciones o alusiones positivas de otros autores: Ath. Alex., *Apol. c. Arian*., 74, 4 [*Ep. presb. et diac. qui in Mar. sunt ad syn. Tyr.*]; Eus. Caes., *Vita Const*., 2, 63 [ed. Winkelmann 1991²]; 2, 73; 3, 7, 1; Ath. Alex., *Apol. c. Arian*., 42, 7 [*Conc. Sard. occident*. (343) (*ep. syn. ad uniu. eccl.*)]; Epiph. Const., *Adu. haer.*, 73, 14, 7 [Bas. Anc.; Georg. Laod. et socii, *Profess.*] [ed. Holl, 1915-1933]; Foeb. Agenn., *C. Arian*., 28, 1-5 [ed. Demeulenaere 1985]; Socr., *Hist. eccl*., 1, 7, 1 [ed. Hansen 1995]; 2, 29, 3; Theod., *Hist. eccl*., 1, 7, 1 [ed. Parmentier y Hansen 1998]; 2, 15, 6; 2, 15, 9; Soz., *Hist. eccl*., 1, 10, 1 [ed. Bidez y Hansen 1960]; 3, 11, 7; 4, 6, 4; 4, 6, 5; Anon., *Hist. eccl*., 2, 12, 1 [ed. Hansen 2002]. Caracterización negativa: Hil. Pict., *Exc. ex oper. hist. deperd.*, 2, A [*Coll. antiar. Par.*], ser. A, 4, 1, 27, 6 [*Conc. Sard. orient*. (343) (*ep. syn.*)] [ed. Feder 1916]; Hil. Pict., *Exc. ex oper. hist. deperd.*, 2, A [*Coll. antiar. Par.*], ser. A, 2, 1 [Eus. Verc., *Ep. ad Greg. episc. Iliberr.*]; Faust. et Marc., *De confess. uer. fidei*, 32-34 [ed. Simonetti 1967]; 41.

5 Sulp. Seu., *Chron*., 2, 40, 5 [ed. Halm 1866].

6 *Vid*. Jörg ULRICH, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*, Berlin, 1994, pp. 132-133.

exponer la trayectoria de este encumbrado hispano hasta la conclusión de sínodo de Nicea[7]. Estructuramos la exposición en tres apartados: 1) confesor y obispo áulico; 2) intervenciones prenicenas en Oriente; 3) concilio de Nicea.

I. Confesor y obispo áulico

Cuando, a causa de las medidas persecutorias decretadas por la Primera Tetrarquía, con toda probabilidad durante el año 303, confiesa públicamente su fe y padece castigo por ello[8], Osio llevaba unos ocho años en la sede episcopal de la capital bética[9], en la cual habría nacido[10], al parecer en el seno de una familia pudiente[11] y cristiana[12]. Su entrada, básicamente como asesor eclesiástico, en el entorno de Constantino[13] ya habría acontecido entre el 28 de octubre de 312 y

---

7 Para la fijación y valoración del decurso vital de Osio correspondiente al período aquí tomado en consideración, partimos de los resultados alcanzados en: Josep Vilella, *El período preniceno del obispo Osio: estudio histórico-prosopográfico*, en Stéphane Benoist y Christine Hoët-van Cauwenberghe (dirs.), *La vie des autres. Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire romain*, Villeneuve d'Ascq, 2013, pp. 193-218; Josep Vilella, *Constantino y Osio: la última etapa del conflicto arriano preniceno*, en *Antiquité Tardive*, 22 (2014), pp. 27-33; Josep Vilella, *El* Reichskonzil *de Nicea I: un hito en la política constantiniana*, en *Bizantinistica*, 19 (2018), pp. 1-35; Josep Vilella, *Biografía de Osio de Córdoba*, Barcelona, 2020, pp. 36-41 y 60-103.

8 Osio se refiere a su confesión, pero sin especificar al respecto: Ath. Alex., *Hist. Arian*., 44, 1 [Ossius, *Ep. ad Const. imper.*]. Derivaría, según se colige de Eusebio, del tercer –o segundo– edicto dioclecianeo en contra de los cristianos. El segundo estipulaba encarcelar a los clérigos y el tercero que sacrificaran, siendo la tortura la alternativa: Eus. Caes., *Hist. eccl.*, 8, 2, 5 [ed. Schwartz y Mommsen 1999]; 8, 6, 8-10; Eus. Caes., *De mart. Palaest.*, *prooem*., 2 [ed. Schwartz y Mommsen 1999]. En *Hispania*, las medidas represivas de la Primera Tetrarquía duraron menos de dos años: Eus. Caes., *De mart. Palaest.*, 13, 12.

9 Su ordenación acontece hacia el año 295. En la *Historia Arianorum*, escrita durante el invierno de 357/358, Atanasio indica que Osio era obispo desde hacía más de sesenta años: Ath. Alex., *Hist. Arian*., 42, 1.

10 Osio nace antes de 268, probablemente con anterioridad al año 258. Atanasio dice que el cordobés superaba los cien años en 356/357: Ath. Alex., *Hist. Arian*., 45, 4. Sin embargo, según Febadio de Agen, Osio tendría noventa años en 357: Foeb. Agenn., *C. Arian*., 28, 4. Sulpicio Severo únicamente indica que vivió más de un siglo: Sulp. Seu., *Chron*., 2, 40, 5.

11 Varias actuaciones atestiguadas de Osio evidencian que había adquirido buena educación. Atanasio indica que el cordobés era rico, por lo menos en su vejez: Ath. Alex., *Apol. de fuga sua*, 5, 2.

12 Además de su carrera eclesiástica, al respecto resulta relevante la profesión de virginidad que, según Isidoro, realizó su hermana: Isid., *De uir. ill.*, 1 [ed. Codoñer 1964].

13 *Vid*.: Victor C. De Clercq, *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington, 1954, pp. 148-217; Adolf Lippold, *Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Grosse*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 92 (1981), pp. 1-15; José Fernández Ubiña, *Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV*, en *Gerión*, 18 (2000), pp. 447-463; Vincenzo Aiello,

el 6 de marzo de 314, abanico cronológico en el cual se ubica la redacción de la epístola del regente a Ceciliano de Cartago –quien tenía el favor imperial frente a los donatistas– que alude a un documento enviado a éste por Osio[14], misión seguramente vinculada con su actividad en la corte.

En esta misiva, sólo se dice que Osio había sido el transmisor a Ceciliano del memorando. Dada la centralidad de la Iglesia romana en la comunión interepiscopal[15], sería Milcíades quien, por mandato de Constantino, confeccionaría y elevaría a la cancillería imperial la relación de los eclesiásticos –quizás sólo obispos– que, en África, debían percibir las subvenciones del erario estatal. Aunque los subsidios a los clérigos católicos no estarían circunscritos a las iglesias africanas, en éstas adquirían gran relieve por el cisma existente[16]. A partir de las instrucciones del soberano y en función de este documento, Ceciliano debía repartir el dinero –3.000 *folles*– que recibiría del *rationalis Africae*[17], o, si era insuficiente, solicitar una cantidad adicional al *procurator rerum priuatarum*[18].

A pesar de desconocerse dónde residía Osio el 18 de abril de 321, fecha en la cual es emitido un rescripto de Constantino dirigido a él, resulta muy probable que entonces siguiera permaneciendo en la corte de este emperador, quien respondería a una petición suya[19]. Esta ley faculta la liberación, con la misma validez que revestían los procedimientos entonces vigentes, de esclavos cuyos dueños eran laicos en presencia del correspondiente obispo y en cualquier iglesia. Además, exime de toda formalidad a las manumisiones realizadas por eclesiásticos, sin que fueran necesarios testigos o mediadores, bastando una manifestación verbal.

Ossio e la politica religiosa di Costantino, en AA.VV. (dirs.), *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano (313-2013)*, vol. 1, Roma, 2013, p. 263.

14 Eus. Caes., *Hist. eccl.*, 10, 6, 2 [Const. I, *Ep. ad Caec.*]. Esta misiva es posterior al 28 de octubre de 312 –muerte de Majencio– y anterior al 6 de marzo de 314, fecha en la que Urso –mencionado como *rationalis Africae*– se atestigua como *uicarius*. Probablemente debe datarse con posterioridad al «Edicto de Milán», de principios de 313.

15 *Vid*. Josep VILELLA, In alia plebe: *las cartas de comunión en las iglesias de la Antigüedad*, en Roland DELMAIRE; Janine DESMULLIEZ y Pierre-Louis GATIER (eds.), *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive*, Lyon, 2009, pp. 83-91. En octubre de 313, el tribunal episcopal presidido por Milcíades se pronuncia en contra de los donatistas.

16 Resulta contundente el apoyo de Constantino a los cecilianistas, con el subsiguiente deterioro que esta política imperial ocasionaba a los donatistas. *Vid*. Salvatore CALDERONE, *Costantino e il Cattolicesimo*, vol. 1, Firenze, 1962, pp. 140-144.

17 Antes de escribir a Ceciliano, Constantino ya había dirigido, al respecto, instrucciones a Urso: Eus. Caes., *Hist. eccl.*, 10, 6, 1 [Const. I, *Ep. ad Caec.*].

18 Eus. Caes., *Hist. eccl.*, 10, 6, 3 [Const. I, *Ep. ad Caec.*].

19 *Cod. Theod.*, 4, 7, 1 (321) [ed. Mommsen 1905]. Cf. *Cod. Iust.*, 1, 13, 1 [ed. Krüger 1989[11]].

II. Intervenciones prenicenas en Oriente

Tras ser excomulgado por Alejandro –obispo alejandrino secundado, en esta decisión, por su *presbyterium*–, el grupo arriano inicial –perteneciente a la zona urbana de la metrópoli nilótica– despliega una vigorosa actividad, especialmente ante las sedes episcopales de Oriente, con el objetivo de recobrar la comunión y de mantener las iglesias en las cuales oficiaban. Para ello, difunde una profesión de fe redactada como un *offener Brief*, a pesar de estar nominalmente dirigida a Alejandro[20]. Esta ἔκθεσις πίστεως ya había recibido apoyos cuando es replicada, seguramente junto con otros textos subordinacionistas, por el obispo alejandrino. El τόμος y la Ἡ φίλαρχος[21]–cuya composición es coetánea de cartas enviadas por Alejandro al obispo romano[22]– ponen plenamente de manifiesto la gran extensión de la pugna eclesiástica que entonces ya existía en Alejandría y el empeño de las dos partes por fortalecer sus posicionamientos mediante complicidades recabadas fuera de Egipto.

Resulta relevante el apoyo dado a los arrianos por Eusebio de Cesarea[23]; el homónimo de Nicomedia también se erige en valedor suyo[24]. A partir de las numerosas respuestas propicias a los postulados de Arrio y del consiguiente incremento de las comunicaciones entre notables miembros del episcopado oriental y los alejandrinos excomulgados, los obispos de Tiro, Cesarea y Escitópolis promoverían la realización de un concilio, el cual tiene lugar en Palestina, seguramente con una nutrida asistencia y con participantes de varias provincias. La asamblea secunda la demanda de los arrianos de continuar oficiando en los edificios cultuales propios, pero instándoles a permanecer en comunión con su obispo[25].

Este respaldo episcopal y las, también cuantiosas, adhesiones recabadas por Alejandro acentúan más la disputa, con una gran intransigencia por ambas partes. El sínodo de unos cien obispos, egipcios y libios, presidido por el titular de la sede alejandrina corrobora las anteriores excomuniones, añadiendo las relativas a Secundo y Teonas, respectivamente obispos de Ptolemais y Marmárica[26]. En conse-

---

20 *Vid*. Josep Vilella, *Consideraciones sobre las* Urkunden *del conflicto arriano preniceno*, en Josep Vilella (ed.), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Barcelona, 2015, pp. 196-197.

21 *Vid*. Josep Vilella, *Consideraciones...* [*vid*. n. 20], pp. 198-201.

22 *Ibid*., p. 201.

23 *Ibid*., p. 203.

24 *Ibid*., pp. 203-205.

25 *Ibid*., pp. 205-207.

26 *Ibid*., p. 207. Rowan Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, London, 2001², p. 58, considera, sin ningún fundamento, que las deposiciones de Secundo y Teonas tienen lugar en el concilio egipcio presidido por Osio.

cuencia, se opone a la decisión del episcopado reunido anteriormente en Palestina. Por su parte, Arrio, entonces expulsado también civilmente de Alejandría, requiere protección a Eusebio de Nicomedia[27], quien ya había manifestado su favor hacia él.

Sería poco después de la definitiva victoria de Constantino sobre Licinio –acaecida el 18 de septiembre de 324– cuando, una vez revocada la prohibición de sínodos eclesiásticos[28], bajo la batuta de Eusebio de Nicomedia se celebra, en su ciudad –residencia imperial–, otro concilio relacionado con la disputa que ya afectaba prácticamente a todo Oriente. Entonces el nicomediense y sus partidarios escriben a los miembros del episcopado expresándoles la conveniencia de que mantuvieran –también Alejandro– la comunión con los arrianos: resulta evidente el incremento, respecto a la asamblea de Palestina, en el apoyo a los subordinacionistas[29]. Con estas actuaciones, el bitinio también pretendería obtener el favor del nuevo regente, imputando a Licinio el destierro civil de Arrio.

El hecho de que Eusebio de Nicomedia se afanara por trasladar su influencia a la corte del vencedor, donde seguía estando Osio, no favorecería su relación con él. Sea como fuere, poco después de dominar Oriente, Constantino envía[30] al hispano a Alejandría con una epístola suya[31]. Aunque destinada nominalmente sólo a los dos protagonistas iniciales del conflicto, a Alejandro y Arrio –presbítero que entonces ya llevaba tiempo fuera de su ciudad–, esta carta iba también, como venía sucediendo en las correspondencias atinentes a la controversia arriana, dirigida a los obispos orientales: así resulta de las alusiones genéricas a todos ellos, a quienes se relaciona con la división eclesiástica existente. Esta carta portada por Osio constituye la primera intervención –con el consiguiente apercibimiento– atestiguada de Constantino en la querella.

Convencido de que, como manifiesta reiteradamente en el mismo año 324, la prosperidad y la paz civil dimanan de la armonía y la paz religiosa, el regente indica en esta misiva que su primordial deseo de lograr la concordia es obstruido a causa de la desavenencia eclesiástica imperante en Oriente, la cual había alcanzado gran amplitud a pesar de radicar en una cuestión nimia. Debido a ello, ha

---

27 *Vid*. Josep VILELLA, *Consideraciones*... [*vid*. n. 20], pp. 207-208.

28 Eus. Caes., *Vita Const*., 2, 66 [Const. I, *Ep. ad Alex. et Arium*]. *Vid*. Winrich LÖHR, *Arius Reconsidered (Part 1)*, en *Zeitschrift für antikes Christentum*, 9 (2005), p. 557.

29 *Vid*. Josep VILELLA, *Consideraciones*... [*vid*. n. 20], pp. 208-209.

30 Eus. Caes., *Vita Const*., 2, 63; 2, 73; 3, 5, 3; Socr., *Hist. eccl*., 1, 7, 1; Theod., *Hist. eccl*., 1, 7, 1; Soz., *Hist. eccl*., 1, 16, 2; Anon., *Hist. eccl*., 2, 3, 22. Sólo Sócrates y la *Historia ecclesiastica* anónima indican que Osio portó esta misiva. *Vid*. Ronald T. RIDLEY, *Anonymity in the* Vita Constantini, en *Byzantion*, 50 (1980), pp. 249-250.

31 Eus. Caes., *Vita Const*., 2, 64-72, pp. 74-79 [Const. I, *Ep. ad Alex. et Arium*].

decidido transmitirles con premura su carta y posicionarse como árbitro en la contienda –considerada peor que el cisma africano–, de la cual indica que conoce el origen y culpabiliza tanto a Arrio como a Alejandro[32]. Tanto esta equidistancia como la atribución del inicio de la querella a una pregunta de Alejandro parecen traslucir que entonces Constantino estaba influido por Eusebio de Nicomedia, quien probablemente le habría facilitado notable información sobre el conflicto.

Además de portar la misiva, Osio recibe el cometido de alcanzar la paz a partir de las indicaciones constantinianas[33]. Otra actuación suya en la metrópoli egipcia consistiría en mediar para lograr la unidad en la celebración de la Pascua[34]. La resolución de las divergencias al respecto –sobre todo las resultantes de los cuartodecimanos y protopascuales– necesariamente pasaba por Alejandría. Para la anhelada uniformidad de las cuestiones eclesiásticas, respecto a la fecha pascual debía conseguirse tanto la unidad de las iglesias orientales como la convergencia entre éstas y Roma[35].

Vinculado a la divinidad cristiana y situado bajo su amparo, Constantino continúa sumido en la secular tradición imperial romana que establecía una profunda trabazón entre la *pietas* del soberano y el bienestar, tanto personal como de todas las gentes. Consecuentemente, también se arrogó, como un fundamental *munus principis*, el deber y el derecho de velar por seguir conservando la protección del *deus* al cual consideraba su aliado y defensor. Convencido de que la *salus* otorgada por éste precisaba tutelar a las iglesias cristianas para lograr una plena armonía cultual y sacerdotal –y, además, favorecer la religión que consideraba verídica–, asume la misión, incluso respaldada por el *ius publicum*, de intervenir en ellas si lo creía necesario. Esta «interesada» intervención eclesiástica de Constantino –ya probada en el cisma donatista– se plasma en Oriente desde el mismo año 324[36].

---

32 Resulta relevante que, para alcanzar la conciliación, en esta epístola, Constantino ya proponga llegar a acuerdos sobre palabras, en clara referencia a los pasajes escriturísticos aducidos en la contienda y a las respectivas argumentaciones.

33 Eus. Caes., *Vita Const*., 2, 63; Socr., *Hist. eccl*., 3, 7, 12; Theod., *Hist. eccl*., 1, 7, 1. Cf. Eus. Caes., *Vita Const*., 2, 73. Osio evidentemente tendría encomendadas actuaciones no explicitadas en la epístola. Otto SEECK, *Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 17 (1897), pp. 325-327, estima que la principal tarea de Osio consistiría en recabar información detallada relativa a la disputa y transmitirla a Constantino.

34 Soz., *Hist. eccl*., 1, 16, 4-5.

35 Aunque entonces Alejandría y Roma ya celebraban la Pascua después del equinoccio primaveral, no coincidían en su cálculo. El concilio I de Arlés había sanciondo el cómputo romano: *Conc. Arel.* I (314) [*ep. ad Silu.*], c. 1 [ed. Munier 1963]; [*can*.], c. 19.

36 *Vid*.: Klaus M. GIRARDET, *Kaiser Konstantin der Grosse als Vorsitzender von Konzilien. Die historischen Tatsachen und ihre Deutung*, en Giorgio BONAMENTE y Franca FUSCO (eds.), *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo*, vol. 1, Macerata, 1992, pp. 450-453; Klaus M. GIRARDET,

En Alejandría, Osio sería bien recibido por Alejandro[37], informado de la próxima llegada del comisionado imperial. El hispano, quien –a diferencia de Eusebio de Nicomeida– coincidiría con el obispo alejandrino en el plano doctrinal[38], preside[39] un concilio[40]. Además de otras cuestiones[41], en esta asamblea se trata la querella cristológica[42] –para refutar los postulados de Sabelio, Osio se refiere a la esencia y a la hipóstasis[43]– y se invalida el rango episcopal de Coluto[44], al igual que los órdenes eclesiásticos por él otorgados[45].

Poco después de haber finalizado este sínodo[46] es escrita la Ἑνὸς σώματος[47], la circular que contenía la indignada respuesta de Alejandro y de todo su *presbyterium* a los planteamientos y a las peticiones de Constantino, y, asimismo, a las

Der Vorsitzende des Konzils von Nicaea (325) – Kaiser Konstantin d. Gr., en Karlheinz DIETZ; Dieter HENNIG y Hans KALETSCH (eds.), *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*, Würzburg, 1993, pp. 335-340.

37 En Alejandría Osio conocería también a Atanasio, entonces diácono de Alejandro.

38 Resulta esclarecedora la descripción de Alejandro que figura en la epístola sinódica antioquena. Osio es denominado «padre» por los presbíteros y diáconos mareóticos.

39 Aunque probablemente sería convocado por Alejandro al tener noticia de la venida de Osio, el agente imperial lo preside: la misiva constantiniana inculpa tanto a Alejandro como a Arrio del conflicto y les insta a la reconciliación.

40 Ath. Alex., *Apol. c. Arian*., 74, 4 [*Ep. presb. et diac. qui in Mar. sunt ad syn. Tyr.*]; 76, 3 [*Ep. presb. et diac. qui in Mar. sunt ad Philagr. praefect.*].

41 Además de las escisiones encabezadas por Arrio y Coluto, también podría haberse abordado el cisma meleciano. Otro punto tratado sería la fecha pascual.

42 Osio sin duda lee ante el sínodo la carta constantiniana. *Vid*. Victor C. DE CLERCQ, *Ossius*... [*vid*. n. 13], p. 201.

43 Socr., *Hist. eccl*., 3, 7, 12. Esta indicación pone de manifiesto que, evidentemente a partir de la controversia arriana, se debatieron puntos cristológicos y trinitarios.

44 Ath. Alex., *Apol. c. Arian*., 76, 3 [*Ep. presb. et diac. qui in Mar. sunt ad Philagr. praefect.*]; 12, 1 [*Conc. Alex*. (338) (*ep. syn.*)]. *Vid*. Annick MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Roma, 1996, pp. 178-183 y 350. A pesar de haber sido depuesto, Coluto se reconcilia con Alejandro, cuya circular –escrita poco después del concilio presidido por Osio– subscribe: Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 35, 21 [Alex. Alex., *Ep. encycl.*] [ed. Opitz 1935].

45 Ath. Alex., *Apol. c. Arian*., 74, 4 [*Ep. presb. et diac. qui in Mar. sunt ad syn. Tyr.*].

46 La firma de la Ἑνὸς σώματος por Coluto pone de manifiesto que esta misiva fue escrita –al parecer, en nombre de Atanasio, por Atanasio; *vid*. George C. STEAD, *Athanasius' Earliest Written Work*, en *Journal of Theological Studies*, 39 (1988), pp. 76-91– tras el sínodo egipcio. La otra circular de Alejandro –conocida gracias al ejemplar enviado a su homónimo de Bizancio– debe ubicarse en una fase bastante más anterior de la querella; *vid*. Josep VILELLA, *Consideraciones*... [*vid*. n. 20], pp. 198-201, 210-214 y 216-217. Rowan WILLIAMS, *Arius*... [*vid*. n. 26], p. 58, cree que la segunda circular de Alejandro pudo elaborarse durante el concilio presidido por Osio, algo inverosímil. Aunque esta asamblea no podía redactar una epístola firmada sólo por Alejandro y su *presbyterium*, resulta probable que fuera escrita cuando Osio todavía se hallaba en Alejandría.

47 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 35 [Alex. Alex., *Ep. encycl.*]. *Vid*. Josep VILELLA, *Consideraciones*... [*vid*. n. 20], pp. 210-214.

intervenciones del obispo nicomediense, el cual había tomado ventaja ante el νικητής en perjuicio de su colega alejandrino[48]. Éste se muestra contrario a las nociones generales y filosóficas de unidad y de armonía expuestas por el regente, y deja claro que tal concordia únicamente podía tener cabida dentro de la Iglesia católica, cuerpo del cual entonces ya estaban excluidos los promotores de la última herejía. Lo que para el emperador únicamente constituía una controversia nimia y nociva, para Alejandro y su clero era una herejía, a cuyos causantes debía, como en anteriores ocasiones, aplicarse la Ley, con la subsiguiente anatematización y expulsión de la Iglesia. En definitiva, Alejandro comunica palmariamente la imposibilidad de lograr la conciliación en los términos que pretendía el emperador[49].

Desde Alejandría, de donde partiría sin haber alcanzado resultados relevantes[50], Osio, que seguía detentando la autoridad otorgada por Constantino[51], va a Antioquía[52], con la finalidad de continuar la misión que tenía encomendada. Con toda probabilidad ya planificada también desde la misma corte, mediante esta estancia se pretendería, principalmente, poner coto a la anarquía imperante en la Iglesia antioquena tras el óbito de su obispo Paulino[53] y actuar en el entorno de Arrio, quien entonces podía hallarse en la zona siria. Llevando consigo la misiva constantiniana –y sin duda otros documentos, entre los cuales habría la Ἑνὸς σώματος y, también, la anterior Ἡ φίλαρχος–, en Antioquía Osio tampoco mantiene la posición equidistante expresada en la epístola áulica y vuelve a servirse de su autoridad para favorecer los posicionamientos y las actuaciones de Alejandro. Además de intervenir, al parecer, en la sucesión episcopal que debía efectuarse en Antioquía, otra sede apostólica, Osio actuaría para disminuir la influencia que, tanto en ella como en las demás iglesias de Oriente, tenían los filoarrianos: en tal estrategia se inserta la convocatoria de un sínodo en la metrópoli siria para, entre otros objetivos, debilitar la resolución del anterior concilio bitinio.

---

48 Aunque Alejandro conocería actuaciones emprendidas por Eusebio de Nicomedia a favor de Arrio, al respecto Osio le proporcionaría información mayor y más actualizada.

49 Resulta verosímil que, tras el sínodo, Alejandro también dirigiera una epístola a Constantino, quizás portada a la corte junto con alguna carta de Osio. *Vid*. J. R. NYMAN, *The Synod at Antioch (324-325) and the Council of Nicaea*, en Frank L. CROSS (ed.), *Papers Presented to the Third International Conference on Patristic Studies*, vol. 2, Berlin, 1961, p. 483 [Studia Patristica, 4].

50 Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 5, 3.

51 Según la epístola sinódica, Osio sopesa la posibilidad de solucionar personalmente la situación en la cual se hallaba la Iglesia antioquena.

52 *Conc. Antioch*. (325) [*ep. syn*.], p. 137 [ed. Schwartz 1959] [retrovers. griega].

53 *Ibidem*.

Osio influiría en el traslado de Eustacio desde la sede episcopal de Alepo a la de Antioquía[54]: un antiorigenista –como Filogonio– volvía a regir esta encumbrada diócesis[55]. Sería después de tal entronización cuando el cordobés procede a convocar un sínodo[56], antes de cuya reunión va a Nicomedia, donde daría cuenta de su misión a Constantino: el regente llamaría entonces a su corte tanto a Alejandro como a Arrio[57]. En la ciudad imperial, Osio se reúne –al parecer, en presencia de otros obispos, e incluso quizás del monarca– tanto con Alejandro[58] como, probablemente un poco después, con Arrio[59] y sus partidarios, quienes también traerían documentos y testimonios que les eran favorables[60]. Tras el fracaso de la reconciliación propugnada por el príncipe, Osio –al igual que otros obispos y dignatarios– debió aconsejarle la realización de un concilio general[61] para acabar con el gran enfrentamiento y, asimismo, unificar la celebración pascual[62].

---

54 Cf. Hil. Pict., *Exc. ex oper. hist. deperd.*, 2, A [*Coll. antiar. Par.*], ser. A, 4, 1, 27, 6 [*Conc. Sard. orient.* (343) (*ep. syn.*)]. *Vid.* Henry CHADWICK, *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325*, en *Journal of Theological Studies*, 9 (1958), p. 301.

55 La relevancia de la sede episcopal antioquena aumentaba ante la probabilidad de un próximo *Reichskonzil*. Los traslados de Paulino y Eustacio ponen asimismo de manifiesto la envergadura que habían adquirido las hostilidades en la región sirio-palestina. Teodoreto indica que Filogonio y Eustacio –a los cuales Alejandro ya había escrito en los albores de la cuestión arriana– eran defensores de la doctrina apostólica: Theod., *Hist. eccl.*, 1, 4, 62.

56 *Conc. Antioch.* (325) [*ep. syn.*], pp. 137-138. Las convocatorias pueden haber sido expedidas desde Antioquía o Nicomedia. En cualquier caso, Osio se hallaría en la capital bitinia –y residencia imperial– entre su primera estancia en Antioquía y la celebración de la asamblea sinodal en esta ciudad.

57 Phil., *Hist. eccl.*, 1, 7 [ed. Bidez 1913]. Cf. Epiph. Const., *Adu. haer.*, 69, 9, 1-2. Se trataría del último intento, por parte de Constantino, de resolver el conflicto antes de convocar un sínodo ecuménico.

58 Alejandro realiza su viaje por vía marítima.

59 Arrio llega por vía terrestre y tras haber permanecido en Palestina, Fenicia, Siria y Cilicia. Filostorgio no alude a la anterior estancia de Arrio en Bitinia, durante la cual tendría lugar el sínodo reunido por Eusebio de Nicomedia.

60 Entre los numerosos escritos que apoyaban la causa de Arrio, habría las decisiones conciliares de Palestina y Bitinia. Este acervo documental debió influir notablemente –al igual que el aportado por Alejandro– en la decisión constantiniana de convocar un gran concilio.

61 Cf.: Epiph. Const., *Adu. haer.*, 68, 4, 5; Ruf. Aquil., *Hist. eccl.*, 1 (10), 1 [ed. Simonetti 1961]; Sulp. Seu., *Chron.*, 2, 40, 5. Resulta poco verosímil que Silvestre –obispo de Roma– tuviera alguna actuación respecto a la convocatoria del sínodo niceno: *Liber pont.*, 33 [ed. Mommsen 1898]. La celebración de un concilio ecuménico incluso podría haber sido inicialmente propuesta por el mismo emperador. Patricia JUST, Imperator et Episcopus. *Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381)*, Stuttgart, 2003, p. 145, afirma, aunque con escaso fundamento, que Constantino ya había planeado reunir un gran concilio antes de que Osio viajara a Alejandría. Cuando convoca el sínodo ecuménico, el monarca tendría presente el decurso del cisma donatista.

62 Cf.: Ath. Alex., *De syn. Arim. in Ital. et Sel. in Isaur.*, 5, 1-2 [ed. Opitz 1940-1941]; Ath. Alex., *Ep. ad Afros*, 2, 5 [ed. Brennecke; Heil y von Stockhausen 2006]; Socr., *Hist. eccl.*, 1, 8, 2-4. Cf. asimismo: Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 5, 1-2; Soz., *Hist. eccl.*, 1, 16, 4-5.

A inicios de 325, poco tiempo después de que el emperador hubiera dispuesto celebrar un gran sínodo en Ancira[63], Osio, quien entonces ya habría tratado con varios miembros del episcopdo oriental, preside[64] en Antioquía la asamblea que él mismo había convocado, en la cual se congregan cincuenta y nueve obispos[65]. Los sinodales constatan y lamentan el desorden eclesiástico existente, cuya causa imputan al menosprecio de la ley eclesiástica y al incumplimiento de los cánones, agravado por la prohibición de los concilios[66]. En primer lugar[67], abordan la cuestión del misterio de Dios –a la cual otorgan la mayor importancia–, tomando en consideración tanto las actuaciones de Alejandro[68] como las de Arrio –y de aquellos que apoyaban al presbítero díscolo–[69]. Tras un prolongado debate sobre la fe de la Iglesia, una gran mayoría de los sinodales aprueba, de acuerdo

63 En la sinodal antioquena ya se alude a este sínodo, cuya próxima celebración conocían tanto los obispos congregados en Antioquía como Alejandro de Bizancio. Respecto al vocablo «ecuménico», *vid*.: André TUILIER, *Le sens de l'adjectif 'oecuménique' dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 86 (1964), pp. 260-271; Henry CHADWICK, *The Origin of the Title 'Oecumenical Council'*, en *Journal of Theological Studies*, 23 (1972), pp. 132-135. La elección de Ancira –sede del monarquiano Marcelo– quizás fuera propuesta a Constantino por Osio y Alejandro. Posteriormente, el emperador traslada el gran concilio a Nicea: Const. I, *Ep. ad episc*., p. 156 [ed. Schwartz 1959]. Anon., *Hist. eccl*., 2, 5, 1, afirma que Constantino convocó epistolarmente el sínodo de Nicea durante el sexto mes de su año decimosexto de reinado.

64 Henry CHADWICK, *Ossius*... [*vid*. n. 54], p. 294-298, puso de manifiesto que no es genuina la lectura «Eusebio» que figura en el inicio de la lista de cincuenta y seis obispos del *Codex Parisinus syriacus* 62 y del *Codex Vaticanus syriacus* 148. Como ya propuso A. I. Brillantov, es Osio el primer nombre de este elenco.

65 *Conc*. *Antioch*. (325) [*ep*. *syn*.], *direct*., p. 136-137. En la *directio* no son mencionados los tres excomulgados. Por lo que respecta a sus procedencias, *vid*. Eduard SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius. VI*, en *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*, 1905, pp. 285-288.

66 *Conc*. *Antioch*. (325) [*ep*. *syn*.], p. 138. En relación con la interdicción por Licinio de los concilios eclesiásticos: Eus. Caes., *Vita Const*., 1, 51; 3, 1, 5; Socr., *Hist. eccl*., 1, 3, 4. Esta prohibición sería una de las razones aducidas para celebrar el concilio de Antioquía, al igual que, unos meses antes, el sínodo de Nicomedia.

67 A pesar de que, al parecer, cuando convoca el sínodo, Osio también pretendiera tratar el asunto de la Pascua, éste quedaría finalmente excluido ante la próxima celebración del concilio general.

68 Resulta relevante que la sinodal antioquena describa a Alejandro como hermano, compañero en el ministerio, venerable y querido. El obispo alejandrino habría dirigido, quizás a través de Osio, alguna exposición y petición al concilio de Antioquía.

69 *Conc*. *Antioch*. (325) [*ep*. *syn*.], pp. 138-139. Los sinodales lamentan que, con posterioridad a las excomuniones de Alejandro, el grupo arriano egipcio hubiera sido recibido en comunión por algunos. Tal indicación se referiría sobre todo, aunque no exclusivamente, a Eusebio de Nicomedia. Cabe establecer un paralelismo con el concilio egipcio de unos cien obispos: éste también había reprobado a eclesiásticos que no pertenecían al país del Nilo.

con la petición del obispo alejandrino[70], las acciones de Alejandro en contra de los arrianos[71].

La coincidencia entre Osio y Alejandro vuelve a ser evidenciada cuando, en la asamblea, el hispano pregunta a Narciso de Neronías si, al igual que Eusebio de Cesarea, también afirmaba que existían dos esencias[72]: de esta interpelación se colige que Osio únicamente admitía una οὐσία[73]. El apoyo mayoritario dado por los obispos reunidos en Antioquía a su colega de Alejandría continúa plasmado en las excomuniones que, susceptibles de ser revisadas en el sínodo ecuménico ya convocado[74], recaen en Teodoto de Laodicea, Narciso de Neronías y Eusebio de Cesarea[75], por opiniones suyas consideradas idénticas a las arrianas[76] y, por ende, contrarias a la profesión de fe aprobada por los conciliares[77]. En su calidad de presidente del sínodo, el hispano también tendría una actuación destacada en la redacción de este texto doctrinal, claramente antiarriano y basado en los teologemas trinitarios de Alejandro[78].

---

70 Además de exponer que los sinodales toman en consideración, como cuestión axial, precisamente lo que pedía Alejandro, su epístola también alude a la excomunión de los arrianos –ratificada en Antioquía–, a la necesidad de rehuir sus enseñanzas y a la petición de mantenerles privados de comunión. Respecto a la supeditación –en gran medida gracias a Osio– del concilio antioqueno a los posicionamientos y teologemas de Alejandro, resulta significativo que en el inicio de la Ἑνὸς σώματος figure ἑνὸς σώματος ὄντος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας –Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 35, 1 [Alex. Alex., *Ep. encycl.*]– y que, según la retroversión griega de E. Schwartz, la sinodal antioquena empiece con ἑνὸς σώματος ὄντος τῆς καθολικῆς κατὰ πάντα τόπον ἐκκλησίας –*Conc. Antioch.* (325) [*ep. syn.*], p. 137–.

71 *Conc. Antioch.* (325) [*ep. syn.*], p. 139.

72 Marc. Anc., *Fragm.*, 116 [ed. Vinzent 1997]. Cf. Eus. Caes., *C. Marc.*, 1, 4, 53-54 [ed. Klostermann 1906].

73 *Vid.*: Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975, p. 76; Richard P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh, 1988, pp. 181-190.

74 *Conc. Antioch.* (325) [*ep. syn.*], p. 142.

75 Valedor de la causa arriana, Eusebio de Cesarea ya había recibido la reprobación del concilio egipcio de unos cien obispos: Epiph. Const., *Adu. haer.*, 69, 6, 4 [Arius, *Ep. ad Eus. Nicom.*].

76 *Conc. Antioch.* (325) [*ep. syn.*], pp. 141-142.

77 *Ibid.*, pp. 139-141. *Vid.* Luise ABRAMOWSKI, *Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 86 (1975), pp. 356-360. Cf.: John N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca, 1980, pp. 252-254 [traducción de la tercera edición inglesa, 1972, por S. Talavero]; T. Evan POLLARD, *The Creeds of A.D. 325: Antioch, Caesarea, Nicaea*, en *Scottish Journal of Theology*, 13 (1960), pp. 278-286.

78 Compárese con Theod., *Hist. eccl.*, 1, 4, 15-54 [Alex. Alex., *Ep. ad Alex. Byzant.*]. Dado que los teologemas arrianos genuinos figuraban, básicamente, en la Ἡ φίλαρχος y en el τόμος –dos textos que alcanzaron una extensa difusión en las filas del episcopado oriental y que habían provocado diferentes reacciones–, no puede sorprender que los anatemas del concilio niceno sigan el orden de la Ἡ φίλαρχος, la cual también dejó su impronta en el sínodo de Antioquía. *Vid.*: Erich SEEBERG,

Interviene asimismo en la confección de la epístola sinodal[79], cuyo inicio está escrito en primera persona del singular: en él se expone lo efectuado por el propio Osio[80]. Este escrito, henchido de refrendos y halagos hacia Alejandro –considerado, al parecer, su principal receptor por quienes lo redactan[81]–, se refiere a la disensión existente en la capital siria a la llegada de Osio, a la necesidad de reunir un concilio, a su realización y a los acuerdos tomados[82]. Incluye el símbolo y los nombres de los excomulgados –y la interdicción de aceptarlos en comunión–, así como la estipulación de dar difusión a todo lo decidido por la asamblea[83]. Parece probable que la sinodal antioquena fuera asimismo transmitida a determinados obispos occidentales, sobre todo teniendo presente la presidencia de Osio y el próximo concilio ecuménico ya convocado, del cual el antioqueno era, en realidad, el prolegómeno. En definitiva, podría ser veraz la información facilitada por la interpolación ubicada al final de la sinodal: dice que los obispos congregados en Antioquía también escribieron a sus colegas italianos[84]. En cualquier caso, los antiarrianos serían conscientes de la importancia que, para su causa, revestía Occidente ante la gran y crucial asamblea episcopal que debía reunirse en pocos meses.

III. Concilio de Nicea

Las resoluciones de Antioquía debieron provocar reacciones de los eusebianos, quienes incluso podrían haber recurrido a Constantino, quizás a través de Eusebio de Nicomedia. Sea como fuere, el regente, consciente del calado y de la amplitud del conflicto, decide que, en lugar de Ancira, el sínodo general se realizara en el palacio imperial de Nicea –sede de Teognis, un obispo filoarriano–, argumentando, en la carta imperial remitida al episcopado[85], que, en el cambio

Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa, Berlin, 1913, pp. 120-150; Luise Abramowski, *Die Synode*... [*vid*. n. 77], pp. 356-358; Oskar Skarsaune, *A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325)*, en *Vigiliae Christianae*, 41 (1987), pp. 46-48; Jörg Ulrich, *Die Anfänge*... [*vid*. n. 6], pp. 117-118; Winrich Löhr, *Arius*... [*vid*. n. 28], pp. 550-551.

79 *Conc*. *Antioch*. (325) [*ep*. *syn*.], pp. 136-143.

80 *Ibid*., pp. 137-138. *Vid*.: Richard P. C. Hanson, *The Search*... [*vid*. n. 73], p. 149; Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.), 1981, p. 213.

81 Cf. *Conc*. *Antioch*. (325) [*ep*. *syn*.], p. 137.

82 *Conc*. *Antioch*. (325) [*ep*. *syn*.], pp. 137-139.

83 *Ibid*., pp. 139-142.

84 *Ibid*., p. 143. Alejandro ya había escrito a Silvestre: Hil. Pict., *Exc. ex oper. hist. deperd.*, 2, A [*Coll. antiar. Par.*], ser. A, 7, 4, 2 [Lib., *Ep. ad Const. imper*.].

85 Const. I, *Ep. ad episc*., p. 156; Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 6, 2.

realizado, ha considerado la salubridad de la ciudad bitinia y facilitar tanto el viaje[86] de los obispos occidentales como su propia presencia en el concilio, cuyo decurso quería seguir puntualmente[87]. La principal razón radicaría, sin duda, en la intención constantiniana de acudir con mayor asiduidad a las sesiones conciliares y de tutelarlas mejor[88].

La celebración, bajo la instancia y supervisión imperial, de un sínodo general sigue emanando del *munus principis*, en su incesante afán por alcanzar y asegurar la unidad y la armonía eclesial, consideradas esenciales para el bienestar civil, ahora con la mirada dirigida, básicamente, a la fijación doctrinal y a la obtención de la uniformidad pascual[89]. Desde la perspectiva de Constantino, la reunión que debía tener lugar en Nicea sería un *consilium principis*, aunque sin duda singular y muy concurrido, y como tal fue planificado por el soberano, quien, fiel a la tradición romana, asumía su presidencia, al igual que los procederes usuales al respecto. En cambio, para los obispos, se trataría, básicamente, de un *concilium* eclesiástico, instancia a la cual ya habían recurrido con anterioridad –también en la confrontación arriana– y consideraban competente para resolver diferencias doctrinales y de carácter disciplinar. Tanto el *consilium* como el *concilium* se atiene a las decisiones que alcanzan mayoría[90].

Osio tendría un relevante protagonismo en la organización del sínodo de Nicea, ciudad en la cual, lógicamente, ya está antes de la apertura conciliar, al parecer con bastante antelación. A medida que, con sus séquitos[91], los obispos iban llegando, el hispano quizás participaría en reuniones previas al inicio de la asamblea[92].

---

86 Los obispos podían viajar mediante el transporte estatal: Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 6, 1; Theod., *Hist. eccl*., 1, 7, 2. Las directrices al respecto se habrían indicado en la misiva que los convocaba a Ancira. Además, el emperador proporciona avituallamiento a los congregados en Nicea: Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 9; Theod., *Hist. eccl*., 1, 7, 2.

87 Cf. Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 6, 1.

88 *Vid*.: Henry CHADWICK, *Ossius*... [*vid*. n. 54], pp. 301-304; Harold A. DRAKE, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2000, pp. 250-252. Timothy D. BARNES, *Constantine*... [*vid*. n. 80], p. 214, ha relacionado el cambio de Ancira por Nicea con la muerte de Licinio.

89 *Vid*. Klaus M. GIRARDET, *Der Vorsitzende*... [*vid*. n. 36], pp. 339-343.

90 *Vid*. Wilhelm GESSEL, *Nizäa 325: Die Doppelstruktur eines Reichskonzils*, en Walter BRANDMÜLLER (ed.), *Synodale Strukturen der Kirche. Entwicklung und Probleme*, Donauwörth, 1977, pp. 61-77.

91 Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 8; Soz., *Hist. eccl*., 1, 17, 3. Eusebio expone que eran incontables los miembros de estas comitivas, compuestas por presbíteros, diáconos y acólitos.

92 No resulta posible precisar al respecto. Según el testimonio, tardío y novelesco, de la *Historia ecclesiastica* anónima, en Nicea Osio, junto con otros obispos, habría participado en un debate con Fedón, un supuesto filósofo proarriano: Anon., *Hist. eccl*., 2, 15. No puede excluirse la presencia en Nicea –pero fuera del sínodo– de filósofos y dialécticos: Ruf. Aquil., *Hist. eccl*., 1 (10), 3; Socr., *Hist. eccl*., 1, 8, 13; Soz., *Hist. eccl*., 1, 17, 3.

Con una presencia que ascendía a una cantidad cifrada entre doscientos cincuenta y trescientos obispos[93], la inauguración del concilio acontece el 20 de mayo de 325[94]. Entonces Osio y sus colegas tienen acceso[95] a la espaciosa sala del palacio imperial[96], donde se colocan en los sitios que tenían asignados[97] antes de que Constantino –quien probablemente había llegado la vigilia a Nicea[98]– entrara en la misma[99].

Tras sentarse todos los presentes[100], tiene lugar el discurso –cuyo contenido no se conoce– pronunciado, en griego, por el obispo que ocupaba el primer sitial en el flanco derecho del monarca[101]. Según Nicetas –que se basa en un testimonio no conservado de Teodoro de Mopsuestia–, este orador fue Alejandro[102], afirmación que reviste escasa credibilidad debido a que el alejandrino todavía estaba directamente implicado, particularmente desde la óptica imperial, en la querella. En cambio, Teodoreto –también perteneciente a la tradición antioquena– atribuye la alocución a Eustacio[103] y Sozomeno a Eusebio de Cesarea[104]. Dada la excomunión que entonces recaía sobre el palestino, tampoco resulta verosímil que éste emitiera el discurso inical[105]: Sozomeno lo confundiría con su homónimo de Nicomedia, capital de la provincia a la que Nicea pertenecía. Probablemente correspondería al obispo anfitrión este honor[106], aunque no pueda excluirse la po-

93 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 38, 5 [Const. I, *Ep. ad eccl. Alex.*]; 38, 8; Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 8; Theod., *Hist. eccl.*, 1, 8, 1 [Eust. Antioch., *Orat. in illud*: Dominus creauit me initium uiarum suarum (fragm. 32)]. *Vid.* Heinrich GELZER; Heinrich HILGENFELD y Otto CUNTZ, *Patrum Nicaenorum nomina latine graece coptice syriace arabice armeniace*, Leipzig, 1995[2]. Silvestre envió a dos presbíteros: Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 7, 2; Ath. Alex., *Apol. c. Arian.*, 32, 2 [Iulius I, *Ep. ad Antioch.* (*conc. Rom.* [340])]; Theod., *Hist. eccl.*, 1, 7, 3; Soz., *Hist. eccl.*, 1, 17, 2; Anon., *Hist. eccl.*, 2, 5, 3.

94 Socr., *Hist. eccl.*, 1, 13, 13.

95 Cf.: Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 7, 1; Socr., *Hist. eccl.*, 1, 8, 17; Theod., *Hist. eccl.*, 1, 7, 7-8; Soz., *Hist. eccl.*, 1, 19, 1.

96 Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 10, 1; Theod., *Hist. eccl.*, 1, 7, 7-8; Soz., *Hist. eccl.*, 1, 19, 1; 1, 19, 2.

97 Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 10, 1. Como en la *curia* del Senado, los asientos estarían dispuestos, a ambos lados del ancho pasillo central, en hileras paralelas a las dos paredes más largas de la sala rectangular. *Vid.* Klaus M. GIRARDET, *Der Vorsitzende*... [*vid.* n. 36], p. 349.

98 Cf.: Socr., *Hist. eccl.*, 1, 8, 18; Anon., *Hist. eccl.*, 2, 6, 1.

99 Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 10, 3-4; Socr., *Hist. eccl.*, 1, 8, 17; Theod., *Hist. eccl.*, 1, 7, 9; Soz., *Hist. eccl.*, 1, 19, 1. Eusebio dice que Constantino portaba atuendos resplandecientes.

100 Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 10, 5. El soberano toma asiento en un pequeño sitial áureo situado en medio de la pared central, lugar que ocuparía durante sus permanencias en el concilio.

101 *Ibid.*, 3, 11.

102 Nic. Chon., *Thes. orth. fidei*, 5, 7 [ed. Mai 1865].

103 Theod., *Hist. eccl.*, 1, 7, 10.

104 Soz., *Hist. eccl.*, 1, 19, 2. También el κεφάλαιον 3, 11 de la *Vita Constantini*.

105 Además, el biógrafo de Constantino indica abiertamente sus alocuciones.

106 En este sentido apunta asimismo el elogio dado a este discurso por Eusebio de Cesarea.

sibilidad de que hubiera incumbido al antioqueno Eustacio –de ser así, el reciente concilio antioqueno todavía adquiriría mayor realce–.

A continuación, habla en latín Constantino, cuyo discurso es traducido al griego por un intérprete[107]. Expresa su gran satisfacción por haberse convertido en realidad la asamblea que –después de vencer a sus adversarios, de conocer la grave desavenencia y de considerar que la hostilidad existente en el seno de la Iglesia es más dañina que las guerras–, sin titubear y con propósito pacificador, había requerido para lograr la concordia, instando a todo el episcopado a iniciar enseguida, con sinceridad, el planteamiento y el debate de las discrepancias, y a resolverlas en plena cordialidad, actuando de acuerdo con la voluntad de Dios y su deseo[108]. La divergencia pascual también sería aludida, de algún modo, en esta alocución constantiniana, la cual presenta coincidencias explícitas con la carta que antes había dirigido nominalmente a Alejandro y Arrio.

Según Eusebio, tras su discurso, el regente concede la palabra a los πρόεδροι[109], vocablo que ha sido mayoritariamente interpretado como quienes ejercían la presidencia sinodal[110]. Sin embargo, en puridad este término denota «aquel que se coloca en una ἕδρα anterior o prominente situada en un ámbito público». Por lo que respecta a los edificios cultuales cristianos, este lugar evidentemente era ocupado por el obispo, quien en su Iglesia era el πρόεδρος. Y, ciertamente, este vocablo aparece con tal acepción tanto en la *Vita Constantini* como en otros pasajes eusebianos[111]: πρόεδροι debe traducirse por «obispos». Tras los parlamentos iniciales, intervienen, pues, los obispos en un determinado orden, quizás en función de su rango[112] o de su representatividad dentro de los sectores presentes o enfrentados en Nicea[113]. En definitiva, aplicando el proceder del Senado, a la *relatio* del emperador seguirían las argumentaciones de los obispos que

[107] Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 13, 1; Soz., *Hist. eccl*., 1, 19, 4.
[108] Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 12.
[109] *Ibid*., 3, 13, 1.
[110] Resulta, por ejemplo, paradigmático P. WOLFF, *Die πρόεδροι auf der Synode zu Nicäa*, en *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 10 (1889), pp. 137-151.
[111] Eus. Caes., *Vita Const*., 2, 2, 2; 2, 45, 2; 2, 61, 5; 3, 1, 3; 3, 66, 2; 4, 14, 2. También en otras obras eusebianas: Eus. Caes., *Hist. eccl*., 8, 2, 5; 8, 13 (κεφάλαιον); 10, 4, 44; Eus. Caes., *De mart. Palaest.*, *prooem*., 2; 2, 5; Eus. Caes., *Demonstr. euang*., 2, 3, 91 [ed. Heikel 1913]; Eus. Caes., *Comment. in Isaiam*, 21 [ed. Ziegler 1975]. Acorde con este significado, el plural πρόεδροι, en cambio, no respalda los textos –redactados cuando la primacía romana ya estaba consolidada– que hacen de Osio el representante de Silvestre en Nicea.
[112] Cf. Ath. Alex., *Apol. c. Arian*., 25, 2 [Iulius I, *Ep. ad Antioch*. (*conc. Rom*. [340])]. En el convite que tiene lugar después del sínodo, Constantino ofrece presentes a los obispos según su categoría.
[113] Eusebio expone los reproches que, tras los discursos de apertura, los obispos se hacían entre ellos.

él mismo había convocado para finalmente adoptar decisiones; este proceso debió seguirse en la práctica totalidad de los asuntos tratados[114].

Manteniendo su vínculo con el príncipe, Osio fue el primero y principal de los πρόεδροι participantes en el sínodo ecuménico[115], pero no ostentó realmente su presidencia, función en la cual, sin embargo, substituiría, con mayor o menor frecuencia, a Constantino, quien, a pesar de ejercerla real y efectivamente, difícilmente asistiría a todas las sesiones de un concilio cuya duración fue notable. Si, en las pormenorizadas y especializadas discusiones, el monarca no estaba presente, sería Osio quien llevaría la batuta. Además, el hispano también actuaría como delegado y conductor[116] cuando determinadas materias teológicas y disciplinarias –de difícil comprensión para alguien no versado en ellas– eran expuestas en presencia del soberano, a quien, en cualquier caso, mantendría informado. De todas maneras, Constantino debió estar en muchas sesiones sinodales[117], sobre todo en las iniciales y finales de las grandes cuestiones abordadas.

---

114 *Vid*.: Klaus M. GIRARDET, *Kaiser Konstantin*... [*vid*. n. 36], pp. 456-457; Klaus M. GIRARDET, *Der Vorsitzende*... [*vid*. n. 36], pp. 331-360. Cf.: Johannes A. STRAUB, *Constantine as κοινὸς ἐπίσκοπος. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty*, en *Dumbarton Oaks Papers*, 21 (1967), pp. 48-49; Timothy D. BARNES, *Emperor and Bishops, A. D. 324-344: Some Problems*, en *American Journal of Ancient History*, 3 (1978), pp. 56-57. Para los procedimientos protocolarios que tendrían aplicación en Nices, cf. asimismo: Pierre BATIFFOL, *Le règlement des premiers conciles africains et le règlement du Sénat romain*, en *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 3 (1913), pp. 3-19; Pierre BATIFFOL, *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1919, pp. 84-153.

115 Resulta relevante la implicación de Osio en la preparación del documento atinente al símbolo que los obispos debían subscribir y que su nombre inicie las firmas del *Nicaenum*.

116 Esta trabazón entre Constantino y Osio dificulta delimitar, a partir de los testimonios existentes, el reparto de cometidos entre el emperador y el obispo más allá de la presidencia imperial y de la encumbrada posición ocupada por el hispano. También se acomoda a las referencias que Atanasio hace, siempre en términos muy genéricos, a las presidencias conciliares de Osio: Ath. Alex., *Apol. de fuga sua*, 5, 2; Ath. Alex., *Hist. Arian*., 42, 3. La dirección ejercida, desde la misma convocatoria, por Constantino en el sínodo de Nicea –y su efectiva primacía– propiciaría asimismo la ausencia de indicaciones explícitas a las actuaciones de Osio en este concilio, sin duda fortalecidas a medida que menguaba el prestigio de Eusebio de Nicomedia. Teodoreto dice que el cordobés se hizo insigne –διαπρέψας– en Nicea y, a continuación, que ocupó el primer sitio –πρωτεύσας– en Sárdica: Theod., *Hist. eccl*., 2, 15, 9. *Vid*. Timothy D. BARNES, *Emperor*... [*vid*. n. 114], pp. 56-57.

117 *Vid*.: Norman H. BAYNES, *Constantine the Great and the Christian Church*, London, 1972², pp. 21 y 87-88; Klaus M. GIRARDET, *Der Vorsitzende*... [n. 36], pp. 331-360. Patricia JUST, *Imperator*... [n. 61], p. 146, asegura que Constantino no participó en las sesiones nicenas y que sólo quiso estar presente el día del acuerdo final. Respecto a los textos de la segunda mitad del s. IV e inicios del s. V alusivos a la actuación constantiniana en Nicea, *vid*. Klaus M. GIRARDET, *Die Teilnahme Kaiser Konstantins am Konzil von Nicaea (325) in byzantinischen Quellen*, en *Annuarium Historiae Conciliorum*, 33 (2001), pp. 255-260.

Durante los primeros días[118], los conciliares examinarían y valorarían los postulados de Arrio, quien comparece ante el sínodo[119]. Entonces, con la exposición de diversas opiniones y propuestas, se desencadenan vehementes discusiones[120] que, al parecer, el emperador intentaba moderar[121]. El punto de inflexión al respecto tendría lugar al leerse una epístola de Eusebio de Nicomedia, en la cual éste escribía que «si decimos que el Hijo de Dios es verdadero e increado empezamos a confesarlo consubstancial con el Padre». Ambrosio –quien indica que los sinodales acabaron incluyendo, por su nítido contenido antiarriano, en el símbolo niceno el término ὁμοούσιος que figuraba en una epístola del nicomediense– facilita el citado pasaje, presentado en la asamblea por los partidarios de Arrio[122]. Finalmente es rechazada la doctrina arriana[123].

Los obispos arriano-eusebianos constituían una minoría en Nicea, sobre todo tras haberse leído la carta del obispo bitinio y adoptado el término ὁμοούσιος[124]. En este reducido grupo militaban –además de Eusebio de Nicomedia, quien dirigiría el grupo episcopal proarriano– Aecio de Dióspolis, Atanasio de Anazarbe, Eusebio de Cesarea, Gregorio de Berito –el sucesor de Eusebio tras

---

118 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 36, 2 [*Conc. Nicaen.* I (325) (*ep. ad eccl. Alex. et episc. Aeg.*, *Lib. et Pentap.*)]; Soz., *Hist. eccl.*, 1, 20, 1.

119 Ruf. Aquil., *Hist. eccl.*, 1 (10), 1; 1 (10), 5; Soz., *Hist. eccl.*, 1, 17, 6; 1, 19, 1.

120 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 36, 2 [*Conc. Nicaen.* I (325) (*ep. ad eccl. Alex. et episc. Aeg.*, *Lib. et Pentap.*)]; Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 17, 2 [Const. I, *Ep. ad omn. eccl.*]; Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 13, 1-2; Ath. Alex., *Apol. c. Arian.*, 23, 3 [Iulius I, *Ep. ad Antioch.* (*conc. Rom.* [340])]; 32, 2-3; Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 3, 1; 3, 3; Ruf. Aquil., *Hist. eccl.*, 1 (10), 1; 1 (10), 2; 1 (10), 5; Socr., *Hist. eccl.*, 1, 8, 21-22; Theod., *Hist. eccl.*, 1, 7, 7; 1, 7, 14-15; Soz., *Hist. eccl.*, 1, 17, 6; 1, 19, 1; Anon., *Hist. eccl.*, 2, 11, 9-12. Respecto a los posicionamientos doctrinales de carácter trinitario presentes en Nicea, *vid.* Manlio SIMONETTI, *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*, en *Augustinianum*, 13 (1973), pp. 377-384; Manlio SIMONETTI, *La crisi...* [n. 73], pp. 46-76.

121 Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 13, 1-2; Soz., *Hist. eccl.*, 1, 20, 1.

122 Ambr., *De fide*, 3, 125 [ed. Faller 1962]. Según Eustacio, la lectura de este texto provocó una indignación general y mucho temor en las filas arrianas, entre las cuales se produjeron deserciones: Theod., *Hist. eccl.*, 1, 8, 1-3 [Eust. Antioch., *Orat. in illud*: Dominus creauit me initium uiarum suarum (fragm. 32)]. *Vid.* Martin TETZ, *Zur strittigen Frage arianischer Glaubenserklärung auf dem Konzil von Nicaea (325)*, en Hans C. BRENNECKE; Ernst L. GRASMÜCK y Christoph MARKSCHIES (eds.), Logos. *Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Berlin, 1993, pp. 220-238.

123 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 36, 3 [*Conc. Nicaen.* I (325) (*ep. ad eccl. Alex. et episc. Aeg.*, *Lib. et Pentap.*)]; Ath. Alex., *Ep. ad episc. Aeg. et Lib.*, 13, 1-2; Ath. Alex., *De syn. Arim. in Ital. et Sel. in Isaur.*, 5, 2; 54, 1; Epiph. Const., *Adu. haer.*, 68, 4, 6; 69, 11, 1; Socr., *Hist. eccl.*, 1, 9, 15; Theod., *Hist. eccl.*, 1, 7, 15-16; Soz., *Hist. eccl.*, 1, 21, 3 –indica que Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea no se adhirieron a la excomunión de Arrio–. El concilio también condenó la *Thalia* de Arrio y otras obras suyas.

124 Según Rufino y Sozomeno eran diecisiete: Ruf. Aquil., *Hist. eccl.*, 1 (10), 5; Soz., *Hist. eccl.*, 1, 20, 1.

el paso de éste a Nicomedia–, Maris de Calcedonia, Menofanto de Éfeso, Narciso de Neronías, Patrófilo de Escitópolis, Secundo de Ptolemais, Teodoto de Laodicea, Teognis de Nicea y Teonas de Marmárica[125]. Respecto a los no arrianos, en cuyas filas habría diferencias en cuanto a los posicionamientos doctrinales, los líderes debían ser Alejandro –entonces anciano y apoyado por Atanasio– y Eustacio, ambos cercanos a Osio[126].

Seguidamente, los conciliares se aplican en elaborar una nítida fórmula de fe antiarriana, la cual, tras varias propuestas y discusiones, es redactada tomando, al parecer, como fundamento el símbolo expuesto y leído por Eusebio de Cesarea en presencia del emperador[127]. Aunque tradicionalmente se ha interpretado que la confesión eusebiana expuesta en Nicea se basaba en el símbolo bautismal de Cesarea, ésta quizás podría ser su manifiesto teológico personal[128]. Resulta significativo que el palestino haga hincapié en que con anterioridad siempre había creído y mantenido la doctrina manifestada en el sínodo ecuménico[129]. La aceptación del símbolo presentado por Eusebio –en el cual paradójicamente se acaba sustentado el *Nicaenum*– implicaba revocar la excomunión provisional establecida en Antioquía[130].

Osio tiene una actuación relevante en este proceso. Formaba parte, seguramente como su principal responsable, de la comisión que, a partir del símbolo eusebiano y de la introducción del término ὁμοούσιος, elabora el credo niceno[131],

---

125 Socr., *Hist. eccl*., 1, 8, 31; Theod., *Hist. eccl*., 1, 5, 5-6; 1, 7, 14; 1, 8, 18; Soz., *Hist. eccl*., 1, 21, 2.

126 *Vid*. Sara PARVIS, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford, 2006, pp. 50-68.

127 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 33, 1-3 [Eus. Caes., *Ep. ad eccl. Caes.*]; 33, 5-7; 33, 17. El texto de la fórmula de Eusebio se halla en: Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 33, 4-5 [Eus. Caes., *Ep. ad eccl. Caes.*]; Socr., *Hist. eccl*., 1, 8, 25. Eusebio faltaría a la verdad cuando dice –Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 33, 7 [Eus. Caes., *Ep. ad eccl. Caes.*]– que fue Constantino quien impuso el término ὁμοούσιος en el sínodo y lo interpretó teológicamente. El palestino haría esta afirmación, en la misiva enviada a su Iglesia para justificarse, trasladando a una fase anterior la decisión finalmente adoptada por el concilio para refutar con precisión los postulados arrianos, con la aquiescencia del emperador.

128 *Vid*. Hans F. von CAMPENHAUSEN, *Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325)*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 67 (1976), pp. 123-139. Cf. John BEHR, *The Nicene Faith*, vol. 1, Crestwood, 2004, pp. 150-161.

129 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 33, 5-6 [Eus. Caes., *Ep. ad eccl. Caes.*].

130 En Nicea se leería la sinodal antioquena y probablemente también, según parece colegirse de los anatemas nicenos, la reciente carta-encíclica de Alejandro.

131 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 33, 7 [Eus. Caes., *Ep. ad eccl. Caes.*]; 33, 9. *Vid*.: Klaus M. GIRARDET, *Der Vorsitzende*... [n. 36], pp. 356-358; Klaus M. GIRARDET, *Die Teilnahme*... [n. 117], pp. 244-245. Atanasio afirma que fue Osio quien dio la fe de Nicea: Ath. Alex., *Hist. Arian*., 42, 3. En *Vita Const*. [*Cod. Angel*. 22], 28 [ed. Opitz 1934], se indica que quienes estaban con Osio

cuya redacción, sin embargo, no puede atribuirse al hispano, por lo menos en su totalidad[132]. Con la presencia y participación del emperador[133], quien amenaza a los disconformes con el exilio[134], el *Nicaenum* –y los anatemas–[135] es finalmente redactado[136], aprobado[137] –por una gran mayoría–, firmado[138] y sancionado[139] el día 19 de junio de 325[140]. Justo un mes después de haberse iniciado, el sínodo de

y Alejandro se ocuparon de que estuviera preparado el documento que todos debían firmar. En caso de aceptarse la credibilidad de este tardío testimonio, tal texto contendría, con el refrendo de Constantino, el símbolo niceno y los anatemas.

132 Así lo afirma Victor C. DE CLERCQ, *Ossius*... [*vid*. n. 13], p. 25.

133 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn*., 33, 14 [Eus. Caes., *Ep. ad eccl. Caes.*]; Anon., *Hist. eccl*., 3, 15, 2 [Const. I, *Ep. ad Alex.*].

134 Ruf. Aquil., *Hist. eccl*., 1 (10), 5. En *Vita Const. cod. Angel*. A, p. 10, se indica que los presentes en Nicea firman el símbolo bajo el control del *magister* Filomeno, siendo el exilio la alternativa.

135 Para los testimonios existentes, en varias lenguas antiguas, del símbolo niceno, *vid*. Giuseppe L. DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica*, Roma, 1967, pp. 31-155. Eusebio facilita el texto más antiguo y completo: Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 33, 8 [Eus. Caes., *Ep. ad eccl. Caes*]. Según Basilio, fue Hermógenes, entonces diácono de Cesarea de Capadocia, quien puso por escrito la profesión de fe: Bas. Caes., *Ep*., 81 [ed. Courtonne 1957]. Respecto al contenido del credo niceno y a su exégesis, *vid*.: Ignacio ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno*, Madrid, 1947, pp. 7-272; John N. D. KELLY, *Primitivos credos*... [n. 77], pp. 247-275; Éphrem BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la 'foi' de Nicée*, vol. 2, Paris, 1972, pp. 249-440; Manlio SIMONETTI, *La crisi*... [n. 73], pp. 88-95; Alois GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Salamanca, 1997, pp. 443-454 [traducción de la tercera edición alemana, 1990, por M. Olasagasti]; Richard P. C. HANSON, *The Search*... [*vid*. n. 73], pp. 163-172.

136 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn*., 33, 7 [Eus. Caes., *Ep. ad eccl. Caes.*]; 33, 90.

137 Respecto a las discusiones previas a su aprobación –particularmente la eusebiana–: Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn*., 33, 9-17 [Eus. Caes., *Ep. ad eccl. Caes.*]; Ambr., *De fide*, 3, 125 [Eus. Nicom., *Ep. ad syn. Nicaen*. (fragm.)].

138 El símbolo y los anatemas constituían dos documentos separados que, en principio, cada obispo debía subscribir. Tales rúbricas se han conservado parcialmente. Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea únicamente firman la profesión de fe: Socr., *Hist. eccl*., 1, 14, 3 [Eus. Nicom., *Libell. paenit. Eusebii et Theognii Nicaen.*]; Soz., *Hist. eccl*., 1, 21, 3. No existió la conformidad general en contra de Arrio indicada por Constantino y Eusebio: afirman que la actuación del emperador posibilitó un acuerdo unánime en todas las cuestiones debatidas. Serían Arrio, Teonas de Marmárica y Secundo de Ptolemais –ya condenados por Alejandro– los desterrados a la Iliria inmediatamente después del sínodo: Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn*., 36, 4-5 [*Conc. Nicaen*. I (325) (*ep. ad eccl. Alex. et episc. Aeg*., *Lib. et Pentap*.)]; Theod., *Hist. eccl*., 1, 8, 18; Anon., *Hist. eccl*., 2, 27, 10-11.

139 Son numerosas las fuentes alusivas a esta sanción. Las más antiguas son: Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn*., 38, 5-8 [Const. I, *Ep. ad eccl. Alex*.]; Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 17, 2 [Const. I, *Ep. ad omn. eccl.*]; Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn*., 41, 16 [Const. I, *Ep. ad eccl. Nicom*.]; Anon., *Hist. eccl*., 3, 15, 2 [Const. I, *Ep. ad Alex*.]; Socr., *Hist. eccl*., 1, 14, 2-3 [Eus. Nicom., *Libell. paenit. Eus. et Theogn. Nicaen.*]; Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 13-14.

140 Ésta es la fecha que figuraba en el *incipit* de la fórmula de fe nicena leída en el concilio de Calcedonia: *Conc. Chalced*. (451) [*act. iii*], 11 [ed. Schwartz 1933]. De Ath. Alex., *De syn. Arim. in Ital. et Sel. in Isaur.*, 5, 3, también puede colegirse que el credo estaba datado, a diferencia del mandato concerniente a la Pascua.

Nicea habría concluido la elaboración de su símbolo antiarriano, cuya subscripción encabeza Osio[141].

Después de tantas sesiones dedicadas a las cuestiones teológicas, los conciliares tratan la unificación de la fecha pascual[142], asunto que también sería introducido con una *relatio* de Constantino[143]. A este respecto, acuerdan, probablemente por unanimidad[144], rechazar la tradición judía y que todas las iglesias, acordes con la usanza romana y alejandrina, festejen la Pascua en el primer domingo posterior al día del plenilunio que sigue al equinoccio primaveral[145]. Esta decisión también es ratificada y publicada con la firma de los sinodales[146]. Aunque en Nicea se impone, principalmente respecto a los cuartodecimanos y protopascuales asiáticos, el uso ya prevalente de celebrar la Pascua tras el equinoccio primaveral, no parece que los sinodales adoptaran ninguna decisión concreta en relación con las divergencias que entonces existían entre los cómputos de las iglesias romana y alejandrina[147]. En cualquier caso, la actuación nicena contribuiría en gran medida a la colaboración entre Alejandría y Roma para la fijación de la data pascual[148].

Además, la asamblea toma en consideración tanto el caso de Melecio como de los ordenados por éste, algunos de ellos en el estamento episcopal[149]. Les impone requisitos para que puedan mantener sus dignidades: el obispo cismático de

---

141 Sólo en dos códices del s. XIV Osio no aparece en primer lugar.

142 Cf. Soz., *Hist. eccl*., 1, 21, 6.

143 Eus. Caes., *De solemn. pasch*. [fragm.], 8 [ed. Mai 1857]; Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 14.

144 Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 18, 1 [Const. I, *Ep. ad omn. eccl.*].

145 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 36, 12 [*Conc. Nicaen*. I (325) (*ep. ad eccl. Alex. et episc. Aeg.*, *Lib. et Pentap*.)]; Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 18-20 [Const. I, *Ep. ad omn. eccl.*]; Eus. Caes., *De solemn. pasch*. [fragm.], 8, 701 –indica que la cuarta parte de los obispos reunidos en Nicea no seguía el uso mayoritario–; Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 14; Ath. Alex., *De syn. Arim. in Ital. et Sel. in Isaur.*, 5, 2-3; Ath. Alex., *Ep. ad Afros*, 2, 5.

146 Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 14; *Conc. Antioch*. (¿330?) [*can.*], c. 1 [ed. Joannou 1962]; Ath. Alex., *De syn. Arim. in Ital. et Sel. in Isaur.*, 5, 3; Socr., *Hist. eccl*., 1, 10, 2; Soz., *Hist. eccl*., 1, 22, 1.

147 De todas maneras, algunas fuentes –incluida la epístola constantiniana– atribuyen a Nicea la eliminación de estas diferencias. La unificación de los cómputos, con sus respectivas fechas inferiores y superiores para el segmento cronológico pascual, resultaba necesaria para que la Pascua se celebrara siempre exactamente en el mismo día.

148 *Vid*.: Grigorius LARENTZAKIS, *Das Osterfestdatum nach dem I. ökumenischen Konzil von Nikaia (325). Die Rolle von Alexandrien und Rom*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 101 (1979), pp. 67-78; Jos JANSSENS, *Il Concilio di Nicea (325 d.C.) e la data della Pasqua*, en Reinhard MESSNER y Rudolf PRANZL (eds.), Haec sacrosancta synodus. *Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge*, Regensburg, 2006, pp. 43-59. En 453, León Magno parece referirse a Nicea cuando indica que los *sancti patres* estipularon que el obspo alejandrino debía determinar el día exacto de la próxima Pascua –dada la celebridad del conocimiento astronómico egipcio– y notificarlo al de Roma: Leo I, *Ep*., 121 [ed. Silva-Tarouca 1935].

149 Este punto sería abordado tras concluir la parte pascual: Socr., *Hist. eccl*., 1, 9, 15.

Licópolis debía cesar sus conferimientos de órdenes eclesiásticos y aquellos que los habían recibido de él tenían que ser admitidos a la comunión mediante una imposición de mano. Los sinodales determinan asimismo que el rango de los melecianos sea inferior. De este modo, queda muy debilitada la posibilidad de que actúen sin el consentimiento del primado egipcio, especialmente en las promociones clericales[150]. El sínodo también aprueba veinte cánones, relacionados con el acceso a los órdenes, las primacías episcopales y los aspectos disciplinarios[151], acuerdos que, como sus colegas, Osio también firmaría[152].

La intervención de Osio en documentos de la asamblea y su destacada posición en ella permiten suponer que el hispano participaría en la redacción de la epístola sinodal nicena. Dirigido en primer lugar a Alejandría, pero también a todas las iglesias egipcias, líbicas y de la Pentápolis[153], y escrito en unos términos muy encomiásticos hacia Alejandro[154], este texto notifica la anatematización de la doctrina propugnada por Arrio y la consiguiente condena del presbítero, a quien los conciliares culpabilizan también de sus resoluciones en contra de Teonas y Secundo. Informa asimismo de la incapacitación de Melecio, y de su continuidad –al igual que los ordenados por él– en la categoría eclesiástica adquirida, aunque en una posición inferior a la de quienes accedieron con la aprobación de Alejandro, considerada como ineludible en el futuro. Finalmente, la sinodal dice que Alejandro les indicará los otros mandatos –referencia, aunque quizás no únicamente, a los cánones aprobados– y, asimismo, que se ha impuesto, para todas las iglesias, la misma fecha pascual[155].

En la parte final del concilio, el monarca –que festejaba sus *uicennalia*[156]– preside, en el mismo palacio imperial, un solemne banquete ofrecido a los obis-

---

150 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 36, 5-11 [*Conc. Nicaen.* I (325) (*ep. ad eccl. Alex. et episc. Aeg.*, *Lib. et Pentap.*)]; Ath. Alex., *Apol. c. Arian.*, 11, 7 [*Conc. Alex.* (338) (*ep. syn.*)]; Ath. Alex., *Apol. c. Arian.*, 59, 3; 71, 5; Socr., *Hist. eccl.*, 1, 9, 15; Soz., *Hist. eccl.*, 1, 24, 1-3. *Vid.* Annick MARTIN, *Les conditions de la réadmission du clergé mélitien par le concile de Nicée*, en *Ancient Society*, 20 (1980), pp. 281-290. En relación con Melecio y las iglesias melecianas hasta la muerte de Alejandro, *vid.* Annick MARTIN, *Athanase*... [*vid.* n. 44], pp. 219-319.

151 *Conc. Nicaen.* I (325) [*can.*], p. 20-30 [ed. Alberigo 2006].

152 Cf.: Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 36, 11 [*Conc. Nicaen.* I (325) (*ep. ad eccl. Alex. et episc. Aeg.*, *Lib. et Pentap.*)]; Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 14.

153 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 36, 1 [*Conc. Nicaen.* I (325) (*ep. ad eccl. Alex. et episc. Aeg.*, *Lib. et Pentap.*), *direct.*].

154 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 36, 7 [*Conc. Nicaen.* I (325) (*ep. ad eccl. Alex. et episc. Aeg.*, *Lib. et Pentap.*)]; 36, 11; 36, 13.

155 Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn.*, 36 [*Conc. Nicaen.* I (325) (*ep. ad eccl. Alex. et episc. Aeg.*, *Lib. et Pentap.*)].

156 Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 15; 4, 47; Anon., *Hist. eccl.*, 2, 37, 27-28.

pos[157], acto en el cual les entrega regalos personales según su preeminencia[158]. Tras haber concluido –antes del 25 de julio de 325[159]– la asamblea[160], sus participantes –con Osio entre ellos– asisten al discurso de despedida que pronuncia Constantino: les insta a mantener la concordia, a no caer en la envidia o en la soberbia, a perdonarse y a propagar, especialmente ante los paganos, al unísono, la doctrina teniendo presente el provecho de todas las gentes[161]. Las proclamas a la unidad son reiteradas en las epístolas remitidas, igualmente poco después del gran concilio ecuménico, por el regente a la Iglesia de Alejandría[162] y a las otras[163].

IV. Bibliografía

Abramowski, Luise, *Die Synode von Antiochien 324/25 und ihr Symbol*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 86 (1975), pp. 356-366.

Aiello, Vincenzo, *Ossio e la politica religiosa di Costantino*, en aa.vv. (dirs.), *Costantino i. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano (313-2013)*, vol. 1, Treccani, Roma 2013, pp. 261-273.

Barnes, Timothy D., *Emperor and Bishops, A. D. 324-344: Some Problems*, en *American Journal of Ancient History*, 3 (1978), pp. 53-75.

Barnes, Timothy D., *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1981.

Batiffol, Pierre, *Le règlement des premiers conciles africains et le règlement du Sénat romain*, en *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 3 (1913), pp. 3-19.

Batiffol, Pierre, *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Gabalda et Picard, Paris, 1919.

Baynes, Norman H., *Constantine the Great and the Christian Church*, Milford, London, 1972[2].

[157] Eusebio indica que al convite imperial asistieron todos los obispos. Evidentemente, quedarían excluidos los arrianos condenados.

[158] Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 14-16; Theod., *Hist. eccl*., 1, 11, 1-2; Soz., *Hist. eccl*., 1, 25, 1. Entonces Eusebio de Cesarea pronunciaría un panegírico en honor del emperador: Eus. Caes., *Vita Const*., 1, 1.

[159] En puridad, los *uicennalia* de Constantino empezaban el 25 de julio de 325, día en el cual el emperador está en Nicomedia: Hier., *Chron*., a. 325 [ed. Helm 1956]. *Vid*. Otto Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart, 1919, p. 175. El convite de Nicea acontece, pues, antes de cumplirse, exactamente, los veinte años de reinado.

[160] Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 21, 1.

[161] *Ibid*.; Soz., *Hist. eccl*., 1, 25, 2-3.

[162] Ath. Alex., *De decret. Nicaen. syn*., 38 [Const. i, *Ep. ad eccl. Alex*.].

[163] Eus. Caes., *Vita Const*., 3, 17-20 [Const. i, *Ep. ad omn. eccl*.].

BEHR, John, *The Nicene Faith*, vol. 1, Fiell, Charlotte & Peter, Crestwood, 2004.

BOULARAND, Éphrem, *L'hérésie d'Arius et la 'foi' de Nicée*, vol. 2, Letouzey & Ané, Paris, 1972.

CALDERONE, Salvatore, *Costantino e il Cattolicesimo*, vol. 1, Felice le Monnier, Firenze, 1962.

CAMPENHAUSEN, Hans F. von, *Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325)*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 67 (1976), pp. 123-139.

CHADWICK, Henry, *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch*, 325, en *Journal of Theological Studies*, 9 (1958), pp. 292-304.

CHADWICK, Henry, *The Origin of the Title 'Oecumenical Council'*, en *Journal of Theological Studies*, 23 (1972), pp. 132-135.

DE CLERCQ, Victor C., *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Catholic University of America P., Washington, 1954.

DOSSETTI, Giuseppe L., *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica*, Herder, Roma, 1967.

DRAKE, Harold A., *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2000.

FERNÁNDEZ UBIÑA, José, *Osio de Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV*, en *Gerión*, 18 (2000), pp. 439-473.

GELZER, Heinrich; HILGENFELD, Heinrich y CUNTZ, Otto, *Patrum Nicaenorum nomina latine graece coptice syriace arabice armeniace*, Gorgias Press, Leipzig, 1995[2].

GESSEL, Wilhelm, *Nizäa 325: Die Doppelstruktur eines Reichskonzils*, en Walter BRANDMÜLLER (ed.), *Synodale Strukturen der Kirche. Entwicklung und Probleme*, Donauwörth, Donauwörth, 1977, pp. 61-77.

GIRARDET, Klaus M., *Kaiser Konstantin der Grosse als Vorsitzender von Konzilien. Die historischen Tatsachen und ihre Deutung*, en Giorgio BONAMENTE y Franca FUSCO (eds.), *Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo*, vol. 1, Macerata, 1992, pp. 445-459.

GIRARDET, Klaus M., *Der Vorsitzende des Konzils von Nicaea (325) – Kaiser Konstantin d. Gr.*, en Karlheinz DIETZ; Dieter HENNIG y Hans KALETSCH (eds.), *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*, Würzburg, 1993, pp. 331-360.

GIRARDET, Klaus M., *Die Teilnahme Kaiser Konstantins am Konzil von Nicaea (325) in byzantinischen Quellen*, en *Annuarium Historiae Conciliorum*, 33 (2001), pp. 241-284.

GRILLMEIER, Alois, *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Sígueme, Salamanca, 1997 [traducción de la tercera edición alemana, 1990, por M. Olasagasti].

HANSON, Richard P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Baker Academic, Edinburgh, 1988.

JANSSENS, Jos, *Il Concilio di Nicea (325 d.C.) e la data della Pasqua*, en Reinhard MESSNER y Rudolf PRANZL (eds.), Haec sacrosancta synodus. *Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2006, pp. 43-59.

JUST, Patricia, Imperator et Episcopus. *Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381)*, Steiner, Stuttgart, 2003.

KELLY, John N. D., *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1980 [traducción de la tercera edición inglesa, 1972, por S. Talavero].

LARENTZAKIS, Grigorius, *Das Osterfestdatum nach dem I. ökumenischen Konzil von Nikaia (325). Die Rolle von Alexandrien und Rom*, en *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 101 (1979), pp. 67-78.

LIPPOLD, Adolf, *Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Grosse*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 92 (1981), pp. 1-15.

LÖHR, Winrich, *Arius Reconsidered (Part 1)*, en *Zeitschrift für antikes Christentum*, 9 (2005), pp. 524-560.

MARTIN, Annick, *Les conditions de la réadmission du clergé mélitien par le concile de Nicée*, en *Ancient Society*, 20 (1980), pp. 281-290.

MARTIN, Annick, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle (328-373)*, École Française de Rome, Roma, 1996.

NYMAN, J. R., *The Synod at Antioch (324-325) and the Council of Nicaea*, en Frank L. CROSS (ed.), *Papers Presented to the Third International Conference on Patristic Studies*, vol. 2, Berlin, 1961, pp. 483-489 [Studia Patristica, 4].

ORTIZ DE URBINA, Ignacio, *El Símbolo Niceno*, CSIC, Madrid, 1947.

PARVIS, Sara, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

POLLARD, T. Evan, *The Creeds of A.D. 325: Antioch, Caesarea, Nicaea*, en *Scottish Journal of Theology*, 13 (1960), pp. 278-300.

RIDLEY, Ronald T., Anonymity in the *Vita Constantini*, en *Byzantion*, 50 (1980), pp. 241-258.

SCHWARTZ, Eduard, *Zur Geschichte des Athanasius. VI*, en *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse*, 1905, pp. 257-299.

SEEBERG, Erich, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa*, Scientia, Berlin, 1913.

SEECK, Otto, *Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 17 (1897), pp. 1-71 y 319-362.

SEECK, Otto, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1919.

SIMONETTI, Manlio, *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*, en *Augustinianum*, 13 (1973), pp. 369-398.

SIMONETTI, Manlio, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975.

SKARSAUNE, Oskar, A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325), en *Vigiliae Christianae*, 41 (1987), pp. 34-54.

STEAD, George C., *Athanasius' Earliest Written Work*, en *Journal of Theological Studies*, 39 (1988), pp. 76-91.

STRAUB, Johannes A., *Constantine as κοινὸς ἐπίσκοπος. Tradition and Innovation in the Representation of the First Christian Emperor's Majesty*, en *Dumbarton Oaks Papers*, 21 (1967), pp. 39-55.

TETZ, Martin, *Zur strittigen Frage arianischer Glaubenserklärung auf dem Konzil von Nicaea (325)*, en Hans C. BRENNECKE; Ernst L. GRASMÜCK y Christoph MARKSCHIES (eds.), Logos. *Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, De Gruyter, Berlin, 1993, pp. 220-238.

TUILIER, André, *Le sens de l'adjectif 'oecuménique' dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 86 (1964), pp. 260-271.

ULRICH, Jörg, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*, De Gruyter, Berlin, 1994.

VILELLA, Josep, In alia plebe*: las cartas de comunión en las iglesias de la Antigüedad*, en Roland DELMAIRE; Janine DESMULLIEZ y Pierre-Louis GATIER (eds.), *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive*, Lyon, 2009, pp. 83-113.

VILELLA, Josep, *El período preniceno del obispo Osio: estudio histórico-prosopográfico*, en Stéphane BENOIST y Christine HOËT-VAN CAUWENBERGHE (dirs.), *La vie des autres. Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire romain*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2013, pp. 193-218.

VILELLA, Josep, *Constantino y Osio: la última etapa del conflicto arriano preniceno*, en *Antiquité Tardive*, 22 (2014), pp. 27-33.

VILELLA, Josep, *Consideraciones sobre las* Urkunden *del conflicto arriano preniceno*, en Josep VILELLA (ed.), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Publicacions i Edcions D.L., Barcelona, 2015, pp. 193-217.

VILELLA, Josep, *El* Reichskonzil *de Nicea I: un hito en la política constantiniana*, en *Bizantinistica*, 19 (2018), pp. 1-35.

VILELLA, Josep, *Biografía de Osio de Córdoba*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2020.

WILLIAMS, Rowan, *Arius. Heresy and Tradition*, Eerdmans, London, 2001[2].

WOLFF, P., *Die πρόεδροι auf der Synode zu Nicäa*, en *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 10 (1889), pp. 137-151.

Concilio di Nicea: la fine della controversia sulla data della Pasqua?

Council of Nicaea (325): the end of the controversy over the date of Easter?

Angelo Di Berardino
Pontificio Istituto Patristico Augustinianum (Roma)
angelo.diberardino@gmail.com

Abstract: The day of the celebration of Easter had been a hotly debated topic among the churches since the second century. During the third century, computational systems arise to determine the day of celebration for the future and to break away from the variety of Jewish calculations. Emperor Constantine, deeply desirous of a single unanimous church, also for political reasons, is convinced that correct worship also favors the Empire. He convenes the Council of Nicaea (325) to resolve the dispute between Alexander of Alexandria and Arius, but also on the celebration of Easter on a single date among all Christians. Constantine transforms an internal question of the churches into a problem of religious and social policy of primary importance. During the fourth and fifth centuries, a convergence on a single date is slowly established: the Sunday following the full moon after the vernal equinox. However, difficulties remain depending on the calculation system and on the different day of the equinox.

Keywords: Council of Nicaea; Date of Easter; Liturgical calendar-Constantine; Ancient Christianity; History of the early Church; Christian holidays; Eusebius of Caesarea.

Abstract: Il giorno della celebrazione della Pasqua, a partire dal secondo secolo, era stato un argomento molto dibattuto tra le chiese. Nel corso del terzo secolo sorgono sistemi computistici per determinare per il futuro il giorno di celebrazione e distaccarsi dalla varietà dei calcoli ebraici. L'imperatore Costantino, profondamente desideroso di una sola chiesa unanime, anche per ragioni politiche, è convinto che il corretto culto favorisce anche l'Impero. Convoca il concilio di Nicea (325) per risolvere la disputa tra Alessandro di Alessandria e Ario, ma anche sulla celebrazione della Pasqua in una unica data tra tutti i cristiani. Costantino trasforma una questione interna alle chiese in un problema di politica religiosa e sociale di primaria importanza. Nel corso del quarto e quinto secolo lentamente si stabilisce una convergenza su una data unica: la domenica successiva alla luna piena dopo l'equinozio di primavera. Tuttavia, restano difficoltà dipendenti dal sistema di computo e dal giorno di equinozio.

Parole chiave: Concilio di Nicea; Data della Pasqua; Calendario liturgico-Costantino; Cristianesimo antico; Storia della Chiesa antica; Feste cristiane; Eusebio di Cesarea.

Cómo citar el artículo: Angelo Di Berardino, *Concilio di Nicea: la fine della controversia sulla data della Pasqua?*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 215-246.
https://doi.org/10.15581/007.32.013

I. Prima del concilio di Nicea: pratiche, polemiche e soluzioni[1]

Un antico testo, recentemente scoperto e pubblicato nella traduzione latina (il testo originale greco è andato perduto), di una ampia lettera di Timoteo, altrimenti sconosciuto, ad un certo Stefano, arricchisce la nostra conoscenza sulla varietà delle date per la celebrazione pasquale dei gruppi cristiani esistenti immediatamente prima del concilio di Nicea.[2] Il testo contribuisce a ricostruire le discussioni e i problemi computistici agli inizi del quarto secolo, poco prima del concilio ecumenico di Nicea.

L'autore sostiene che non è sufficiente fare memoria di Cristo, ma bisogna farlo al momento giusto, altrimenti si celebrerebbe la Pasqua di un altro Cristo. Per lui è assurdo non celebrare la Pasqua di domenica, giorno della risurrezione e giorno settimanale della risurrezione. L'autore condanna una varietà di pratiche di gruppi non identificabili e, in particolare, i quartodecimani e i seguaci di una data fissa pasquale. La forte critica di Timoteo specialmente contro le chiese quartodecimane, che seguivano il sistema ebraico del quattordici del mese di Nisan (= Abib), dimostra la loro esistenza e la loro importanza ancora al suo tempo. Infatti, comunità quartodecimane erano ancora sparse in Asia Minore, specialmente nella parte occidentale, agli inizi del quarto secolo e ancora qualcuna agli inizi del quinto.[3] Poi la sua critica è rivolta verso quelli che, seguendo gli *Atti di Pilato*, celebravano la Pasqua nel 25 marzo. Per evitare contestazioni e nello stesso tempo rifiutare il calendario giudaico alcuni proponevano di celebrare la Pasqua in data fissa. Questa proposta si basava su una tradizione che Gesù aveva sofferto la passione in un giorno preciso, cioè il 25 di marzo. Pertanto, era corretta una celebrazione proprio nel giorno anniversario di essa. Questa data affiora già nel terzo secolo ed è sostenuta ancora nella seconda metà del quarto.[4] Epifanio scrive che in Cappadocia, ancora nella seconda metà del quarto secolo,

---

1 Cito alcune qualche opere bibliografiche, nelle quali si trovano studi precedenti. Sulla politica costantiniana si veda la vastissima opera in tre grandi volumi: *Enciclopedia Costantiniana Treccani*, Roma, 2012. Sul concilio di Nicea, si veda H. Pietras, *Concilio di Nicea (325) e suo contesto*, Roma, 2021 (testo greco e traduzione italiana), e *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Y. R. Kim (ed.), Cambridge, 2020.

2 *Timothée. Sur la Pâque* (SC 604), introduction, texte, traduction, notes et index, P. Chambert-Protat et C. Gerzaguet, Paris, 2019. Un brano di questo testo è citato da Agostino, *Liber XXI sententiarum* (CPL 373), edito da F. Dolbeau in REA, 30 (1977), pp. 21-43, inoltre in PL 40, cc. 725-732.

3 *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe*, G.A.A. Rouwhorst (ed.), Leiden, 1989, t. 1, pp. 129-205.

4 *Ps. Jean Chrysostome. Homélies pascales, III: une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387* (SC 48), F. Floëri et P. Nautin (eds.), Paris, 1957, p. 126.

c'era un gruppo, che celebrava la Pasqua «l'ottavo giorno prima delle calende di aprile» (= 24 marzo).[5] Sozomeno attribuisce la pratica ai montanisti.[6]

L'autore anonimo critica anche gruppi non altrimenti identificabili. Tra i quali critica quei cristiani che rifiutavano il principio dell'inserimento del mese intercalare (embolismo) come nel calendario ebraico per allinearsi all'anno solare.

Timoteo afferma che i cristiani non devono celebrare negli stessi giorni degli ebrei, poiché deve esserci una differenza di date tra le due celebrazioni: «Mentre in questi giorni i giudei esultano e si rallegrano, noi digiuniamo perché la nostra tristezza sia un'accusa per il loro crimine» (par. 18). Ciò avviene semplicemente per il fatto che i giudei la celebrano qualsiasi giorno della settimana, mentre i cristiani di domenica. Nel caso che la Pasqua giudaica cadesse anche di domenica, questa sarebbe precedente per quella dei cristiani, che devono farla nella domenica successiva. Quindi ci deve essere sempre uno scarto di tempo e non coincidenza. Infine, egli critica i 'fratelli' che seguono una pratica più assurda, altrimenti sconosciuta, di digiunare il venerdì dopo la risurrezione, poiché essi affermano che Cristo ha celebrato la Pasqua con i discepoli prima di soffrire. Siccome il venerdì coincide con il quartodecimo giorno dei giudei, essi hanno rimandato la solennità del digiuno al venerdì seguente, facendo la memoria della passione di Cristo quando sono passati i giorni degli azzimi (par. 19). Così hanno spostato anche il giorno della Pentecoste.

Seguendo il calcolo giudaico per la data della Pasqua può avvenire che qualche volta essa fosse celebrata prima dell'equinozio di primavera, mentre l'anno precedente era stata celebrata dopo di esso. Ciò causava che nell'intervallo tra due equinozi essa fosse celebrata due volte. Questa pratica successivamente sarà chiamata 'proto-paschita' e viene rigettata dalla grande maggioranza dei cristiani dopo il concilio di Nicea.[7]

Queste discussioni e dibattiti erano tutti orientali. Invece esisteva un altro problema di carattere ecclesiale e scientifico sentito in tutte le chiese sia da quelle quartodecimane e sia dai celebranti la Pasqua domenicale. Era assolutamente necessario determinare la Pasqua almeno alcuni mesi in anticipo per compiere tutte

---

5 EPIFANIO, *Panarion*, 50, 1, 6 (EPIPHANIUS, *Panarion haer. 34-64*, K. HOLL et J. DUMMER [eds.], Berlin, 1980, pp. 245-246).

6 SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica*, 7, 18, 12-14 (SOZOMENUS, *Kirchengeschichte* [GCS 50], J. BIDEZ et G. Ch. HANSEN [eds.], Berlin, 1960, pp. 329-330).

7 EPIFANIO, *Panarion* 70, 9, 2 (EPIPHANIUS, *Panarion haer. 65-80*, K. HOLL et J. DUMMER (eds.), Berlin, 1985, p. 241); PSEUDO CRISOSTOMO, *Sermone del 387* (SC 48, p. 124); GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. adv. Judaeos*, 3, 5.

quelle attività prepasquali e pasquali: la preparazione dei catecumeni, i digiuni e gli stessi giorni festivi. Già dagli inizi del terzo secolo si registrano tentativi di elaborare delle tavole pasquali in base a degli schemi di calcolo. Bisognava determinare le date della luna XIV e quindi della Pasqua.[8]

Così nasce la scienza del computo pasquale, mediante il quale si cerca di prevedere una serie continua di date pasquali, possibilmente presentate in forma di una tabella.[9] Per fare questo erano necessarie delle conoscenze tecniche astronomiche non comuni. La prima tavola pasquale è scolpita sul basamento di una statua cosiddetta di Ippolito della biblioteca vaticana. Era una tavola, che iniziava nell'anno 222, basata su un periodo di sedici anni per sette cicli per un periodo di 112 anni (222-324). L'autore era convinto che dopo un ciclo di sedici anni le date pasquali ritornassero nel medesimo ordine e nei medesimi giorni del calendario solare.[10]. Egli aveva spiegato la sua tavola con un'opera ora perduta (*Dimostrazione dei tempi di Pasqua*). Questo ciclo fu rivisto da un anonimo autore africano che compose nel 243 (*De Pascha Computus* di Ps-Cipriano).[11] Un altro autore, Augustalis, compose un'altra tavola pasquale (*laterculus*) per un periodo che andava dal 213 al 312.[12] Essa è stata rielaborata da un anonimo verso la fine del terzo secolo. Questa è la più importante tavola pasquale occidentale basata su un ciclo di 84 anni a partire dal 298; essa è la *Supputatio romana* usata dalla chiesa romana dalla metà del quarto secolo alla metà del quinto. Essa dava la data della luna anche del primo gennaio (detta

8 L. DUCHESNE, *La question de la Pâque au concile de Nicée*, in *Revue des questions historiques*, 28 (1880), pp. 5-42; F. DAUNOY, *La question pascale au concile de Nicée*, in *Echos d'Orient*, 24 (1925), pp. 424-44. V. GRUMEL, *Le problème de la date pascale aux IIIe et IVe siècles. L'origine du conflit : le nouveau cadre du comput juif*, in *Revue des études byzantines*, 18 (1960), pp. 163-178; M. RICHARD, *Le comput pascal par octaéteris*, in *Le Muséon*, 87 (1974), pp. 307-39, repr. in ID., *Opera Minora*, 3 t, Turnhout, 1976, t. 1, n. 21; M. RICHARD, *La question pascale au IIe siècle*, in *L'Orient Syrien*, 6 (1981), pp. 179-212, ora in ID., *Opera Minora*, 3 t, Turnhout, 1976, t. 1, n. 8; CH. MOHRMANN, *Le conflit pascal au IIe s.*, in *Vigiliae Christianae*, 16 (1962), pp. 154-171, ora in CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, 4 t, Rome, 1977 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 143), t. 3, n. 3; A. DI BERARDINO, *L'imperatore Costantino e la celebrazione della Pasqua*, in G. BONAMENTE (ed.), *Costantino il Grande*, *Dall'antichità all'umanesimo*, Macerata, 1992, pp. 363-384; M. LEJBOWICZ, *Des tables pascales aux tables astronomiques et retour: Formation et réception du comput patristique*, in *Methodos*, 6 (2006), http://methodos.revues.org/ document538.html; A. A. MOSSHAMMER, *The Easter computus and the origins of the Christian Era*, Oxford, 2008.

9 NDPAC, 1, 1135-1140.

10 PG 10, cc. 874-885; J.-M. HANSSENS, *La liturgie d'Hippolyte : Ses documents – son titulaire – ses origines et son caractère*, Roma, 1959; DACL, s. v., Hippolyte 6, 2419-2439; M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, t. 4, Roma, 1978, pp. 535-540:

11 PL 4, cc. 939-974; CSEL, 3, 3, pp. 248-271. Questo testo è stato tradotto da C. DELL'OSSO, *Pseudo-Cipriano*, *Trattati*, Roma, 2013, pp. 275-303.

12 NDPAC, t. 1, 654-655.

epatta). L'autore afferma che l'uso di un ciclo fisso pasquale renderebbe i cristiani indipendenti dai giudei e dalla pratica giudaica. L'affermazione che i cristiani non devono celebrare la Pasqua nella stessa data dei giudei diventa comune e ripetuta.

Anche in oriente emerge la necessità dell'elaborazione di un ciclo pasquale. Eusebio scrive che il primo è stato Dionigi di Alessandria verso il 253 (HE, 7, 20). Verso il 273 compare quello dell'alessandrino Anatolio di Laodicea, citato dallo stesso Eusebio (HE, 7, 32) e forse conservato completo in latino.[13] Esso si basava su un ciclo di diciannove anni con l'uso del calendario giuliano. Qualche tempo dopo, ad Alessandria fu composto un altro ciclo pasquale di 19 anni completamente diverso. Questo ciclo era strutturato sulla base del calendario alessandrino. Fu usato dalle chiese cattoliche dell'oriente, e dalla metà del V secolo fu adottato, con modifiche, anche in occidente.[14] Nella chiesa di Alessandria Pietro I (311†) ha operato una riforma del computo pasquale, stabilendo come principio che la Pasqua doveva essere celebrata dopo l'equinozio di primavera.[15] Questo principio resterà un punto fermo nell'evoluzione del calcolo pasquale.

Esisteva anche un altro problema, che complicava la diffusione di una elaborazione di una tavola pasquale. In occidente era universale il calendario giuliano. In oriente invece si usavano numerosi calendari locali. I due più importanti erano quello macedoniano usato ad Antiochia e in Palestina e quello usato in Egitto. I vescovi di Alessandria, a partire di Dionigi (†264) in poi, usavano inviare una lettera circolare (lettera festale) per comunicare la data della Pasqua prossima. Il calendario usato era quello egiziano con nomi copti dei mesi. Per essere usato altrove doveva essere concordato con quello locale di altre province.

L'uso di differenti calendari nelle diverse regioni comportava creare delle concordanze. Eusebio di Cesarea è costretto spesso a compiere delle concordanze con il calendario romano, come si vede nel *De martyribus Palestinae* dove usa il calendario di Cesarea (cfr. 1, 2; 7, 1).[16] Si diffonde l'uso degli *hemerologia*, cioè delle concordanze di calendari.[17] Lo stesso Atanasio fa questa concordanza nelle

---

13 D. P. McCarthy, A. Breen, *The Ante-Nicene Christian Pasch: De ratione paschali, the Paschal Tract of Anatolius, Bishop of Laodicea*, Dublin, 2003.

14 S. Stern, *Calendars in Antiquity: Empires, States, and Societies*, Oxford, 2012, p. 393.

15 J. Beaucamp et al., *Le prologue de la Chronique pascale*, in *Travaux et Mémoire*, 7 (1979), pp. 223-301, p. 260.

16 J. P. Rey-Coqais, *Le calendrier employé par Eusèbe de Césarée dans les Martyrs de Palestine*, en *Analecta Bollandiana*, 96 (1978), pp. 55-64.

17 I. Bultrighini, *Calendars of the Greek East under Rome. A New Look at the Hemerologia tables*, in S. Stern, ed., *Calendars in the making the origins of calendars from the Roman Empire to the later Middle Ages*, Leiden, 2021, pp. 80-128.

sue lettere festali. In un biglietto del 346 troviamo un esempio: «non appena si sia compiuta questa festa, notificate nuovamente nei distretti secondo l'antico costume in questo modo: la Domenica di Pasqua è il tre prima delle calende di aprile cioè, secondo gli Alessandrini, il quattro di Pharmouti».[18] Anche Ambrogio di Milano fa una concordanza alla fine del 386.[19] Un esempio può essere quello di Epifanio di Salamina (†403), che presenta la nascita e il battesimo di Gesù secondo molti calendari locali (romano, egiziano, antiocheno, Pafo, di Arabia, macedoniano, cappadoce, ateniese, giudaico, ecc.) (*Panarion*, 51, 24, 1-3). Jones suppone che nel terzo secolo probabilmente ci fossero diverse tavole pasquali locali,[20] o anche che molte comunità non usassero nessuna, come pensa Stern.[21] Le tavole pasquali erano redatte da privati cristiani, pertanto non erano imposte da nessuna autorità.

II. Concilio di Arles del 314 e la datazione della Pasqua

Ho accennato alla difficoltà di usare i computi pasquali esistenti per calcolare le future celebrazioni pasquale. Questa difficoltà emerge pienamente nel concilio di Arles, convocato da Costantino per risolvere la questione donatista. Tale concilio, iniziato il primo agosto del 314, tra le altre cose, affronta il delicato problema della datazione della Pasqua. I vescovi partecipanti al concilio rappresentano in qualche modo tutte le province, che erano sotto l'autorità di Costantino in quell'epoca. La presenza dell'imperatore al concilio non si può provare. Eusebio sembra suggerire che egli era stato presente senza le sue guardie del corpo, sedendo in mezzo ai vescovi e partecipando alle discussioni. Ma forse Eusebio si riferisce ai concili di Nicea e di Tiro.[22] In ogni caso era venuto a piena conoscenza dei problemi trattati. Tra gli altri la questione della datazione della

---

18 Biglietto unito alla lettera festale per l'anno 346 e fa riferimento al concilio di Serdica. A. Camplani, *Atanasio di Alessandria, Lettere festali*, Milano, 2003, p. 410.

19 Ambrogio, *Ep. extra collectionem* 13, 1 (Maurini 23, 1) (Ambrosius, *Epistulae et acta*, t. 3: *Epistularum liber decimus, Epistulae extra collectionem, Gesta concilii Aquileiensis* [CSEL, 82, 3], M. Zelzer [ed.], Vindobonae, 1982, p. 222).

20 C. W. Jones, *Bedae Opera de Temporibus*, Cambridge (Mass), 1943, pp. 14-15.

21 S. Stern, *Calendars in Antiquity* [*vid.* n. 14], p. 327, n. 92.

22 Cfr. Eusebio, *Vita Constantini*, 1, 44 (Eusebius, *Werke*, 1, 1: *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, F. Winkelmann (ed.), Berlin – New York, 2008, pp. 38-39); questo capitolo viene inteso come riferentesi al primo concilio di Arles da S. Calderone, *Costantino e il cattolicesimo*, Firenze, 1967, xxxs; T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.), 1981, p. 58.

Pasqua. I vescovi pensano che solo l'azione unificatrice del Papa possa unificare la diversità, forse per la competenza dei computisti romani e per il peso della sua autorità. La prassi di inviare lettere era già in uso e diverrà subito una necessità.[23]

I vescovi partecipanti provenivano da tutto l'occidente latino e la rappresentanza, pertanto, era di notevole importanza qualitativa e quantitativa. Essi manifestano grande deferenza verso papa Silvestro (314-335), rappresentato al concilio da due presbiteri e da due diaconi. Prendono le loro decisioni in modo indipendente. Gliele trasmettono e nello stesso tempo richiedono: «Anzitutto, per quanto riguarda l'osservanza della Pasqua del Signore: che essa sia osservata da noi in tutto il mondo lo stesso giorno e lo stesso tempo; e che tu, come vuole la consuetudine, indirizzi lettere di comunicazione» (canone 1).[24] Questo concetto è ribadito anche nella lettera di accompagnamento al testo dei canoni.[25]

Giacché i vescovi erano tutti e solo occidentali, i destinatari delle lettere papali dovevano essere soltanto loro e non quelli orientali, del resto fuori del dominio di Costantino in quell'anno. Il canone accenna ad una consuetudine ormai stabilita di inviare lettere e si chiede di continuare a seguirla ancora da parte della chiesa romana. A Roma non esisteva una tradizione, tipicamente alessandrina, delle lettere festali. Quindi si inviavano delle semplici comunicazioni, come si può documentare per il periodo posteriore. La circolare papale veniva inviata alle chiese principali, che a loro volta la diffondevano nella propria area geografica.

Da questa richiesta emergono due considerazioni. La prima è l'incapacità da parte delle chiese locali di calcolare la data della Pasqua per mancanza di competenze scientifiche. A Roma c'era una tradizione con la tavola della statua cosiddetta di Ippolito, la quale partiva dall'anno 222. Qui doveva essere conosciuto anche il *De Pascha Computus* africano del 243. La seconda constatazione riguarda le difformità locali di calendari e quindi di date di celebrazione.[26] I vescovi ad Arles vogliono stabilire una uniformità temporale e pensano che ciò sia raggiungibile con una lettera proveniente da Roma e rivolta a tutte le chiese. Ma chi sono stati i promotori di questa unità pasquale? Non riusciamo ad avere alcuna indicazione a riguardo. Potrebbero essere stati anche i rappresentanti del papa ivi presenti.

---

23 A.A. MOSSHAMMER, *The Easter computus* [*vid*. n. 8], pp. 60-61.

24 A. DI BERARDINO, ed., *I concili gallici*, t. 1, Roma, 2010, pp. 39.104.

25 Nella lettera a Silvestro scrivono che si erano sentiti in dovere di trattare anche altri argomenti: OTTATO DI MILEVI, *De schimate* (CSEL 26, p. 207, 15-19). Secondo I. MAZZINI, *Lettera del concilio di Arles (314) a Papa Silvestro tradita dal Codex Parisinus Latinus 1711*, in *Vigiliae Christianae*, 27 (1973), pp. 282-300, questa lettera potrebbe essere interpolata.

26 L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1925, pp. 240-243.

Inoltre, il rivolgersi a Roma perché invii lettere circolari significava accettare, di fatto, il sistema del calcolo romano e l'esperienza della chiesa romana.

Le comunità cristiane spesso non erano in grado di avventurarsi in calcoli complicati, oppure se avessero avuto una certa competenza, basandosi su computi diversi, sarebbero arrivati a datazione diversa. Il testo conciliare, che non manifesta alcun carattere polemico contro gruppi specifici o comunità particolari, lascia adito a qualche domanda, alla quale non è possibile dare per il momento una risposta precisa. Anzi tutto è una testimonianza preziosa che anche nelle province di lingua latina esistevano diversità, non documentabili altrimenti, di date. Tali diversità sembra che riguardino soltanto la data precisa della Pasqua, e non il giorno della settimana, cioè un giorno diverso dalla domenica. In occidente non risultano gruppi quartodecimani, o, in ogni caso, comunità con Pasqua non domenicale.

Nonostante ciò, ci saranno problemi anche in seguito, perché l'esigenza di uniformità viene ripetuta anche in testi posteriori. Il concilio di Orléans del 541 sembra che sia stato convocato per risolvere il dissenso sulla datazione della Pasqua per l'esistenza di diverse tradizioni (cc. 1-4). Tal concilio esige che si segua la tavola pasquale di Vittorio;[27] in casi di dubbio si ricorra alla Sede Apostolica.[28]

III. Il concilio di Nicea e la Pasqua.

La digressione precedente è importante perché Costantino, profondamente desideroso di una sola chiesa e unita, anche per ragioni politiche, ha potuto prendere coscienza anche di una divisione nell'ambito cultuale. Tale divisione frantuma l'universalità della chiesa. Nella sua lettera ad Anulino Costantino insiste che alla divinità va tributato un corretto culto secondo le leggi (Eusebio, HE 10,7,1-2).[29] Questo principio informa tutta la sua legislazione religiosa, per cui gli scismatici

[27] Vittorio di Aquitania era stato consultato da Ilaro, arcidiacono di Roma e poi futuro papa (†468), sul computo pasquale (PLS, 3, 380-381). Egli rispose con una tavola pasquale di 532 anni, ispirandosi ad Anatolio di Laodicea conosciuto attraverso Teofilo di Alessandria. Quando differisce dalla *Supputatio romana*, presenta le due datazioni affermando che il Papa deve scegliere.

[28] Il papa Leone Magno aveva inviato una lettera ai vescovi della Gallia e della Spagna sull'argomento (Ep. 138).

[29] Si ricava questa convinzione anche dalla lettera che Costantino invia ad Alessandro e Ario a causa delle loro dispute. Cfr. Eusebio, *Vita Constantini*, 2, 63-70 (Winkelmann, pp. 74-76); Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, 1, 16-17 (GCS 50, pp. 35-38): Osio, portatore della lettera, non era riuscito a comporre il dissenso.

non prestano un culto corretto. La costruzione di chiese, la legge sulla domenica e quelle in favore dei chierici, la lotta contro il dissenso religioso: tutte queste cose avevano lo scopo di favorire la retta religione, cioè il culto, come beneficio per l'Impero. Nei testi non si parla di fede ma solo di *religio* e neanche di *vera religio*, ma di *religio* correttamente osservata. A me sembra che questa convinzione sia alla base della sua politica religiosa di condanna di eretici e scismatici di ogni tipo e del suo supporto alla chiesa da lui riconosciuta secondo i suggerimenti dei suoi consiglieri religiosi. Per molti anni egli si fida molto di Osio di Cordoba.

Per la mentalità di un romano l'esattezza della esecuzione del rituale del culto è la base della sua validità. Ogni devianza rende vano lo stesso culto e persino un sacrificio di animali. Il risultato è certamente una unità religiosa e politica desiderata dall'imperatore. In questo contesto la celebrazione della Pasqua, il centro del culto cristiano, in uno stesso giorno da parte di tutti diventa un parametro della retta religione nel senso di culto. L'unificazione del calendario religioso era e restava compito dell'imperatore.

Dal 324, dopo la morte di Licinio, Costantino è unico imperatore ed estende in oriente anche la sua legislazione religiosa emanata in occidente. Constata che qui ci sono molte divisioni tra i cristiani da lui sostenuti. Immediatamente si impegna a risolvere le divisioni in vari modi. Tra di essi quello più efficace e da lui sostenuta è la convocazione di un grande concilio a Nicea (Bitinia), città non lontana dalla sua residenza di Nicomedia. La sua politica, già manifestata in occidente con la questione donatista, non era solo quella delle leggi coercitive, ma anche per mezzo del dialogo, dell'incontro e del ragionamento. Come osserva Sozomeno, Costantino tenta di mettere pace tra Ario e Alessandro mediante 'il biasimo e il consiglio'.[30]

Dalle fonti contemporanee e posteriori emerge che il concilio non è stato organizzato solo per risolvere la disputa tra Alessandro di Alessandria e Ario sulla divinità del Figlio, ma anche sulla celebrazione della Pasqua in una unica data tra tutti i cristiani. Costantino trasforma una questione interna alle chiese in un problema di politica religiosa e sociale di primaria importanza. La diversità di data, come è testimoniata dalla citata lettera di Timoteo e da altre fonti, era molto diffusa in tutto il Medioriente.

Secondo lo storico Sozomeno (†450 circa) Costantino resta molto sconcertato nel constatare che i cristiani celebravano la Pasqua in date differenti e

[30] SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica*, 1, 16, 3 (GCS 50, p. 35). Cfr. J. VILELLA MESANA, *Biografía de Osio de Córdoba*, Barcelona, 2020.

in maniera differente dalla maggioranza (forse pensava all'occidente): «D'altra parte, gli dispiaceva apprendere che alcuni celebravano la festa di Pasqua in modo contrario all'uso comune. Alcuni, infatti, erano in quel momento in disaccordo su questo argomento nelle città d'oriente: senza dubbio non si separavano dalla comunione tra loro, ma celebravano la Pasqua in modo più vicino agli ebrei, e, com'è naturale, con questo disaccordo, danneggiavano lo splendore della festa. Su questi due punti, quindi, l'imperatore si sforzò di mantenere la Chiesa in pace. E nel pensiero di poter prevenire il male in anticipo prima che toccasse più persone, mandò un uomo del suo seguito, distinto per la sua fede e per la sua vita e che aveva acquisito una grande fama per le sue confessioni di fede in tempi passati, per riconciliare coloro che erano in disputa sul dogma in Egitto e coloro che differivano di opinione sulla festa di Pasqua con le città d'oriente.[31] Questo personaggio speciale era Osio, vescovo di Cordoba nella Betica».[32]

Dove si è svolta la mediazione infruttuosa di Osio sulla Pasqua? Non nella riunione episcopale di Antiochia del 324 presieduta dallo stesso Osio.[33] Forse in Egitto? Il prologo del *Chronicon Paschale* riporta una lettera indirizzata da Pietro di Alessandria (300-311) ad un certo Tricenzio, sconosciuto. Sembra che i due concordassero nel pensare, a quanto pare, che gli ebrei del loro tempo celebrassero la Pasqua prima dell'equinozio. Per Tricenzio la Pasqua doveva essere celebrata insieme con gli ebrei, perché Gesù era morto al tempo della Pasqua ebraica. Invece per Pietro gli ebrei osservavano l'equinozio di primavera al tempo di Gesù, quel sistema che avevano abbandonato cadendo in errore.[34] Epifanio afferma che poco prima del concilio di Nicea c'era stata un'accesa discussione tra Alessandro di Alessandria ed un certo Crescenzio.[35] Inoltre, Atanasio spesso critica i meliziani che turbavano la pace della chiesa in relazione alla celebrazione della Pasqua. Non si sa esattamente in che consistesse questo turbamento.

---

31 Gli autori antichi non precisano le regioni dissidenti e si limitano a dire 'fratelli dell'oriente'; o chiese di oriente (SOCRATE, *Historia Ecclesiastica*, 1, 9, 12 [SOCRATES SCHOLASTICUS, *Ecclesiastica Historia*, t. I/II, R. HUSSEY (ed.), Hildesheim – New York, 1992, p. 62]; TEODORETO, *Historia Ecclesiastica*, 1, 9 [PG 82, c. 936 b]; GELASIO, *Historia Ecclesiastica*, 2, 34 [GELASIUS OF CAESAREA, *Ecclesiastical history. The extant fragments*, M. WALLRAFF, J. STUTZ, N. MARINIDES (eds.), Berlin-New York, 2018, p. 104]).

32 SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica* 1, 16, 4 (GCS 50, pp. 35-36).

33 H. CHADWICK, *Ossius of Cordova, and the Presidency of the Council of Antioch, 325*, in *Journal theological studies*, ser. NS, 9 (1958), pp. 292-304; T. D. BARNES, *Constantin*e [*vid*. n. 22], pp. 213-214.

34 PG 18. cc. 512 b-520 b; PG 92, c. 73 b-c; traduzione francese J. BEAUCAMP et alii, *Le proloque* [*vid*. n. 15], p. 234 nota 27; V. GRUMEL, *Le problème de la date pascale* [*vid*. n. 8], pp. 163-178; qui pp. 164-167; S. STERN, *Calendars in Antiquity* [*vid*. n. 14], pp. 66 e ss., 72-74.

35 EPIFANIO, *Panarion*, 70, 9, 9 (HOLL et DUMMER, t. 3, p. 242).

Al tempo del concilio due erano i problemi da risolvere. Il primo aveva carattere pastorale e teologico dell'unità della chiesa; l'altro era di carattere tecnico come calcolare la Pasqua secondo un modello astronomico. Eusebio di Cesarea, partecipante al concilio, afferma che «fu riconosciuta da tutti la medesima data per la celebrazione della festa del Salvatore».[36] Egli descrive la situazione aberrante di dissenso tra le chiese per il disaccordo su tale festa prima del concilio: «Per questo, già da lungo tempo i popoli si trovavano ovunque in disaccordo e i sacri riti versavano nella più totale confusione, dal momento che la discrepanza sulla data di una stessa e unica festa provocava enormi divergenze tra quelli che la celebravano: mentre alcuni si affaticavano in digiuni e penitenze, gli altri passavano il tempo nelle mollezze; non esisteva alcun essere umano in grado di trovare una cura per questa malattia [...]». Quando Costantino si rese conto della gravità della situazione, si impegnò a trovare un rimedio, diventando lo strumento di Dio per la pacificazione. «Fu così che, come ponendosi alla testa di un esercito divino per attaccarlo, convocò un concilio ecumenico».[37] Eusebio mette in rilievo la confusione cultuale creata dalla diversità di calendari. Esagera palesemente la 'violenta contesa tra entrambe le fazioni' per esaltare l'azione provvidenziale ed efficace dell'imperatore nell'ottenere il consenso.

Questa situazione così tragica di lotte violente non risulta da altre fonti. Anche il prologo del *Chronicon Paschale* esalta l'azione provvidenziale dell'imperatore nel pacificare la chiesa tutta e le chiese siriache.[38] Costantino, politicamente, ha scelto di appoggiare la prassi più diffusa della celebrazione pasquale per unificare l'unità di culto.

Un'altra testimonianza di un partecipante molto interessato alla problematica pasquale è la «Lettera di Aithalla di Edessa», un testo del quarto secolo, da alcuni considerato autentico. Questo testo presenta il vescovo che scrive alla sua comunità e riferisce sulla richiesta pressante di Costantino per avere un accordo unanime sul giorno della Pasqua in relazione all'equinozio di primavera, trascurando il sistema giudaico di calcolo.[39] Il testo è importante perché rispecchia la difficoltà di quelle chiese siriache a adottare il nuovo sistema e ad abbandonare la loro tradizione.

---

36 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 3, 14 (WINKELMANN, p. 88); SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica* 1, 21, 6 (GCS 50, p. 43).

37 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 3, 5, 1; 3, 6, 1 (WINKELMANN, p. 83).

38 J. BEAUCAMP et alii, *Le prologue* [*vid*. n. 15], p. 246.

39 NDPAC, 1, cc. 170-171; P.I. THOROSSIAN, *Aithallae episcopi edesseni epistula ad christianos in Persarum regione de fide*, Venezia, 1942; G. DE DURAND, *Un document sur le concile de Nicée*, in RecPhTh, 50 (1966), pp. 615-527; P. BRUNS, *Brief Aithallahas, des Bischof von Edessa (Urhai) an die Christen des Perserlandes über den Glauben*, in *Oriens Christianus*, 77 (1993), pp. 120-136.

Non sappiamo quanti vescovi, ma certamente moltissimi, seguivano la prassi giudaica del calendario, che era diffuso in molte aree geografiche orientali. Erano restati fedeli ad essa per secoli e sarebbero restati tali per sempre senza l'azione autoritativa dell'imperatore Costantino. La prassi era, in teologia e nella liturgia, la fedeltà alla tradizione ricevuta. Si sono arresi alla richiesta insistente dell'imperatore per convinzione, per ossequio o per paura? Non mi sembra del tutto infondata l'accusa degli audiani che i cattolici si erano allontanati dalla tradizione al tempo di Costantino: «nella celebrazione della Pasqua avete abbandonato la consuetudine e cambiato il giorno per compiacere alla volontà dell'imperatore [...] per celebrare il *dies Natalis* di Costantino avete cambiato (a Nicea) il computo».[40] L'accusa testimonia l'impegno dell'imperatore, perché gli audiani, secondo Epifanio di Salamina, hanno continuato a celebrare la Pasqua nella stessa data dei giudei.[41] Anche altre fonti mettono in rilievo l'insistenza e l'impegno dell'imperatore a riguardo.

Eusebio descrive lo svolgimento del concilio, delle accese discussioni tra i vescovi e della pazienza dell'imperatore nell'ascolto e nel dialogo. Non specifica il contenuto dei dibattiti, che erano di carattere teologico, cioè del dibattito sulle dottrine di Ario. Vi allude con la breve espressione «così prevalse una sola fede» e afferma esplicitamente che «fu riconosciuta da tutti la medesima data per la celebrazione della festa del Salvatore».[42]

Non avendo gli Atti conciliari, non sappiamo esattamente come si sia sviluppato il dibattito, svoltosi sotto la presidenza di Osio di Cordova. Eusebio di Cesarea ci dà solo un breve accenno, ma significativo: «quando l'imperatore carissimo a Dio sedeva nel mezzo del santo sinodo, essendo sorta la questione della Pasqua, disse quello che disse».[43] Eusebio suggerisce che lo stesso Costantino presiedeva l'assemblea quando all'ordine del giorno fu posta la questione della Pasqua. Questo passo può essere collegato con quanto dice nella *Vita di Costantino* a proposito dello svolgimento del concilio. L'imperatore partecipava al dibattito con molta attenzione e pazienza per ricondurre tutti alla conciliazione. E conclude: «In questo modo cercò di spingere tutti verso un generale accordo, fino a che non ebbe ricostituito tra di loro l'unanimità dei consensi su tutta la materia della disputa, sì che alla fine l'unità della fede prevalse e tutti riconobbero

40 EPIFANIO, *Panarion* 70, 9, 3 (HOLL et DUMMER, t. 3, p. 241).

41 Una setta monastica rigorista della Siria e della Mesopotamia, fondata da un certo Audis, diacono della chiesa di Edessa, che accetta l'antropomorfismo e la prassi pasquale quartodecimana.

42 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 3, 14 (WINKELMANN, p. 88).

43 *De soll. paschali*, 8 (PG 24, c. 702).

un'unica data per la festività del Salvatore. Le decisioni prese in comune furono anche ratificate per iscritto e controfirmate da ognuno».[44]

Per Costantino la uniformità di datazione era di enorme importanza come si deduce dal suo forte impegno per creare l'unità temporale nel culto cristiano. Essa aveva riflessi anche sociali e politici. Egli ha messo in gioco tutto il suo prestigio e autorità con il presiedere personalmente il dibattito per creare il consenso.

La conclusione positiva fu messa per iscritto dai vescovi conciliari? Si conserva un *decretum paschale* di carattere generale, ma che viene considerato alquanto posteriore.[45] I vescovi conciliari hanno legiferato su molte questioni con la redazione e pubblicazione di venti canoni per regolare la vita della chiesa. Nei canoni non c'è nessun riferimento alla celebrazione della Pasqua.

I tre testi post-conciliari trasmessi da Eusebio, da Atanasio e dallo storico Socrate affrontano la problematica. Essi sono tre lettere: quella di Costantino a tutte le chiese,[46] di cui parlerò in seguito più ampiamente, un'altra diretta solo alla chiesa alessandrina,[47] e una terza inviata dai vescovi alle chiese di Egitto e della Libia.[48] Questa ultima è una lettera sinodale per informare tutti vescovi dell'ampia area dipendente dal patriarcato di Alessandria su quello che era stato trattato a Nicea. Essa affronta in particolare due argomenti importanti per la chiesa egiziana: a) la condanna della dottrina ariana, di Ario e dei suoi seguaci; b) la questione di Melizio e dei suoi seguaci e delle soluzioni da adottare per risolvere i problemi del clero meliziano. Fa una importante affermazione sulla celebrazione della Pasqua: «Vi diamo, invece, la lieta notizia dell'accordo relativo alla santissima Pasqua, giacché anche in questo punto, grazie alle vostre preghiere, si è giunti alla comune risoluzione che tutti i fratelli dell'oriente, che prima la celebravano insieme ai giudei, da ora in poi celebrino la Pasqua conformemente ai romani e a noi e a quanti fin dall'inizio l'hanno celebrata nella stessa ricorrenza».[49]

Secondo questo testo la materia dell'acceso dissenso tra i vescovi era, oltre la questione ariana, e anche la data della Pasqua. Non si discute sul contenuto

---

44 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 3, 13, 2; 14 (WINKELMANN, p. 88).

45 R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino, 1978, p. 89 (traduzione italiana).

46 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 3, 17, 1; 3, 20, 7 (WINKELMANN, pp. 89-93).

47 SOCRATE, *Historia Ecclesiastica*, 1, 9, 17-25 (HUSSEY, t. I/II, pp. 64-67).

48 SOCRATE, *Historia Ecclesiastica*, 1, 9, 1-14 (HUSSEY, t. I/II, pp. 57-63).

49 SOCRATE, *Historia Ecclesiastica*, 1, 9, 12 (HUSSEY, t. I/II, p. 62); TEODORETO, *Historia Ecclesiastica*, 1, 8 (PG 82, c. 936 b). Traduzione di D. SPADA, *Le formule trinitarie da Nicea a Costantinopoli*, Roma, 2003, p. 132.

della festa, sul quale tutti erano d'accordo. In ambedue i casi c'è il persuasivo e convincete intervento dell'imperatore.

Perché non è stato indicato quale modello computistico usare per calcolare la Pasqua? Una ipotesi probabile è che ancora nessun modello era affermato e riconosciuto. Infatti, le divergenze di datazione, di cui paleremo, in seguito nasceranno da questa mancanza.

Nella chiesa alessandrina si era affermata l'idea che il calcolo della datazione della festa pasquale doveva partire dall'equinozio di primavera. Questo principio era una grande novità, poiché stabiliva un giorno fisso dal quale partire per ogni calcolo. Ma quando cade l'equinozio di primavera? Non esisteva ancora una concordanza tra gli astronomi e la prassi comune. Secondo Anatolio di Laodicea l'equinozio cadeva il 22 marzo, considerato come inizio del mese e del ciclo.[50] La Pasqua si poteva celebrare dal giorno 22 marzo fino al 25 aprile, come termine ultimo. Questo sistema (o tavola) viene continuato ad Alessandria. In ambito ecclesiastico si preferisce il 21 marzo, giorno accettato anche da Ambrogio.[51] L'uso del 21 marzo come termine alto già viene attestato da Atanasio nelle sue lettere festali. Nel frattempo, si impone il sistema di Anatolio di Laodicea, che utilizza un ciclo di 19 anni.

A Roma esisteva un sistema di calcolo (*supputatio romana vetus*),[52] che si basava su un ciclo di 84 anni con l'inizio nel 298. Secondo tale sistema la celebrazione della Pasqua non si celebrava prima del 22 marzo (equinozio di primavera) e né dopo il 21 aprile; mentre il *Calendario del 354* non ammetteva nessuna data prima del 25 marzo.[53] Nel calendario romano l'equinozio dal tempo di Giulio Cesare era collocato al 25 marzo.[54] Ancora alla fine del quarto secolo l'Ambrosiaster afferma che per i romani l'equinozio cadeva il 25 marzo e aggiunge anche per noi.[55] Polemio Silvio dà la stessa testimonianza.[56] L'uso del 25 marzo come equinozio di primavera ha continuato anche nei tempi successivi. Nella tradizione alessandrina esistevano varie proposte.

---

50 V. GRUMEL, *La date de l'équinoxe vernal dans le canon pascal d'Anatole de Laodicée*, Mélanges Eugène Tisserant (1964) Pt. 2, pp. 217-240.

51 MOSSHAMMER, *The Easter Computus* [*vid*. n. 8], p. 115; AMBROGIO, *Ep. extra collectionem* 13, 16 (Maurini 23) (CSEL 82, 3, p. 230); PROTERIO DI ALESSANDRIA, *Ep ad Leonem* 133, 8 (PL 54, c. 1191).

52 MOSSHAMMER, *The Easter Computus* [*vid*. n. 8], pp. 204-244.

53 S. STERN, *Calendars in Antiquity* [*vid*. n. 14], pp. 404s.

54 COLUMELLA, *De re rustica* 2, 8; 9, 14, 1; 11, 2, 21 e 64; PLINIO, *Naturalis Historia*, 2, 81; 8, 246 (*Aequinoctium vernum a. d. VIII kal. April. peragi videtur*).

55 *Quaestiones ex NT*, 55 (PL 35, c. 2252); 84 (PL 35, c. 2279).

56 PL 13, c. 676.

Eusebio, per sostenere la politica costantiniana sulla celebrazione comune della Pasqua, scrisse anche un'operetta *La festa di Pasqua* dedicata all'imperatore[57]: «giacché io stesso gli avevo dedicato un'interpretazione del significato mistico di questa festa».[58] L'opera è andata perduta. Si conserva solo un ampio frammento. L'imperatore non solo lo ringrazia, ma gli dice che l'aveva letta, l'aveva diffusa e fatta tradurre in latino.[59] «È un'impresa difficilissima [...] il voler spiegare in modo conveniente la controversia sulla Pasqua e la sua origine, impegnandosi in un'opera utile, ma nello stesso tempo ardua».[60] L'operetta eusebiana non è facilmente databile, ma in ogni caso dopo il concilio di Nicea, al quale fa riferimento, e forse prima del 335.

Inoltre, Eusebio descrive come l'imperatore stesso usava celebrare le festività pasquali.[61] In tale occasione intensificava i suoi esercizi di pietà, conferiva particolare solennità alla notte pasquale, e al mattino di Pasqua poi si mostrava particolarmente generoso. Parlando dei discorsi che Costantino era solito fare in latino, i quali poi venivano tradotti in greco, dice di aggiungere il testo di un discorso, che Costantino dedicò alla chiesa dal titolo 'Alla comunità dei santi'.[62] Il testo da noi conosciuto, indipendente dalla sua autenticità, negata da Hanson e difesa da Mazzarino e da Barnes,[63] fa menzione della Pasqua solo all'inizio: «Luce più splendente del giorno e del sole, preludio della risurrezione, rinnovamento dei corpi che una volta erano dissolti, fondamento della promessa, via che conduce alla vita eterna, il giorno cioè della passione».[64]

L'autore dello scritto chiama la Pasqua il 'giorno della passione', e sotto questo aspetto coincide con la lettera post-sinodale alle chiese redatta da Co-

---

57 PG 24, cc. 693-706; tradotto parzialmente da R. CANTALAMESSA, *La Pasqua* [*vid*. n. 45], n. 56, p. 92; tradotto in inglese da M. DELCOGLIANO, *The Promotion of the Constantinian Agenda in Eusebius of Caesarea's on the Feast of Pascha*, in *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, edd. by S. INOWLOCKI and C. ZAMAGNI, Leiden – Boston, 2011, pp. 39-68.

58 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 4, 34 (WINKELMANN, p. 133).

59 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 4, 35 (WINKELMANN, p. 133).

60 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 4, 34 (WINKELMANN, p. 133).

61 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 4, 22, 1-2 (WINKELMANN, p. 128).

62 EUSEBIO, *Vita Constantini* 4, 32 (WINKELMANN, p. 132).

63 R. P. C. HANSON, *The 'Oratio ad sanctos' attributed to the Emperor Constantine*, en *Journal of Theological Studies*, 24 (1973), pp. 505-511 (scritta da un anonimo dopo il 362); S. MAZZARINO, *Antico, Tardo Antico ed era Costantiniana*, Bari, 1974, pp. 99-150: T. D. BARNES, *Constantine's Speech to the Assembly of the Saints: Place and Date of Delivery*, in *Journal of Theological Studies*, 52 (2001), pp. 26-36; P. MARAVAL, *Constantin le Grand. Lettres et discours*, Paris, 2010, pp. 107-155, 202-247; R. CRISTOFOLI, *L'Oratio ad sanctorum coetum. Un imperatore cristiano alla ricerca del consenso*, in *Enciclopedia Costantiniana*, Roma, 2013, t. 1, pp. 247-260.

64 PG 20, c. 1233.

stantino. Il fatto che l'imperatore qualifica questo 'giorno della passione' come 'preludio della risurrezione', concezione che si trova solo a partire da Gregorio Nazianzeno, fa sospettare Cantalamessa dell'autenticità dell'*oratio ad sanctos*, oggi ammessa da quasi gli studiosi. Tuttavia, in tutti e due i testi la Pasqua viene identificata con la passione e non con la risurrezione.[65] La teologia quartodecimana, che metteva l'accento proprio sulla passione, è in qualche modo presente.

IV. La lettera di Costantino alle chiese[66]

L'azione di Costantino per imporre una unica data della Pasqua continua anche dopo il concilio. Invia due lettere: una diretta solo alla chiesa alessandrina, riportata dallo storico Socrate,[67] e l'altra a tutte le chiese. La prima, più breve, parla in generale del superamento dei dissidi e della conferma dell'unica e vera fede. Non accenna minimamente alla questione pasquale. Questo testo, così come è formulato, non sembra autentico.[68] Viene tramandata da storici del quinto secolo insieme con una lettera sinodale alle chiese delle regioni dipendenti da Alessandria.[69] Questa lettera affronta tre questioni: quell'ariana, la situazione dei seguaci di Melizio e la datazione della Pasqua. Essa afferma che si era raggiunto un pieno accordo di celebrarla da parte di tutti e alla stessa data. Persistono perplessità sulla sua autenticità.[70]

La principale testimonianza del coinvolgimento dell'imperatore è una lunga lettera inviata alle chiese orientali. Essa tratta esclusivamente la questione pasquale, senza alcun accenno alla tematica ariana, come se quest'ultimo problema riguardasse esclusivamente la chiesa alessandrina. L'opinione di Batiffol,[71] secondo la quale questa lettera sarebbe una falsificazione posteriore, è una voce isolata. Essa viene riportata da Eusebio pochi anni dopo il concilio e non c'è ragione per

---

65 R. Cantalamessa, *La Pasqua* [*vid*. n. 45], p. 87, n. 4

66 Eusebio, *Vita Constantini*, 3, 17-20 (Winkelmann, pp. 89-93); Socrate, *Historia Ecclesiastica*, 1, 9, 32-46 (Hussey, t. I/II, pp. 70-77); Teodoreto, *Historia Ecclesiastica*, 1, 9 (PG 82, cc. 932-937); cfr. P. Silli, *Testi costantiniani nelle fonti letterarie*, Milano 1987, p. 84 ss., n. 23 (con testo e trad. latina). H. Pietras, *Concilio di Nicea* [*vid*. n. 1], pp. 204-213; P. Maraval, *Constantin* [*vid*. n. 63], pp. 54-58.

67 Socrate, *Historia Ecclesiastica*, 1, 9, 17-25 (Hussey, t. I/II, pp. 64-67).

68 H. Pietras, *Concilio di Nicea* [*vid*. n. 1], pp. 196-198.

69 Socrate, *Historia Ecclesiastica*, 1, 9, 1-14 (Hussey, t. I/II, pp. 57-63); Teodoreto, *Historia ecclesiastica*, 1, 8 (PG 82, cc. 928-932).

70 H. Pietras, *Concilio di Nicea* [*vid*. n. 1], p. 203.

71 P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, pp. 344-346.

negarne l'autenticità. Del resto tutti i documenti citati da lui sono autentici.[72] Inoltre, essa viene riportata anche da altri storici antichi, come Socrate e Teodoreto. Non viene riferita invece da Atanasio, perché era interessato soltanto alla questione ariana. Le varianti in questi autori ed in altri non sono sostanziali.[73]

Riporto solo alcune frasi per comprendere lo spirito della lettera. «Ogni aspetto del culto è stato sottoposto a un'indagine adeguata, finché non è stata portata alla luce la conclusione gradita al Dio [...] Anche quando fu affrontata la questione inerente alla data della santissima Pasqua, con decisione unanime, sembrò opportuno che tutti in ogni luogo la celebrassero nello stesso giorno [...] In primo luogo parve inopportuno celebrare quella santissima festività seguendo la consuetudine dei Giudei [...] che, invece che correggersi come sarebbe auspicabile, arrivano persino a celebrare la Pasqua due volte nello stesso anno [...] La vostra santissima saggezza consideri inoltre che è intollerabile e sconveniente che, nei medesimi giorni, alcuni siano dediti al digiuno mentre altri sono impegnati in banchetti e che dopo i giorni della Pasqua alcuni si dedichino alle feste e al riposo e altri invece osservino i digiuni prescritti».[74]

L'imperatore aggiunge che, per sua iniziativa, aveva sottoposto la questione all'assemblea dei vescovi, dove era stata trovata la migliore soluzione accettata da tutti e dove la minoranza si era allineata alla maggioranza. Conclude con l'esortazione ad accettare la soluzione conciliare e di diffondere la sua lettera. L'imperatore, da abile politico, espone i principi generali sulla data della Pasqua unanimemente accettati, che egli pensa siano stati decisi dal concilio oppure che così egli vuole fare credere.

La lettera è stata redatta appena dopo la conclusione del concilio ed è indirizzata 'alle chiese'. Eusebio scrive che furono fatte copie identiche e inviate in ogni provincia, alle comunità cristiane, forse specialmente a quelle i cui vescovi non avevano partecipato al concilio. A tutte le chiese, come fosse una enciclica? Dal testo sembra evidente che fosse diretta a quelle chiese 'orientali'. L'imperatore continua la sua opera di persuasione e di rispetto verso i vescovi. L'intervento epistolare di Costantino tende ad assicurare che non ci siano ripensamenti da parte dei partecipanti al concilio e ad ottenere l'assenso degli eventuali dissenzienti assenti all'assise del 325.

La coalizione dei vescovi dei tre quarti dell'Impero e la pressione di Costantino, la quale traspare tra le righe della sua lettera, era riuscita ad ottenere l'assen-

72 H. PIETRAS, *Concilio di Nicea* [*vid*. n. 1], p. 210.
73 Queste varianti greche sono riportate in P. SILLI, *Testi costantiniani* [*vid*. n. 66], pp. 84s.
74 H. PIETRAS, *Concilio di Nicea* [*vid*. n. 1], pp. 204-208.

so di tutti, come egli afferma. Qualcuno dei vescovi aveva ceduto, forse non molto convinto del cambiamento. Anche perché l'abbandono di una tradizione ormai secolare creava notevoli resistenze di carattere psicologico e disciplinare non solo nei vescovi, ma anche tra i fedeli stessi non disposti ad accettare novità. Del resto, ogni cambiamento importante nel settore liturgico ha creato sempre delle sacche di resistenza. Le polemiche del secondo secolo e la loro vivacità ci ricordano che una tradizione consolidata non si abbandona facilmente. L'imperatore si rivolge anche a quelli che erano stati presenti al concilio, probabilmente per ricordare a tutti del loro assenso dato. In particolare, si può supporre che stia pensando a quei vescovi che avevano seguito in passato una differente prassi. Forse è anche un modo elegante per non suscitare reazioni e rendere più accettabile la disposizione. Anzi alla fine Costantino esorta a portare la lettera a conoscenza di tutti i cristiani e adoperarsi per raggiungere una convinzione personale dei lettori e fare del tutto per l'osservanza del giorno di Pasqua nella stessa data. Emerge la sua preoccupazione sulle difficoltà di implementazione della nuova prassi.

A quanto si è già detto di essa, si possono aggiungere alcune osservazioni. L'imperatore inizia la lettera con una considerazione di carattere politico-religioso. Egli è convinto, ed anche altrove esprime la stessa idea, che la prosperità dell'Impero dipenda soprattutto dalla religione. Da qui il suo impegno precipuo che ci «fosse una sola fede, un amore puro e un culto unanime a Dio onnipotente e la concordia nel culto». Tale motivo spiega la ricerca e la formulazione del consenso da ottenersi mediante la riunione di vescovi e la discussione approfondita dei problemi dibattuti. La sua abilità di accorto politico si manifesta nel dosaggio attento di questa ricerca del consenso più vasto possibile e nel suo personale intervento per appoggiare l'opinione della maggioranza. Come si era comportato a Roma e ad Arles nel caso dei donatisti, altrettanto fa qui a Nicea, sia per la questione ariana che per la data della Pasqua. Egli tiene a sottolineare l'accordo unanime raggiunto, come pure insiste più volte sull'unità, sull'armonia e su una comune disciplina. Tali considerazioni ricorrono continuamente nello svolgimento del ragionamento e costituiscono il *leitmotiv* di tutto il tessuto espositivo della lettera.

La sua preoccupazione riguardava l'unità della Chiesa in tutti i suoi aspetti. Aveva detto all'apertura del concilio che considerava la divisione intestina più dannosa di qualsiasi guerra e che i contrasti gli procuravano sofferenza.[75] Come unica è la Chiesa cattolica sparsa in tutti i paesi, così pure unico è il giorno del-

[75] EUSEBIO, *Vita Constantini*, 3, 12, 2 (WINKELMANN, p. 87).

la passione di Cristo, il giorno della liberazione dei cristiani. Naturalmente, da avveduto politico quale era, sapeva bene che l'unità della Chiesa sarebbe stata garanzia e supporto dell'unità dell'Impero stesso.[76] L'importanza della festività pasquale doveva essere motivo di unità per tutta la chiesa e di distacco dall'uso giudaico. Tuttavia, l'argomentazione dell'imperatore fa perno maggiormente su questo distacco. Egli mette insieme tutto l'armamentario polemico antigiudaico che era stato elaborato anche in altri contesti. Insiste che non bisogna avere nulla in comune con i Giudei, tanto più, osserva, la festa cristiana della Pasqua deve essere celebrata in data diversa da loro. Essi hanno assassinato 'il nostro Signore e Padre', così chiama Gesù Cristo, a cui applica il titolo di 'Padre'.

L'antigiudaismo sembra sia stato un elemento coagulante meno forte per l'adesione degli orientali alla scelta dell'unica data, almeno così si desume dalla lettera di Costantino.[77] Tuttavia, il richiamo alla tradizione giudaica, in ambiente cristiano, si farà ancora sentire, stando alla testimonianza del Crisostomo, alla fine del IV secolo,[78] e non solo ad Antiochia.[79] Il Crisostomo fa capire che l'attrazione per le feste giudaiche era molto diffusa, e riguardava sia le diverse occasioni festive, come pure certi digiuni.[80] C'era una forte corrente giudaizzante presente nella comunità cristiana di Antiochia e nelle regioni vicine, alle quali egli si rivolge.[81] I cristiani giudaizzanti consideravano la loro osservanza delle pratiche giudaiche come cosa di minima importanza. La divergenza nella celebrazione della Pasqua non riguardava solo la data del mese, ma, soltanto in alcuni casi, anche il giorno della settimana, per cui, con l'attenersi al calendario giudaico, capitavano ancora delle celebrazioni non domenicali.[82] Essa causava divisioni all'interno del-

---

76 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 3, 17, 1 (WINKELMANN, p. 89).

77 V. GRUMEL, *Le problème de la date pascale* [*vid*. n. 8], p. 170; il Rouwhorst, nell'opera citata, mette bene in luce come gli scritti di Afraate e di Efrem, in rapporto alla Pasqua, fanno largo spazio all'antigiudaismo.

78 Del Crisostomo si conservano otto discorsi contro i cristiani giudaizzanti di Antiochia, pronunciati negli anni 386/387. Di tali discorsi il terzo affronta precisamente la questione della data della celebrazione della Pasqua: *Hom. adv. Iudaeos*, 3 (PG 48, cc. 861-872).

79 PSEUDO CRISOSTOMO, *Sermone del 387* (SC 48), pp. 38 e ss.; 73 ss.: l'omelia fu pronunciata contro i quartodecimani, i montanisti e i novaziani per la Siria. Si veda G. ROUWHORST, *Les Hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe*, Leiden, 1989.

80 *Hom. adv. Judaeos*, 1, 1, 5 (PG 48, cc. 844 e ss.). Cfr. P. W. HARKINS, *Saint John Chrysostom*, *Discourses against Judaizing Christians*, Washington, D.C., 1979, p. XL nota 84.

81 R. L. WILKEN, *John Chrysostom, and the Jews: rhetoric and reality in the late fourth century*, Berkeley, 1983.

82 *Hom. adv. Judaeos*, 3, 5, 8 (PG 48, c. 869; cfr. HARKINS, *Saint John Chrysostom* [*vid*. n. 80], p. 66, nota 81).

la comunità nella celebrazione pasquale e nell'osservanza del digiuno. Il Crisostomo fa perno precisamente sulle decisioni del concilio di Nicea per sostenere la necessità dell'unità di data e di giorno della festa pasquale. Più che convincere gli ascoltatori con argomenti biblici o teologici ricorre soprattutto all'autorità conciliare. Del resto, Crisostomo non si mostra interessato all'esatto calcolo delle date e delle stagioni, ma alla pace e all'unità della chiesa volute dai Padri a Nicea.[83] La ragione di fondo è che ogni volta che si celebra l'Eucarestia si celebra la Pasqua: «La quaresima si fa una sola volta l'anno; la Pasqua invece tre volte la settimana; qualche volta perfino quattro volte, o piuttosto, ogni volta che si vuole. La Pasqua, infatti, non consiste nel digiuno, ma nell'oblazione e nell'immolazione che si fa in ogni sinassi».[84]

L'imperatore inoltre avanza altri due argomenti, che poi riscontriamo anche in altri autori, sulla necessità di differenziarsi dai giudei e di aderire alla prassi comune. Celebrare la Pasqua 'insieme con i Giudei' portava a volte all'inconveniente di celebrarla due volte in uno stesso anno, e niente in un altro anno. Questa affermazione si giustifica dalla differenza tra calendario lunare e calendario solare, e alla luce della dottrina degli equinozialisti. Nel caso che in un anno la Pasqua si celebrasse dopo l'equinozio di primavera e nel seguente prima dell'equinozio avveniva che tra i due equinozi si avessero due celebrazioni. Quindi, con l'aggiunta del mese intercalare, per lo scarto che si creava tra anno lunare ed anno solare, poteva capitare che in un certo anno, tra i due equinozi, non ci fosse alcuna celebrazione pasquale. Per questo si obiettava che in un anno, cioè tra un equinozio ed un altro, ci fossero due Pasque e un'altra volta senza Pasqua.[85]

L'altro argomento avanzato dall'imperatore, anch'esso poi motivo di polemica in tutto il IV secolo, era che durante gli stessi giorni alcuni digiunano e altri fanno festa. Questo inconveniente, considerato dal cristianesimo antico di particolare gravità e di scandalo tra le varie comunità cristiane, era causato proprio dalla differenza di date di celebrazione. Tutte le ragioni apportate da Costantino, soprattutto quelle polemiche, sono senz'altro l'eco delle discussioni conciliari, di cui egli fa tesoro e ci offre un'ottima sintesi. Queste argomentazioni, più o meno

---

83 *Hom. adv. Judaeos*, 3, 5, 4-5; 3, 6, 9; 3, 6, 12 (PG 48, cc. 868; 870; 871).

84 *Hom. adv. Judaeos*, 3, 4, 3 (PG 48, cc. 867). Su questo passo cfr. F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Kostantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts*, Roma, 1970, pp. 61-62.

85 *Costituzioni Apostoliche* 5, 17, 3; 8, 47, 7 (*Les constitutions apostoliques. Livres III-VI* [SC 329], M. METZGER [ed.], Paris, 1986, p. 268; *Les constitutions apostoliques. Livres VII-VIII* [SC 336], M. METZGER [ed.], Paris, 1987, p. 276).

rielaborate a seconda dei vari autori e contesti, costituiranno l'armamentario ideologico comune nelle polemiche successive sulla data della Pasqua.[86] Si può aggiungere che la presentazione della Pasqua nella lettera di Costantino sembra rispecchiare la concezione asiatica di essa, intesa come pathos, come passione, e manca l'insistenza sulla risurrezione. Cioè la Pasqua viene intesa come '*memoria passionis*' non come memoria della risurrezione di Cristo.[87] Inoltre, come in altri testi, lungo la lettera si parla del ' giorno santissimo' della Pasqua, al singolare, quando si vuole indicare la festa precisa; mentre si usa i 'giorni' di Pasqua, al plurale, quando si fa riferimento ai riti particolari della settimana santa, specialmente ai digiuni.

Pertanto, Costantino per ottenere lo scopo prefisso di conseguire l'unicità della data della Pasqua, fa ricorso a diversi mezzi di convinzione: 1) Il consenso unanime dei vescovi a Nicea, su cui fortemente insiste); 2) argomentazioni teologiche e antigiudaiche; 3) la sua autorità personale; 4) l'autorità divina, come garanzia della decisione conciliare. Questo ultimo argomento ha una valenza importante sull'autorità conciliare, perché «tutto ciò che si delibera nei santi concili dei vescovi è da attribuirsi alla volontà divina».[88]

V. Chi erano i dissidenti?

Si dice che le chiese occidentali erano d'accordo. Invece esisteva una 'quarta parte', quella della diocesi civile di oriente, la quale si doveva adeguare a queste chiese, facendo lo sforzo maggiore per rifiutare il calendario giudaico. Quali erano queste chiese? Le fonti ci dicono che erano 'le chiese delle province orientali' (*Lettera di Costantino*), indicate anche con espressioni simili. Atanasio è più preciso scrivendo che erano gli abitanti della Siria, della Cilicia e della Mesopotamia.[89] Queste localizzazioni vengono confermate, a mio parere, dalle *Costituzioni Apostoliche* che insistono che si deve tenere conto in modo assoluto dell'equinozio di primavera nel determinare la Pasqua.[90] Altrettanto fanno i *Canoni Apostolici* che

86 Cfr. le *Costituzioni Apostoliche* 5, 17-18 (SC 329, pp. 266 e ss.), le quali offrono una sintesi di questi argomenti.

87 Cfr. R. Cantalamessa, *La Pasqua* [*vid*. n. 45], n. 51, p. 85 (Tricenzio); n. 82, p. 131 (Teodoreto di Cirro); n. 100, p. 151 (Ps. Cipriano, *Computo pasquale*); *Costituzioni Apostoliche*, 5, 17, 1 (SC 329, pp. 266 e ss.).

88 Eusebio, *Vita Constantini*, 3, 17, 2 e 3, 20, 1 (Winkelmann, p. 90 e 92).

89 *De Synodis*, 5 (PG 24, cc. 688); *Ad Afros*, 2 (PG 26, cc. 1032).

90 *Costituzioni Apostoliche*, 5, 17 (SC 329, pp. 266 e ss.).

comminano la scomunica ai chierici che «celebrano la Pasqua prima dell'equinozio di primavera insieme ai giudei» (canone 7).

La *Didascalia apostolica*, della prima parte del terzo secolo e della zona siriaca, comanda di celebrare la Pasqua di domenica, dopo quella giudaica, ma non con loro. Pertanto, i destinatari si attenevano al calendario giudaico, come è espressamente dichiarato (5, 17), ma non erano quartodecimani della provincia di Asia. Infatti, i cristiani digiunavano anche il sabato e poi si riunivano per tutta la notte in preghiere: «Riunitevi insieme e sorvegliate e vigilate tutta la notte con preghiere e intercessioni e con la lettura dei profeti, con il vangelo e con i salmi con timore e tremore e con assidua supplica, fino alla terza ora nella notte successiva al sabato [...] E dopo offrite le vostre oblazioni. E dopo questo, mangiate e riunitevi e gioite e siate contenti, come segno della nostra resurrezione, Cristo è risorto» (5, 19). «Quando poi quel popolo fa la Pasqua, voi fate digiuno [...] il primo giorno della settimana sia sempre gioia» (5, 20). Anche lo storico Socrate conferma che la divergenza sulla festa di Pasqua esisteva soltanto nelle regioni dell'oriente.[91] Il terzo discorso contro i giudei del 387 di Giovanni Crisostomo è rivolto contro i proto-paschiti, cioè coloro che celebravano la Pasqua in antecedenza (prima dell'equinozio di primavera).

Moltissimi testi cristiani insistono fortemente che non bisognava celebrare la Pasqua insieme ai giudei del loro tempo. In precedenza, l'espressione aveva di mira i quartodecimani che la celebravano nel quattordici del mese di Nisan. Si supponeva che in quel tempo nelle zone orientali i cristiani celebrassero la Pasqua prima dell'equinozio di primavera, sebbene il modo in cui ciò avveniva, variasse considerevolmente da una comunità all'altra. Inoltre, tale ripetuta espressione, nel linguaggio post-niceno, non aveva lo stesso significato, cioè che non bisognava celebrarla nel quattordici del mese di Nisan. Cioè si pensava che il concilio avesse preso di mira i quartodecimani tradizionali. Ma tale espressione ora indicava un'altra realtà, cioè quelli che celebravano la Pasqua non nello stesso giorno dei giudei (quartodecimani), ma nello stesso mese lunare, ma di domenica. Comunque, tutta la polemica mostra il prestigio e l'influenza del sistema ebraico nel calcolare la Pasqua in alcune comunità cristiane.

Inoltre, i dissidenti venivano accusati che talvolta celebravano la Pasqua due volte nello stesso anno per il fatto di non tenere conto dell'equinozio di primavera. Cioè essi seguivano il calcolo che facevano gli ebrei per stabilire la loro Pasqua, il quale calcolo prescindeva dall'equinozio. Inoltre, gli ebrei, a seconda dei

[91] SOCRATE, *Historia Ecclesiastica*, 5, 22 (HUSSEY, t. I/II, pp. 623-641).

luoghi, non avevano un unico schema di calcolo. Queste constatazioni mostrano la difficoltà di determinare la data della Pasqua in anticipo. Seguire il calendario ebraico creava anche un altro problema pratico, perché non esisteva un calendario ebraico unico osservato da tutti gli ebrei. Questi, in quel tempo usavano calendari diversi a seconda delle regioni e delle loro comunità. Anche fonti ebraiche rabbiniche confermano la varietà della pratica calendariale. Il grande esperto de calendario ebraico, Sacha Stern, scrive: «La caratteristica principale dei calendari lunari ebraici era la loro enorme varietà: fino alla fine dell'antichità e ancora nell'alto medioevo, feste come la Pasqua ebraica potevano essere celebrate spesso in momenti diversi da una comunità ebraica all'altra. Questa varietà rifletteva la dispersione e la generale mancanza di coesione degli ebrei nel mondo antico, insieme alle difficoltà pratiche di comunicare un calendario identico a comunità diffuse e lontane [...] Nella Tarda Antichità, dal IV secolo in poi, i mesi ebraici sembrano generalmente essere stati spostati in avanti, con la Pasqua ebraica spesso prima dell'equinozio e, quindi, il Nisan ebraico cadeva spesso un mese prima di quanto sarebbe avvenuto nel I secolo. Tuttavia, la pratica variava ancora ampiamente».[92]

Ho fatto questa lunga citazione perché Stern pone un problema non studiato per i calendari cristiani orientali. Le comunità cristiane che seguivano il calendario ebraico locale, di conseguenza, celebravano la festa in date diverse e non nella stessa domenica nelle varie città o regioni. Per esempio, se nell'ampia area siriaca le comunità ebraiche collocavano la Pasqua in giorni diversi, altrettanto avveniva nelle comunità cristiane.

Molti vescovi di quelle province avevano partecipato al concilio di Nicea ed erano in comunione con gli altri.[93] Infatti, le discussioni erano avvenute tra gli uni e gli altri. Gli orientali infine hanno accettato la soluzione voluta dall'imperatore. La difficoltà nasceva dal fatto che i cristiani non determinavano la Pasqua con calcoli propri, ma seguivano il sistema giudaico della luna piena, non tenendo presente l'equinozio di primavera, che invece dipendeva dal sole. Gli ebrei erano costretti di quanto in quanto ad aggiungere un mese complementare (embolismo). Costantino stesso riconosce la difficoltà da parte dei cristiani a compiere certi calcoli: «E infatti davvero paradossale che quelli si vantino perché noi non siamo in grado di celebrare questa festività senza ricorrere al loro insegnamento».[94] In realtà, per Costantino, sono loro che non sanno calcolare!

---

92 S. STERN, *Calendars in Antiquity* [*vid*. n. 14], p. 332.

93 Eusebio afferma che erano un quarto dei partecipanti: *De solemnitate pasch*., 8 (PG 24, cc. 701).

94 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 3, 18, 3 (WINKELMANN, p. 90).

Ora gli orientali non potevano essere quartodecimani perché questi erano pochi e localizzati nella parte occidentale dell'Asia Minore. Ancora nel quinto secolo sono localizzati da Socrate nella provincia di Asia.[95] Essi non erano in comunione con gli altri cristiani. Il canone sette del concilio provinciale di Laodicea al Lico (oggi villaggio Eskihisar, Denizli), nella Frigia Pacaziana, stabilisce una prassi per riceverli nella chiesa.

Fu Duchesne a proporre la soluzione organica alla questione in un articolo restato punto di riferimento fino ad oggi: i dissidenti posteriori al concilio di Nicea erano dei protopaschiti. Cioè di comunità che adottavano il nuovo calendario giudaico, per cui, pur celebrando la Pasqua di domenica, la loro data era anteriore all'equinozio di primavera.[96] Questa tesi, divenuta *opinio comunis*, è stata seguita e riproposta da numerosi studiosi in tempi diversi, anche recenti.

VI. Problemi postconciliari

A Nicea l'unità di calendario pasquale viene considerata una necessità teologica, ecclesiale e sociale sotto la spinta dell'imperatore, che mirava all'unità politica e religiosa. Un grande esempio per tutti gli abitanti dell'impero constatare che tutte le chiese dalla Britannia fino alla Mesopotamia avessero lo stesso giorno fondamentale di festa.

Nonostante l'impegno solenne da parte dei vescovi e dell'imperatore di scegliere una unica data, questa è restata ancora molto aleatoria nel corso del IV e V secolo proprio per le difficoltà di calcolo e di unicità del ciclo annuale del calendario. Da nessuna fonte risulta che ci fosse stata una condanna oppure una scomunica dei dissidenti. Neanche Atanasio ne parla. Il primo canone del concilio di Antiochia del 341[97] dipinge una situazione complessa in quelle regioni. Emana una decisione molto dura: «Tutti coloro che osano trasgredire il decreto del grande e santo Concilio di Nicea riunito alla presenza del piissimo imperatore Costantino riguardo alla santa festa della salvifica Pasqua», se sono

[95] Socrate, *Historia Ecclesiastica*, 5, 22 (Hussey, t. I/II, pp. 623-641).

[96] L. Duchesne, *La question de la Paque au Concile de Nicée*, in *Revue des Questions Hist.*, 28 (1880), pp. 5-42; ID., *Origines de culte chrétien*, Paris, 1925, pp. 250 s. F. Daunoy, *La question pascale* [*vid.* n. 8], pp. 424-44; V. Grumel, *Le problème de la date* [*vid.* n. 8]; K. Gerlach, *The Antenicene Pascha: A Rhetorical History*, Leuven, 1998; M. Lejbowicz, *Des tables pascales aux tables astronomiques et retour* [*vid.* n. 8].

[97] A. Di Berardino, ed., *Canoni dei concili greci*, Roma, 2006, p. 300 (testo greco), p. 301 (testo italiano).

laici sono scomunicati ed espulsi dalla Chiesa, se chierici sono deposti ed esclusi dalla comunione. «Non solo costoro sono deposti dal loro ufficio, ma anche coloro che osano restare in comunione con questi dopo la condanna». La durezza del canone fa pensare che chierici e laici non accettavano la decisione di Nicea. Siamo nel cuore della Siria e proprio nell'area dove c'erano soprattutto le chiese dissidenti. La severità del canone è un segno della difficoltà di implementare in Siria la nuova disposizione sia da parte dei laici che degli ecclesiastici.

Le *Costituzioni Apostoliche*, posteriori ma della stessa area geografica, prevedono la deposizione del chierico, se è vescovo, presbitero o diacono, che celebra la Pasqua con i giudei prima dell'equinozio, che cade il 22 del mese di Dystros (= marzo).[98] L'autore insiste di osservare l'esattezza della data, ma dopo l'equinozio per non celebrare la Pasqua due volte in un anno e di distinguersi dai giudei.[99] Anche i canoni apostolici depongono i chierici che «celebrano la Pasqua prima dell'equinozio di primavera insieme ai giudei» (canone 7).

Non risulta che il concilio di Nicea abbia emanato una norma sul metodo di calcolo della Pasqua. Neanche risulta che fosse adottato un ciclo di 19 anni, come si deduce dalle *Lettere festali* annuali di Atanasio conservate fino al 348;[100] di quelle successive si conservano solo frammenti e l'*Index*. La chiesa alessandrina e quella romana seguivano il loro sistema, per cui, la differenze tra la datazione romana e quella alessandrina erano frequenti nel quarto secolo. Atanasio spesso si è adattato alla datazione romana.[101]

Nel periodo successivo al concilio di Nicea gli sforzi erano dedicati non solo a fare osservare la decisione presa, ma anche a trovare un modo di calcolare la Pasqua accettato da tutti, basato su un sistema computazionale.

L'opinione tradizionale che il concilio avesse stabilito di osservare come punto di partenza l'equinozio di primavera e un ciclo di 19 anni è una creazione della fine del quarto secolo da parte di Ambrogio di Milano nel 386.[102] In contra-

98 L'autore usa il calendario di Antiochia.

99 *Costituzioni Apostoliche* 5, 17 (SC 329, pp. 266 e ss.).

100 S. STERN, *Calendars in Antiquity* [*vid*. n. 14], p. 403.

101 *Index ad a. 343* (alle lettere festali di Atanasio) (SC 317, p. 243); cfr. A. CAMPLANI, *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria*, Roma, 1989, pp. 109 e ss.; ID., *Atanasio di Alessandria* [*vid*. n. 18], pp. 114-115.

102 *Ep. extra coll*. 13, 1 e 16 (CSEL 82, 3, pp. 222 e 230). M. ZELZER, *Zum Osterfestbrief des hl. Amborsius und zur römischen Osterfestberechnung des 4.Jh*, in *Wiener Studien*, 91 (1978), pp. 187-204. Riassunto in CSEL 82, CXVII-CXXV. A Milano Agostino fu battezzato nella notte tra il 24 e il 25 aprile del 387. A Roma o in Africa sarebbe stato in un'altra notte. M. LEJBOWICZ, *Les Pâques baptismales d'Augustin d'Hippone, une étape contournée dans l'unification des pratiques computistes latines*, in I. WARNTJES, D. Ó CRÓINÍN, edd., *Computus and its cultural context in the Latin West, AD 300-1200*, Turnhout, 2010, pp. 1-39.

sto con la datazione proposta da Roma per il 387, egli adotta la datazione alessandrina al 25 aprile.[103] Per l'anno 387 la chiesa alessandrina aveva scelta come data pasquale il 25 aprile, quella romana un'altra data. Nell'Italia annonaria circola incertezza. I vescovi dell'Emilia si rivolgono ad Ambrogio per conoscere la data della prossima Pasqua, quella durante la quale, per una curiosa coincidenza, fu battezzato Agostino d'Ippona. Ambrogio scrive: «Questi, radunatisi nel Concilio di Nicea [...] dopo aver chiamato a raccolta persone espertissime nel calcolo, anche a proposito della celebrazione sopra ricordata, stabilirono un periodo di diciannove anni e, per così dire, fissarono come ciclo da cui trarre esempio per gli anni futuri».[104] Viene così chiarita l'origine della leggenda di Pacomio che riceve da un angelo la rivelazione del ciclo di diciannove anni. Non è corretto quanto ho scritto molti anni fa: «Sembra che il concilio di Nicea abbia stabilito che la chiesa alessandrina fosse incaricata di calcolare la data della Pasqua in antecedenza e comunicare tale data alle chiese principali, che poi la diffondevano nella loro area di competenza».[105] Nel settimo secolo anche l'autore del prologo del *Chronicon paschale* afferma che il concilio ha scelto il ciclo di 19 anni, tenendo presente l'equinozio di primavera[106] e aggiunge che esso ha comminato la scomunica ai dissidenti, affermazioni non vere. Ma esso è una fonte troppo tardiva e composta ad Alessandria, e quindi difende la tradizione alessandrina.

In realtà le due chiese, quella romana e quella alessandrina, determinavano la data della Pasqua continuando a seguire il loro sistema per molto tempo, talvolta proponendo date diverse. La divergenza di calcolo di date derivava dal sistema usato. Il ciclo alessandrino di diciannove anni comincia ad essere usato agli inizi del quarto secolo, ma non si conosce con esattezza quale sistema usava Atanasio.[107] A Roma dalla fine del terzo secolo esisteva la *Supputatio romana*, di un ciclo di 84 anni, ma non è chiaro quanto fosse usato, come emerge dal *Calendario del 354* (sezione 9).[108] Qui Pasqua doveva cadere tra il 25 marzo e il 21 aprile, in un periodo inferiore al mese. Ad Alessandria le date erano diverse, secondo il ciclo alessandrino, quando usato, dal 22 marzo al 25 aprile (26 Phamenoth – 30 Pharmuthi). Il limite del 22 marzo deriva dal collocare l'equinozio al 21 marzo.

103 M. LEJBOWICZ, *Des tables pascales* [*vid*. n. 8].
104 AMBROGIO, *Epist. extra coll.*, 13,1 (CSEL 82, 3, pp. 222 e 230).
105 A. DI BERARDINO, *L'imperatore* [*vid*. n. 8], pp. 383-384. F. DAUNOY, *La question pascal* [*vid*. n. 8].
106 J. BEAUCAMP, et Alii, *Le prologue* [*vid*. n. 15], p. 248; In realtà il ciclo di 19 anni è adottato dal tempo dell'imperatore Teodosio I (V. GRUMEL, *La chronologie*, Paris, 1958, pp. 54-55).
107 S. STERN, *Calendars in Antiquity* [*vid*. n. 14], pp. 402s. A. CAMPLANI, *Atanasio di Alessandria* [*vid*. n. 18], p. 113s: Atanasio avrebbe usato il ciclo di 19 anni.
108 S. STERN, *Calendars in Antiquity* [*vid*. n. 14], p. 404.

La differenza di questi limiti, forse, non ha permesso ai Padri di Nicea di proporre un modo universale per calcolare la Pasqua, ma solo di esigere un data unica. Ad Arles invece i vescovi si erano affidati alla Chiesa romana. In tal modo la data proposta da Roma valeva per tutto l'occidente.

Nel quarto secolo diverse volte la datazione romana non coincideva con quella alessandrina (negli anni 333, 346, 349, 350, 357, 360, 387*)*. Nel 343 il concilio di Serdica stabilì che si emanasse un decreto per celebrare la Pasqua nello stesso giorno per un arco di tempo di cinquant'anni: «romani e alessandrini faranno conoscere dappertutto secondo la prassi» la data concordata.[109]

La divergenza del 387, quando secondo la chiesa alessandrina la Pasqua si doveva celebrare il 25 aprile, è testimoniata anche da un'omelia, attribuita a Giovanni Crisostomo,[110] e pronunciata in Asia Minore nel 387. Questa affronta due questioni: il perché il Natale e l'Epifania cadono in data fissa, mentre la Pasqua in data mobile, e la questione della datazione della Pasqua per quell'anno. L'anonimo autore si rifà alle norme del concilio di Nicea, senza citarlo. Afferma che bisogna tenere presenti tre elementi: l'equinozio di primavera, la domenica e la luna piena. Anche Giovanni Crisostomo interviene per richiamare alla concordia coloro che, pur osservando la Pasqua domenicale, si attenevano al calendario giudaico (i protopaschiti, che celebravano la Pasqua nella domenica successiva a quella ebraica e prima di quella cristiana). Talvolta poteva capitare che questi celebrassero la Pasqua in data anteriore della Grande Chiesa.[111]

La situazione al tempo di papa Leone (440-461) è la seguente: tutti seguivano il calendario giuliano. Invece in qualche anno c'erano divergenze per le feste mobili (Pasqua, Ascensione e Pentecoste), non per quelle fisse come il Natale, l'Epifania e l'anniversario di Pietro e Paolo (29 giugno in molte chiese). Le tre feste mobili – e i giorni di digiuno – erano strettamente collegate tra di loro e dipendevano dal calcolo della Pasqua. Durante il pontificato di Leone Magno (440-461) la divergenza si ripete in due occasioni.[112] Nel 444 secondo il ciclo romano la Pasqua doveva cadere il 26 marzo, secondo quello alessandrino

[109] *Index ad annum 343* (SC 317, p. 243); cfr. S. STERN, *Calendars in Antiquity* [*vid*. n. 14], passim.

[110] *Ps. Jean Chrysostome. Homélies pascales, III: une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387* (SC 48), F. FLOËRI et P. NAUTIN (eds.), Paris, 1957, rist. 2004.

[111] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. adv. Judaeos* (PG 48, cc. 861 e ss.). NDPAC, 3, 4392 e ss.. M. DEL-COGLIANO, *The Promotion of the Constantinian Agenda in Eusebius of Caesarea's «On the Feast of Pascha»*, in S. INOWLOCKI e C. ZAMAGNI, (edd)., *Reconsidering Eusebius, collected papers on literary, historical, and theological issues*, Leiden, 2011, pp. 39-68.

[112] A. DI BERARDINO, *Leone Magno e il calendario cristiano, tra Oriente e Occidente*, in, http,//docplayer.it/19861953-Leone-magno-e-il-calendario-cristiano-tra-oriente-e-occidente.html.

il 23 aprile.[113] Nel 455 la questione è più difficile ed è conosciuta meglio per il coinvolgimento anche dell'imperatore Marciano (450-457) da parte di papa Leone, che gli scrisse un'importante lettera. Secondo il calcolo romano la data della Pasqua doveva essere il 17 aprile; invece, secondo il ciclo alessandrino il 24 aprile. In tutti e due i casi papa Leone accetta la datazione alessandrina per il bene supremo della pace nella chiesa: «Non sarebbe una piccola mancanza se la Chiesa universale non rispettasse le esigenze della verità e dell'unità nella liturgia del principale mistero».[114] Papa Leone affida l'incarico di un nuovo computo a Vittore di Aquitania, che combina il ciclo lunare di 19 anni usato ad Alessandria con un ciclo solare di 28 anni, costruendo un periodo pasquale di 532 anni. Agli inizi del sesto secolo il dotto monaco scita Dionigi, soprannominato il Piccolo, compilava una nuova tavola pasquale, che ebbe successo in occidente.

VII. Conclusione

Il concilio di Nicea dei '318 Padri' fu un momento di confronto e di discussioni sotto la vigile attenzione dell'imperatore Costantino, che era molto interessato ad una chiesa unita in tutto il suo impero anche nel corretto culto. Già nel 321 aveva emanato due leggi per favorire il culto cristiano stabilendo che il *dies solis*, la domenica cristiana, fosse un giorno di astensione da certi lavori.[115] La motivazione addotta era di esclusivo carattere religioso, «che in quel giorno vengano soddisfatti i voti che più di ogni altra cosa devono essere soddisfatti».[116] A Nicea e anche dopo, l'imperatore si mostra estremamente interessato anche alla celebrazione unanime della Pasqua nello stesso giorno. I vescovi, dopo vivaci discussioni, raggiungono un pieno accordo che la principale festa della Pasqua venga celebrata da tutti i cristiani insieme. Tuttavia, non emanano nessun decreto come stabilire la data esatta, soprattutto per la differenza delle modalità di calcolo tra Roma ed Alessandria. Nel corso del tempo sorgono differenti datazioni tra oriente e occidente, le quali spesso sono superate con l'accettazione della data proposta da una di esse.

---

[113] La divergenza nasce dal calcolo dell'età della luna (per i greci detta epatta). Cfr. PL 54, c. 603, n. b.

[114] *Ep*. 121, 3 (PL 54, c. 1058). *Non leviter delinquitur si in principio sacramenti veritas et unitas ab universali Ecclesia non tenetur.* (Cfr. *Ep.* 127).

[115] A. Di Berardino, *La cristianizzazione del tempo nei secoli IV-V: la domenica*, in *Augustinianum*, 42 (2002), pp. 97-125.

[116] *Codex Theodosianus*, 2, 8, 1 (SC 531, pp. 40-42).

La decisione di quei vescovi è ancora attuale. Anzi oggi per effetto della globalizzazione, essa è ancora più urgente. La memoria del primo concilio ecumenico possa spingere a realizzare quel sogno.

VIII. Bibliografia

Fonti

Agustinus, *Liber XXI sententiarum* (CPL 373), François Dolbeau (ed.), in REA, 30 (1977), pp. 21-43.

Aithallae episcopi edesseni epistula ad christianos in Persarum regione de fide, P. Ioannes Thorossian (ed.), Tipografia armena di monastero di san Lazzaro / Imprimerie des PP. Méchitheristes «S. Lazarus», Venezia, 1942.

Brief Aithallahas, des Bischof von Edessa (Urhai) an die Christen des Perserlandes über den Glauben, Peter Bruns (ed.), in *Oriens Christianus*, 77 (1993), pp. 120-136.

Ambrosius, *Epistulae et acta*, t. 3: *Epistularum liber decimus, Epistulae extra collectionem, Gesta concilii Aquileiensis* (CSEL, 82, 3), Michaela Zelzer [ed.], Verlag der ÖsterreichischenAkademie des Wissenschaften, Vindobonae, 1982.

Atanasio di Alessandria, Lettere festali, Antonio Camplani (ed.), Paoline, Milano, 2003.

Le lettere festali di Atanasio di Alessandria, Antonio Camplani (ed.), Centro italiano microfiches, Roma, 1989.

Bedae Opera de Temporibus, Charles-Williams Jones (ed.), The Medieval Academy of America, Cambridge (Mass), 1943.

Saint John Chrysostom, Discourses against Judaizing Christians, Paul W. Marcel Harkins (ed.), CUA Press, Washington, D.C., 1979.

Les constitutions apostoliques. Livres III-VI [SC 329], Marcel Metzger (ed.), CERF, Paris, 1986.

Les constitutions apostoliques. Livres VII-VIII [SC 336], Marcel Metzger (ed.), CERF, Paris, 1987.

Ephrem De Nisibe, *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe*, Gerard A.A. Rouwhorst (ed.), E. J. Brill, Leiden, 1989.

Epiphanius, *Panarion haer. 34-64*, Karl Holl et Jürgen Dummer (eds.), Akademie Verlag, Berlin, 1980.

Epiphanius, *Panarion haer. 65-80*, Karl Holl et Jürgen Dummer (eds.), Akademie Verlag, Berlin, 1985.

Eusebius, *Werke*, 1, 1: *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, Friedhelm Winkelmann (ed.), Akademie Verlag, Berlin-New York, 2008.

Gelasius of Caesarea, *Ecclesiastical history. The extant fragments*, Martin Wallraff, Jonathan Stutz, Nicholas Marinides (eds.), De Gruyter, Berlin-New York, 2018.

Pseudo-Cipriano, Trattati, Carlo dell'Osso (ed.), Città Nuova, Roma, 2013.

PS. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies pascales, III: une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387* (SC 48), Ferdinand FLOËRI et Pierre NAUTIN (eds.), CERF, Paris, 1957.
SOCRATES SCHOLASTICUS, *Ecclesiastica Historia*, t. I/II, Robert HUSSEY (ed.), Georg Olms, Hildesheim-New York, 1992.
SOZOMENUS, *Kirchengeschichte* (GCS 50), Joseph BIDEZ et Gunther Christian HANSEN (eds.), Akademie Verlag, Berlin, 1960.
TIMOTHÉE, *Sur la Pâque* (SC 604), introduction, texte, traduction, notes et index, Pierre CHAMBERT-PROTAT et Camile GERZAGUET, CERF, Paris, 2019.

Studi

BARNES, Timothy D., *Constantine's Speech to the Assembly of the Saints: Place and Date of Delivery*, in *Journal of Theological Studies*, 52 (2001), pp. 26-36.
BATIFFOL, Pierre., *La paix constantinienne e le catholicisme*, J. Gabalda, Paris, 1914.
BEAUCAMP, Joëlle et al., *Le prologue de la Chronique pascale*, in *Travaux et Mémoire*, 7 (1979), pp. 223-301.
BULTRIGHINI, Ilaria, *Calendars of the Greek East under Rome. A New Look at the Hemerologia tables*, in Sacha STERN, ed., *Calendars in the making the origins of calendars from the Roman Empire to the later Middle Ages*, E. J. Brill, Leiden, 2021, pp. 80-128.
CALDERONE, Salvatore, *Costantino e il cattolicesimo*, Le Monnier, Firenze, 1967.
CANTALAMESSA, Raniero, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Marietti, Torino, 1978.
CHADWICK, Henry, *Ossius of Cordova, and the Presidency of the Council of Antioch, 325*, in *Journal theological studies*, ser. NS, 9 (1958), pp. 292-304.
CRISTOFOLI, Roberto, *L'Oratio ad sanctorum coetum. Un imperatore cristiano alla ricerca del consenso*, in *Enciclopedia Costantiniana*, Treccani, Roma, 2013, vol. I, pp. 247-260.
DAUNOY, Fernand, *La question pascale au concile de Nicée*, in *Echos d'Orient*, 24 (1925), pp. 424-444.
DE DURAND, Georges-Matthieu, *Un document sur le concile de Nicée*, in RecPhTh, 50 (1966), pp. 615-527.
DELCOGLIANO, Mark, *The Promotion of the Constantinian Agenda in Eusebius of Caesarea's on the Feast of Pascha*, in *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, edd. by Sabrina INOWLOCKI and Claudio ZAMAGNI, E. J. Brill, Leiden-Boston, 2011, pp. 39-68.
DI BERARDINO, Angelo (ed.), *Canoni dei concili greci*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2006.
DI BERARDINO, Angelo (ed.), *I concili gallici*, I, Roma, 2010.
DI BERARDINO, Angelo, *L'Imperatore Costantino e la celebrazione della Pasqua*, in *Costantino il grande dall'Antichità all'Umanesimo. Atti del 2° Convegno sul Cristianesimo nel Mondo Antico*, vol. 1, Macerata, 1992, pp. 363-384.
DI BERARDINO, Angelo, *La cristianizzazione del tempo nei secoli IV-V: la domenica*, in *Augustinianum*, 42 (2002), pp. 97-125.

DUCHESNE, Louis, *La question de la Paque au Concile de Nicée*, in *Revue des Questions Hist.*, 28 (1880), pp. 5-42.

DUCHESNE, Louis, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1925.

GERLACH, Karl, *The Antenicene Pascha: A Rhetorical History*, Leuven, 1998.

GRUMEL, Venance, *Le problème de la date pascale aux IIIe et IVe siècles. L'origine du conflit : le nouveau cadre du comput juif*, en *Revue des études byzantines*, 18 (1960), pp. 163-178.

GUARDUCCI, Margherita, *Epigrafia greca*, IV, Roma, 1978.

HANSON, Robert P. C., *The 'Oratio ad sanctos' attributed to the Emperor Constantine*, in *Journal of Theological Studies*, 24 (1973), pp. 505-511.

HANSSENS, Jean-Michel, *La liturgie d'Hippolyte : Ses documents – son titulaire – ses origines et son caractère*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1959.

LEJBOWICZ, Max, *Des tables pascales aux tables astronomiques et retour: Formation et réception du comput patristique*, in *Methodos*, 6 http://methodos.revues.org/document538.html

LEJBOWICZ, Max, *Les Pâques baptismales d'Augustin d'Hippone, une étape contournée dans l'unification des pratiques computistes latines*, in Immo WARNTJES, Dáibhi Ó CRÓINÍN (edd.), *Computus and its cultural context in the Latin West, AD 300-1200*, Brepols, Turnhout, 2010, pp. 1-39.

MARAVAL, Pierre, *Constantin le Grand. Lettres et discours*, Les Belles Lettres, Paris, 2010.

MAZZARINO, Santos, *Antico, Tardo Antico ed era Costantiniana*, Dedalo, Bari, 1974.

MAZZINI, Innocenzo, *Lettera del concilio di Arles (314) a Papa Silvestro tradita dal Codex Parisinus Latinus 1711*, in *Vigiliae Christianae*, 27 (1973), pp. 282-300.

MCCARTHY, Daniel P., BREEN, Aidan, *The Ante-Nicene Christian Pasch: De ratione paschali, the Paschal Tract of Anatolius, Bishop of Laodicea*, Four Courts Press, Dublin, 2003.

MOHRMANN, Christine, «Le conflit pascal au IIe s.», in *Vigiliae Christianae*, 16 (1962), pp. 154-171, ora in ID., *Études sur le latin des chrétiens*, t. IV, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1977 (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 143), t. III, 3.

MOSSHAMMER, Alden A., *The Easter computus and the origins of the Christian Era*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

PIETRAS, Henryk, *Concilio di Nicea (325) nel suo contesto*, G&B Press, Roma, 2021.

REY-COQAIS, Jean-Paul, *Le calendrier employé par Eusèbe de Césarée dans les Martyrs de Palestine*, en *Analecta Bollandiana*, 96 (1978), pp. 55-64.

RICHARD, Marcel, *La question pascale au IIe siècle*, in *L'Orient Syrien*, 6 (1981), pp. 179-212, ora in M. RICHARD, *Opera minora*, Brepols, Turnhout, 1976, t. I, n° 8.

RICHARD, Marcel, *Le comput pascal par octaéteris*, in *Le Muséon*, 87 (1974), pp. 307-39; repr. in id., *Opera Minora*, Brepols, Turnhout, 1976, t. I, no. 21.

SILLI, Paolo, *Testi costantiniani nelle fonti letterarie*, A. Giuffrè, Milano, 1987.

SPADA, Domenico, *Le formule trinitarie da Nicea a Costantinopoli*, Urbaniana University Press, Roma, 2003.

STERN, Sacha, *Calendars in Antiquity: Empires, States, and Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

VAN DE PAVERD, Frans, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Kostantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts*, De Gruyter, Roma, 1970.

WILKEN, Robert L., *John Chrysostom, and the Jews: rhetoric and reality in the late fourth century*, Wipf and Stock, Berkeley, 1983.

ZELZER, Michaela, *Zum Osterfestbrief des hl. Ambrosius und zur römischen Osterfestberechnung des 4.Jh*, in *Wiener Studien*, 91 (1978), pp. 187-204.

HISTORIOGRAFÍA Y BIBLIOGRAFÍA

Las procesiones y su canto en la liturgia hispánica

Processions and their chants in the Old Hispanic liturgy

David Andrés Fernández[1] / Carmen Julia Gutiérrez[2] / Emma Hornby[3] / Raquel Rojo Carrillo[4]

1 Universidad Complutense de Madrid
https://orcid.org/0000-0002-2842-226X
david.andres@ucm.es

2 Universidad Complutense de Madrid
https://orcid.org/0000-0003-4956-8345
cjgutierrez@ghis.ucm.es

3 University of Bristol
https://orcid.org/0000-0001-6808-4683
Emma.Hornby@bristol.ac.uk

4 University of Cambridge
https://orcid.org/0000-0003-1327-8047
mrr48@cam.ac.uk

Abstract: Much is known about processions within the Roman liturgy. However, processions of the Old Hispanic rite practiced in most of Christian Iberia until c. 1080 have been barely studied. Manuscripts from the Old hispanic rite preserve rubrics that explicitly show features and context for such processions. These processions happened around or during Mass (for example, on Palm Sunday), at the end of Vespers or Matutinum (for example, the consecration of a basilica), or even outside the usual daily liturgy (for example, votive ordos). In this article, we have collated all the rubrics pertaining to liturgical movement that were copied in the extant Old Hispanic manuscrits. Some of these unquestionably refer to processions, while others describe ceremonies that might better be described more informally as «liturgy in motion». In particular, we have focused on the processional rubrics, while also engaging with other movements as part of the liturgy.

Resumen: Conocemos mucha información sobre las procesiones de la liturgia romana. Sin embargo, las procesiones del rito hispánico celebradas en la mayor parte de la Iberia cristiana antes de ca. 1080 apenas han sido estudiadas. Los manuscritos de la liturgia hispánica preservan rúbricas que muestran explícitamente las características y el contexto de dichas procesiones. Estas tenían lugar antes, durante o después la Misa (por ejemplo, en el Domingo de Ramos), al final del oficio vespertino o matutino (por ejemplo, en la consagración de una basílica), o incluso fuera de la rutina diaria de la liturgia (por ejemplo, en ocasiones votivas). En este artículo recopilamos la totalidad de las rúbricas que se transmiten en los manuscritos del rito hispánico y que informan sobre movimiento litúrgico. Algunas de estas rúbricas se refieren de forma inequívoca a procesiones, mientras que otras describen ceremonias que bien podrían ser descritas, más infor-

Cómo citar el artículo: David Andrés Fernández, Carmen Julia Gutiérrez, Emma Hornby, Raquel Rojo Carrillo, *Las procesiones y su canto en la liturgia hispánica*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 249-308. https://doi.org/10.15581/007.32.014

* Este artículo es una revisión, actualización y traducción de David Andrés Fernández *et al.*, *Processions and their chants in the Old Hispanic liturgy*, en *Traditio*, 75 (2020), pp. 177-223. Agradecemos encarecidamente a nuestros colegas que sirvieron de lectores críticos en las etapas iniciales de la elaboración de este artículo: Juan Carlos Asensio, Eduardo Carrero Santamaría, Thomas Deswarte, Kati Ihnat, Thomas Forrest Kelly, Rebecca Maloy, Susan Rankin y Jamie Wood. También damos las gracias a Dianne Scullin por su labor editorial previa al envío del artículo para su aceptación.

Additionally, in this article we identify the chant genres associated with processions and outline the processional practices attested in the rubrics.

Keywords: rubrics, manuscripts, Middle Ages, chant, ceremony, procession, Iberian Peninsula, Liturgy.

malmente, como «liturgia en movimiento». En particular, nos hemos centrado en aquellas rúbricas procesionales, si bien hemos prestado también atención a otros movimientos como parte de la liturgia. Además, en este artículo identificamos los géneros de canto asociados con las procesiones y definimos las prácticas procesionales que atestiguan dichas rúbricas.

Palabras clave: rúbrica, manuscritos, Edad Media, canto, ceremonia, procesiones, península Ibérica, Liturgia.

I. Introducción

Las procesiones ya aparecen descritas en la Biblia y, en los primeros años del Cristianismo, formaron parte de un variado culto estacional[1]. Las prácticas procesionales continuaron en el culto cristiano durante la Edad Media, tiempo en el que adquirieron importantes funciones[2]. Las procesiones marcaban algunos de los momentos más solemnes del año litúrgico y ofrecían, además, soluciones pragmáticas en ceremonias particulares, como por ejemplo en la translación de un difunto de la iglesia al túmulo. Otras procesiones representaban las narraciones del Evangelio, como la que precede a la Misa del Domingo de Ramos. En este caso, los participantes caminaban con ramos de palma hacia la iglesia principal cantando antífonas cuyos textos rememoraban la entrada triunfal de Cristo a Jerusalén[3].

En este artículo presentamos un corpus inédito de noticias acerca de las procesiones cristianas en la Iberia altomedieval. Para ello hemos reunido todas las

1 Ejemplos de procesiones en los casos mencionados pueden verse en François Louvel, *Les processions dans la Bible*, en *La Maison-Dieu*, 43/3 (1955), pp. 5-28; y Robin Darling Young, *In Procession Before the World: Martyrdom as Public Liturgy in Early Christianity*, Marquette University Press, Milwaukee, 2001, 7-8, 22-23 y *passim*. Acerca de la liturgia estacional cristiana, véase John F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: the Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta, 228), Roma, 1987.

2 Sobre la historiografía de las procesiones en la liturgia franco-romana medieval, véase la nota 6.

3 Conjuntamente con los textos del Evangelio, un canto del Domingo de Ramos se inspira en el Salmo 117 verso 27, que Casiodoro vincula con procesiones. Véase Casiodoro, *Expositio in psalterium* (comentario sobre el salmo 117, verso 27): «In confrequentationibus, id est processionibus crebris, quas populi turba condensat, et reddit celeberrimas deuotione festiva». PL 70.834A; trad. Patrick Gerard Walsh, *Cassiodorus: Explanation of the Psalms*, Paulist Press (Ancient Christian Writers, 53), New York, 1991, 3:172: «With packed gatherings, that is, in crowded processions packed by flocks of people and celebrated with festive devotion» («Con reuniones abarrotadas, esto es, en procesiones atestadas de multitud de personas y celebradas con devoción festiva»).

rúbricas que informan sobre movimientos litúrgicos que se transmiten en los aproximadamente cuarenta manuscritos y fragmentos conservados de la liturgia hispánica[4]. En particular, hemos estudiado dichas rúbricas entendiéndolas como modelos de ciertas prácticas litúrgicas, con el fin de comprender el contexto litúrgico en el que tenían lugar las procesiones en el rito hispánico. De hecho, algunas de estas rúbricas se refieren, sin lugar a duda, a procesiones, mientras que otras describen ceremonias cuya denominación más precisa podría ser «liturgia en movimiento»[5]. En este artículo, nos hemos centrado en las rúbricas procesionales porque ofrecen una rica visión de cómo los múltiples componentes de las ceremonias podían haberse combinado dentro de una compleja liturgia. También hemos identificado los géneros de canto asociados a las procesiones y descrito de forma sucinta las prácticas procesionales atestiguadas por las propias rúbricas. Además, hemos revaluado algunos géneros litúrgico-musicales que habían sido identificados como procesionales. El método de trabajo ha sido la lectura, exploración e interpretación de los manuscritos de la liturgia hispánica. Ésto nos ha permitido establecer una base para ulteriores estudios comparativos o exploraciones más profundas sobre las procesiones cristianas en la Iberia altomedieval. Algunos de estos estudios forman parte de un dossier monográfico en la revista *Journal of Medieval Iberian Studies* (2023), y serán citados a lo largo de este artículo según corresponda.

Por otro lado, debemos considerar que las procesiones de la liturgia hispánica apenas habían sido estudiadas en comparación con las del rito franco-romano, para el cual sí se ha explorado con profundidad el uso del espacio litúrgico y las

---

[4] La nomenclatura más habitual para esta liturgia es: en español, *liturgia hispánica*, *viejo hispánica o antigua hispánica*, *mozárabe* y *visigótica*; y en inglés, *Old Hispanic*, *Mozarabic*, *Hispano-Mozarabic* y *Visigothic*. Seguimos en español la locución *liturgia hispánica* por ser la menos controvertida y, en nuestra opinión, la que más se ajusta al corpus de manuscritos estudiado, siendo además la más usada por historiadores y liturgistas. Véase el Apéndice I para las fuentes exploradas que contienen rúbricas relativas a movimiento y otras citadas en este artículo. T5, el cual contiene rúbricas procesiones, es una de los tres manuscritos que transmite la liturgia hispánica a pesar de datar de los siglos XIII-XIV. Este manuscrito pertenece a una tradición litúrgica conocida como Tradición B. Sobre la relación entre las dos tradiciones, A y B, véase Jordi M. PINELL, *Liturgia hispánica*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1998, pp. 39-40; y Emma HORNBY y Rebecca MALOY, *Music and Meaning in Old Hispanic Lenten Chants. Psalmi, Threni and the Easter Vigil Canticles*, The Boydell Press, Woodbridge, 2013, pp. 5-12. Véase también Raquel ROJO CARRILLO, *Old Hispanic Chant Manuscripts of Toledo: Testimonies of a Local or of a Wider Tradition?*, en Yasmin BEALE-RIVAYA y Jason BUSIC (eds.), *A Companion to Medieval Toledo: Reconsidering the Canons*, Brill, Leiden, 2018, pp. 97-139.

[5] Agradecemos a Thomas Kelly que nos haya sugerido esta locución y sus conversaciones con nosotros sobre este asunto. El uso de «liturgia en movimiento», se puede ver en Henry PARKES, *The Making of Liturgy in the Ottonian Church: Books, Music and Ritual in Mainz, 950-1050*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, p. 153.

prácticas procesionales[6]. La liturgia hispánica se desarrolló en la mayor parte de la Iberia cristiana durante los siglos VII al XI. Al igual que la liturgia romana (y otras liturgias cristianas), el rito hispánico incluía procesiones para ceremonias solemnes y votivas, como por ejemplo las de Semana Santa y la de difuntos, respectivamente. Existe una tradición historiográfica considerable que identifica conexiones entre las diversas familias litúrgicas cristianas, incluyendo las procesiones[7]. Por ello, en

---

6 Véase, entre otras, Harald BUCHINGER, David HILEY, y Sabine REICHERT (eds.), *Prozessionen und ihre Gesänge in der mittelalterlichen Stadt. Gestalt – Hermeneutik – Repräsentation*, ed., Schnell & Steiner Regensburg, 2017, especialmente el ensayo de Andreas Odenthal sobre topografía sacra; Helen GITTOS y Sarah HAMILTON (eds.), *Understanding Medieval Liturgy: Essays in Interpretation*, Ashgate, Surrey, 2016, especialmente la contribución de Carolyn Marino Malone; Susan BOYNTON y Diane J. REILLY (eds.), *Resounding Images: Medieval Intersections of Art, Music, and Sound*, Brepols, Turnhout, 2015; Helen GITTOS, *Liturgy, Architecture, and Sacred Places in Anglo-Saxon England*, Oxford University Press, Corby, 2013; Megan CASSIDY-WELCH, *Space and Place in Medieval Contexts*, en *Parergon*, 27 (2010), pp. 1-12; Margot E. FASSLER, *Adventus at Chartres: Ritual Models for Major Processions*, en Nicholas HOWE (ed.), *Ceremonial Culture in Premodern Europe*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007, pp. 13-62; Susan BOYNTON e Isabelle COCHELIN (eds.), *From Dead of Night to End of Day: The Medieval Customs of Cluny*, Brepols, Turnhout, 2005, especialmente los capítulos de Kristina Krueger y Carolyn Marino Malone; y Kathleen ASHLEY y Wim HÜSKEN (eds.), *Moving Subjects: Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance*, Rodopi, Amsterdam, 2001. Richard Bertram DONOVAN, *The Liturgical Drama in Medieval Spain*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1958, se dedica con profundidad a las prácticas procesionales de la liturgia romana en Iberia medieval, pero no menciona fuentes de la liturgia hispánica. De forma similar, Karl YOUNG, *The Drama of the Medieval Church*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 1933, documenta numerosas procesiones de la liturgia occidental, pero ninguna del rito hispánico. En español, véase Eduardo CARRERO SANTAMARÍA, *«Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum». Vidas reglar y secular en las catedrales hispanas llegado el siglo XII*, en *Anuario de Estudios Medievales*, 30/2 (2000), pp. 757-805; *La arquitectura medieval al servicio de las necesidades litúrgicas. Los conjuntos de iglesias*, en *Anales de Historia del Arte*, vol. extr. (2009), pp. 61-97; *Arte, libros y reforma litúrgica en la Segovia del cuatrocientes. El hallazgo de las reliquias de San Frutos y las «Costumbre de la Iglesia segoviana» de Don Juan Arias Dávila*, en Diana LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN y Juan A. PRIETO SAYAGUÉS (eds.), *La corte en Segovia a fines de la Edad Media. Arte, espiritualidad y minorías religiosas*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2021, 47-66; entre otros del autor.

7 El texto seminal en liturgia comparada es Anton BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1934. Ejemplos que comparan procesiones en Anton BAUMSTARK, *On the Historical Development of the Liturgy*, The Liturgical Press, Collegeville, 2011, p. 106; y Robert F. TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, The Liturgical Press, Collegeville, 1986, pp. 158-62. En estudios sobre canto, existe una comparación de prácticas procesionales en Michel HUGLO, *Source hagiopolite d'une ancienne hispanique pour le Dimanche des Rameaux*, en *Hispania Sacra*, 10 (1952), pp. 367-74. Para un ejemplo de la dificultad de alcanzar comparaciones significativas entre cantos de distintas tradiciones, véase Clyde W. BROCKETT, *Osanna! New Light on the Palm Sunday Processional Antiphon Series*, en *Plainsong & Medieval Music*, 9 (2000), p. 111.

este artículo nosotros hemos adoptado otro enfoque[8], interpretando el corpus de investigación según los términos que indican las rúbricas con el fin de establecer lo que éstas informan acerca de las prácticas procesionales en la Iberia altomedieval. Si hubiéramos extrapolado la información de otras liturgias para deducir cómo las comunidades cristianas usaban las procesiones en el rito hispánico, podríamos haber omitido la idiosincrasia de esta tradición litúrgica independiente.

Hay varias razones por las que las procesiones en la liturgia hispánica y su canto han sido desatendidas historiográficamente. Una podría achacarse al estatus periférico que tiene el canto de la liturgia hispánica dentro de la Historia de la Música occidental, situándose en el límite de la disciplina musicológica tal y como fue establecida, en el siglo XIX, por las escuelas historiográficas germana y francesa[9]. En segundo lugar, se podría interpretar la supresión del rito hispánico como un óbice en el impacto que su música podría haber tenido en tiempos posteriores a su desaparición, lo que puede haber conllevado a considerar su relevancia como menor dentro de la tradicional y continuista historia de los estilos musicales. Por otro lado, las rúbricas del rito hispánico han contribuido igualmente desde el punto de vista de la arqueología y arquitectura eclesiástica ibérica. Por ejemplo, las rúbricas han ayudado a identificar elementos determinados de edificios y a tratar sobre sus posibles estructuras y usos[10]. Sin embargo, en nues-

---

8 Una perspectiva diferente que compara las versiones de las procesiones del Domingo de Ramos entre el rito hispánico y el franco-romano puede encontrarse en Emma HORNBY y David ANDRÉS FERNÁNDEZ, *Introduction: Continuity and change in processional practices in medieval Iberia*, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, 15 (aceptado para su publicación en 2023).

9 Una notable excepción en la historiografía Anglo-americana es Don Randel, pionero en el análisis de las melodías adiastemáticas del rito hispánico. Randel completó, además, un catálogo fundamental de cantos, con su localización en las fuentes primarias. Véase Don RANDEL, *The Responsorial Tones for the Mozarabic Office*, Princeton University Press, Princeton, 1969; y, del mismo autor, *An Index to the Chant of the Mozarabic Rite*, Princeton University Press, Princeton, 1973. Clyde Brockett ha publicado recientemente una lista de antífonas procesionales, tomando la mayor parte de L8. Véase Clyde W. BROCKETT, *The Repertory of Processional Antiphons*, Brepols, Turnhout, 2019, pp. 749-50.

10 Podría considerarse el origen de esta tendencia historiográfica en el trabajo pionero de Alfonso RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, *El reflejo de la liturgia visigótico-mozárabe en el arte español de los siglos VII al X*, en *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 23 (1965), pp. 293-97. Para un resumen, véase Eduardo CARRERO SANTAMARÍA y Daniel RICO CAMPS, *La organización del espacio litúrgico hispánico entre los siglos VI y XI*, en *Antiquité tardive: Revue internationale d'histoire et d'archéologie*, 23 (2015), pp. 239-48. Para recientes perspectivas arqueológicas, véase Elena QUEVEDO-CHIGAS, *Early Medieval Iberian Architecture and the Hispanic Liturgy: A Study of the Development of Church Planning from the Fifth to the Tenth Centuries*, Tesis doctoral inédita, New York University, 1996; Luis CABALLERO ZOREDA e Isaac SASTRE DE DIEGO, *Espacio de la liturgia hispana de los siglos V-X. Según la Arqueología*, en Ismael FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, Rosario ÁLVAREZ MARTÍNEZ,

tro caso, como hemos advertido previamente, hemos abordado el estudio de las rúbricas desde otro ángulo, considerando los textos como patrones de potenciales prácticas litúrgicas. Nuestro trabajo ofrece, por tanto, una nueva perspectiva sobre estas rúbricas y puede contribuir a utilizar este enfoque litúrgico-musical al considerar las relaciones entre la arquitectura, arqueología y liturgia hispánicas entre los siglos VII y XI.

Otro factor es la notación musical que transmite las melodías del rito hispánico, que es adiastemática[11]. Si bien podemos descifrar parte de su significado (número de notas y altura relativa de cada nota dentro de cada signo), no podemos establecer la altura precisa de cada una de ellas, por lo que no puede transcribirse en notación moderna[12]. Este hecho, que se suma a la exigüidad de fuentes musicales primarias, ha supuesto un verdadero reto para los escasos especialistas que han tratado de acometer el estudio de su repertorio y notación, aunque también haya servido de estímulo para ellos[13]. Como resultado, es ahora, después de

y Ana LLORENS MARTÍN, *El canto mozárabe y su entorno: estudios sobre la música de la liturgia viejo hispánica*, Sociedad Española de Musicología, Madrid, 2013, pp. 259-91; y Javier JIMÉNEZ MARTÍNEZ, Isaac SASTRE DE DIEGO, y Carlos TEJERIZO GARCÍA, *The Iberian Peninsula between 300 and 850: An Archaeological Perspective* Amsterdam University Press, Amsterdam, 2018.

11 Hay aproximadamente dos docenas de cantos preservados en notación aquitana, diastemática, pero ninguno de ellos es procesional.

12 Sobre la notación de los manuscritos del rito hispánico, véanse Herminio GONZÁLEZ BARRIONUEVO, *Algunos rasgos paleográficos de la notación 'mozárabe' del Norte*, en *Revista de musicología*, 20 (1987), pp. 37-49; ID., *La notación del Antifonario de León*, en *El canto mozárabe y su entorno...* [*vid*. n. 9], pp. 95-120; Susana ZAPKE, *Sistemas de notación en la Península Ibérica: De las notaciones hispanas a la notación aquitana (siglos IX-XII)*, en Susana ZAPKE (ed.), *Hispania Vetus: manuscritos litúrgico-musicales de los orígenes visigóticos a la transición franco-romana (siglos IX–XII)*, Fundación BBVA, Bilbao, 2007, pp. 189-243. Más recientemente: Elsa DE LUCA, *A Methodology for Studying Old Hispanic Notation: Some Preliminary Thoughts*, in James Borders (ed.), *IMS Study Group Cantus Planus: Papers read at the XVII meeting, Venice, Italy, 28 July-1 August 2014*, Fondazione Levi,Venice, 2020, pp. 19-40; Elsa DE LUCA *et al*, *Capturing Early Notations in MEI: the Case of Old Hispanic Neumes*, en *Musiktheorie*, 34 (2019), pp. 229-249; Elsa DE LUCA, *From Old Hispanic to Aquitanian Notation: Music Writing in Medieval Iberia*, en *Anuario de Estudios Medievales*, 50 (2020), pp. 827-64; y Emma HORNBY, Marcus JONES, y Emily WRIDE, *Scribal identity and scribal roles in early medieval Iberia: a case study of Santo Domingo de Silos, Biblioteca del Monasterio MS 6*, en *Early Music History*, 42 (aceptado para su publicación en 2022).

13 Sobre el estudio de las melodías del canto del rito hispánico, véanse Casiano ROJO y Germán PRADO, *El Canto Mozárabe: Estudio histórico-crítico de su antigüedad y estado actual*, Diputación Provincial, Barcelona, 1929, pp. 40-58; Louis BROU, *Notes de Paléographie musicale mozarabe*, en *Anuario Musical*, 7 (1952), pp. 51-76; ID., *Notes de Paléographie musicale mozarabe*, en *Anuario Musical*, 10 (1955), pp. 23-44; ID., *Le joyau des antiphonaires latins: Le manuscrit 8 des Archives de la Cathédrale de León*, en *Archivos Leoneses*, 8/15-16 (1954), pp. 7-114; ID., *L'Alleluia dans la liturgie mozarabe: Étude liturgico-musicale d'après les manuscrits de chant*, en *Anuario Musical*, 6 (1951), pp. 3-90; Olivier CULLIN, *De la psalmodie sans refrain à la psalmodie responsoriale: Transformation et*

un largo tiempo y gracias a nuevos métodos de análisis de esta escritura musical, cuando podemos enfrentarnos de forma fructífera a la exploración de las melodías de la liturgia hispánica[14].

La gran variedad de libros litúrgicos del rito hispánico constituye otro reto de investigación. Los manuscritos que sobreviven preservan una forma de organizar la información muy peculiar, y solo algunos incluyen rúbricas relativas a movimiento[15]. Es más, los libros que transmiten la liturgia hispánica presentan una división de sus contenidos distinta de los libros de la liturgia romana, en la que los centros monásticos usan una liturgia diferenciada de las instituciones seculares –liturgias monástica y catedralicia–. En su lugar, el rito hispánico comprende, por un lado, los servicios litúrgicos públicos, a los que cualquiera (monjes, clérigos y laicos) podía asistir: Vísperas, Matutinum y Misa, y, en días de ayuno, Tercia, Sexta y Nona[16]. Monasterios, catedrales e iglesias parroquiales, todas ellas, disponían de servicios litúrgicos públicos y existen pruebas de proce-

conservation dans les répertoires liturgiques latins, en *Revue de Musicologie*, 77 (1991), pp. 5-24; Don RANDEL, *The Responsorial Tones*... [*vid*. n. 9]; Nils Andre NADEAU, *'Pro sonorum diversitate vel novitate': The Singing of Scripture in the Hispano-Visigothic Votive Mass*, Tesis doctoral inédita, Cornell University, 1998.

14 Pioneras han sido Emma HORNBY y Rebecca MALOY, *Music and Meaning*... [*vid*. n. 4]. Véanse también Emma HORNBY y Rebecca MALOY, *Melodic Dialects in Old Hispanic Chant*, en *Plainsong & Medieval Music*, 25 (2016), pp. 37-72; Emma HORNBY y Rebecca MALOY, *Fixity, Flexibility and Compositional Process in Old Hispanic Chant*, en *Music and Letters*, 97 (2016), pp. 547-74; Emma HORNBY, *Musical Values and Practice in Old Hispanic Chant*, en *Journal of American Musicological Society*, 69 (2016), pp. 595-650; Rebecca MALOY, *Old Hispanic Chant and the Early History of Plainsong*, en *Journal of the American Musicological Society*, 67 (2014), pp. 1-76; Emma HORNBY, Rebecca MALOY y Paul ROUSE, *Chant editing and analysis program: a tool for analyzing liturgical chant*, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, 14 (2022), pp. 82-95; Raquel ROJO CARRILLO, *Text, Liturgy, and Music in the Hispanic Rite: The Vespertinus Genre*, Oxford University Press, Oxford, 2020; Rebecca MALOY, *Songs of Sacrifice: Chant, Identity and Christian Formation in Early Medieval Iberia*, Oxford University Press, New York, 2020; y también Emma HORNBY et al., *Understanding the Old Hispanic Office Texts, Melodies, and Devotion in Early Medieval Iberia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2022. Para un análisis detallado de las antífonas procesionales del rito hispánico, véase Emma HORNBY, David ANDRÉS FERNÁNDEZ, Carmen Julia GUTIÉRREZ, y Dianne SCULLIN, *Processional Melodies in the Old Hispanic Rite*, en *Plainsong & Medieval Music*, 30 (2021), pp. 99-118.

15 Un introducción a cada tipo de libro y sus contenidos en Emma HORNBY y Raquel Rojo CARRILLO, *Old Hispanic Liturgical books*, en *Understanding the Old Hispanic Office*... [*vid*. n. 14].

16 Debe señalarse que los oficios de Vísperas y Matutinum difieren completamente de las Vísperas y Maitines romanos en su estructura, géneros y contenidos; solamente su nomenclatura es compartida, y de forma parcial, de ahí que mantengamos la denominación de Matutinum en lugar de maitines. Los días de ayuno eran las ferias de Cuaresma, Initio Anni (2 de Enero) y los días de las Letanías Apostólicas y las Letanías Canónicas. Véase Raquel ROJO CARRILLO, *Text, Liturgy, and Music*... [*vid*. n. 14], p. 32, n. 54, y Emma HORNBY y Raquel ROJO CARRILLO, *The Liturgical Year in the Old Hispanic Rite*, en *Understanding the Old Hispanic Office*... [*vid*. n. 14].

siones en los tres contextos[17]. Por otro lado, los servicios litúrgicos monásticos excluían al público general y tenían lugar, por ejemplo, en las Horas menores, Completas y en la liturgia nocturna[18]. A estos últimos nos referimos como «liturgia claustral». En todo caso, las rúbricas relativas a movimientos encontradas en los manuscritos hispánicos parecen aludir a la liturgia pública, excepto en el ordo para irse a dormir, en BL51, ítem 60 (véanse los Apéndices I y II).

De un total de aproximadamente cuarenta manuscritos y fragmentos del rito hispánico, solamente nueve suministran información sobre movimiento litúrgico y su uso en el espacio sagrado[19]. Aunque esta escasez pueda parecer frustrante, es ésta una situación habitual en los estudios de canto medieval, donde solo algunos manuscritos ofrecen rúbricas detalladas. Además, muy pocos manuscritos de la liturgia hispánica disponen de datación tópica y/o crónica precisa, siendo las rúbricas aquí informadas parcas también en este sentido. En todo caso, queremos presentar brevemente estos manuscritos para aquellos lectores menos familiarizados con este tipo de fuentes[20]. S3, del siglo XIII, contiene instrucciones rituales para oficios votivos celebrados por un sacerdote parroquial, aunque su lugar de origen o uso es desconocido. T5 transmite oraciones, lecturas y cantos de Cuaresma para su uso en una iglesia parroquial toledana de finales del siglo XIII. S4 y A56 son dos libros del siglo XI de La Rioja, el último de San Millán de la Cogolla. Ambos copian rituales votivos, varios de ellos de uso episcopal. Los dos están tan relacionados entre sí en su contenido, texto y notación musical, por lo que podrían haber tenido un ejemplar anterior común del que fueron copiados. L8, un antifonario de mediados del siglo X contiene cantos para un cantor especialista y alude al obispo en varias rúbricas, aunque es muy probable que fuera escrito para el monasterio de San Isidoro en León

[17] Por ejemplo, monasterios en los ítems 54, 56, 59 y 60; catedrales en los ítems 4 y 52; e iglesias parroquiales en los ítems 29-31, todos ellos en S3, un *liber ordinum* para iglesias parroquiales. La lista de ítems está disponible en la Tabla 1, debajo. El Apéndice II contiene todos los ítems y sus contenidos, los cuales han sido empleados a lo largo de este artículo.

[18] Véase Emma HORNBY y Raquel ROJO CARRILLO, *Old Hispanic Liturgical Books*... [*vid*. n. 15], para un mayor detalle sobre la distinción entre la liturgia pública y claustral en el rito hispánico, y sus diferencias con la tradicional división entre «catedral/secular» y «monástica» del rito romano. Véase también Emma HORNBY y Kati IHNAT, *Continuous Psalmody in the Old Hispanic Rite*, en *Scriptorium*, 73 (2019), pp. 1-33.

[19] Una lista de estos nueve manuscritos y sus abreviaturas se ofrece en el Apéndice I. El listado completo de fuentes de la liturgia hispánica y de las que tienen notación musical puede consultarse en HORNBY *et al*., *Understanding the Old Hispanic Office*... [*vid*. n. 14], pp. xxviii-xxix, y 349-371, respectivamente.

[20] Más información bibliográfica sobre los mismos en el Apéndice I.

más que para la cercana catedral de esta ciudad[21]. OV, el «Oracional de Verona», dispone de oraciones para el oficio del rito hispánico. Fue copiado a principios del siglo VIII, muy probablemente en Tarragona. BL51 es un manuscrito de uso monástico datable en el siglo XI e incluye oraciones así como material para su uso en la liturgia claustral[22]. T35.3 es un libro sacerdotal con oraciones para la Misa. Su origen y datación son desconocidos, aunque su tipo de letra apunta a un escriptorio de Toledo. PB71, es un *liber commicus*, es decir, un libro con lecturas litúrgicas. Data de antes de 1067.

Incluso cuando la propuesta de localización y datación de un manuscrito tenga cierto grado de precisión, como con L8, las evidencias arqueológicas de la institución para la que fue copiada es limitada. Por tanto, sabemos muy poco acerca de los contextos arquitectónicos específicos de los centros para cuyas rúbricas podrían haber estado destinadas. Contrariamente, S3 y S4 son dos manuscritos asociados a la Abadía de Santo Domingo de Silos, si bien otros manuscritos similares están repartidos entre el propio Silos, la British Library en Londres y la Bibliothèque nationale de France en París. Algunos investigadores han propuesto que ninguno de ellos fue copiado en Silos, argumentando que podrían haber sido recopilados conjuntamente allí después de 1080, como un repositorio del rito hispánico[23]. Dado que existen tan pocas evidencias acerca de las instituciones para los que estaban destinados los manuscritos y, por lo tanto, de su arquitectura, no podemos aplicar unas rúbricas específicas a unas condiciones arquitectónicas determinadas. Por ello, en su lugar, hemos examinado las rúbricas en términos generales como posibles indicadores de una actividad litúrgica que bien pudieran haber estado presentes en ciertos momentos y lugares, incluso si dicho tiempo y espacio no puede conocerse con seguridad.

---

21 Aunque la referencia en L8 al Abad Ikila apunta a este monasterio, varios monjes también tuvieron funciones eclesiásticas en la catedral. Esto demostraría el vínculo entre las dos instituciones y explicaría la inclusión de material para ser interpretado por el obispo en el antifonario. Más información sobre este asunto y un resumen del extenso debate sobre el origen de este manuscrito en Carmen Julia GUTIÉRREZ, *«Librum de auratum conspice pinctum». Sobre la datación y la procedencia del Antifonario de León*, en *Revista de musicología*, 43 (2020), pp. 19-76. Véase también Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *Some Incidental Notes on Music Manuscripts*, en *Hispania Vetus...* [*vid*. n. 12], pp. 93-111.

22 Sobre este manuscrito y sus contenidos, véase Emma HORNBY y Kati IHNAT, *Continuous Psalmody...* [*vid*. n. 18].

23 Sobre esta hipótesis, véanse Ann BOYLAN, *The Library at Santo Domingo de Silos and its Catalogues (XIth–XVIIIth centuries)*, en *Revue Mabillon n.s.*, 3 (1992), pp. 59-102; and Rose WALKER, *Views of Transition: Liturgy and Illumination in Medieval Spain*, The British Library, London, 1998, donde pueden encontrarse más referencias bibliográficas.

En suma, este trabajo ha permitido establecer, por primera vez, cuáles fueron las procesiones atestiguadas por los manuscritos del rito hispánico y comprender su contexto litúrgico, así como conocer los elementos que formaron parte de las mismas, incluyendo el canto.

II. Liturgia en movimiento: el testimonio de los manuscritos

La categoría «procesional» no ha sido definida ni en las fuentes medievales que atestiguan esta práctica litúrgica ni en el análisis contemporáneo de las mismas. Tampoco nosotros intentamos aquí una definición, ni terminológica ni taxonómica. De hecho, las fuentes de la liturgia hispánica no siempre permiten delimitar con certeza si una determinada rúbrica contiene información procesional o no. A veces se sobreentiende que existe una procesión cuando en un manuscrito las indicaciones determinan el movimiento de un número sustancial del clero acompañado de canto. Otras veces viene indicado con una rúbrica explícita. Además, existen otros elementos que permiten asignar una mayor solemnidad a ciertas ocasiones litúrgicas que incluyen movimiento, tales como el uso de objetos y la participación de personas laicas, lo cual podría ayudar a determinar la presencia de una procesión[24]. Sin embargo, en algunos casos hemos hallado solamente indicaciones de movimiento para una persona o grupo de personas, mientras que, en otros casos más extremos, el movimiento consiste solo en el cambio de orientación de una persona (por ejemplo, girar hacia el Este sin cambiar de lugar). Aunque es evidente que una persona girando en el sitio no puede ser considerada una procesión, esta información puede ser de interés al considerar la relación entre la arquitectura y las prácticas litúrgicas. En nuestros hallazgos hemos encontrado un amplio espectro de posibilidades que van desde estos últimos movimientos litúrgicos (cambios de orientación espacial) hasta procesiones explícitamente indicadas, estando todas ellas reflejadas de muy diversa forma en los manuscritos de la liturgia hispánica. Finalmente, dado que algunos movimientos litúrgicos forman parte de ceremonias complejas, creemos que las procesiones pueden identificarse con mayor facilidad en aquellos casos en los

[24] Esta noción es cercana a la aséptica, amplia y antropológica definición de *processional performance* ofrecida por Barbara Kirshenblatt-Gimblett y Brooks McNamara, *Processional Performance: an Introduction*, en *The Drama Review* 29/3 (1985), pp. 2-3, quienes la entienden como «performance in motion» a través del espacio, incluyendo además elementos tales como una escenografía, vestimenta, música y movimientos determinados dentro de una ceremonia de importancia simbólica.

que la propia procesión puede separarse del resto de los actos litúrgicos que rodean al desplazamiento[25].

En todo caso, hemos constatado, en un total de 62 registros (ítems), las rúbricas que mencionan de forma explícita liturgia en movimiento. Estos registros han sido listados en la Tabla 1 (véase más abajo), donde se resumen todos los casos agrupados según el calendario del ciclo del tiempo (26 registros, 42% de la muestra), de los santos (2 registros, 3%)[26], así como en ocasiones votivas. Este último grupo lo hemos dividido en aquellos relacionados con el servicio de difuntos (10 registros, 16%) y otros votivos (24 registros, 39%)[27].

---

25 Por ejemplo, varios movimientos procesionales dentro del Matutinum del Domingo de Ramos (ítem 4) están intercalados con acciones litúrgicas no procesionales.

26 La breve rúbrica «ad sepulcrum» al final de la Misa en L8 para la festividad de Santa Leocadia ha sido estudiada por Kati IHNAT, *Singing to the Tomb of Leocadia: A unique saint's procession in the Old Hispanic rite*, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, 15 (aceptado para su publicación en 2023). Ihnat explora las implicaciones de esta rúbrica procesional a la luz de lo que se conoce acerca de la historia de las reliquias de Leocadia y la liturgia estacional. Un estudio sobre las procesiones de santos a partir de las fuentes literarias de época visigoda puede verse en Jamie WOOD, *Narrating processions in Visigothic Iberia: A sociology of saintly power*, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, 15 (aceptado para su publicación en 2023).

27 Somos conscientes de que otras categorías son posibles, como extramuros frente a intramuros, u otras relacionadas con el ciclo de la vida, o según su regularidad y solemnidad, pero hemos seguido aquí a Raquel ROJO CARRILLO, *Text, Liturgy and Music*... [*vid*. n. 14], pp. 28-54, quien ha dividido los oficios de este rito en tres grupos: los del ciclo del tiempo, los correspondientes al santoral y los votivos que suceden ocasionalmente en ciertos momentos del año. Aquí seguimos este mismo orden, si bien, considerando los resultados y por conveniencia, hemos subdividido el tercero –los votivos– para separar los servicios litúrgicos para los difuntos del resto.
Las rúbricas e información completa de los registros se muestran, numeradas y en el mismo orden que en la Tabla 1, en el Apéndice II. Los fragmentos de las rúbricas transcritas en este artículo, al igual que las completas en dicho Apéndice, han sido editadas en letra redonda (no cursiva) siguiendo el original de la forma más fidedigna posible pero permitiendo a su vez una lectura fluida y homogénea a historiadores, liturgistas y musicólogos. Por ello, se han acordado las siguientes normas básicas de edición textual, siendo las que, en nuestra opinión, mejor se ajustan al material estudiado y objetivo propuesto. Se sigue el original en el empleo de la *h* (eg. ihesu), la ę (eg. meę), uso de mayúsculas / minúsculas (eg. Iuda, nazaret), empleo de la *b/v/u* sea cual fuese su valor; mientras que se han normalizado los signos de puntuación (según la edición textual más moderna), la separación o agrupación de palabras y sílabas, así como las abreviaturas, las cuales han sido desarrolladas sin indicación alguna, incluidas las de origen griego y con excepción de las que indican género litúrgico, que se mencionan como sigue: ALL. = alleluiaticus, A. = antífona, R. = responsorio, O. = oración, VR. = versículo, etc. Sin embargo, para referirnos a los íncipits de cantos, oraciones y otros textos latinos que no impliquen una transcripción directa de fuentes primarias hemos utilizado fuentes secundarias normalizadas que aparecerán a lo largo de este artículo en letra cursiva. En el caso particular de los cantos seguimos a Don RANDEL, *An Index*... [*vid*. n. 9], mientras que otros textos serán indicados si así corresponde. Agradecemos a Ana Ruiz Rodríguez y a Miguel Ángel López Fernández su asistencia en la revisión de las transcripciones.

Tabla 1. Lista de ítems con rúbricas que informan de liturgia en movimiento

CICLO DEL TIEMPO			
Ítem	**Día / Oficio**	**Posición litúrgica**	**MS**
1	*Domingo* In carnes tollendas	*Al final del Matutinum*	*OV 66v-67r*
2	Cuaresma, 3ª semana, Sábado	«Finita missa die sabbato ad tertiam»	L8 131r-v
3	*Domingo* in Mediante */ Días post Vicesima hasta el Domingo de Ramos*	*Entre las lecturas de la Misa*	*L8 133r-v*
4	*Domingo de Ramos*	*En el Matutinum, ordo para la consagración del aceite*	*L8 152v-153r*
5		*Procesión antes de la Misa*	*L8 153v-154r*
6			*S4 131v-139r*
7			*T5 112v-113v*
8	*Jueves Santo* (In cena domini*)*	En la Misa	L8 163r
9		*Cuando se desviste el altar, al final de la Misa*	*L8 164v*
10			*S4 142v-144r*
11			*T5 139r-139v*
12		En el lavado de pies, hacia el final de la Misa	L8 164v-165r
13	*Viernes Santo*	Al final del Matutinum	L8 166v
14		*Al servicio de Tercia (*lignum crucis*)*	*L8 166v*
15			*S4 145v-148r*
16			*A56 45v-47v*
17		Durante la Misa (reconciliación de los penitentes)	A56 19r-22v
18			S4 75v-79v
19		En la Nona (*in parasceve*)	L8 166v-170r
20			A56 47v
21			S4 148v-151r
22	Sábado Santo	Durante la Misa	S4 153v
23	*Vigilia Pascual*	*El Sábado Santo, a la hora novena*	*L8 171v-175v*
24			*S4 157r-159r*
25		Al final de la segunda lectura	PB71 p. 259
26	*Martes de Pascua*	*Al final de la Misa*	*L8 177v*

CICLO DE LOS SANTOS			
Ítem	**Oficio**	**Posición litúrgica**	**MS**
27	Leocadia	Al final de la Misa, después del Sacrificium	L8 49v
28	Misa por Hilaria, Pascua	Al final de la Misa	T35.3 121r

OFICIOS VOTIVOS (SERVICIOS DE DIFUNTOS)			
Ítem	**Oficio / Ordo**	**Posición litúrgica**	**MS**
29	*Encomendación de un difunto (niño)*	*Posición litúrgica no dada por el MS, de camino a la tumba*	*S3 28v*
30	*Encomendación de un difunto* (infra domum*)*	*Posición litúrgica no dada por el MS, procesión a mitad del ordo*	*S3 19v-25r*
31	*Encomendación de un sacerdote o presbítero*	*Posición litúrgica no dada por el MS, al principio del ordo*	*S3 27r*
32			A56 39v
33			S4 104v
34	Consagración de un nuevo sepulcro, en un entierro	Posición litúrgica no dada por el MS, al principio y mitad del ordo	A56 28v-32v
35			S4 91v-96r
36	*Extremaunión*	*Rito ocasional, últimos ritos*	A56 23r-28v
37			S4 87r-91r
38	*Cuando muere un obispo*	*Día o noche, alrededor de la Misa*	S4 102r-103v

OFICIOS VOTIVOS (OTROS)			
Ítem	**Oficio / Ordo**	**Posición litúrgica**	**MS**
39	Expulsión de un espíritu inmundo	Posición litúrgica no dada por el MS, ordo independiente	S4 56r-56v
40	*Ordo bautismal*	*Durante la Misa*	*S4 162r-v*
41		Posición litúrgica no dada por el MS, ordo independiente, antes del exorcismo	S3 8r
42			S4 25v-32r
43	*Bendición de una barba*	*Durante la Misa «habitual»*	*A56 7v-9r*
44			*S4 37v-39r*
45	*Bendición de una novia*	*En conexión a la Misa*	*S4 336r*
46	Bendición de recién casados	Después de la Misa	S4 334r
47	Bendición de la cámara matrimonial (*thalamus*)	Sábado, a la tercera hora (no es parte del servicio de Tercia)	S4 332r
48	*Consagración de una basílica*	*Al final del Matutinum*	*L8 265r-266v*
49	*Cuando el rey va a la guerra*	*Posición litúrgica no dada por el MS, ordo independiente*	*S4 107v-110r*
50	Misa Omnimoda / votivarum	Al comienzo de la Misa	A56 54r
51			S4 167r
52	*Ordenación de un obispo*	*Al final de la Misa*	*L8 271r-v*
53	Ordenación de un clérigo	Posición litúrgica no dada por el MS	S4 36v-37r
54	Ordinación de un diácono, presbítero, archipresbítero, abad, ropas, virgen...	Posición litúrgica no dada por el MS	S4 40v ff.

OFICIOS VOTIVOS (OTROS)			
Ítem	**Oficio / Ordo**	**Posición litúrgica**	**MS**
55	Ordenación de un sacristán	Posición litúrgica no dada por el MS	S4 37v
56	Ordenación de una abadesa	Al final de la Misa	S4 51v
57	Ordo para una conversión	Durante la Misa	A56 12v
58			S4 67r
59	Ordo para irse al dormitorio	Posición litúrgica no dada por el MS, pero es uno de los oficios nocturnos	BL51 166r-v
60	Ordo para el Hebdomadario en el monasterio	Domingo, al final del Matutinum	BL51 179v-180r
61	Recepción de un rey	Posición litúrgica no dada por el MS	L8 273r-v
62	Exorcismos, consagración del agua y la sal	Posición litúrgica no dada por el MS, ordo independiente	S4 11v-13r

Para el estudio pormenorizado que mostramos posteriormente, hemos seleccionado las veintiocho rúbricas que consideramos con información más clara o menos ambigua sobre prácticas procesionales, algunas muy detalladas y otras sucintas[28]. Obviamente, los casos no precisan la totalidad de las procesiones que pudieron haber tenido lugar en las ceremonias del rito hispánico, sino que únicamente atestiguan aquellas instrucciones acerca del uso del espacio que fueron informadas de forma escrita en los manuscritos. No obstante, las rúbricas disponibles ofrecen una idea de las características de estas procesiones. Además, los datos han obligado a presentar un número de registros mayor que de movimientos. Uno de los hechos que así lo motiva es la existencia de rúbricas de una misma procesión que es atestiguada en dos manuscritos, lo que produce una duplicidad de registros. Así sucede, por ejemplo, en la procesión que tiene lugar en la Extremaunción, que se transmite tanto en A56 (ítem 36) como en S4 (ítem 37). Ambos casos son hallados de forma casi idéntica en dos *libri ordines episcopales* copiados en fechas similares para ser utilizados en lugares cercanos y de la misma tradición melódica (tradición de La Rioja), o en todo caso de la misma área geográfica (Norte de la Península Ibérica)[29].

[28] Estos veintiocho ítems aparecen en cursiva en la Tabla 1; véase también la nota 74. En honor al espacio hemos descartado el análisis del resto de ítems, aunque todas han sido incluidas tanto en la Tabla 1 como en las transcripciones del Apéndice II.

[29] Es más, los dos manuscritos han sido editados de forma conjunta en José JANINI CUESTA, *Liber Ordinum Episcopal*, Abadía de Silos, Silos, 1991. Sobre esta y otras tradiciones melódicas, veáse Don RANDEL, *Responsorial Tones...* [*vid*. n. 9], especialmente pp. 53-76 para La Rioja, y más recientemente Emma HORNBY y Rebecca MALOY, *Melodic Dialects...* [*vid*. n. 14]; Emma HORNBY, Marcus JONES y Emily WRIDE, *Scribal identity and scribal roles...* [*vid*. n. 12].

Por otro lado, la azarosa supervivencia de los manuscritos del rito hispánico impide una reconstrucción segura y exacta de estas ceremonias, incluso en casos cuyas únicas fuentes disponibles están íntimamente relacionadas entre sí, como la citada Extremaunción. Catalogar estos ítems de forma independiente ayuda a evitar estos problemas. En otros casos, similares al anterior, se originan ítems diferentes por ser rúbricas de una misma procesión que varían según el manuscrito. Tal es el caso de la extensa rúbrica de L8 (ítem 23), para la Vigilia Pascual, que dispone de más información que la recogida en S4 (ítem 24), donde el detalle de información procesional no es tan prolijo. Además, a veces el movimiento de una ceremonia es preservado con rúbrica en una fuente pero sin rúbrica en otra. En estos casos solo hemos considerado el manuscrito o manuscritos que señalan el movimiento con la rúbrica. En otras ocasiones la rúbrica se intercala dentro de una ceremonia más extensa, en cuyos casos hemos incluido solo la parte de la que alude al movimiento. Además, considerando el alcance de este estudio, hemos omitido deliberadamente aquellos textos y rúbricas que, aunque atingentes a una procesión o al día en el que esta sucede, han sido copiados en otros manuscritos que carecen de rúbricas procesionales. Con ello hemos evitado un listado masivo de registros poco útiles para este trabajo. Un ejemplo de esta omisión, entre muchos otros que podríamos citar, lo constituye, para el anterior caso de la Vigilia Pascual (ítems 23 y 24, ya citados), la no creación de registros para los textos que aparecen en BL52, fol. 78v y OV, fol. 96v, donde se copian las oraciones para la bendición de las luces que tiene lugar dentro del complejo ordo que conforma la Vigilia Pascual y que ni forman parte de las procesiones indicadas en los citados ítems ni contienen información de movimiento.

Por tanto, las distintas rúbricas tienen diversos niveles de especificidad, variando en la cantidad y calidad de su contenido[30]. En un extremo encontramos la palabra *processione* con una serie de cantos anotados, sin más información (ítem 48: «antiphonae de processione reliquiarum»). En el otro lado tenemos información procesional muy detallada pero sin cantos o notación musical (ítem 40). Además, diferentes rúbricas parecen indicar diversos niveles de complejidad litúrgica y de solemnidad. Por ejemplo, después de desvestir el altar al final de la Misa del Jueves Santo, el obispo y el clero se desplazaban al *sacrarium* para el lavado de pies en el tabernáculo, pero no se ofrece más información sobre este desplazamiento (ítem 12)[31].

[30] El Apéndice II contiene las rúbricas completas de los 62 registros.

[31] Sobre el canto de las antífonas para este ordo, véase Juan Carlos ASENSIO PALACIOS, *Las antífonas «Ad lotionem pedum» en la antigua liturgia hispana*, en *Glosas Silenses*, 6/ 4 (1991), pp. 35-42.

En este sentido, después de una profunda inspección con el fin de entender el funcionamiento de las procesiones dentro de la liturgia hispánica, hemos valorado el grado de actividad procesional de la rúbrica, que ha dependido de una serie de factores que aparecen descritos de forma muy irregular en los manuscritos. Estos factores son[32]:

1) La forma de especificar el movimiento procesional, cuyos casos más emblemáticos son: el empleo de la palabra *processione* (dos veces, ambos en oficios votivos)[33]; y la locución *per viam* (cinco veces, todas ellas en la liturgia de difuntos)[34]. Además, de todos los verbos que indican movimiento, destacan por número de incidencias: *vado*[35], *ambulo*[36], *egredior*[37], e *ingredior*[38].
2) El personal eclesiástico implicado, en donde aparecen distintos roles que sugieren la existencia de una jerarquía eclesiástica. Dado el carácter litúrgico de las ceremonias, además del «clero»[39], otros cargos específicos son los que principalmente protagonizan las procesiones. Sin entrar a valorar su jerarquía y número de participantes, así como las posibles variantes lingüísticas de sus usos en los manuscritos, listamos a continuación los que se mencionan en los registros procesionales: obispo[40], archidiácono[41], diácono[42], subdiácono[43], presbítero[44], y sacerdote[45]. Destaca en número de ocurrencias la participación del obispo y del diácono o diáconos, junto con el presbítero o presbíteros.

---

32 Debido a la complejidad de los resultados y con el fin de detallarlos al máximo, los ítems referidos de este apartado aluden a las veintiocho rúbricas procesionales. Los listados completos con toda la información de los registros están disponibles en diversas tablas en el Apéndice III.

33 Ítems 48 y 52. El repertorio litúrgico votivo es copiado habitualmente al final de los libros de la liturgia hispánica, después del *temporale* y del *sanctorale*. Del mismo modo sucede en manuscritos del rito romano, donde los cantos procesionales asignados a ocasiones litúrgicas que no forman parte del temporal o santoral eran transmitidos durante los siglos IX-XI en la parte final de los antifonarios y graduales. Véanse Pierre-Marie GY, *La liturgie dans l'histoire*, Du Cerf, Paris, 1990, p. 123 y Eric PALAZZO, *A History of Liturgical Books: from the Beginning to the Thirteenth Century*, The Liturgical Press, Collegeville, 1998, p. 230.

34 Ítems 29, 30, 31, 36 y 37. Un registro similar es «in uia sacra» (ítem 4).

35 Ítems 1, 3, 9, 10, 11, 23 y 26.

36 Ítems 5, 6, 43, 44, 45 y 49.

37 Ítems 4, 9, 43, 44, 45 y 49.

38 Ítems 23, 24 y 49.

39 Ítems 9, 10, 14, 15, 16, 43 y 44.

40 Ítems 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 23, 24, 38, 40 y 52.

41 Ítem 11.

42 Ítems 3, 4, 6, 9, 10, 14, 15, 16, 23, 24, 31, 36, 37, 38, 40, 43, 44 y 49. También el ítem 11, «leuites».

43 Ítem 3.

44 Ítems 14, 15, 16, 23, 24, 31, 36, 37 y 40.

45 Ítems 5 y 6.

3) Los lugares de origen y destino, que informan en cierta manera de los itinerarios, aparecen en las rúbricas con distintos niveles de especificidad. Por un lado parecen destinos determinados: un altar de San Juan (ítem 40), o Santa Jerusalem, San Fructuoso y San Pedro (ítem 1)[46], en alusión a iglesias, capillas o altares dedicados a esos santos. Los ítems 14, 15 y 16 informan acerca del punto de partida (iglesia principal) y de destino (iglesia o capilla de la Santa Cruz) para la procesión del Viernes Santo[47]. Otros lugares mencionados en las rúbricas procesionales podrían encontrarse en cualquier iglesia[48]: un altar[49], un atrio[50], un baptisterio[51], un cancel o celosía[52], un coro[53], una fuente bautismal[54], una iglesia (se sale, se entra o se va a otra)[55], un monumento[56] el *preparatorium*[57], una puerta de la iglesia[58], un sagrario[59], un sepulcro[60], el tesoro[61], la tribuna[62], y una tumba[63].

---

46 La rúbrica sirvió a José Vives para confirmar Tarragona como data tópica del Oracional Visigótico guardado en Verona, José VIVES CASTELL (ed.), *Oracional Visigótico*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1946, pp. xiv-xv, véase su transcripción en p. 175, no. 523. La explicación de estos lugares, así como los antecedentes de esta procesión, han sido tratadas por José JANINI CUESTA, *Cuaresma visigoda y Carnes Tollendas*, en *Anthologica Annua*, 9 (1961), pp. 22-24; y Juan V. M. ARBELOA RIGAU, *Per una nova interpretació del Còdex Veronensis i les esglésies visigòtiques de Tàrraco*, en *Butlletí Arqueològic – Reial Societat Arqueològica Tarraconense*, 8-9 (1986-1987), pp. 125-134. Como estos mismos autores mencionan, las iglesias metropolitanas suelen ser referidas como «Jerusalem». Un resumen y discusión historiográfica reciente sobre estas referencias a Santa Jerusalem, San Fructuoso y San Pedro en Tarragona puede verse en Eduardo CARRERO SANTAMARÍA, Emma HORNBY y Rebecca MALOY, *Processional liturgy in the urban space of 7th-century Tarragona*, en *Journal of Medieval Iberian Studies* 15 (aceptado para su publicación en 2023).

47 Jordi PINELL, *Liturgia hispánica*... [*vid*. n. 4], p. 309, lo interpreta como el nombre de una capilla. Es esta una característica universal de las procesiones del Viernes Santo, véase Mario RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955, 1:243.

48 Para una descripción de cada una de estas partes de una iglesia, véase Elena QUEVEDO-CHIGAS, *Early Medieval Iberian Architecture*... [*vid*. n. 10].

49 Ítems 6, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 23, 26, 40 y 49.

50 Ítems 10 y 52.

51 Ítem 23.

52 Ítems 11, 36, 37, 43 y 44.

53 Ítems 3, 4, 23, 24 y 38.

54 Ítem 40.

55 Ítems 3, 5, 6, 14, 15, 16, 36, 37, 38, 43, 44, 45 y 49.

56 Ítems 36 y 37.

57 Ítems 3, 9, 10, 11 y 23. Se trata de una pequeña sala localizada en el ala este de la iglesia, flanqueando al altar. Véase Alfonso RODRÍGUEZ, *El reflejo de la liturgia*... [*vid*. n. 10], pp. 310-11.

58 Ítems 5 y 49.

59 Ítems 4 y 24.

60 Ítems 29, 30, 36 y 38.

61 Ítems 3, 14, 15, 16, 23 y 24.

62 Ítem 26.

63 Ítems 30, 36 y 37.

4) El canto a interpretar (véase más abajo).
5) El empleo de objetos sagrados, tales como: una cruz[64], un libro evangeliario[65], ramos de palma[66], reliquias[67], y velas[68].
6) La participación de laicos en las procesiones. Se incluyen niños[69], sus padres[70], el «pueblo»[71], y el rey[72]. Las procesiones de difuntos también incluían el cuerpo de uno o varios difuntos[73]. Por tanto, las rúbricas recuerdan que la liturgia medieval, incluida la hispánica, no era practicada solo por el clero sino también por laicos, quienes sin duda formaban parte activa, aunque limitada, de la misma.

Como es de esperar, resultará sumamente útil y de interés explorar todas estas variables, aunque no siempre estén presentes en cada caso. Esta información permite imaginarnos visualmente el espectáculo de una procesión en la liturgia hispánica, así como conocer el número de personas del clero implicadas en ellas, los lugares en los que los laicos participaban, los objetos que eran utilizados y las diversas clases de cantos que acompañaban las procesiones, dando así una noción de mundo sonoro de la procesión de la liturgia hispánica y mostrando cómo los espacios funcionales de los recintos eclesiásticos estaban conectados con la liturgia. Nuestros hallazgos también dejan entrever las conexiones litúrgicas entre los espacios funcionales de las circunscripciones eclesiásticas. Así, en lugar de concentrarnos en una procesión como estudio de caso, hemos preferido dar una breve descripción de las veintiocho rúbricas procesionales halladas para ilustrar los distintos tipos de información preservadas en dichas rúbricas. Debido a que algunas comprenden más de una versión del mismo evento, en dos o tres manuscritos, las rúbricas dan información de un total de diecinueve ceremonias distintas: ocho procesiones para el *temporale*, cinco para la liturgia de difuntos, y seis para otros rituales votivos[74].

64 Ítems 3, 11, 14, 15, 16, 23, 26 y 49; cruces de oro en los ítems 3, 15, 16 y 49.
65 Ítems 23, 36, 37 y 38.
66 Ítems 4, 5 y 6.
67 Ítems 15, 16 y 48.
68 Ítems 9, 10, 11, 23, 24 y 26.
69 Ítems 3, 23 y 26.
70 Ítem 3.
71 Ítems 5, 6, 14, 15, 16 y 24.
72 Ítem 49.
73 Ítems 29, 30, 31, 36, 37 y 38.
74 Recordamos que los veintiocho ítems se muestran en cursiva en la Tabla 1. Ninguno de ellos se ha encontrado para el sanctorale.

II.1. *El temporale o ciclo del tiempo*

Resulta relevante observar que todos los desplazamientos procesionales del año litúrgico anotados en los manuscritos hispánicos tienen lugar entre el comienzo de la Cuaresma (desde el Domingo *In carnes tollendas*) hasta el Martes de Pascua. Es, por otro lado, este tiempo litúrgico el periodo de mayor solemnidad del año y también el momento en el que los niños son preparados para el bautismo, lo cual implica la ejecución de varios ritos de iniciación que incluyen movimiento. Estas procesiones del *temporale* varían tanto en su solemnidad como en la cantidad de información que suministran los manuscritos. Algunas de estas procesiones tienen ciertos paralelos con las encontradas en otras liturgias medievales en Occidente.

El Domingo *In carnes tollendas* abre la Cuaresma y despide el canto del aleluya en el rito hispánico[75]. La rúbrica procesional que encontramos en OV es extremadamente breve, especificando únicamente el potencial lugar de destino (ítem 1). En esta rúbrica la palabra *psallendo* es ambigua, ya que podría referirse al género de canto o, de forma más general, a cantar mientras se camina[76]. A veces es traducida como: «Otra completuria será dicha en [la iglesia/capilla de] San Fructuoso una vez que laudes y el psallendo hayan finalizado»[77]. Otra traducción es: «Otra completuria ha de decirse en San Fructuoso después de que se hayan ido, cantando los laudes, hasta llegar a Santa Jerusalem»[78]. Pinell asume que hace alusión al género litúrgico-musical que se canta al final del oficio de Vísperas y del Matutinum, que interpreta además como un canto propiamente procesional[79]. Además, este autor interpretó la segunda rúbrica –*Completuria ad sancto petro*– como una segunda procesión. Así, Pinell describió, para ese día, una

---

75 Camillus CALLEWAERT, *La Carême primitif dans la liturgie mozarabe*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 15 (1914), p. 28; y Emma HORNBY y Rebecca MALOY, *Music and Meaning*... [*vid*. n. 4], pp. 29-30, 50-51.

76 Sobre el *psallendo* como género de canto, cantado hacia el final del oficio de Vísperas del rito hispánico y del Matutinum, véase Emma HORNBY y Raquel ROJO CARRILLO, *The Shape of the Old Hispanic Office*, en *Understanding the Old Hispanic Office*... [*vid*. n. 14].

77 OV, fols. 66v-67r: «item completuria post explicitas laudes quas psallendo uadunt usque ad sancta iherusalem que in sancto fructuoso dicenda est.». Véanse José VIVES, *Oracional Visigótico*... [*vid*. n. 46], pp. xiii-xiv; José JANINI, *Cuaresma visigoda*... [*vid*. n. 46], pp. 22-24; y Juan ARBELOA, *Per una nova interpretació*... [*vid*. n. 46], pp. 125-34.

78 Sobre esta interpretación, véase Eduardo CARRERO, Emma HORNBY y Rebecca MALOY, *Processional liturgy in the urban space*... [*vid*. n. 46].

79 Jordi PINELL, *Liturgia hispánica*... [*vid*. n. 4], pp. 244-45. Véase la discusión sobre el psallendo como género procesional más adelante.

hipotética procesión por parte del obispo, clero y fieles a la fuente bautismal al final de Vísperas, donde «el obispo sellaba el baptisterio, y allí se despedían también del canto del aleluya»[80]. Pinell pensaba que había una procesión rutinaria al baptisterio al final del oficio de Vísperas durante el año[81], y que ésta se transfería en Cuaresma a las tumbas de mártires o santos[82]. Desafortunadamente, la única prueba de una procesión al final de Vísperas es la rúbrica aislada del Domingo *In carnes tollendas* mencionada, cuya conexión con el género *psallendo* es ambigua. Hay una serie de cinco cantos al final de estas segundas Vísperas en L8, casi siempre antífonas sin versículos, que podrían tener un uso procesional al estar vinculadas a la fuente bautismal, pero no hay rúbrica en OV que especifique el sellado del baptisterio[83].

En L8, antifonario del siglo X, el Domingo *In mediante*, tres semanas antes de la Pascua, incluye una procesión para la presentación de los niños no bautizados[84]. La Misa comienza con una serie de antífonas[85]. En L8 (ítem 3), estas antífonas son seguidas de una detallada rúbrica que constata un desplazamiento a realizar por parte del clero, los niños y sus padres. Estos movimientos culminan con una procesión acompañada por dos oraciones cantadas que se sitúan entre las lecturas de la Misa. Al margen de lo extraño que resulta encontrar oraciones con canto en este rito, más aún con función procesional, la rúbrica también ordena que se observe ese ordo durante los siguientes días hasta el Domingo de Ramos inclusive.

En este último día –el Domingo de Ramos–, los manuscritos de la liturgia hispánica señalan tres procesiones: la última está preservada en L8, S4 y T5, mientras que las dos primeras se copian solamente en L8. La primera procesión (ítem 4) sucede en el oficio matutino, en la segunda antífona de la segunda

---

80 Jordi PINELL, *Liturgia hispánica*... [*vid*. n. 4], p. 287.

81 Pinell quizás pudo tomar esta idea por los desplazamientos a la fuente bautismal rubricados para la Vigilia Pascual (ítems 22 y 24) y para el ordo bautismal (ítems 40, 41 y 42), si bien estos no tienen ninguna relación con la procesión a la que alude el ítem 1.

82 Jordi PINELL, *Liturgia hispánica*... [*vid*. n. 4], p. 287.

83 Más detalles, hipótesis y posibles interpretaciones de este asunto en Eduardo CARRERO, Emma HORNBY y Rebecca MALOY, *Processional liturgy in the urban space*... [*vid*. n. 46].

84 Sobre esta procesión, junto con las dos primeras procesiones del Domingo de Ramos en L8, todas ellas conectadas con los ritos de iniciación, véase Emma HORNBY y Rebecca MALOY, *Old Hispanic pre-baptism initiation rites, chants and processions*, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, 15 (aceptado para su publicación en 2023).

85 Esta serie de antífonas, con función de *praelegenda* (Don RANDEL, *An Index to the Chant*... [*vid*. n. 9], pp. 400-12), podría igualmente tener función procesional. Sobre este género como posible canto procesional también hemos tratado en la siguiente sección.

missa de este oficio[86]. Durante la segunda antífona, el obispo y varios diáconos, vestidos de blanco, salían del lugar y realizaban varias acciones entre las que se incluían el soplado de una vela sobre el aceite tres veces y un exorcismo (*Exorcidio te creatura olei*). Después, varios diáconos continuaban «in uia sacra» de vuelta hacia el coro[87], cantando mientras llamaban al obispo con la tercera antífona de la *missa* (*Egredere in occursum*, con su versículo *Dominus custodiat te*)[88]. Después de esta *missa*, un diácono ascendía a la tribuna para entonar tres veces el exorcismo *Recordare satanas*, siendo respondido por el coro cada una de las veces con la antífona *Resistite diabolo*[89]. Es seguido en L8 con la segunda procesión del día, la cual descendía a la silla del obispo mientras se cantaba la misma antífona *Resistite diabolo*. Los niños que iban a ser bautizados circulaban en filas de a dos separados por sexo; niños a la derecha y niñas a la izquierda del obispo.

La tercera procesión del Domingo de Ramos (ítem 5) es la que precede a la Misa y la que más similitud presenta frente a otros ritos[90]. Esta procesión se transmite no solo en L8, sino también en S4 y T5 (ítems 6 y 7). Los fieles iban a una iglesia, recogían los ramos de palma y los llevaban a otra iglesia para ser bendecidos mientras cantaban salmos. Después de la bendición, un archidiácono o diácono entonaba varias antífonas, probablemente durante la procesión a la iglesia principal, pues la antífona final se cantaba cuando el diácono estaba ya cerca de la puerta. Hay menos información acerca de esta procesión en S4 (el ítem 6 incluye algunas antífonas que podrían ser procesionales) y en T5 (el ítem 7 tiene una rúbrica antes de la laguna). A pesar de su semejanza con la estructura fundamental de la ceremonia de los ramos (bendición, distribución, procesión y después Misa), las procesiones del

86 Uno de los componentes estructurales fundamentales del Matutinum del rito hispánico era la *missa*, que consistía en tres antífonas (la tercera de ellas un *alleluiaticus*, o antífona alleluyática, en tiempo no cuaresmal), cada una de ellas seguida por una plegaria (u «oration») y un responsorio; a veces seguida por una oración. En todos los casos, la oración está relacionada con el texto del canto que le precede.

87 En este contexto, una *via sacra* era una ruta sagrada para caminar, dentro o cerca de la iglesia. Para otros ejemplos coetáneos, véase Carol HEITZ, *L'architecture religieuse carolingienne: Les formes et leurs fonctions*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 1980, p. 43; y Elena QUEVEDO-CHIGAS, *Early Medieval Iberian Architecture...* [*vid*. n. 10], pp. 32-45. Quevedo-Chigas establece que la *via sacra* es un pasillo en el centro de la nave, a veces delimitado por un murete bajo en cada lado que surge como un resultado natural de la división de la posición de hombres y mujeres an ambos lados de la nave.

88 De acuerdo con Jordi PINELL, *Liturgia hispánica...* [*vid*. n. 4], p. 292, es el obispo quien viene cuando un solo diácono, desde el coro, le canta para indicar su salida.

89 Ambos cantos están anotados en S4, fol. 56r, aunque sin que le siga una rúbrica explícita de una procesión. *Resistite diabolo* es rubricada como una antífona en S4.

90 Su descripción completa pueda verse en Jordi PINELL, *Liturgia hispánica...* [*vid*. n. 4], pp. 293-95.

rito hispánico y del rito romano del Domingo de Ramos difieren completamente, compartiendo únicamente unos pocos textos de los cantos[91].

L8 y S4 contienen rúbricas relativas a una procesión que sucede en torno a la acción de desvestir el altar al final de la Misa del Jueves Santo (ítems 9 y 10). Terminada la Misa, iba todo el clero, precedidos por el obispo, desde el altar hasta el preparatorio. Allí, doce diáconos aceptaban doce velas y volvían al altar, donde el obispo se colocaba al tiempo que el resto de diáconos le rodeaban. Toda esta acción parece haber sido realizada en silencio. Después, el obispo entonaba «subtili uoci» una antífona alternada con tres versículos pero sin Gloria[92]. Posteriormente, mientras el resto guardaba silencio y se desvestía el altar, el obispo cantaba tres veces la antífona *Tristis est anima mea*. El movimiento de todos los participantes de la liturgia portando velas sugiere una procesión al (y desde) el *preparatorium*, pero, en este caso, no se acompaña de cantos.

Tres manuscritos (L8, S4 y A56) atestiguan la procesión de ida y vuelta que servía para llevar, en la hora Tercia del Viernes Santo, la vera cruz o *lignum crucis* al lugar donde era besada por todos (ítems 14, 15 y 16)[93]. Aunque cada manuscrito difiere ligeramente del resto (el ítem 14, L8 no menciona que haya que portar una cruz de oro y varias reliquias junto al leño, ni menciona la antífona que se debe cantar), no cabe duda de que la procesión iba desde la iglesia principal hasta la iglesia o capilla de la Santa Cruz mientras se cantaba el repertorio siguiente: las antífonas *Signum habentes salutis*, *Iter facimus lignum* y *Benedictum est lignum*, y el versus *Ecce lignum gloriosum*[94], acompañado del primer verso del himno *Crux fidelis* (de Venancio Fortunato), y, con la misma melodía y estructura métrica, el himno abecedario *Ab ore verbum prolatum*[95]. Después de que todos besaran el

91 Un ejemplo de las diferencias del canto entre ambos ritos en esta procesión puede verse en Michel HUGLO, *Source hagiopolite*... [*vid*. n. 7], p. 373, Clyde BROCKETT, *Osanna! New Light*... [*vid*. n. 7], pp. 111, 122-23. Asimismo, una comparación musical y litúrgica entre las procesiones de los ramos en la liturgia hispánica y la franco-romana en León en la Edad Media puede encontrarse en Emma HORNBY y David ANDRÉS FERNÁNDEZ, *Introduction: Continuity and change*... [*vid*. n. 8].

92 Una acción similar, con diferente canto es transmitida en la Tradición B (ítem 11). Sobre esta tradición véase la nota 4.

93 Esta procesión ha sido estudiada de forma particular en Emma HORNBY, et al., *Processional Melodies*... [*vid*. n. 14].

94 Este género es el indicado por Don RANDEL, *An Index to the Chant*... [*vid*. n. 9], p. xvi, siguiendo A56, fol. 46r. El canto no tiene rúbrica en S4. fol. 146r.

95 Sobre estos himnos, véase Carmen JULIA GUTIÉRREZ, *Melodías del canto hispánico en el repertorio poético de la Edad Media y el Renacimiento*, en Ismael FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, Rosario ÁLVAREZ MARTÍNEZ, y Ana LLORENS MARTÍN, *El canto mozárabe y su entorno: estudios sobre la música de la liturgia viejo hispánica*, Sociedad Española de Musicología, Madrid, 2013, pp. 547-76.

objeto, y antes de Nona, se regresaba, cantando en procesión, probablemente con el mismo repertorio, al tesoro de la iglesia principal, donde se guardaba el objeto sagrado. El ítem 14 especifica a los participantes de la procesión: obispo, presbítero, clero o todos los fieles («ępiscopus, presbyter, clerus uel cunctis fidelium populus sanctum»). Por tanto, para esta procesión, las rúbricas son realmente ricas en información, ofreciendo datos sobre los objetos litúrgicos, su punto de inicio y llegada, su repertorio musical y el personal involucrado.

Dos manuscritos, L8 y S4, ofrecen información sobre dos procesiones del clero para el día de la Vigilia Pascual de diversa envergadura que suceden en dos momentos distintos de este largo y complejo ordo[96]. La primera sucedía después de que el obispo, junto con los presbíteros y diáconos, bendijeran la lámpara en la sacristía. Después de varias aclamaciones, cantaban la antífona *Lumen verum inluminans* y el versículo *Quoniam apud te*, teniendo que llegar al coro cuando cantaban el *Gloria*[97]. Al mismo tiempo que cantaban la antífona, los fieles de mayor edad (*seniores populi*) encendían y pasaban la llama al resto de asistentes. Por otro lado, en este mismo día, unos momentos después, tenía lugar la segunda procesión, en la que participaban los infantes que seguían la crismación en la frente (*crismatio*). En esta procesión, se llevaba una cruz y el libro del evangelio, y su itinerario era el baptisterio, el coro, el altar y el coro nuevamente. El obispo, que también participaba en esta segunda procesión, acompañaba a los niños que iban, nuevamente, en línea de a dos separados por sexo: niños a la derecha y niñas a la izquierda. L8 especifica el canto para esta procesión: la antífona *Ecce grex que ascendit* con tres versículos. Como puede observarse, esta segunda procesión es más elaborada, incluyendo estaciones, el uso de objetos litúrgicos, la participación del obispo y de los niños que iban a ser bautizados, así como el canto de una antífona de considerable duración.

La última procesión que hemos hallado para el ciclo del tiempo, muy similar a la anterior, sucedía el Martes de Pascua al final de la Misa. La rúbrica de L8 (ítem 26) nos informa su destino (el altar mayor) y sus participantes (los niños), que recibirían las oraciones de absolución del obispo, concluida por una última

[96] L8 (ítem 23) es el manuscrito que más información contiene al respecto. S4 (ítem 24) solo da testimonio de la segunda procesión. La primera de las procesiones es descrita, sin mencionar que se trate de una procesión, por José R. BERNAL, *Los sistemas de lecturas y oraciones en la Vigilia Pascual hispana*, en *Hispania Sacra*, 17 (1964), p. 292. Por su parte, Jordi PINELL, *Liturgia hispánica*... [*vid.* n. 4], pp. 316 y 318-19 respectivamente, describe ambas procesiones. Ambos autores señalan diferencias entre las tradiciones A y B, pero solo el primero ofrece en detalle las fuentes consultadas.

[97] L8 (ítem 23) señala que se entraba al coro en la doxología, mientras que la rúbrica de S4 (ítem 24) indica que debía entrarse al coro después del *Gloria*.

del diácono que se hallaba en la tribuna. Durante esta procesión, igualmente distribuida por sexo (niños a la derecha y niñas a la izquierda), se cantaba la antífona *Quodquod receperum deum*, con tres versículos.

En suma, a excepción de un caso (procesión para la iniciación de los niños que iban a ser bautizados), todas las procesiones del ciclo del tiempo atestiguadas en los manuscritos de la liturgia hispánica sucedían durante el periodo cuaresmal. Así, no menos de cuatro de las procesiones registradas involucran a esos niños, siendo una de estas procesiones (ítem 3) repetida diariamente durante quince días. Además, tres de las procesiones descritas en este apartado incluyen a laicos que interactuaban con objetos litúrgicos: portaban velas el Domingo de Ramos (L8, T5, S4), acompañaban y besaban la cruz el Viernes Santo (L8, A56, S4), y pasaban la llama en la Vigilia Pascual (L8, S4). Por otro lado, solo se especifica silencio en una procesión en la rúbrica de L8 para el final de Jueves Santo, aunque tampoco se asignen cantos determinados en OV para la procesión al final de las segundas Vísperas del Domingo *In carnes tollendas*. Asimismo, algunas veces la procesión interrumpía el discurrir de la liturgia, como por ejemplo en L8, en el Domingo *In mediante*, donde la procesión tenía lugar después de las antífonas *praelegenda* al inicio de la Misa[98]; y en la segunda procesión del Domingo de Ramos, donde un ordo de exorcismo era intercalado dentro del oficio matutino. En otras ocasiones, la procesión se integraba menos abruptamente en la liturgia, como en la primera procesión del Domingo de Ramos que se rubrica en L8, donde la habitual serie de cantos y oraciones de una *missa* del Matutinum incorpora movimientos procesionales.

Las procesiones del temporal no son atestiguadas en muchos manuscritos de la liturgia hispánica. Esto se debe sobre todo a que estas procesiones parecen haber sido agrupadas en el periodo cuaresmal y casi la mayor parte de los manuscritos que preservan el repertorio litúrgico de Cuaresma incluyen una o más procesiones. Así, L8 incluye todas menos una procesión del *temporale* y apunta a una tradición de mediados del siglo X. A56 es quizás un siglo posterior (y el cercano S4). T5 es un manuscrito del siglo XIII, mientras que OV, del siglo VIII, transmite solo la procesión del Domingo *In carnes tollendas*, la cual no se copia en otro manuscrito. Con estos datos no puede demostrarse que cualquiera de estas procesiones fueran practicadas de forma generalizada tal y como son descritas en los propios manuscritos, pero estos ilustran, al menos, las diversas formas de liturgia en movimiento que pudo haberse empleado en el rito hispánico.

[98] La discusión sobre la posible función no procesional del género praelegenda es tratada más abajo.

II.2. *Oficios votivos: servicios de difuntos*[99]

Tres manuscritos (S3, S4 y A56) recogen las rúbricas relativas a las procesiones de difuntos. Casi todas utilizan la expresión *per viam* («por el camino») y algunas de ellas especifican el uso de algún objeto de valor (por ejemplo, un libro litúrgico) en el pecho del cuerpo del difunto. El objeto variaba de acuerdo a la posición del fallecido en la jerarquía eclesiástica[100]. En estas procesiones se cantan antífonas y responsorios[101]. S3, un *liber ordinum* para el sacerdote, informa de tres de estas procesiones. Durante el sepelio de un niño (ítem 29), la antífona *Sinite parvulos venire* con un versículo eran cantados para acompañar la procesión que servía para llevar el cuerpo al sepulcro[102]. Una vez allí, el presbítero saludaba y decía el responsorio *Jerusalem civitas sancta*. Aquí conocemos el contenido musical, el destino de la procesión y el hecho de que el cuerpo era llevado hasta dicho punto, pero no sabemos dónde comenzaba, quién participaba o quién cantaba la antífona. En otra procesión atestiguada por S3 (ítem 30) se registra la procesión que acompañaba el cuerpo de un difunto desde su casa (*infra domum*) hasta el túmulo, con la postulación de indulgencias y el canto de dos antífonas: *Educ domine de carcere* y *Emitte manu tuam*, ambas con música en este manuscrito. Una vez en el destino, el cuerpo debía situarse a la izquierda del sepulcro. S3 registra otra procesión para el entierro de un cura o presbítero (*sacerdos*) (ítem 31). La rúbrica muestra que el cuerpo era «sacado de la casa» (*de domo eicitur*) y se llevaba en procesión, probablemente a la iglesia o al sepulcro, cantando el responsorio *Ne elonges a me*. En el recorrido el diácono decía la oración *Dominus nostrum*,

---

99 Para una definición de los oficios votivos de la liturgia hispánica, véase la nota 33.

100 Otras rúbricas sobre movimiento en ritos funerarios confirman el uso de libros y otros objetos en el pecho, así como el repertorio cantado cuando se deposita el cuerpo en el sepulcro, que debe ser, como veremos en los casos descritos, a la izquierda del mismo; véanse los ítems 32-35.

101 La costumbre de acompañar los enterramientos de religiosos con el canto de salmos es una costumbre ya atestiguada desde época visigoda, tal y como aparece en el Canon 22 del III Concilio de Toledo, año 589, que señala que, cuando se conduce el cuerpo del fallecido al sepulcro, deben cantarse salmos por salmistas y se prohibe cantar versos funerales y que los familiares del finado se den golpes en el pecho; véase Juan TEJADA Y RAMIRO (ed.), *Colección de Cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*, 6 vols., Imp. Pedro Montero, Madrid, 1859, 2:249-250. Sobre la prohibición de lamentaciones en funerales, véase John HAINES, *Medieval Song in Romance Languages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 34-50.

102 La melodía de este canto puede encontrarse anotada en L8 92r, A56 37r, S4 36v y 100r, aunque no puede asegurarse que se trata de la misma melodía ya que la antífona en S3 no tiene notación musical.

quizás en una estación, y tras saludar el presbítero, se continuaba cantando el responsorio *Ecce ego viam*[103]. Estas tres procesiones (de S3) son un buen ejemplo de la variabilidad en la calidad y cantidad de información procesional encontrada, incluso dentro de un mismo manuscrito: aunque este códice siempre indica los cantos para la procesión, estos pertenecen a diferentes géneros; además, solo dos de las tres procesiones incluyen un responsorio, solo algunos de los cantos llevan notación musical y la información sobre el lado donde depositar el cuerpo aparece solo en un caso.

Por otro lado, los libros episcopales S4 y A56 también contienen información sobre una procesión para llevar el cuerpo del fallecido al túmulo en el rito de la Extremaunción (ítems 36 y 37), un ordo que viene bien detallado en esos manuscritos. En particular, al final del ordo, cuando se conducía el cuerpo al túmulo, se decían indulgencias y cantaban las antífonas que convinieran. Si el difunto era un sacerdote llevaría en el pecho un manual, mientras que si era un obispo portaría en el pecho un evangeliario[104]. De forma similar, S4 recoge información sobre la procesión en la defunción de un obispo (ítem 38), donde se describe el ordo en el que una procesión precedida por una luminaria llevaba el cuerpo al sepulcro. Durante la procesión, todos habían de cantar las antífonas y responsorios «habituales» para los difuntos. Aunque el manuscrito no señala cuál era el repertorio común para esta circunstancia, sí copia la antífona utilizada para la deposición del cuerpo de un obispo en el sepulcro: *In sine Abrae amici tui*.

No sorprende que las procesiones de los difuntos formen parte de la liturgia hispánica. Los cuerpos debían ser llevados hasta el lugar de enterramiento y el rito de paso, como sucede en muchas culturas, tiene un simbolismo altamente ceremonial. Los manuscritos de la liturgia hispánica muestran la precisión de la forma y los elementos de la procesión, especialmente en lo que respecta al uso de objetos sagrados que acompañan al difunto, que se reflejan a través del estatus de la persona fallecida[105].

---

[103] Ambos responsorios carecen de música en S3. El texto del responsorio *Ecce ego viam* se halla copiados con música en A56, fols. 24r; S3, fol. 15r; y S4, fol. 85r, si bien nuevamente no puede asegurarse que sea la misma melodía que en la procesión de S3.

[104] Más información sobre el manual como libro litúrgico del rito hispánico en Emma HORNBY y Raquel ROJO CARRILLO, *Old Hispanic Liturgical books*... [*vid*. n. 15].

[105] Sería interesante poner en diálogo esta información procesional junto a las evidencias arqueológicas de los túmulos cristianos de la época, así como de la localización de estas moradas y edificios eclesiásticos. Sobre las ubicaciones funerarias del alto medievo, véase Javer JIMÉNEZ, *et at*., *The Iberian Peninsula*... [*vid*. n. 10], pp. 209-18.

II.3. *Otros oficios votivos*

El resto de rúbricas procesionales de los manuscritos corresponden a otras ocasiones votivas y la información en este sentido es también variada. Los casos más claros se registran mediante el uso del ablativo *processione* y del verbo *ambulare*, sucediendo en ocasiones extraordinarias como la consagración de una basílica, cuando el rey se iba a la guerra o en la ordenación de un obispo. Aquellas asociadas con el rey yendo a la guerra son descritas con mucho detalle, quizás por la importancia de su figura y la exclusividad de este rito. Sin embargo, el resto de ocasiones votivas (incluidas la bendición de una barba y la de una novia) son definidas con menor claridad que otras si las comparamos con las procesiones vistas del temporal y de difuntos[106].

De acuerdo a las rúbricas para la bendición de una barba (ítems 43 y 44; S4 y A56) que ha sido cortada (o afeitada en el caso de un monje), el clero canta la antífona *Benedictus est* (con música en ambos manuscritos) cuando salen de la iglesia (*ceperit ambulare*). Para su vuelta, cantan el alleluiaticus *Gloriam et magnum*[107]. Aunque este caso tiene algunos elementos para poder ser considerada una procesión (movimiento mientras se canta), no podría ser considerada como tal *sensu strictu* ya que es solamente una persona la que se mueve. Sin embargo, en el ordo para la bendición de una novia más de una persona se mueve. Aquí, varios caminan junto a la novia hacia afuera de la iglesia (*ambulare ceperint*) mientras se canta la antífona *Vos quos ad coniugalis* (ítem 45). El manuscrito no da la música ni más información que la aquí descrita, pero se observa que este ordo está conectado de algún modo con la Misa dada la posición que ocupa en el manuscrito S4.

En el ordo para cuando un rey se va a la guerra (ítem 49, en S4)[108] se describen varios movimientos litúrgicos, entre los que, al menos, se advierten la

[106] Hay otros movimientos asociados al rito del bautismo celebrados en cualquier momento del año (*celebrandus quolibet tempore*), pero la procesión bautismal explícita se encuentra asociada solo a la Vigilia Pascual (ítem 40, descrito anteriormente).

[107] Un alleluiaticus es una antífona alleluyática que se emplea en momentos litúrgicos específicos. El texto alleluyático *Gloriam et magnum* se encuentra anotado en L8, f. 271r. Como en ejemplos similares tratados más arriba, no puede asegurarse si la misma melodía correspondía en la procesión atestiguada en S4 y A56. En el Concilio de Beziers del año 1031 se ordena que todos los clérigos, tanto mayores como menores, se afeiten la barba y tonsuren el cabello, una tradición que venía establecida desde siglos antes; véase el comentario sobre la tonsura del cabello en el IV Concilio de Toledo, año 633, en Juan TEJADA, *Colección de Cánones*... [*vid*. n. 101], 2:291 y ss., y especialmente p. 297 para el afeitado de la barba.

[108] Sobre las ceremonias de recepción en un contexto paneuropeo, véase Margot Fassler, *Adventus at Chartres*... [*vid*. n. 6].

recepción del rey en la puerta de la iglesia seguido de un movimiento hacia el altar y de nuevo hacia la puerta. El repertorio cantado es de gran extensión, conformado por la antífona *Accipe de manu domini* cantada alternadamente con un total de diez versículos. En cualquier caso, solo dos momentos del ordo podrían interpretarse como procesionales. El primero sucede durante el tercer versículo y siguientes de la citada antífona, momento en el que los clérigos cantaban en el coro mientras obispo y rey salían afuera. La segunda procesión se sitúa al final del ordo, cuando el portador de la cruz y parte del clero deambulaba ante el rey mientras cantaban la antífona *Domine deus virtus*. En la primera solo dos personas se mueven cantando, mientras que la segunda involucra a más gente moviéndose y cantando. Debemos recordar que, aunque esta ceremonia se transmite en un manuscrito riojano del siglo XI, algunos autores han propuesto que este manuscrito fue escrito para ser utilizado en la iglesia toledana de San Pedro y San Pablo durante el siglo VII y que, por tanto, se copió S4 como una curiosidad histórica más que para un uso práctico[109].

La Misa que incluye el ordo bautismal para el tiempo ordinario (ítem 40, S4; esta no es la ceremonia elaborada de Cuaresma que se transmite en L8) tiene una procesión que involucra a diverso clero: obispo, sacerdotes y diáconos. Se iba al altar de San Juan y después se bajaba a la fuente bautismal llevando todos ellos objetos litúrgicos, como velas, por ejemplo. La procesión podría haber sido acompañada de cantos, en cuyo caso no fueron escritos en los manuscritos, o haber tenido lugar en silencio. Todo parece indicar que las oraciones y lecturas disponibles en S4 hubieran estado destinadas para ser dichas en el destino más que para entonarse durante la procesión.

L8 (ítem 48) contiene una rúbrica que menciona explícitamente la procesión de las reliquias durante el oficio matutino en la consagración de una iglesia: «Antiphonae de processione reliqviarvm», que se acompaña de una serie de cinco antífonas[110]. Después de estos cantos, se encuentra escrita la rúbrica «Item alleluiatici ad precedendas reliqvias», bajo la que se copian otros quince

[109] Roger COLLINS, *Continuity and Loss in Medieval Spanish Culture: The Evidence of MS Silos, Archivo Monástico 4*, en Roger COLLINS y Anthony GOODMAN (eds.), *Medieval Spain: Culture, Conflict and Co-Existence*, Macmillan, London, 2002, pp. 1-22, en p. 9. Un enfoque fenomenológico para esta procesión, situándola como un experimento imaginado en el contexto arqueológico de Recópolis, puede verse en Dianne SCULLIN, *The King Goes to War: A Sensory Assemblage of an Old Hispanic Procession*, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, 15 (aceptado para su publicación en 2023).

[110] Las cinco antífonas son: *Egredimini qui portatis*, *In nomini dei nostri ambulavimus*, *Exite secundum verbum regis*, *Cum iucunditate exibitis et cum gaudio*, y *Ambulate filii ne timeatis*.

cantos alleluyáticos[111]. Como ya hemos visto, aunque la palabra «processione» y «ad precedendas» atestiguan con certeza una procesión, el manuscrito no ofrece información alguna sobre su itinerario, participantes, cantantes y el número u orden de los cantos: se podría especular si serían todos o quizás una selección dependiendo del número de reliquias y del tamaño de la iglesia[112].

Una última procesión votiva, también con la palabra *processione* en la rúbrica, es registrada en L8 (ítem 52). Esta procesión ocurre al final de la Misa para la ordenación de un obispo. En ella se canta una serie de seis alleluiatici cuando el obispo a ordenar se aproxima al atrio[113]. Como en el caso anterior, en el manuscrito aparece muy poca información sobre los elementos de esta procesión.

III. Música en movimiento: los cantos procesionales

Al igual que sucedía en otros ritos cristianos, la mayor parte de la liturgia hispánica era cantada. Las melodías de estos cantos podían variar, encontrando desde melopeas simples y silábicas hasta complejas y melismáticas, con muchas notas por sílaba. Tanto las lecturas como las oraciones eran entonadas más que habladas[114]. En este sentido, las melodías de las procesiones no suponen una excepción. Hay múltiples tipos de cantos asociados con la mayor parte de las procesiones descritas e incluso hay dos oraciones con música asociadas a una de ellas (ítem 3). Además, algunos de los cantos encontrados en los manuscritos de la liturgia hispánica tienen función procesional exclusiva, es decir, no son asignados a otros contextos litúrgicos. Tal es el caso de la antífona *Gloriam*

---

111 Estos quince alleluiatici son: *De iherusalem*, *Leua iherusalem*, *Alleluia memores esto te*, *Alleluia egressus est**, *Alleluia audite*, *Alleluia loquatus*, *Haec dicit dominus deserta*, *Haec dicit dominus tempore*, *Ecce porta domini**, *Aperite aperite**, *Introibimus**, *Alleluia egressus*, *Ecce recordatus*, *Visitationem memor erit*, e *Hylaritate perfusa*. Aquellas con asterisco fueron también copiadas en PB99, fol. 14r-v, pero este fragmento carece de cualquier rúbrica procesional.

112 No obstante, ha sido posible llevar a cabo un análisis musical detallado de estos cantos procesionales, el cual ha revelado que la longitud de sus textos varía ampliamente al igual que lo hacen sus proporciones musicales. Más detalles de este asunto en Emma Hornby, et al., *Processional Melodies*... [*vid*. n. 14].

113 Los cinco alleluiatici son: *Gloriam et magnum decorem*, *Det tibi dominus de rore*, *Det tibi dominus prudentiam* con el versículo *Benedicat tibi*, *Dominus custodiat te*, *Da potestatem puero tuo*, y *Det dominus gratiam tempore tuo*. Solo los dos primeros alleluiatici y el principio del tercero tienen notación musical.

114 Emma Hornby, et al., *Understanding the Old Hispanic Office* [*vid*. n. 14], pp. 7 y ss.

et magnum, que hallamos para la bendición de una barba (ítem 44) y en la ordenación de un obispo (ítem 52). Esto sugiere la existencia de un repertorio específico para las procesiones, tal y como sucede en el rito romano, lo que contrastaría con otros cantos que pueden ser utilizados tanto en procesiones como en otras ocasiones litúrgicas. La misma distinción puede hacerse en el rito romano[115].

Igualmente hay que destacar que la mayor parte de las procesiones del rito hispánico emplean, o bien un número variable de cantos, o bien un único canto de una duración relativamente extensa. Esto permite una cierta flexibilidad en la duración de la procesión y es en cierto modo previsible si entendemos que los desplazamientos pueden diferir en función de su extensión, que dependerá del tamaño de la iglesia, del número de personas implicadas y de otros factores.

En cuanto al género, es la antífona el más utilizado como canto procesional en los manuscritos de la liturgia hispánica, lo que no es de extrañar considerando que es el más usado en este rito. También el responsorio y el alleluiaticus (un tipo de antífona que incluye varios alleluias) son también géneros utilizados de forma frecuente en las procesiones de esta liturgia[116]. De forma más ocasional, las procesiones se acompañan de himnos (ítems 15 y 16) y hemos encontrado una procesión en la que se cantaban varias oraciones con música (ítem 3)[117]. Dado que no hemos hallado información procesional en las rúbricas, los *sacrificia* (ofertorios) y las antífonas *Ad accedentes* de la Misa, que probablemente serían cantadas procesionalmente, aguardan ser estudiadas[118]. Sin embargo, las

[115] Esto estaría en concordancia con lo indicado en David ANDRÉS FERNÁNDEZ, *«Fit processio et cantantur antiphonae sequentes». Tipología de las formas de música litúrgica en los libros procesionales*, en *Medievalia: Revista de Estudios Medievales*, 17 (2014), pp. 103-129, donde se divide el repertorio de los libros procesionales romanos en dos fondos: el procesional propio y el prestado. Con estos términos el autor clasifica este repertorio en aquel con función exclusivamente procesional frente al prestado de los repertorios de la Misa y del oficio para ser cantado en procesiones. En cualquier caso, debe considerarse que los repertorios romano e hispánico poco o nada tienen en común. Asimismo, podemos asegurar que el repertorio exclusivamente procesional de la liturgia hispánica, en caso de que pudiera definirse como tal, no tiene características melódicas que sean distintivas o compartidas; véase Emma HORNBY, et al., *Processional Melodies*... [*vid*. n. 14].

[116] Clyde BROCKETT, *The Repertory of Processional Antiphons*... [*vid*. n. 9], pp. 749-50, ofrece una lista de antífonas de nuestros ítems 8, 13, 48, 52 y 61.

[117] Estas oraciones han sido traducidas y estudiadas en Emma HORNBY y Rebecca MALOY, *Old Hispanic pre-baptism initiation rites*... [*vid*. n. 84].

[118] Sobre los sacrificia, véanse Rebecca MALOY, *Old Hispanic Chant*... [*vid*. n. 14], y de la misma autora, *Songs of Sacrifice*... [*vid*. n. 14].

rúbricas ofrecen pistas del estatus procesional de otros dos géneros de la Misa, los praelegenda y los psallendi del Vísperas/Matutinum, de los cuales tratamos a continuación[119].

III.1. *Praelegendum*

El primer ítem de la Misa de la liturgia hispánica era el praelegendum, que significa literalmente «antes de la lectura». Este género era habitualmente un canto con la misma estructura músico-litúrgica que las antífonas del oficio del mismo rito, a saber: una antífona, un versículo (normalmente indicado por un íncipit), una repetición parcial de la antífona, una doxología y una segunda repetición parcial de la antífona[120]. Aunque los cantos en esta posición (antes de las lecturas de la Misa) suelen rubricarse como praelegenda, también es frecuente encontrarlas anotadas simplemente como antífonas o como alleluiatici; por supuesto, algunos de estos cantos pueden también aparecer en distintos puntos de la liturgia como alleluiatici[121]. Para Pinell, el género praelegendum –denominado *officium* en los manuscritos de la tradición B– es procesional porque su posición litúrgica, al inicio antes de las lecturas de la Misa de la liturgia hispánica, es análoga al *introitus* romano y a la *ingressa* ambrosiana, ambos cantos procesionales[122]. Para confirmar su idea, el autor se apoya en su descripción en la Misa galicana del pseudo-Germán, lo que demostraría «su verdadera naturaleza de canto procesional, destinado a acompañar la entrada y acceso al altar del celebrante y sus ministros»[123].

La Misa de la liturgia hispánica comienza en efecto con una procesión cantada el Domingo de Ramos (ítems 5, 6 y 7, tratados más arriba). Aunque no hay rúbricas explícitas de praelegenda en los manuscritos, las antífonas proce-

---

[119] Jordi PINELL, *Liturgia hispánica*... [*vid*. n. 4], pp. 155 y 157.

[120] Esta estructura formal puede observarse claramente en varios folios de L8, donde las rúbricas % y *G* señalan las repeticiones después del versículo y de la doxología, respectivamente. Por ejemplo, *Uisus est*, en el fol. 200r, y *Uiri iherusalem*, en el fol. 272v.

[121] Sobre este fenómeno, véanse Louis BROU, *Notes de paléographie musicale mozarabe*... [*vid*. n. 13], p. 57, n. 15; Jorge PINELL, *Las «missae» o grupos de cantos y oraciones en el oficio de la antigua liturgia hispana*, en *Archivos Leoneses* 8 (1954), p. 146; y Jorge PINELL, *Los cantos variables de las Misas del propio de santos en el rito hispánico*, en *Ecclesia orans*, 7 (1990), p. 246. Véase también Don RANDEL, *An Index to the Chant*... [*vid*. n. 9], pp. 400-11.

[122] Jordi PINELL, *Liturgia hispánica*... [*vid*. n. 4], pp. 152-53.

[123] *Ibid*., 153. Edición del pseudo-Germán en Edward Craddock RATCLIFF (ed.), *Expositio antiquae liturgiae gallicanae*, Henry Bradshaw Society, London, 1971.

sionales que preceden la Misa en ese día podrían haber compartido la función litúrgica de praelegenda. De hecho, en ciertos manuscritos, otras ocasiones litúrgicas relevantes tienen una serie de cantos al inicio de la Misa, las cuales podrían haber sido procesionales. En nuestra investigación hemos hallado otras series de cantos al comienzo de la Misa en días importantes del calendario litúrgico, algunas de ellas realmente largas, que podrían sugerir un uso procesional, pero la evidencia en los manuscritos no es suficiente para asegurar este uso. Así, hay una serie de cantos en Tm25, fol. 9r-v para la Misa de la Natividad de Juan Bautista: una antífona y tres laudes. Los praelegenda de la Tradición B, a la que pertenece este manuscrito, son a veces también rubricados como *laudes.* Todos estos cantos carecen de versículos, al igual que las antífonas procesionales antes de la Misa del Domingo de Ramos. Hay, además, otros tres ejemplos de series de antífonas que abren la Misa en festividades y manuscritos determinados: una serie larga de antífonas con versículos para comenzar la Misa del Domingo *In Mediante* en L8, fols. 132v-133r (justo antes del ítem 3); tres largas antífonas al comienzo de la Misa del oficio de San Julián, en L8, fol. 117r; y dos antífonas que se ubican al comienzo de la Misa de la Asunción en S3, fol. 186v. En los tres casos, la extensión de los cantos podría equipararse a la de la citada procesión del Domingo de Ramos, por lo que estos ejemplos podrían apuntar hacia un uso procesional o a unas procesiones más largas de lo habitual. Sin embargo, la ausencia de rúbricas impide asegurar ninguna de las dos hipótesis. La rúbrica del ítem 50 (A56), sugiere, por otro lado, que el praelegendum no tenía por qué ser necesariamente procesional: «Cuando el sacerdote viene para ofrecer el sacrificio eucarístico, antes de que el praelegendum comience a ser cantado, se inclina enfrente del altar y dice esta oración en silencio»[124]. En esta *Missa omnimoda*, el preste se inclina ante el altar y reza una oración antes del praelegendum, por lo que, en este caso al menos, el praelegendum no podría acompañar una entrada procesional del ministro o ministros.

Así, las rúbricas no confirman que la Misa de la liturgia hispánica comenzara de forma rutinaria con una procesión, como sucedía en los ritos ambrosiano y romano, como hemos visto. Tampoco hay consuetas en el rito hispánico para poder resolver esta cuestión. No obstante, el hecho de que encontremos alguna serie de antífonas al inicio de oficios de considerable importancia podría ayudar a confirmar esta hipótesis. Es decir, aunque no es posible asegurar que el género

[124] A56, fol. 54r: «quum uenerit sacerdos ut sacrificium offerat, antequam prelegendum decantare incipiat adclinis ante altare tacite dicit hanc orationem».

praelegendum haya sido cantado de forma regular como entrada procesional al comienzo de la Misa, sí es posible confirmar que, ocasionalmente, el canto praelegendum era cantado después de la entrada.

III.2. *Psallendo*

El psallendo es un canto que se sitúa comúnmente al final tanto del oficio de Vísperas como del Matutinum[125]. Su lugar al final o hacia el final del oficio vespertino y matutino, así como su analogía con el *psallendae* o *psallentium* de la liturgia ambrosiana[126], han llevado a pensar a diversos autores que este canto de la liturgia hispánica es procesional. Los psallendi son habitualmente copiados en forma de íncipit. Incluso cuando se transmiten de forma completa, no tienen versículos[127]. Por tanto, desconocemos la longitud de los psallendi, lo que impide a su vez especular sobre un posible uso procesional en función de su extensión. Además, los psallendi suelen aparecer solos, sin ser seguidos de otros cantos. No obstante, un excepción a esta última característica es la serie de cantos con función de psallendo en L8, fol. 109r-v, que podría apoyar, por su extensión, la idea

[125] A veces este género podía ser seguido de una oración y/o unas preces al final del servicio. Sobre la estructura de los oficios de Vísperas y Matutinum, véase Emma HORNBY y Raquel ROJO CARRILLO, The Shape of the Old Hispanic Office... [*vid*. n. 14]. El psallendi no debe confundirse con los psalmi de la Misa, cantado entre las lecturas de la Misa y que algunos autores llaman por error «psallendo de la Misa». Este otro género ha sido estudiado por Louis BROU, *Le psallendo de la messe et les chants connexes*, en *Ephemerides liturgicae*, 61 (1947), pp. 13-54, cuya poco acertada nomenclatura ha sido transmitida posteriormente por otros autores, como Miquel GROS PUJOL, *El «Liber Misticus» de San Millán de la Cogolla – Madrid, Real Academia de la Historia, Aemil. 30*, en *Miscel·lània litúrgica catalana*, 3 (1984), p. 216, quien los llama *psallenda missae*; y Louis BROU y José VIVES CASTELL (eds.), *Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1959, quienes transcriben algunas rúbricas como PSLD (*psallendo*), cuando en realidad el texto copia PSL o PSLM para referirse siempre a salmos determinados.

[126] Sobre los psallendae como canto procesional de la liturgia ambrosiana, véase Terence BAILEY, *Ambrosian processions to the baptisteries*, en *Plainsong & Medieval Music*, 15/1 (2006), pp. 29-42; y, del mismo autor, *Psallendae: The Ambrosian Processional Antiphons*, Kitchener, ON, The Institute of Mediaeval Music, 2019.

[127] Jordi PINELL, *Liturgia hispánica*... [*vid*. n. 4], pp. 244-45, ha afirmado que los manuscritos hispánicos copian bajo la rúbrica *psallendo* una antífona para, hipotéticamente, acompañar al salmo que se cantaba de manera procesional. Solo un psallendo puede haber copiado un versículo: *Cantate domino canticum*, para el Domingo IX de Quotidiano, en T4, fol. 126r, si bien el versículo se escribe en la columna antes del silencio del canto y los dos ítems pueden no estar conectados entre sí.

del psallendo como género procesional[128]. Además, hemos encontrado otra serie que cierra las primeras Vísperas de la Aparición del Señor, con tres psallendi (L8, fol. 84v). En ambos casos parece una lista de cantos para cerrar el oficio. Parece posible que una serie de cantos pueda haber sido utilizada para una procesión o simplemente se trataba de un cierre del oficio más elaborado que requiriera varios cantos en esos días. Sin embargo, con la información disponible en las rúbricas de los manuscritos es imposible asegurar con certeza esa hipótesis.

El único caso que indica explícitamente un movimiento que podría implicar la finalización y salida del Matutinum en procesión lo atestigua L8, mediante una rúbrica al final del servicio matutino del Viernes Santo (ítem 13). Justo después del canto de Laudes, en el lugar donde debería aparecer un psallendo, encontramos la siguiente rúbrica: «Después de finalizar Laudes, se dice cantando Kyrie eleison tres veces. Y así el clero sale en silencio de modo que no puedan escucharse entre ellos mismos»[129]. Aunque sugerente, la rúbrica no prueba con certeza que el psallendo fuera cantado en movimiento.

En suma, a pesar de que algunas evidencias podrían sugerir que el psallendo era cantado procesionalmente en algunos momentos, esta hipótesis no puede ser confirmada de forma segura.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

En este trabajo hemos producido el primer catálogo de rúbricas de manuscritos hispánicos en las que se mencionan diversos tipos de liturgia en movimiento en este rito. Estas instrucciones muestran información muy diversa: desde un simple cambio de orientación espacial hasta procesiones en su más estricto sentido. Hemos explorado de manera prioritaria las rúbricas procesionales. Estas informan sobre cuáles eran las procesiones de este rito y determinan en qué momento del año o circunstancia ocurrían; al menos aquellas que los escribas se encargaron de dejar en los manuscritos hispánicos. Para clasificar los movimientos,

[128] Se trata de los cantos al final de las segundas Vísperas para el oficio *In carnes tollendas*; a saber: las antífonas y alleluiatici *Dirigat dominus vias tuas*, *Domine deus patris mei*, *Alleluia mane apud nos hodie*, *Deus caeli perducat te alleluia*, *Ibis alleluia prosperum iter habetis* y *Alleluia haec dicit dominus*, con diversos versículos. Estos son los cantos que podrían ser asociados a la procesión al baptisterio, para sellarlo al comienzo de la Cuaresma. De forma similar, L8, fol. 106r copia dos cantos con función de psallendo al final de las primeras Vísperas de esta misma festividad.

[129] L8, fol. 166v: «Finitas laudes dicitur kirieleison tribus uicibus decantando kirie leyson. Et sic egrediuntur in tanto silentio ut alterutrum se non sentiant.»

hemos identificado los elementos que conforman las procesiones, incluyendo, cuando ha sido posible, la forma de determinar el movimiento, las personas involucradas en el mismo, los espacios utilizados, el repertorio cantado y los objetos litúrgicos empleados. No obstante, debemos considerar que, al igual que sucede con los libros ordinarios del rito romano o en los textos de derecho canónico de época posterior, estas instrucciones son supuestos ideales de lo que debía haber sucedido, lo que no asegura ni que fueran todas las que realmente ocurrían ni que acontecieran del modo indicado en los libros de la Iberia cristiana de los siglos IX a XI. En cualquier caso, muy pocos manuscritos hispánicos contienen rúbricas procesionales, por lo que es difícil establecer conclusiones generales sobre las prácticas procesionales de la Península Ibérica en la alta Edad Media. Además, los datos encontrados tampoco prueban que las procesiones aquí descritas hubieran sido siempre realizadas de esa forma en todas las iglesias y monasterios que seguían el rito hispánico a lo largo de esos siglos.

Por otro lado, existe una carencia de consuetas y libros ordinarios del rito hispánico y, además, la liturgia diaria rutinaria no incluía rúbricas que prescriban movimiento. Incluso los géneros que otros investigadores han identificado como procesionales (praelegenda y psallendi) no pueden ser confirmados con seguridad con tal función. En este escenario, las rúbricas procesionales explícitas se convierten en información esencial para poder comprender la liturgia procesional de este rito. Por ello, aunque no podamos saber cómo era exactamente la manifestación escénica de la liturgia hispánica, gracias a los resultados aquí expuestos es posible entrever aquella coreografía asociada a ocasiones especiales, como por ejemplo, las cercanas a la Semana Santa y algunas de las ceremonias votivas. Nuestro trabajo espera establecer una base científica y rigurosa para poder explorar más en detalle, mediante su ulterior análisis y comparación con otros ritos, dichos elementos (cantos, géneros, contextos y ocasiones) identificados como procesionales, así como su relación con el espacio arquitectónico en el rito hispánico.

V. Bibliografía

ANDRÉS FERNÁNDEZ, David, GUTIÉRREZ, Carmen Julia, HORNBY, Emma y ROJO CARRILLO, Raquel, *Processions and their chants in the Old Hispanic liturgy*, en *Traditio*, 75 (2020), pp. 177-223.

ANDRÉS FERNÁNDEZ, David, *«Fit processio et cantantur antiphonae sequentes». Tipología de las formas de música litúrgica en los libros procesionales»*, en *Medievalia: Revista de Estudios Medievales*, 17 (2014), pp. 103-129.

ARBELOA RIGAU, Juan V. M., *Per una nova interpretació del Còdex Veronensis i les esglésies visigòtiques de Tàrraco*, en *Butlletí Arqueològic – Reial Societat Arqueològica Tarraconense*, 8-9 (1986-1987), pp. 125-134.

ASENSIO PALACIOS, Juan Carlos, *Las antífonas «Ad lotionem pedum» en la antigua liturgia hispana*, en *Glosas Silenses*, 6/ 4 (1991), pp. 35-42.

ASHLEY, Kathleen y HÜSKEN, Wim (eds.), *Moving Subjects: Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance*, Rodopi, Amsterdam, 2001.

BALDOVIN, John F., *The Urban Character of Christian Worship: the Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia Christiana Analecta, 228), Roma, 1987.

BAUMSTARK, Anton, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1934.

BAUMSTARK, Anton, *On the Historical Development of the Liturgy*, The Liturgical Press, Collegeville, 2011.

BAILEY, Terence, *Ambrosian processions to the baptisteries*, en *Plainsong & Medieval Music*, 15/1 (2006), pp. 29-42.

BERNAL, José R., *Los sistemas de lecturas y oraciones en la Vigilia Pascual hispana*, en *Hispania Sacra*, 17 (1964), 283-347.

BOYNTON, Susan e COCHELIN, Isabelle (eds.), *From Dead of Night to End of Day: The Medieval Customs of Cluny*, Brepols, Turnhout, 2005.

BOYNTON, Susan y REILLY, Diane J. (eds.), *Resounding Images: Medieval Intersections of Art, Music, and Sound*, Brepols, Turnhout, 2015.

BROCKETT, Clyde W., *The Repertory of Processional Antiphons*, Brepols, Turnhout, 2019.

BROCKETT, Clyde W., *Osanna! New Light on the Palm Sunday Processional Antiphon Series*, en *Plainsong & Medieval Music*, 9 (2000), pp. 95-129.

BROU, Louis, *Le joyau des antiphonaires latins: Le manuscrit 8 des Archives de la Cathédrale de León*, en *Archivos Leoneses*, 8/15-16 (1954), pp. 7-114.

BROU, Louis, *Notes de Paléographie musicale mozarabe*, en *Anuario Musical*, 10 (1955), pp. 23-44.

BROU, Louis, *Notes de Paléographie musicale mozarabe*, en *Anuario Musical*, 7 (1952), pp. 51-76.

BROU, Louis, *L'Alleluia dans la liturgie mozarabe: Étude liturgico-musicale d'après les manuscrits de chant*, en *Anuario Musical*, 6 (1951), pp. 3-90.

BROU, Louis, *Le psallendo de la messe et les chants connexes*, en *Ephemerides liturgicae*, 61 (1947), pp. 13-54.

BROU, Louis y VIVES CASTELL, José (eds.), *Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1959.

BOYLAN, Ann, *The Library at Santo Domingo de Silos and its Catalogues (XIth–XVIIIth centuries)*, en *Revue Mabillon n.s.*, 3 (1992), pp. 59-102.

BUCHINGER, Harald, HILEY, David, y REICHERT, Sabine (eds.), *Prozessionen und ihre Gesänge in der mittelalterlichen Stadt. Gestalt – Hermeneutik – Repräsentation*, ed., Schnell & Steiner Regensburg, 2017.

CABALLERO ZOREDA, Luis, y SASTRE DE DIEGO, Isaac, *Espacio de la liturgia hispana de los siglos V-X. Según la Arqueología*, en Ismael FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, Rosario ÁLVAREZ MARTÍNEZ, y Ana LLORENS MARTÍN, *El canto mozárabe y su entorno: estudios sobre la música de la liturgia viejo hispánica*, Sociedad Española de Musicología, Madrid, 2013, pp. 259-91.

CALLEWAERT, Camillus, *La Carême primitif dans la liturgie mozarabe*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 15 (1914), pp. 23-33.

CARRERO SANTAMARÍA, Eduardo, HORNBY, Emma y MALOY, Rebecca, *Processional liturgy in the urban space of 7th-century Tarragona*, en *Journal of Medieval Iberian Studies* 15 (aceptado para su publicación en 2023).

CARRERO SANTAMARÍA, Eduardo y RICO CAMPS, Daniel, *La organización del espacio litúrgico hispánico entre los siglos VI y XI*, en *Antiquité tardive: Revue internationale d'histoire et d'archéologie*, 23 (2015), pp. 239-48.

CASSIDY-WELCH, Megan, *Space and Place in Medieval Contexts*» en *Parergon*, 27 (2010), pp. 1-12.

COLLINS, Roger, *Continuity and Loss in Medieval Spanish Culture: The Evidence of MS Silos, Archivo Monástico 4*, en Roger COLLINS y Anthony GOODMAN (eds.), *Medieval Spain: Culture, Conflict and Co-Existence*, Macmillan, London, 2002, pp. 1-22.

CULLIN, Olivier, *De la psalmodie sans refrain à la psalmodie responsoriale: Transformation et conservation dans les répertoires liturgiques latins*, en *Revue de Musicologie*, 77 (1991), pp. 5-24.

DE LUCA, Elsa, *A Methodology for Studying Old Hispanic Notation: Some Preliminary Thoughts*, in James Borders (ed.), *IMS Study Group Cantus Planus: Papers read at the XVII meeting, Venice, Italy, 28 July-1 August 2014*, Fondazione Levi, Venice, 2020, pp. 19-40.

DE LUCA, Elsa, *From Old Hispanic to Aquitanian Notation: Music Writing in Medieval Iberia*, en *Anuario de Estudios Medievales*, 50 (2020), pp. 827-64.

DE LUCA, Elsa, *et al.*, *Capturing Early Notations in MEI: the Case of Old Hispanic Neumes*, en *Musiktheorie*, 34 (2019), pp. 229-249.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel, *Some Incidental Notes on Music Manuscripts*, en Susana ZAPKE (ed.), *Hispania Vetus: manuscritos litúrgico-musicales de los orígenes visigóticos a la transición franco-romana (siglos IX–XII)*, Fundación BBVA, Bilbao, 2007, pp. 93-111.

DONOVAN, Richard Bertram, *The Liturgical Drama in Medieval Spain*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1958.

FASSLER, Margot E., *Adventus at Chartres: Ritual Models for Major Processions*, en Nicholas HOWE (ed.), *Ceremonial Culture in Premodern Europe*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007, pp. 13-62.

GITTOS, Helen, *Liturgy, Architecture, and Sacred Places in Anglo-Saxon England*, Oxford University Press, Corby, 2013.

GITTOS, Helen y HAMILTON, Sarah (eds.), *Understanding Medieval Liturgy: Essays in Interpretation*, Ashgate, Surrey, 2016.

GONZÁLEZ BARRIONUEVO, Herminio, *La notación del Antifonario de León*, en Ismael FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, Rosario ÁLVAREZ MARTÍNEZ, y Ana LLORENS MARTÍN, *El canto mozárabe y su entorno: estudios sobre la música de la liturgia viejo hispánica*, Sociedad Española de Musicología, Madrid, 2013, pp. 95-120.

GONZÁLEZ BARRIONUEVO, Herminio, *Algunos rasgos paleográficos de la notación 'mozárabe' del Norte*, en *Revista de musicología*, 20 (1987), pp. 37-49.

GUTIÉRREZ, Carmen Julia , *«Librum de auratum conspice pinctum». Sobre la datación y la procedencia del Antifonario de León*, en *Revista de musicología*, 43 (2020), pp. 19-76.

GUTIÉRREZ, Carmen Julia, «Melodías del canto hispánico en el repertorio poético de la Edad Media y el Renacimiento», en Ismael FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, Rosario ÁLVAREZ MARTÍNEZ, y Ana LLORENS MARTÍN, *El canto mozárabe y su entorno: estudios sobre la música de la liturgia viejo hispánica*, Sociedad Española de Musicología, Madrid, 2013, pp. 547-76.

GROS PUJOL, Miquel, *El «Liber Misticus» de San Millán de la Cogolla – Madrid, Real Academia de la Historia, Aemil. 30*, en *Miscel·lània litúrgica catalana*, 3 (1984), pp. 111-224.

GY, Pierre-Marie, *La liturgie dans l'histoire*, Du Cerf, Paris, 1990.

HAINES, John, *Medieval Song in Romance Languages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

HEITZ, Carol, *L'architecture religieuse carolingienne: Les formes et leurs fonctions*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 1980.

HORNBY, Emma, *Musical Values and Practice in Old Hispanic Chant*, en *Journal of American Musicological Society*, 69 (2016), pp. 595-650.

HORNBY, Emma y ANDRÉS FERNÁNDEZ, David, *Introduction: Continuity and change in processional practices in medieval Iberia*, en *Journal of Medieval Iberian Studies*m, 15 (aceptado para su publicación en 2023).

HORNBY, Emma, ANDRÉS FERNÁNDEZ, David, GUTIÉRREZ, Carmen Julia, y SCULLIN, Dianne, *Processional Melodies in the Old Hispanic Rite*, en *Plainsong & Medieval Music*, 30 (2021), pp. 99-118.

HORNBY, Emma y IHNAT, Kati, *Continuous Psalmody in the Old Hispanic Rite*, en *Scriptorium*, 73 (2019), pp. 1-33.

HORNBY, Emma, INHAT, Kati, MALOY, Rebecca, y ROJO CARRILLO, Raquel, *Understanding the Old Hispanic Office Texts, Melodies, and Devotion in Early Medieval Iberia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2022.

HORNBY, Emma, JONES, Marcus, y WRIDE, Emily, *Scribal identity and scribal roles in early medieval Iberia: a case study of Santo Domingo de Silos, Biblioteca del Monasterio MS 6*, en *Early Music History*, 42 (aceptado para su publicación en 2022).

HORNBY, Emma y MALOY, Rebecca, *Old Hispanic pre-baptism initiation rites, chants and processions*, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, 15 (aceptado para su publicación en 2023).

HORNBY, Emma y MALOY, Rebecca, *Melodic Dialects in Old Hispanic Chant*, en *Plainsong & Medieval Music*, 25 (2016), pp. 37-72.

HORNBY, Emma y MALOY, Rebecca, *Fixity, Flexibility and Compositional Process in Old Hispanic Chant*, en *Music and Letters*, 97 (2016), pp. 547-74.

HORNBY, Emma y MALOY, Rebecca, *Music and Meaning in Old Hispanic Lenten Chants. Psalmi, Threni and the Easter Vigil Canticles*, The Boydell Press, Woodbridge, 2013.

HORNBY, Emma, MALOY, Rebecca y ROUSE, Paul, *Chant editing and analysis program: a tool for analyzing liturgical chant*, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, 14 (2022), pp. 82-95.

HUGLO, Michel, *Source hagiopolite d'une ancienne hispanique pour le Dimanche des Rameaux*, en *Hispania Sacra*, 10 (1952), pp. 367-74.

IHNAT, Kati, *Singing to the Tomb of Leocadia: A unique saint's procession in the Old Hispanic rite*, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, 15 (aceptado para su publicación en 2023).

JANINI CUESTA, José, *Liber Ordinum Episcopal*, Abadía de Silos, Silos, 1991.

JANINI CUESTA, José, *Cuaresma visigoda y Carnes Tollendas*, en *Anthologica Annua*, 9 (1961), pp. 11-83.

JIMÉNEZ MARTÍNEZ, Javier, SASTRE DE DIEGO, Isaac, y TEJERIZO GARCÍA, Carlos, *The Iberian Peninsula between 300 and 850: An Archaeological Perspective* Amsterdam University Press, Amsterdam, 2018.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara y MCNAMARA, Brooks, *Processional Performance: an Introduction*, en *The Drama Review* 29/3 (1985), pp. 2-5.

LOUVEL, François, *Les processions dans la Bible*, en *La Maison-Dieu*, 43/3 (1955), pp. 5-28.

MALOY, Rebecca, *Songs of Sacrifice: Chant, Identity and Christian Formation in Early Medieval Iberia*, Oxford University Press, New York, 2020.

MALOY, Rebecca, *Old Hispanic Chant and the Early History of Plainsong*, en *Journal of the American Musicological Society*, 67 (2014), pp. 1-76.

NADEAU, Nils Andre, *'Pro sonorum diversitate vel novitate': The Singing of Scripture in the Hispano-Visigothic Votive Mass*, Tesis doctoral inédita, Cornell University, 1998.

PALAZZO, Eric, *A History of Liturgical Books: from the Beginning to the Thirteenth Century*, The Liturgical Press, Collegeville, 1998.

PARKES, Henry, *The Making of Liturgy in the Ottonian Church: Books, Music and Ritual in Mainz, 950-1050*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

PINELL, Jordi M., *Liturgia hispánica*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 1998.

PINELL, Jorge, *Los cantos variables de las Misas del propio de santos en el rito hispánico*, en *Ecclesia orans*, 7 (1990), 245-308.

PINELL, Jorge, *Las «missae» o grupos de cantos y oraciones en el oficio de la antigua liturgia hispana*, en *Archivos Leoneses*, 8 (1954), pp. 145-186.

QUEVEDO-CHIGAS, Elena, *Early Medieval Iberian Architecture and the Hispanic Liturgy: A Study of the Development of Church Planning from the Fifth to the Tenth Centuries*, Tesis doctoral inédita, New York University, 1996.

RANDEL, Don, *An Index to the Chant of the Mozarabic Rite*, Princeton University Press, Princeton, 1973.

RANDEL, Don, *The Responsorial Tones for the Mozarabic Office*, Princeton University Press, Princeton, 1969.

RATCLIFF, Edward Craddock (ed.), *Expositio antiquae liturgiae gallicanae*, Henry Bradshaw Society, London, 1971.

RIGHETTI, Mario, *Historia de la liturgia*, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955.

RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso, *El reflejo de la liturgia visigótico-mozárabe en el arte español de los siglos VII al X*, en *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 23 (1965), pp. 293-97.

ROJO, Casiano y PRADO, Germán, *El Canto Mozárabe: Estudio histórico-crítico de su antigüedad y estado actual*, Diputación Provincial, Barcelona, 1929.

ROJO CARRILLO, Raquel, *Text, Liturgy, and Music in the Hispanic Rite: The Vespertinus Genre*, Oxford University Press, Oxford, 2020.

ROJO CARRILLO, Raquel, *Old Hispanic Chant Manuscripts of Toledo: Testimonies of a Local or of a Wider Tradition?*, en Yasmin Beale-Rivaya y Jason Busic (eds.), *A Companion to Medieval Toledo: Reconsidering the Canons*, Brill, Leiden, 2018, pp. 97-139.

SCULLIN, Dianne, *The King Goes to War: A Sensory Assemblage of an Old Hispanic Procession*, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, 15 (aceptado para su publicación en 2023).

TAFT, Robert F., *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, The Liturgical Press, Collegeville, 1986.

TEJADA Y RAMIRO, Juan (ed.), *Colección de Cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*, 6 vols., Imp. Pedro Montero, Madrid, 1859.

VIVES CASTELL, José (ed.), *Oracional Visigótico*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1946.

WALKER, Rose, *Views of Transition: Liturgy and Illumination in Medieval Spain*, The British Library, London, 1998.

WALSH, Patrick Gerard, *Cassiodorus: Explanation of the Psalms*, Paulist Press (Ancient Christian Writers, 53), New York, 1991

WOOD, Jamie, *Narrating processions in Visigothic Iberia: A sociology of saintly power*, en *Journal of Medieval Iberian Studies*, 15 (aceptado para su publicación en 2023).

YOUNG, Karl, *The Drama of the Medieval Church*, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 1933.

YOUNG, Robin Darling, *In Procession Before the World: Martyrdom as Public Liturgy in Early Christianity*, Marquette University Press, Milwaukee, 2001.

ZAPKE, Susana, *Sistemas de notación en la Península Ibérica: De las notaciones hispanas a la notación aquitana (siglos IX-XII)*, en Susana ZAPKE (ed.), *Hispania Vetus: manuscritos litúrgico-musicales de los orígenes visigóticos a la transición franco-romana (siglos IX–XII)*, Fundación BBVA, Bilbao, 2007, pp. 189-243.

Early Music Manuscripts: http://musicahispanica.eu (acceso: 8 de Agosto de 2021).

APÉNDICES

APÉNDICE I
Manuscritos citados de la liturgia hispánica

Ordenado por abrevitura del archivo o biblioteca, el siguiente apéndice incluye: tipo de manuscrito, datación, origen y edición si existe. El asterístico indica que la datación u origen es el más comúnmente aceptado. Estas abreviaturas han sido tomadas de Raquel Rojo Carrillo, "Text, Liturgy and Music in the Old Hispanic Chant: the Vespertinus Genre" (Ph.D. diss., University of Bristol, 2017), con adiciones de David Andrés Fernández. Existe una versión similar de este documento en las figuras online y apéndices de Emma Hornby and Rebecca Maloy, "Melodic dialects in Old Hispanic chant", *Plainsong & Medieval Music* 25/1 (2016): 37-72, Appendix 1.[130] Más información de estos manuscritos en la página web *Musica Hispanica: Spanish Early Music Manuscript*s: http://musicahispanica.eu (acceso: 8 de Agosto de 2021).

A = Madrid, Real Academia de la Historia

A56 = Cod. 56; Ordinum maior; siglo X–siglo XI*; San Millán de la Cogolla*; *Liber Ordinum Episcopal*, ed. José Janini (Silos, 1991).

BL = London, Bristish Library

BL51 = Add MS 30851; Psalterium, canticorum et hymnorum, y parte de un misticus; siglo XI*; Santo Domingo de Silos*; Julius Parnell Gilson, *The Mozarabic Psalter. Ms British Museum, Add. 30,851* (London, 1905).

L = León, Archivo de la Catedral

L8 = Ms. 8; Antiphoner ('de León', incluye un calendario); Antes de AD 960*; Reino de León; *Antiphonarium mozarabicum de la Catedral de León* (León, 1928) (texto); *Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León*, ed. Luis Brou y José Vives Castell (Barcelona, 1959) (facsímil & texto); y *Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León*, ed. Ismael Fernández de la Cuesta (Madrid, 2011) (facsímil).

OV = Verona, Biblioteca Capitolare

OV = Cod. LXXXIX; Orational, comúnmente conocido como 'Orational de Verona'; siglo VIII*; Tarragona*; *Oracional Visigótico*, ed. José Vives Castell (Barcelona, 1946).

[130] Enlace permanente en http://plainsong.org.uk/wp-content/uploads/2016/04/PMM-Huglo-Hornby-Maloy-Figures-Appendices-Online-1.pdf, y más información en Carmen Julia Gutiérrez (coord.), *Musica Hispanica: Spanish Early Music Manuscripts*, 2015, en http://musicahispanica.eu/ (acceso: Abril 2019).

PB = Paris, Bibliothèque nationale de France

PB71 = NAL 2171; Commicus (con unas pocas antífonas añadidas) y calendario; Antes de AD 1067*; Santo Domingo de Silos*; Germanvs Morin, *Liber comicus sive lectionarius missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentus utebatur* (Maredsoli, 1893).

PB99 = NAL 2199; Antifonario (fragmento); siglo IX *in.*– siglo X *ex.**; Reino de León*; Miquel Gros Pujol, "Les fragments parisiens de l'antiphonaire de Silos", *Revue bénédictine*, 74 (1964): 324-33.

S = Santo Domingo de Silos, Biblioteca de la Abadía

S3 = Ms 3; Ordinum minor, misticus y calendario; AD 1039; Santo Domingo de Silos*; *Liber Ordinum Sacerdotal*, ed. José Janini Cuesta (Silos, 1981).

S4 = Ms 4; Ordinum maior y calendario; 18 May 1052; La Rioja; *Liber Ordinum Episcopal*, ed. José Janini Cuesta (Silos, 1991).

T = Toledo, Catedral de Toledo, Biblioteca Capitular

T4 = 35.4; Misticus, orationum (fragmento), manuale, commicus (frag.); ca. AD 1192-1208*; Parroquia de Santa Eulalia, Toledo.

T5 = 35.5; Misticus; Segunda mitad del siglo XIII*; Una parroquia mozárabe de Toledo*; *Liber misticus de Cuaresma y Pascua: (Cod. Toledo, Bibl. Capit. 35.5)*, ed. José Janini Cuesta (Toledo, 1980).

T35.3 = 35.3; Manuale; ca. AD 1100*; Parroquia de Santa Eulalia, Toledo*; *Liber Missarum de Toledo y libros místicos*, ed. José Janini Cuesta (Madrid, 1982-1983).

Tm = Toledo, Museo de los Concilios y la Cultura Visigoda

Tm25-1 = n.i. 1325-1; Misticus; siglo XIII*; Una parroquia mozárabe de Toledo*; José Janini Cuesta, Ramón Gonzálvez Ruiz y Anscari M. Mundó, *Catálogo de manuscritos de la Catedral de Toledo* (Toledo, 1977), Apéndice 1.

Apéndice II
Rúbricas de los manuscritos hispánicos que incluyen indicaciones de movimiento.

El texto en **negrita** es nuestro y está destinado a resaltar los pasajes más relevantes. Los números de folio indican la localización de las rúbricas generales en el manuscrito, pero algunos títulos están tomados de folios anteriores y son incluidos sin advertirlo para ofrecer un contexto litúrgico más claro en los textos que correspondan. Tres puntos después de un canto significa que no está prescrito por un íncipit sino por el texto completo.

Item 1. OV 66v-67r. Domingo *In carnes tollendas*, al final del Matutinum.

ITEM COMPLETURIA POST EXPLICITAS LAUDES QUAS **PSALLENDO UADUNT / USQUE AD SANCTA IHERUSALEM** QUE IN SANCTO FRUCTUOSO DICENDA EST. [...] COMPLETORIA AD SANCTO PETRO.

Item 2. L8 131r-v. Cuaresma, 3ª semana, Sábado, a la Tercia.

Finita missa die sabbato ad tertiam, iste ordo est obserbandum: Dirigit ępiscopus precones **per ciuitatem** ut omnes qui habent infantulos babtizaturos ad Pascha, crastina ad missam **adducant eos ad ęclesiam ad manus impositionis**. // Sicque commonent omnem ciuitatem ut qui certe babtizaturi erunt, missa mediantis festi diem, eos presentes in eclesiam, celebretur.

Item 3. L8 133r-v. Domingo *In mediante* y días después hasta el Domingo de Ramos, entre las lecturas de la Misa.

OFFICIUM DE MEDIANTE DIE FESTO. [...]

AD MISSA. [...]

Die sabbato in uicesima, ora prima preco datur in ciuitate ut quiquumque non babtizatos infantes habent die dominico ante missam ad eclesiam eos deportent. Item in eodem dominico et in sequenti post uicesima, quum per lectum fuerit euangelium, adnuntiant diacones hos tres versos, dicentes uoces preconias. Accedens primus dicit: Si quis initiari querit sacramentum sancte fidei, det nomen. Secundus uero ueniens dicit: Si quis ad uitam eternam desiderat, det nomen. Tertius uero dicit: Si quis uult ad pascha babtizari, det nomen. [...] Quo explicito, adorabunt seniores ępiscopum et **descendum pulpito ante eum euangelium et crux aurea usque ad corum**. Et dum uentum fuerit ad corum, crux illa aurea cum euangelium sedit ad preparatorium. Et alia crux argentea precedet ante ępiscopum; et precedentes ea descendunt ad sedes ubi ipsi infantes postea effetabuntur. [...] Deinde portat tesaurarius tres libellos cum exorcismis, et offeret eos ępiscopo. Uenientes tres subdiacones accipiunt singuli libellos ab ępiscopo, et osculant ei manus. [...] **Signatis omnibus a subdiaconibus, iterum omnes ad subdiacones uadunt ut manu eos tangant dicens as orationes decantando: O. Deus pater omnipotens, qui homani generis** [...] // **Accedens alter diaconus canet hanc secundam orationem: O. Deus auctor universe formationis** [...] Deinde **ad corum revertentes** sacrificium dicunt [...] Sicque aliis diebus per quottidiano ad tertiam, postquam signum sonaberit ipsi infantes exorcizantur, et regredientes ad corum, tertia incipitur. In eadem quoque tertia, dum explicuerint preces, dicit diaconus: Conpetentes orate. Post

hec iterum exeunt presbiteres, diacones et subdiacones, et transeuntibus similiter isdem infantulis, a sinixtra in dexteram partem signat eos presbiter in frontibus dicens: Signo ergo [...] Et sic iste ordo usque ad ramos palmarum est observandus.

Item 4. L8 152v-153r. Domingo de Ramos, en el Matutinum, ordo para la consagración del aceite.

ORDO PSALLENDI IN RAMOS PALMARUVM. [...]
AD MATUTINUM DE PSAMO III°. [...]
ORDO.
In hanc secunda antifona egreditur ępiscopus foris cum diaconibus et induunt se aluis: Et acceptis cereis exsufflat ępiscopus super oleum tribus uicibus et dicit [h]unc exorcismum: Exorcidio te creatura olei. Post hec dicit benedictionem: Omnipotens deus qui creant.
Qua finita in coro secunda antifona et collecta oratione, **stans ępiscopus in sacrario** et ante oleum benedictum, tenente eo diacono qui exorcismum dicturus est, **Exeuntes alii diacones in uia sacra inponunt hanc antifona decantando, aduocantes episcopum, dicentes:**
A. Egredere in occursum pharaonis et noli timere angelus domini praecedet te hoc erit signum tibi quoniam dominus dilexit te. VR. Dominus custodiat te. <A. Hoc est oleum odoriferum...> [in margin]
Quumque peruenerint ad chorum hec antiphona decantando stantibus diacones in aluis cum cereis circa altare, si preualet, aepiscopus dicit hunc responsorium; Et si non, dicet quem iubet: R. Inquirentes dominum non deficient omni bono uenite filii audite me timorem domini docebo uos. VR. Magnificate dominum mecum et exaltemus nomen eius in unum. [...]
ORDO.
Hoc dicitur tribus uicibus. Finita hanc antifona dicit iterum diaconus: Recordare sathanas. Respondunt similiter in coro: [R]esistite diabolo. Dicit iterum diaconus tertio: Recordare satanas. Respondunt similiter: Resistite.
Descendunt ad sedem eadem antiphona decantando.
Infantibus uero dispositis masculi ad dexteram ępiscopi, femine vero ad sinixtram eius. Quumque sederit ępiscopus salutat et legitur lectio Esaye profete…

Item 5. L8 153v-154r. Domingo de Ramos, procesión antes de la Misa.

ORDO PSALLENDI IN RAMOS PALMARVM. […]
ITEM EODEM DIE AD MISSAM.
Ambulat omnis populus ad ęclesiam unde palme lebantur, et sic psallendo ad aliam eclesiam ueniunt ubi missa conpletur. Accedens primum episcopus, benedicit ramos palmarum; et quum date ab episcopo fuerint palme ad populum, statim imponit episcopus: DEO GRATIAS, usque in tertia uice et dum ter repeti ab omni populo, inponit arcediaconus uoce clara [h]anc antifona:
A. Quum audisset turba...
A. Quum adpropinquaret...
A. Quum introires domine...
A. Osanna, benedictus qui uenit...
A. Amen dico uobis...
A. Constituite diem sollemnem...

Et dum **adpropinquaberit ad ostium ęclesie**, sic imponunt hanc antifonam
A. Gloria in excelsis Deo...
[…]

Item 6. S4 131v-139r. Domingo de Ramos, procesión antes de la Misa.
ORDO IN RAMOS PALMARVM AD MISSA.
Ambulat omnis populus ad ęclesiam unde palme lebantvr, et psallendo ad aliam ubi et missa conplebitur peraccedunt:
Dum uero omnis populus adgregati fuerint unde palme ramique lebantur, tunc **ingrediens ępiscopus aut sacerdos in eclesiam**, et ponuntur palma ramique super altare et benedicet eos ita: ORATIONES AD BENEDICENDAS PALMAS. [5 prayers]
Deinde dicit diaconus, qui ipso die ad missam ministrat hanc precem: Oremus. Ut hos ramos palmarum, salicum uel olibarum dextera diuinitatis suę propitius sanctificare dignetur. Presta. K(irie), K(irie), K(irie). Colligitur ab episcopo hęc oratio. ORATIO. Domine iesu christe qui ante mundi principium cum deo patre… BENEDICTIO. Benedicat uobis dominus...
Salutante episcopo, conplet diaconus dicens:
A. [?][131]
A. [?]
A. [?]

Item 7. T5 112v-113v. Domingo de Ramos, procesión antes de la Misa.
IN RAMIS PALMARVM. [...]
ITEM ORATIO AD BENEDICENDOS RAMOS PALMARUM [...]
Deo gratias tribus uicibus.
A. Ingrediente te domine...
II. Qum audissent turbe...
III. Gloria in excelsis deo et...
[...]

Item 8. L8 163r. Jueves Santo (*in cena domini*), en la Misa.
ORDO DIE QUINTA FERIA IN CENA DOMINI AD NONAM.
V feria in cena domini omni tempore monendus erit signo ad sex semis pedes, et incipienda erit lectio ad VIIm pedes et erit post totum officium expletun siue altare expoliatum, exiendum est ad XXIIos pedes et accedendum ad cenam post pedes labatos sole iam occidente. [...] **Accedens uero ępiscopus cum diaconibus in tribunal dum infantes**, **a presbiteri recitato simbolo in sola fronte signantur**. Salutat ępiscopus, et legitur lectio iheremie profete: Sileat omnis caro. [...]

Item 9. L8 164v. Jueves Santo (*in cena domini*), cuando se desviste el altar, al final de la Misa.
ORDO AD EXPOLIANDUM ALTARE. Completa missa nicil ex ornamenta altaris tollitur, ed [sic] ornatum eum relinquentes **uadunt omnes ad preparatorium, precedentes ępiscopum. Et acceptis XIIm diaconis XIIm cereis moramque modicam facien-**

[131] Folio cortado; solo perviven tres abreviaturas de rúbricas de antífonas.

tes, egrediuntur omnes precedentes ępiscopum usque ad altare. Quum uero circumdatum fuerit a clero ex omni parte altare, imponit episcopus hanc antifona subtili uoce decantando.
A. Ecce uenit ora ut dispargamini... VR. Deus laudem meam.
Sicque hic psalmum in tribus clausulis recitantur, et caput supradicte antifone clausulis explicitis recitantur. Prima: deus laudem meam. II: et tu domine fac mecum. III: uiderunt me. Gloria non dicitur sed tantum caput antifone replicatur. Silentibusque omnibus, canit ępiscopus solus tribus uicibus hanc antifonam: A. Tristis est anima mea ualde. Sic tamen singulis quibusque uicivus canitur, altare sanctum singulis uestibus denudentur, et tota paulatim luminaria extinguitur, et sub silentio colligit episcopus orationem; non responditur amen. Eadem uero nocte, nullo iam lumine eclesia perlustratur.

Item 10. S4 142v-144r. Jueves Santo (*in cena domini*), cuando se desviste el altar, al final de la Misa.

Explicita missa nicil de ornamento altaris ante tollitur. Set ornatum relinquentes altare, **uadunt omnes in unum precedentes episcopum, usque ad preparatorium. Et acceptis cereis duodecim diacones, moram quoque modicam facientes progrediuntvr omnes precedentes episcopum usque ad altare**. **Dum uero circumdatum a clero fuerit altare ex omni parte, stat in medio episcopus et inponit hanc antiphonam. A. Ecce uenit [h]ora ut dispargamini... VR. Deus laudem meam. Hic psalmus in tribus clausulis recitatur, et caput antiphone supradictae isdem clausulis explicitis repetitur. Gloria omnino in hac antiphona non dicitur. Hac explicita item inponit episcopus hanc antiphonam: [A.] Tristis est anima mea [...]** Perhacta hec omnia, uadit episcopus cum presbiteris ac diaconibus uel omni clero ad atrium, et sedilia iuxta consuetudinem posita, clausis osteis et laycis omnibus foras eiectis, succingit se episcopus linteo. Et imponit abba aut arcipresbiter, quibus pedes labantur, hanc antiphonam: A. Bone magister laua me...

Item 11. T5 139r-v. Jueves Santo (*in cena domini*), cuando se desviste el altar, al final de la Misa.

Completaque missa, ab arcediacono clara uoce dicitur: Pro [h]imno audiendo locis uestris accedite. Ac deinde **stante ępiscopo iuxta cancellos altaris, uadunt omnes leuite ad preparatorium, et acceptis duodecim cereis cum cruce; et imponunt hanc antifonam: A. Quomodo ad latronem... VR. Deus laudem meam. VR. Scrutatur. VR. Et dilexit male[dictionem]. VR. Maledicente illi.**
Hic psalmus in quattu[o]r clausulis, et quinta gloria ab utrisque.

Item 12. L8 164v-165r. Jueves Santo (*in cena domini*), en el lavado de pies, hacia el final de la Misa.

ITEM AD PEDES LABANDOS. **Ingresso clero simul cum ępiscopo in sacrario**, et laicis omnibus foris proiectis, sedilia iuxta consuetudinem residentibus clericis, accipiens episcopus linteum precingit se. Et accepta aqua [...]

Item 13. L8 166v. Viernes Santo, al final del Matutinum.

ORDO VI FERIA AD MATUTINUM. [...]

LAUDES. Posuerunt peccatores laqueos mici, et a mandatis tuis non errabi, domine. VR. Iniquos odio.
Finitas laudes dicitur kirieleison tribus uicibus decantando KIRIE LEYSON, Et sic **egrediuntur in tanto silentio** ut alterutrum se non sentiant.

Item 14. L8 166v. Viernes Santo, al servicio de Tercia (*lignum crucis*).
ORDO VI FERIA AD MATUTINUM. [...]
EODEM DIE AD TERTIA. Ora huius diei tertia lignum sancte crucis in ęclesia principali in patera ponitur super altaris aram. Exi[n]de lebatur a diacono hoc ipsut lignum in patera post euangelium, **et fertur ad sanctę crucis ęclesiam decantando as antifonas:**
A. Signum habentes salutis...
A. Iter facimus ligno portante nos...
A. Benedictum est lignum per quod fit...
Et similiter decantantibus ępiscopus, presbiter, clerus uel cunctis fidelium populus sanctum idipsut lignum osculantur. Et mox omnes explicuerint, **similiter decantantes redeunt**, et lignum ipsut in thesauro recondunt.

Item 15. S4 145v-148r. Viernes Santo, al servicio de Tercia (*lignum crucis*).
ORDO VI FERIA IN PARASCEFEN. [...]
[AD TERTIAM]
Hora huius diei tertia, Lignum sancte crucis in ęclesia principali in patena ponitur super altaris aram. Exinde lebatur a diacono hoc ipsud lignum. Crux aurea cum reliquiis clausa portatur et **adfertur ad sancte crucis eclesiam decantando:**
A. Signum habentes salutis...
A. Iter facimos ligno portante nos...
A. Benedictum est lignum per quod fit...
Et ibi similiter decantantibus aepiscopis, presbiteris, et diaconibus, cleris uel cunctis fidelium populis, sanctum ipsud lignum osculantvr.
[**VS.] Ecce lignum gloriosum in quo...**
[H.] Crux fidelis inter omnes...
UERSUS DE LIGNO DOMINI. Ab ore uerbum prolatum nuntiante angelo…
Hoc uero obseruandum est ut unusquisque antequam sanctum lignum osculetur, hanc orationem infra se tacite dicat.
O. Domine iesu christe gloriose conditor mundi…
Et mox omnes explicuerint discedunt exinde. Clerus uero de eclesia sanctę crucis in eodem die ante **nonam ipsud lignum psallendo deportant ad tesavrum principalis ęclesie**.

Item 16. A56 45v-47v. Viernes Santo, al servicio de Tercia (*lignum crucis*).
ORDO VI FERIA IN PARASCEFEN. Die UI feria ad matutinum signum non monitur.
ITEM AD III[a].
Ora huius diei tertia lignum sanctę crucis in ęclesia principale in patena ponitur super altaris aram. Exinde lebatur a diacono hoc ipsud lignum crux aurea cum reliquiis clausa portatur **et adfertur ad sanctę crucis eclesiam decantando has antifonas:**
A. Signum habentes salutis...
A. Iter facimus ligno portante nos...
A. Benedictum est lignum...

VS. Ecce lignum gloriosum in quo...
H. Crux fidelis inter omnes...
VS. Ab ore uerbum prolatum…
Et ibi similiter respondentibus ecce lignum et crux fidelis, episcopis, presbiteris et diaconibus, clericis uel cunctis fidelium populis sanctum ipsut lignum osculantur.
Hoc bero obseruandum est, ut unisquisque antequam sanctum lignum osculantur. Hanc orationem infra se tacite dicat:
O. Domine iesu christe gloriose conditor…
Et mox omnes explicuerint, discedunt exinde. clęrus uero de ęclesia sanctę crucis in eodem die **ante nonam ipsut lignum psallendo deportant ad tesaurum principalis ęclesię**.

Item 17. A56 19r-22v. Viernes Santo, durante la Misa (reconciliación de penitentes).
ORDO AD RECONCILIANDVM PENITENTEM
Dum uenerit his qui a penitentia solbendus est siue uir, seu mulier in loco conpetenti constitutus instigatur a sacerdote ut susceptum donum penitentię sic semper in sua retineat mente, ne ultra iam illi liceat secularia desideria repetere et arta ista itynera conseruare; ut post huius vite exitum ad eternam uitam mereatur peruenire. Deinde fixis genibus ante altare indutus uestibus mundis religiosis iacet in oratione[m], et dicitur hoc responsorium. R. Deus cuius ire nemo... [...] Supra quere et benedictio. Deinde com[m]unicat eum, et dicit has IIIes orationes. Seu quando reconciliandi penitens **uenerit in eclesia** conmunicare per tempora, has orationes dicit: [O.] Ignosce domine [...]

Item 18. S4 75v-79v. Viernes Santo, durante la Misa (reconciliación de penitentes).
ORDO AD RECONCILIANDUM PENITENTEM
Dum uenerit his qui a penitentia solbendus est siue uir, seu mulier in loco conpetenti constitutus instigatur a sacerdote ut susceptum donum penitentię sic semper in sua retineat mente, ne ultra iam illi liceat secularia desideria repetere et arta ista itinera conseruare; ut post vitę huius exitum ad eternam uitam mereatur peruenire. Deinde fixis genibus ante altare indutus uestibus mundis religiosis iacet in oratione[m], et dicitur hoc responsorium. R. Deus cuius ire nemo... [...] Supra quere et benedictio. Deinde com[m]unicat eum, et dicit has IIIes orationes. Seu quando reconciliandi penitens **uenerit in ęclesia** conmunicare per tempora, has orationes dicit: [O.] Ignosce domine [...]

Item 19. L8 166v-170r. Viernes Santo, en la Nona (*in parasceve*).
ORDO VI FERIA IN PARASCEPHE AD NONAM
Eodem die, clerus uel ępiscopus **ab ęclesia non discedunt**, [s]ed ora diei nona signum sonat. [E]t discinctis omnibus religiosis, lignum sancte crucis leuatur a diacono in patera, precedendo ępiscopum. Et ante eum crux aurea cum reliquiis et euangelio sine operimento.
Mos autem et ipsut lignum sanctum **positum fuerit super altare**, ępiscopus cum presbiteris et diaconibus nudis **uestigiis ascendunt in pulpitum**, et sic inponit ępiscopus uoce tremula: Populе meus. **Ingrediendum** est eodem die in parascephe ad officium dicendum siue quando temporanea seu quando serotina pascha fuerit, ora legitime nona, quando legimus christum positum in cruce emisisse spiritum. Tunc incipiamus versos Populе meus dicere, et in nomine domini conpetenti ora exibimus. Populе meus, quid feci tibi, aut in quo…

[15 psalms in total]
Post hanc legitur apostolum: fratres predicamus uobis; post hęc accedens diaconus **ad altare**, euangelium denudatum accipiens, precedentibus omnibus eum aliis duobus diaconibus sine cruce et lumine **ascendunt in tribunal**, et tacentibus omnibus sic incipit: In illo tempore, consilium. Cofinito, legit ępiscopus sermo: Karissimi, odie dominus noster.
Et mox ut uenerit ubi dicit: cum gemitu exclamemus atque dicamus, et statim imponit ępiscopus hanc antifona: A. Memento mei, domine, dum ueneris…
Post hec cantatur L psalmum usque ad eum locum ubi dicit: Redde mici letitiam. Et subsalmatur caput. […] [Series of psalms]
Quo explicito, caput a diaconibus repetitur […]
Et accipientibus **in coro clericis** usque in finem consumatur. Et sic **descendunt ad altare**, et imponit episcopus decantando solus hoc uersum: Tu pastor bone animam… […]
Et dum repetierit caput, stat diaconus ante altare et dicit hunc uersum: VR. Prosternimus preces… Deinde dicitur hec antifona […]
Cum explicuerit ille, inponit alius clara uoce: INDULGENTIAM, et dicitur ab omnibus non plus LXX duobus uicibus. His expletis, silentium datur; et **accedens episcopus ad altare**, orat silentio hanc orationem: [O.] Magestatis tue omnipotens deus… Hic non responditur amen. ALIA ORATIO. Ingenite patris… Non responditur amen.

Item 20. A56 47v. Viernes Santo, en la Nona (*in parasceve*).
ORDO VI FERIA IN PARASCEFEN [...]
Eo uero dię [h]ora nona signum sonat. Et siue quando temporanea seu quando serotina pascua fuerit, ora legitime nonę **ingrediendum est ad officium**, quando legimus christum in cruce positum emisisse spiritum.

Item 21. S4 148v-153r. Viernes Santo, en la Nona (*in parasceve*).
ORDO VI FERIA IN PARASCEFEN [...]
Eo uero die hora nona signum sonat. Et siue quando temporanea seu quando serotina p[a]scha fuerit, hora legitime nonę **ingrediendum est ad officium**, quando legimus christum in cruce positum emisisse spiritum.
Et discinctis religiosis omnibus, lignum sancte crucis lebatvr a diacono in patena **ad preparatorium** precedendo episcopum ante euangelium sine cooperturio.
Mox autem [ut] ipsud lignum **positum fuerit super altare**, episcopus cum presbiteris et diaconibus [ascendunt] in **pulpitum**, et inponitur ab ępiscopo cum diaconibus hic uersus: Popule meus. Et dicuntur omnia per ordinem usque dum euangelium perlegatur. Post hec dicit episcopus hunc sermonem. SERMO: Karissimi, hodie dominus… R. [sic] Memento mei domine dum ueneris…
Deinde quinquagesimus inponitur psalmus, et prout spatium temporis fuerit aut explicitis uersibus subsalmatur, aut etiam caput singulis uicibus iteratur. Explicito isto uersu: Ne proicias me, caput iterum a diaconibus replicatvr.
Exinde iterum repetit ępiscopus sermonem ab hoc loco. Et dicit: Hanc ergo confessionem sancti illius latronis…
Postque **descendit episcopus de pulpito** et inponit ita: Tu pastor bone. [...]
His explicitis silentium datur. Et **accedens episcopus aut senior presbiter ad altare** orat silentio hanc orationem:
ORATIO POST INDULGENTIAS. Ingeniti patris unigenite christe…

ALIA ORATIO. Quas tibi domine pro cruce lacrimas…
ALIA ORATIO. Maiestatis tue omnipotens deus salutari…
ORATIO SUPER PENITENTES. Exaudi domine supplicum preces, et tibi…
In his supradictis orationibus nemo respondit: Amen.
Sabbato ingrediente, ad matutinum sic in eo ordine celebrandum est: silentio, sine lumine et salutatione aut responsione, sicut et die sexta feria.

Item 22. S4 153v. Sábado Santo, durante la Misa.
ORDO DIE SABBATO CELEBRANDUM.
Si necessitas exegerit, ante uigilie sollemnitatem, per titulos **infra ęclesiam principalem** constituos, seu per eclesias in conuicinitate principalis ęclesie sitas, **Accedens presbiter ad ęclesiam** ubi altare uestiendum est, incipit dicere lectionem. Et dum lectio legitur aut psalmus canitur, induit altare uestimentis suis, et sic missa in ordine suo conpletur.

Item 23. L8 171v-175v. Vigilia Pascual, a la hora novena.
ORDO SABBATO IN VIGILIA PASCHAE
Sabbato ingrediente uigilia, ora nona signus sonat. [...]
Et stante omnis populus in locis suis, ingreditur ępiscopus cum presbiteris diaconibus in tesauro [...] **Post hec dicitur hanc antifona et cum gloria in coro ingreditur. [A.] Lumen uerum inliminans omnem hominem in hunc mundum uenientem. VR. Quoniam aput te. Et antequam ad corum perueniant dum hec antifona dicitur accedunt seniores populi et accendunt a cereo benedicto cerea sua. Et sic unus ab alio totius populi cerea inluminantur. Cumque accesserint ad altare, caput predicte antifone repetunt**. [...]
BENEDICTIO LUCERNE ANTE ALTARE [...]
AD CRI[S]MANDOS INFANTES [...]
[P]ost hanc legitur apostolum, [q]uo explicito in coro apostolum, uadunt cum cruce et euangelio ad precedentos infantes. [M]ox ut baptisterium accesserint, dispositi masculis infantibus ad dexteram et femine ad leuam, inponitur ab ępiscopo in preparatorio unde munera leuantur hanc antifonam et progrediunt ad corum simulque ad altare decantando: A. Ecce grex que ascendit de labacro... VR. Hec est generatio. VR. Dicant nunc gentes. VR. De regionibus.
et decantando hanc antifonam ueniunt ad corum. Infantibus uero, per ordinem in coro adstantibus masculi **ad dextris**, feminis uero **ad sinistris**; et accedit ępiscopus cum diaconibus in pulpitum et euangelium et crucem ante eum ferentibus [...]

Item 24. S4 157r-159r. Vigilia Pascual, a la hora novena.
ORDO DIE SABBATO IN UIGILIA PASCHE
Die sabbato ingrediente uigilia, hora nona signum sonat. [...]
Et stantes in locis suis, **ingreditur episcopus cum presbiteris et diaconibus tantum, in thesauro** [...]
BENEDICTIO LUCERNE IN SACRARIO [...]
BENEDICTIO CEREI IN SACRARIO [...]
Et postmodum inponit hanc antiphonam. **A. Lumen uerum inluminat omnem hominem in hunc mundum uenientem. VR. Quoniam aput te... Gloria et honor**. Et post gloriam antequam **ad corum perueniant**, dum hec antifona fuerit explicita,

accedunt seniores populi et accedunt a cereo benedicto cerea sua. Et sic unus ab alio, totius populi cerei inluminantur. [...]

Item 25. PB71 p. 259. Vigilia Pascual, al final de la segunda lectura.
ITEM LECTIONES IN UIGILIA PASCE. [...]
LECTIO II[a]. LECTIO LIBRI GENESIS. [...]
In hac lectione pergit episcopus cum diaconibus ad fontes babtizare.
LECTIO TERTIA. [...]

Item 26. L8 177v. Martes de Pascua, al final de la misa.
ITEM SACRIFICIA PER UNOQUOQUE DIE PER OCTABAS PASCHE DICENDI AD MISSA
II FERIA [...]
III FERIA AD MISSA. A. Uos qui in christo babtizati estis [...]
Conpleta missa, antequam absoluat diaconus, uadunt cum cruce et cereos ad precedendos infantes: et dispositis masculi ad dexteram feminisque ad leuam, redeunt ad altare principale anc antifonam decantando:
A. Quodquod receperunt deum...
VR. Quia non ex sanguinibus...
II. Hii sunt filii dei...
III. Uos estis genus electum...
Cumque acceserint ad altare dicta gloria, caput repetitur. Et stans episcopus in loco ita ut omnes infantes ante abeat, communicat eos. Et legit simul omnibus orationem absolutionis, in nomine ihesu christe cum sua benedictione. Sicque absoluat diaconus in tribunal: In nomine domini nostri ihesu.

Item 27. L8 49v. Leocadia, al final de la Misa, después del Sacrificium.
OFFICIUM IN DIEM SANCTAE LEOCADIE [...]
Ad missam [...]
Ad sepulcrum. Sit nomen domini benedictum, alleluia, amodo et usque in ęternum, alleluia, alleluia. VR. Ex[c]elsus super. Ito noma kiriu eologimenon, alleluia, apotonin che os tu eonas, alleluia, alleluia.

Item 28. T35.3 121r. Misa por Hilaria, Pascua, al final de la Misa.
MISSA IN ILARIA PASCE DICENDA [...]
CONPLETURIA. Retro quere in uigilia.
Antequam complet diaconus, **uadant ad preparatorio**, sanctificentur agni. Et sic complet diaconus: Sollumnia completa sunt. In nomine domini notri iesu christi eamus cum pace. Deo gratias.

Item 29. S3 28v. Encomendación de un difunto (niño), posición litúrgica no dada por el manuscrito, de camino a la tumba.
ORDO AD CONMENDANDVM CORPVS PARUVLI [...]
Dum ducitur infans parbuli **ad sepulcrum, dicitur per viam ha[e]c a[ntiphona]:**
A. Sinite paruulos uenire ad me dicit... VR. Ex ore infantium.
AD SEPULCRVM: In primis salutat presbiter, et dicit \hunc responsorium/:
R. Iherusalem ciuitas sancta... VR. Quoniam pater meus...

Item 30. S3 19v-25r. Encomendación de un difunto (*infra domum*), posición litúrgica no dada por el manuscrito, procesión a mitad del ordo.

ORDO AD CONMENDANDVM CORPUS DEFUNCTORUM INFRA DOMUM. In primis salutat presbiter [...]

Post hec, sic ducitur corpus ad tumulum indulgentia[m] postulando, **et has antifonas psallendo per via[m].** Ponitur corpus ad **sinistra sepulcris**.

A. Educ domine de carcere...

A. Emitte manum tuam...

In primis salutat presbiter et adspargit sal **in sepulcro** [...]

Deinde incensat corpus **ac sepulcrum**, et deponitur corpus [...]

Item 31. S3 27r. Encomendación de un sacerdote o presbítero, posición litúrgica no dada por el manuscrito, procesión al principio del ordo.

ORDO AD CONMENDANDVM CORPUS SACERDOTI.

Quando corpus de **domo eicitur**, salutat [et] **dicit per via[m]** presbiter hanc responsorium: R. Ne elonges a me. Post hec orat diaconus: Oremus. dominum nostrum... Et dicit hanc oratio: Quem ad modum. Deinde salutat presbiter et diaconus: In nomine domini nostri... Et post hec incensat corpus et **perget cantando** hanc responsorium: Ecce ego viam uni[verse].

Item 32. A56 39v. Encomendación de un sacerdote o presbítero, posición litúrgica no dada por el manuscrito, procesión al principio del ordo.

ORDO IN CONMENDATIONE PRESBITERI.

Quum fuerit corpus ex more conpositum atque uestitum sicut mos ei fuit missa[m] celebrare tunica pedules femoralias alba et super pectus orarium atque casulla **ueniunt omnes** clerici et ponunt eum in feretro et offerunt ei incensum. Deinde dicitur hoc responsum. R. Patientiam abe in me domine...

Item 33. S4 104v. Encomendación de un sacerdote o presbítero, posición litúrgica no dada por el manuscrito, procesión al principio del ordo.

ORDO IN CONMENDATIONE PRESBITERI.

Quum fuerit corpus ex more conpositum atque uestitum sicut mos ei fuit missa[m] celebrare tunica pedules femoralias alba et super pectus orarium atque casulla **ueniunt omnes** clerici et ponunt eum in feretro et offerunt ei incensum. Deinde dicitur hoc responsum. R. Patientiam habe in me domine...

Item 34. A56 28v-32v. Consagración de un nuevo sepulcro, en un entierro, posición litúrgica no dada por el manuscrito, al principio y mitad del ordo.

ORDO AD CONSECRANDVM NOBUM SEPULCRUM. In primis salutat sacerdos et dicit hanc antifonam: A. Exurgat deus et dissipentur inimici... [...] Post hec ponitur corpus in **sinistra sepulcri** et dicitur hoc responsum: R. De manu inferni deus libera... [...] Post hęc incensatur corpus simulque et sepulcrum, et sic **decantantibus clericis hanc antiphonam deponitur corpus in sepulcrum**: A. Si ascendero in celum domine...

Item 35. S4 91v-96r. Consagración de un nuevo sepulcro, en un entierro, posición litúrgica no dada por el manuscrito, al principio y mitad del ordo.

ORDO AD CONSECRANDVM NOBVM SEPULCRVM. In primis salutat sacerdos et dicit hec antiphona: A. Exurgat deus et dissipentur inimici... [...] Post hec ponitur corpus in **sinistra sepulcri** et dicitvr hoc responsum: R. De manu inferni deus libera... [...] Post hec incensatur corpus simulque et sepulcrum, et sic **decantantibus clericis hanc antifonam deponitvr corpus in sepulcro**: A. Si ascendero in celum domine...

Item 36. A56 23r-28v. Extrema Unción, rito ocasional, últimos ritos.

ORDO IN FINEM HOMINIS DIEI. Dum uenerit aliquis ex fratribus ad extremum uite [...] Deinde si ordine fuit sacerdotali librum ei manualem ponant in pectore, si uero diaconus extitit euangeliorum librum. Hoc interdum est obseruandum ut quis libet sit ab exitu mortis **usque dum ad monumentum** ducatur semper ad capud lectuli sacram habeat crucem. Quum uero fuerit ex more corpus labatum uestitur [...] Sicque indutum conponitur in feretro **et adductum ante fores ęclesię sonantibus signis clamorem personatur a cunctis, expleto et enim clamore incensatur a diacono corpus et salutante presbitero inponitur hoc responsum: R. Dies mei transierunt... [R. Requiem eternam...]** [...] **Hac explicita precedente cruce perducunt eum ad ecclesiam foris, cancello posito. Canuntvr a clericis has preces**: [Preces] [...] **Post hec ducitur corpus ad sepulcrum <ad tumulum>, indulgentiam postulando, et has antifonas psallendo per uiam, uel alias que ad hoc ipsut conueniunt**.

Item 37. S4 87r-91r. Extrema Unción, rito ocasional, últimos ritos.

ORDO IN FINEM HOMINIS DIEI. Quum uenerit aliquis ex fratribus ad extremum uite [...] Deinde si ordine fuit sacerdotali librum ei manualem ponant in pectore, si uero diaconus extitit euangeliorum librum. Hoc interdum est obseruandum ut quis libet sit ab exitu mortis **usque dum ad monumentum** ducatur semper ad caput lectuli sacram habeat crucem. Quum uero fuerit ex more corpus labatum uestitur [...] Sicque indutum conponitur in feretro **et adductum ante fores ęclesie sonantibus signis clamorem per sonatur a cunctis, expleto et enim in clamore incensatur a diacono corpus et salutat presbitero inponitur hoc responsum: R. Dies mei transierunt... R. Requiem eternam...** [...] **Hac explicita precedente cruce perducunt eum ad ecclesiam foris, cancello posito. Canuntvr a clericis has preces**: [Preces] [...] **Post hęc ducitur corpus ad tumulum, indulgentiam postulando, et has antiphonas psallendo per uiam, uel alias que ad hoc ipsut conueniunt**.

Item 38. S4 102r-103v. Cuando muere un obispo, día o noche, alrededor de la Misa.

ORDO OBSERUANDUS IN [DE]FUNCTIONE EPISCOPI [...]

Sic deinde in coro eclesie ubi prefuit cum precedentibus et subsquentibus luminariis ponitur. Ac deinde supra pectus eius euangelium plenarium ponitur, ita ut supra euangelium aliud uelamentum non ponatur [...]

Deinde lebatur corpus eius a diaconibus cum illo euangelio supra eius pectore posito; et sic [eum] **usque ad sepulcrum cum luminariis precedentibus et subsequentibus perducitur, cantantibus omnibus [qui] ex clero sunt antiphonas aut responsuria que solent de mortuis decantare**. **Post hec, celebrata iterum missa in eclesia illa ubi sepelliendus est [...] et deponitur corpus a diaconibus in sepulcrum cantantibus aliis religiosis antiphonam hanc: A. In sinu abrae amici tui. [...] Et sic deinde ab eodem ępiscopo inponitur hec antiphona: A. In pace in idipsum obdormiam et requi[escam]. Deinde dicitur unus iste uersus: VR. Expectans expectaui domi-**

num... Ita tamen ut sub uno unus uersus iste dicatvr, et sic caput repetitur. Dicta Gloria, caput antiphone repetitur. [...]

Item 39. S4 56r-v. Expulsión de un espíritu inmundo, posición litúrgica no dada por el manuscrito, ordo independiente.

ORDO CELEBRANDUS SUPER EUM QUI AB SPIRITU INMUNDO UEXATVR [...]

Deinde **egreditur episcopus aut sacerdos senior** qui interfuerit de **intra altare / et stat ante coro** ubi antea diaconus stetit exorcismum recitando hec tria capitula faciens crucem **contra occidentem** ad iam dictam hominem egrotantem.

I. Increpet dominus...

II. Tibi dicitur satanas...

III. Uicit leo de tribu iuda...

Item 40. S4 162r-v. Ordo bautismal, durante la Misa.

ORDO BAPTIZANDI

Fons in hoc die siue in alio tempore quo babtizandum est, non de cisternis, sed de fluminibus implendus est. Denique post initium supradicte lectionis tertię, **progreditur episcopus cum presbiteris et diaconibus tantum ad sanctum iohannem**, tenentes omnes cerea sua. Sedente crisma uel sacra communione **super altare sancti iohannis**. Et **descendentes ad fontem, stantes diacones in circuitu fontis** et infantibus in agnile per ordinem constitutis, exurgit episcopus et orat orationem istam: ORATIO. Ad uenerabilem salutis eternę fontem [...]

Item 41. S3 8r. Ordo bautismal, posición litúrgica no dada por el manuscrito, ordo independiente, antes del exorcismo.

His perhactis, **uenit sacerdos ad fonte[m]** et exsufflat in fonte IIIbus uicibus, aut uas ubi baptizaturus est infans, et dicens tribus uicibus: In nomine patris et filii...

Item 42. S4 25v-32r. Ordo bautismal, posición litúrgica no dada por el manuscrito, ordo independiente, antes del exorcismo.

ORDO BABTISMI CELEBRANDVS QUOLIBET TEMPORE [...]

Post hec dicit ei sacerdos hunc exorcismum **contra occidentem**: Recordare satanas qui tibi maneat pena. [...] Finita manus inpositionis tradit ei simbolum, dicens: Credet ill. in deum? usque in finem. His peractis **ueniens sacerdos ad fontem**, exsufflat fontem tribus uicibus aut uas ubi babtizandus est infans, recitans hunc exorcismum **faciem ad occidentem** tenens: Discede inmunde... [...] Qua explicita deponit ei sacerdos albas et post ubi uoluerit discedit.

Item 43. A56 7v-9r. Bendición de una barba, durante la Misa "habitual".

ORDO SUPER EUM QUI BARBAM TANGERE CUPIT.

Quum uenerit his qui barbam benedicere desiderat, explicita secundum more[m] missa antequam absolba[t] diaconus accedit ad sacerdotem **iuxta cancellos** [...]

Et dum ceperit ambulare [h]ac de ecclesia egredere, decantatur ei a clero hec antifona, aut si uoluerit subsequentem alleluiaticum:

A. Benedictus est...

A. Gloriam et magnum.

Item 44. S4 37v-39v. Bendición de una barba, durante la Misa "habitual".

ORDO SUPER EUM QUI BARBAM TANGERE CUPIT.

Quum uenerit his qui barbam benedicere desiderat, explicita secundum more[m] missa antequam absolbat diaconus accedit ad sacerdotem **iuxta cancellos** [...]

Et dum ceperit ambulare ac de ecclesia egredere, decantatur ei a clero hec antiphona, aut si uoluerit subsequentem alleluiaticum:

A. Benedictus est...

A. Gloriam et magnum.

Item 45. S4 336r. Bendición de una novia, en conexión a la Misa.

BENEDICTIO SOLIUS PUELLE [...]

Et dum per hinc ambulare ceperint ac de eclesia egredi, decantatur hec antiphona: Uos quos ad coniugalis gratia per. Supra quere.

Post hec dicit: Benedictio: Benedicat uos trina...

Item 46. S4 334r. Bendición de recién casados, después de la Misa.

ORDO AD BENEDICENDUM EOS / QUI NOBITER NUBUNT.

Quum uenerint hii qui coniungendi sunt explicita secundum morem missa, antequam absolbat diaconus **accedunt ad sacerdotem iuxta cancello**. **Et uenientes parentes puelle** aut aliquis ex propinquis, si parentes non habuerit tradit puellam [...]

Item 47. S4 332r. Bendición de la cámara matrimonial (*thalamus*), Sábado, a la tercera hora (no es parte del servicio de Tercia).

ORDO AD TALAMUM BENEDICEDVM.

Primum quidem secundum consuetudinem die sabbato hora tertia salis adsparsio facienda est in loco domorum uel talami. Deinde cum **ingreditur sacerdos ad talamum** benedicendum, inponit hunc uersum et dicit: VR. Respice in seruos tuos... Deinde hanc orationem: O. Domine cuius benedictione plena... BNO. Omnipotens dominus uic receptaculo...

Item 48. L8 265r-266v. Consegración de una basílica, al final del Matutinum.

ANTIPHONAE DE PROCESSIONE RELIQVIARVM.

A. Egredimini qui portatis... A. In nomine domini dei nostri ambulauimus... A. Exite secundum uerbum regis... A. Cum iucunditate exibitis et cum guadio... A. Ambulate fili, ne timeatis...

ITEM ALLELUIATICI AD PRECEDENDAS RELIQVIAS.

ALL. De iherusalem exeunt reliquie... A. Leba iherusalem oculos tuos... A. Alleluia, memores estote diei... A. Alleluia, egressus est populus.. A. Alleluia, audite qui portatis archam... A. Alleluia. Loquutus est dominus ad iosue... A. Haec dicit dominus: deserta carmeli... A. Haec dicit dominus: tempore placito exaudiui... ALL. Ecce porta domini, iusti... ALL. Aperite, aperite, ingrediantur... ALL. Introibimus in tabernaculum eius... ALL. Alleluia, egressus est populus domini... ALL. Ecce recordatus est dominus... ALL. Visitationem memor erit uestri... ALL. Hylaritate perfusa est omnis terra...

Post hec tacto foramine altaris de crismate, in quo reliquie reconduntur, dicitur hec antifona: A. Erexit iacob lapidem in titulum... VR. Fundamenta eius... II. Diligit dominus portas syon... III. Quia memor fuit uerbi sancti...

AD CONDITIONE RELIQUIARVM.

ALL. Corpora sanctorum in pace... VR. Omnes isti in generationibus... II. Usque in eternum manet semen... III. Sapientia eorum narrent... IIII. Qui non aduersi sunt a domino...

Item 49. S4 107v-110r. Cuando el rey va a la guerra, posición litúrgica no dada por el manuscrito, ordo independiente.

INCIPIT ORDO QUANDO REX CVM EXERCITV AD PRELIUM EGREDITVR [...]

Quando rex ad **osteum ęclesie accesserit** [...] **ingressus** fuerit rex [...] Post hec non statim absolbitur, sed mox accedit diaconus **ad altare** et lebat crucem auream [...] Mox tamen episcopus ut eandem crucem in manu regis tradiderit inponunt hanc antiphonam decantando cum uersibus: A. Accipe de manu domini... VR. Sume scutum inexpugnabilem...

II. Quoniam data est uobis potestas a domino...

Hoc secundo uerso explicito, accedentes unusquisque accipiunt de post altare a sacerdote bandos suos; et statim egrediuntur foras cantantibus clericis in coro eandem antiphonam cum his uersibus:

III. Benedictus srahel quis similis...

IIII. Negabunt te inimici...

[V-IX]

X. Dominus custodiat introitum...

Postquam omnes bandos suos lebauerint et foris **osteum ęclesie egressi** fuerint statim gloria in predicta antipona inponunt. [...]

Post hanc benedictionem absoluit diaconus: In nomine domini... deo gratias. Et sic rex episcopum uale facit uel ceteros quos iusserit et **statim inponitur hec antiphona ab his qui cum illa cruce ante regem ambulant: A. Domine deus uirtus...**

Item 50. A56 54r. Misa Omnimoda / votivarum, al comienzo de la misa.

ORDO MISSARVM BOTIBARVM DE SSACERDOTE PROS [*sic*] SE DICERE DEBEAT. **Quum uenerit** sacerdos ut sacrificium offerat, antequam prolegendum [sic] decantare incipat adclinis **ante altare** tacite dicit hanc orationem. O. Accedam ad te domine in humilitate...

Item 51. S4 167r. Misa Omnimoda / votivarum, al comienzo de la Misa.

ORDO MISSÆ OMNIMODE. **Quum uenerit** sacerdos ut sacrificium offerat, antequam prelegendum decantare incipat adclinis **ante altare** tacite dicit hanc orationem. O. Accedam ad te domine in humilitate...

Item 52. L8 271r-v. Ordenación de un obispo, al final de la Misa.

OFFICIUM IN ORDINATIONE EPISCOPI

AD VESPERVM [...]

AD MISSA [...]

ITEM ALLELUIATICI DECANTANDI IN PROCESSIONE ÆPISCOPI USQUE AD ATRIUM.

A. [All] Gloriam et magnum decorem... A. Det tibi dominus... A. Det tibi dominus prudentiam... VR. Benedicat tibi d[ominus]. A. Dominus custodiat te, dominus protectio... A. Da potestatem puero tuo, domine... A. Det dominus gratiam tempore tuo...

Item 53. S4 36v-37r. Ordenación de un clérigo, posición litúrgica no dada por el manuscrito.

ORDO AD ORDINANDUM CLERICUM
In primis dum uenerit is qui ordinandus est clericus, induit eum sacerdos tunica et alba, et fixis genibus in terra **in medio coro**, acceptis tonsuriis sacerdos faciat crucem in capite eius dicens: In nomine patris et filii et spiritus sancti
reg[nantis]. Statimque inponit hanc antiphonam, premissa tamen prius salutatione: A. Sinite paruulos uenire ad me... VR. Deus deorum. Gloria. Oremus... O. Domine ihesu christe qui dixisti discipulis tuis... Benedictio. Deuotionem huius famuli tui domine clementer intende...

Item 54. S4 40v ff. Ordenación de un diácono, presbítero, archipresbítero, abad, ropas, virgen..., posición litúrgica no dada por el manuscrito.
Quum **uenerit** [etc]

Item 55. S4 37v, Ordenación de un sacristán, posición litúrgica no dada por el manuscrito.
ORDO in ordinatione sacristę
Q[u]um ordinatur sacrista adstantibus cun[c]tis, **ępiscopus residens in preparatorio**, tradit ei anolum de sacrario, non tamen **ante altarium, sed in preparatorio** dicens ei: Esto custus sacriorum... Et sic ille qui ordinatvr osculat[o] pede ępiscopi, stat in locum ordinis sui.

Item 56. S4 51v. Ordenación de una abadesa, al final de la Misa.
ORDO AD ORDINANDAM ABBATISSAM. Quando ordinatur abbatissa uestitur a deouotis **in sacrario** ueste religionis et inponitur ei in capite mitra religiosa, et precedentes ac subsequentes eam alie deouote cum cereis **tacentes ueniunt ad corum**. Adplicans tamen eam episcopus **ad altare** cooperit eam pallio per caput et dicit super eam hanc orationem: O. Omnipotens domine deus aput quem...

Item 57. A56 12v. Ordo para una conversión, durante la Misa.
ORDO CONVERSORUM CONVERSARVUMQVE [...]
His finitis datur ei sancta co[m]munio et **ad locum quem uoluerit** succedit. Similter et in feminis excepto tonsura pro sexuum, discretione iste ordo seruatur. Monacus uero **in cenobio** quum hunc predictum ordinem primitus susceperit. [...] Postquam enim ad accedentes conmunicaberit tota iam explicita missa **accedit in coro** ad abbatem et roborato proprio nomine [...]

Item 58. S4 67r. Ordo para una conversión, durante la Misa.
ORDO CONUERSORUM CONUERSARVMQVE [...]
His finitis datur ei sancta co[m]munio et **ad locum quem uoluerit** succedit. Similter et in feminis excepto tonsura pro sexuum, discretione iste ordo seruatur. Monacus uero **in cenobio** quum hunc predictum ordinem primitus susceperit. [...] Postquam enim ad accedentes conmunicaberit tota iam explicita missa **accedit in coro** ad abbatem et roborato proprio nomine [...]

Item 59. BL51 166r-v. Ordo para irse al dormitorio, posición litúrgica no dada por el manuscrito, pero es uno de los oficios nocturnos.
ORDO QUIETE ANTE LECTVLO [...]
Post hec date abinuicem **ueniam** absolbit diaconus et **uadunt** ad lectos et requiescunt.

Item 60. Bl51 179r-180r. Ordo para el Hebdomadario en el monasterio, Domingo, al final del Matutinum.

ORDO DE EBDOMARIUS QUOQVINE IN MONASTERIO.

Septimanariis quoquine ebdomadam suum conpletis, dominico die ad matutinum peracto fratribus in uno congregatis inponit ipse hunc uersum: Benedictus es domine... [...]

Subsequitur **ingrediens** et dicitur hunc uersum: Deus in adiuto[rium]. Gloria. Deus in adiutorium. O. Domine ihesu christe qui ideo [...]

ITEM PRO LECTORE.

Ipso tamem die post expleta missa **uenit** ebdomarius lector et inponit hanc uersum omnibus recitantibus. Domine labia mea aperies... Donime labia. Gloria. Donime labia mea. [...]

Item 61. L8 273r-v. Recepción de un rey, posición litúrgica no dada por el manuscrito.

ANTIPHONAE DE SUSCEPTIONE REGIS QVANDO DE VICINA LOCA **REUERTITUR**.

Item 62. S4 11v-13r. Exorcismos, consagración del agua y la sal, posición litúrgica no dada por el manuscrito, ordo independiente.

ORDO QUANDO SAL ANTE ALTARE PONITVR ANTEQUAM EXORCIZETVR [...]

Quum uenerit sacerdos ut salem exorcidiet, facit hanc crucem [signum] super ipsum salem et dicit hunc exorcismum **contra occidentem**. EXORCISMVM SALIS. Exorcizo te creatura salis [...] BENEDICTIO SALIS. **Ad orientem**. Uirtutis tuae inuictam fortitudinem [...] EXORCISMUM AQUE. **Ad occidentem**. Discede inmunde spiritus [...] BENEDICTIO EIUSDEM. **Ad orientem**. Domine deus pater omnipotens statutor.

Apéndice III
Tablas de resultados ordenados por categoría (en Latín)

Movimientos (Verbos)	**Ítem/s**
Accedo	3, 8, 10-11, 22-24, 42, 49, 57-58
Adduco	2, 36-37, 42
Ambulare	5-6, 43-45, 49
Ascendo	19
Depono	34-35
Deporto	3, 21
Descendo	3, 40
Discedo	19, 21, 42
Duco	29-30
Egredior	4, 9, 13, 39, 43-45, 49
Eicio	31
Exeo	4, 8, 10
Fero	14-16, 23
Ingredior	12, 19-21, 23-24, 47, 49, 60
Pergo	25, 31
Pervenio	4, 23-24
Progredio	10, 23, 40
Redeo	3, 14, 26
Reverto	3, 57
Transeo	3
Vado	1, 3, 9-11, 23, 26, 28, 42, 59
Venio	3, 5, 17-18, 32-33, 41-44, 46, 50-51, 53-54, 56, 59-60, 62
Volverit	42-44, 57-58

Personal eclesiástico	**Ítem/s**
Arcediaconus	11
Clerus	9-10, 12, 14-16, 19, 32-33, 43-44
Diaconus	3-4, 6, 8-10, 14-16, 19, 21, 23-25, 28, 31, 36-40, 43-44, 46, 49, 59 [132]
Episcopus	2-6, 8-12, 14-16, 19-21, 23-25, 38-40, 52, 55
Hebdomadarius	60
Levites	11
Presbyter	14-16, 19-24, 31, 36-37, 40
Sacerdos	5-6, 18, 39, 41-42, 47, 50-51, 53, 62
Subdiaconus	3

[132] Para el ítem 59, Julius Parnell Gilson, *The Mozarabic Psalter. Ms. British Museum, Add. 30,851* (London, 1905), 299, interpreta *decanus* en su transcripción, pero la abreviatura es 'dcns', por lo que podría ser 'diaconus'. Seguimos esta última lectura.

Espacios / Localizaciones	Ítem/s
Altar	6, 9-11, 14-16, 19-23, 26, 39-40, 49, 51, 55-56, 62
Atrium	10, 52
Baptisterium	23
Cancelli	11, 36-37, 43-44, 46
Choro	3-4, 19, 23-24, 38-39, 47, 53, 56, 57-58
Ecclesia	2-3, 5-6, 14-19, 21-22, 36-38, 43-45, 49
Fons	25, 40-42
Monumentum	36-37
Officium	20-21
Preparatorium	3, 9-11, 21, 23, 28, 55
Pulpitum	3, 19-21
Sacrario	4, 12, 24, 55-56
Sepulcrum	27, 29-30, 34-36, 38
Thalamus	47
Thesaurus	3, 14-16, 21, 23-24
Tribunal	8, 19, 26
Tumulus	30, 37

Objectos y personas	Item/s
Cereus	9-11, 23-24, 26
Clericus	53
Corpus	29-31, 34-38
Crux	11, 14-16, 19, 21, 23, 26, 49
Evangelium	19, 23, 36-38
Infans	2-3, 8, 23, 26, 41, 46
Paeniteo	17-18
Palm	4-6
Parentes	3, 46
Populus	5-6, 14-16, 24
Reliquiae	15-16, 48
Rex	49, 61
Sacristae	55

Orientación espacial	Ítem/s
Ad orientem	62
Contra occidentem	39, 42, 62
Dextris	23, 26
Siniter	23, 26, 30, 34-35

La evolución de los vínculos entre los poderes laicos y las órdenes religiosas en la Castilla bajomedieval

The Evolution of the Links between Lay Powers and Religious Orders in Late Medieval Castile

Juan A. Prieto Sayagués
Universidad de Salamanca
https://orcid.org/0000-0001-9286-2182
sayagues@usal.es

Abstract: This paper analyzes the evolution of the relations of benefactoría and protection between the nobility and the urban patriciate, on the one hand, and the religious orders, on the other, during the Castilian Late Middle Ages. The focus will be on the various monastic and conventual foundations carried out by these groups, as well as the donations and protection provided to religious centers. An overall analysis will be made of the different religious orders that were present in Castile during the study period: traditional –Benedictines, Cistercians and Premonstratensians–, mendicants –Franciscans, Dominicans, Augustinians and Carmelites–, redeemers of captives –Trinitarians and Mercedarians– and the orders that entered Castile in the first Trastámara reigns –Hyeronimites and Carthusians–.

Keywords: Nobility; Middle Ages; urban oligarchies; religious orders; devotions.

Resumen: En el presente trabajo se analiza la evolución de las relaciones de benefactoría y protección entre la nobleza y el patriciado urbano, por una parte, y las órdenes religiosas, por otra, durante la Baja Edad Media castellana. Se pondrá el centro de atención en las diversas fundaciones monásticas y conventuales protagonizadas por estos grupos, así como las donaciones y la protección brindada a los centros religiosos. Se tratará de hacer un análisis de conjunto en torno a las diferentes órdenes religiosas que tuvieron presencia en Castilla durante el periodo de estudio: tradicionales –benedictinos, cistercienses y premonstratenses–, mendicantes –franciscanos, dominicos, agustinos y carmelitas–, redentoras de cautivos –trinitarios y mercedarios– y las órdenes que hicieron su entrada en Castilla en los primeros reinados Trastámara –jerónimos y cartujos–.

Palabras clave: Nobleza; Baja Edad Media; oligarquías urbanas; órdenes religiosas; devociones.

Cómo citar el artículo: Juan A. Prieto Sayagués, *La evolución de los vínculos entre los poderes laicos y las órdenes religiosas en la Castilla bajomedieval*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 309-344.
https://doi.org/10.15581/007.32.007

* El artículo se enmarca en los proyectos de investigación «Pacto, negociación y conflicto en la cultura política castellana (1230-1516)», ref. PID2020-113794GB-I00, financiado por el MICINN y «Los monasterios de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media: actitudes y reacciones en un tiempo de problemas y cambios», ref. PID2021-124066NB-I00, financiado por MICINN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE.

I. Introducción

En el presente estudio nos proponemos analizar la evolución de los vínculos que, durante la Baja Edad Media, mantuvieron la nobleza y las oligarquías urbanas de una parte, con los monasterios y conventos de las diferentes órdenes religiosas, de la otra, en virtud de sus comportamientos fundacionales, de sus donaciones y de otro tipo de apoyos a los cenobios y órdenes. El trabajo se estructura en cinco epígrafes correspondientes a las órdenes tradicionales, mendicantes, redentoras de cautivos, las nuevas órdenes que entraron en Castilla con la llegada de los Trastámara y los monasterios femeninos. Por la amplitud del periodo cronológico y por la multitud de órdenes a analizar, el estudio no pretende ser pormenorizado, sino ofrecer una visión de conjunto.

En la relación de estos grupos de poder con los monasterios y órdenes, se observan diferencias estamentales y, dentro de un mismo estamento, entre los linajes, quienes también alteraron sus devociones en virtud de los cambios de tendencia que se produjeron durante el periodo. De las órdenes tradicionales, fueron los benedictinos los que corrieron mejor suerte en cuanto al monacato masculino y, los cistercienses, en el femenino. Entre los mendicantes, la nobleza se decantó por los franciscanos y clarisas, seguidos de los dominicos; los agustinos recibieron la benefactoría, sobre todo, de la baja nobleza y el patriciado urbano y los carmelitas apenas atrajeron la atención de los poderosos. También se analiza la entrada de los cartujos en Castilla y la fundación de los jerónimos, ambas órdenes muy vinculadas al proyecto político devocional de la nueva dinastía y con una menor relación con la nobleza limitada, sobre todo, a la cortesana; lo mismo aconteció con los monasterios de dominicas cuya entrada en Castilla vino de la mano de las reinas y, particularmente, de María de Molina y su linaje, los Meneses.

II. Las órdenes tradicionales: entre la crisis y la reforma

Las órdenes tradicionales sufrieron una crisis económica y una reducción de su prestigio en el siglo XIII, fruto del advenimiento de los mendicantes, la falta de adaptación a los nuevos tiempos, las crisis frumentarias, los abusos de los poderosos, el «inurbamento» de los conventos y la fundación de numerosas villas, lo que llevó a una crisis de la aristocracia feudal, principal benefactora de los monasterios en el periodo anterior. Fruto de la crisis de estas órdenes, hasta la fundación de San Benito de Valladolid por Juan I los poderosos se alejaron de ellas, desviando su benefactoría hacia otras más «modernas», como las mendican-

tes. Precisamente, una de las cuestiones que llevaron al segundo rey Trastámara a emprender esta fundación en una urbe, para la que dispuso guardar clausura, era revitalizar la fama de la orden. El rey lo consiguió, en cierta medida, como pone de manifiesto que las únicas fundaciones benedictinas posteriores ingresaran en la congregación vallisoletana y que diferentes poderosos persiguieran el ingreso en ella de otros monasterios fundados con anterioridad[1].

Como acabamos de señalar, todas las fundaciones benedictinas de la nobleza en el periodo bajomedieval estuvieron vinculadas a San Benito de Valladolid, algunas desde su fundación y otras existentes a través de su entrega al monasterio vallisoletano. El linaje que más vínculos mantuvo con la orden y el único que protagonizó fundaciones fueron los Manrique. Al margen de la conversión de Sopetrán en monasterio benedictino por el arzobispo de Toledo, Gómez Manrique (1372), no se produjo ninguna fundación hasta la de Calabazanos, protagonizada por Pedro Manrique y Leonor de Castilla (1431), cuya comunidad fue trasladada años después a San Miguel del Burgo (Zamora), hasta entonces dependiente del priorato francés de Marcigny, poniéndose fin a la dependencia extranjera del cenobio castellano (1457-1458). La Misericordia de Frómista contó con el patrocinio de los señores de la villa, Gómez de Benavides y María Manrique (1436). Cuando se erigía un cenobio bajo la observancia vallisoletana lo primero que hacían sus fundadores era renunciar al patronato, como ejemplifica esta última fundación[2].

> nuestra voluntad es que nos los dichos Gomez de Benavides e doña Maria Manrique su muger e nuestros herederos asy los que agora son como los que fueren de aqui en adelante que non podamos aver nin ayamos nin ayan derecho alguno de

[1] Máximo DIAGO HERNANDO, *El papel de la alta nobleza en el proceso de reforma de los monasterios benedictinos de la Corona de Castilla a fines del Medievo*, en Isabel BECEIRO PITA (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, 2014, p. 359.

[2] Sólo hubo un proyecto de fundación benedictina: Beatriz, hija de Dinís de Portugal, se propuso entregar la ermita de la Virgen de la Vega (Salamanca) a San Benito de Valladolid (c. 1460), en Pablo ORTEGO RICO, *El patrocinio religioso de los Mendoza: siglos XIV y XV*, en *En la España Medieval*, 31 (2008), p. 287; AHN, Clero, pergaminos, C. 3.445, nº 7 y C. 3.454, nº 8-10; Ernest ZARAGOZA Y PASCUAL, *La fundación del monasterio benedictino de Nuestra Señora de la Misericordia de Frómista (1437)*, en *Publicaciones Institución Tello Téllez de Meneses*, 69 (1998), p. 89; Mancio DE TORRES, *Libro de la Historia de S. Benito el R(ea)l de Valladolid*, Biblioteca Histórica de Santa Cruz, U/Bc Ms. 195, pp. 235-238 y 289-290; Francisco J. PÉREZ-EMBID WAMBA, *El Cister en Castilla y León. Monacato y dominios rurales (siglos XII-XV)*, Salamanca, 1986, p. 352; José A. BALBOA DE PAZ, *El monasterio de Carracedo*, León, 1997, p. 59; César OLIVERA SERRANO, *Las secuelas religiosas de un conflicto dinástico: portugueses en Castilla en el siglo XV*, en Isabel BECEIRO PITA (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, 2014, pp. 176-177.

> patronazgo en el dicho monasterio que asi hedificaredes en las dichas casas, mas que todo exentamente quede libre e hesento para vos el dicho prior e monges del monesterio de San Benito de Valladolid[3].

En cuanto a los cistercienses, tras la fundación de San Isidoro del Campo, patrocinada por Guzmán el Bueno (1301), la única masculina registrada fue Montesión, erigido por el contador mayor, Alfonso Álvarez de Toledo, y vinculada desde su origen a la observancia de Martín de Vargas (1421). El religioso reformó Valbuena (1430) con apoyo de Juan II y el obispo de Palencia, Gutierre de Toledo, pero cuando trató de reformar Matallana, Palazuelos, Rioseco o Bonaval, se enfrentó a la oposición de los poderosos y el abad de La Espina pidió al conde de Haro que le ayudase a capturarlo y encerrarlo en el monasterio de Valdeiglesias[4].

La falta de apoyos de la nobleza a la reforma cisterciense chocó con la que brindaron a la benedictina. Durante la minoría de Juan II hubo un descenso de privilegios reales a San Benito de Valladolid y un aumento de las donaciones nobiliarias y desde comienzos del siglo XV apoyó al monasterio anterior en la reforma de cenobios ubicados en sus zonas de influencia. La de San Claudio de León fue fomentada por el obispo Álvaro de Isorna y el contador mayor, Fernán Alfonso de Robles (1417). Alvar García de Santa María logró terminar con la dependencia de San Juan de Burgos a la Chaise-Dieu y su entrada en la observancia vallisoletana con el apoyo de su hermano, el obispo de Burgos, Pablo de Santa María (1437). A mediados del siglo XV el conde de Haro apoyó la reforma de Oña y realizó donaciones a San Benito de Valladolid (1432), al igual que María Fernández de Velasco, señora de Villalpando (1455). El marqués de Santillana puso a Sopetrán bajo la dependencia del monasterio vallisoletano a mediados del siglo XV y el adelantado Pedro Manrique reedificó y entregó rentas a Valvanera para que fuera reformado,

---

[3] Algo similar ocurrió con Calabazanos: *nuestra voluntad es que nos los dichos Pedro Manrique y doña Leonor su mujer y nuestros fijos y fijas y herederos asi los que son agora como los que fueren de aqui adelante que non podamos aver nin ayamos nin ayan derecho alguno de patronadgo en el dicho monesterio que asi hedificaredes*, en Ernest ZARAGOZA Y PASCUAL, *La fundación*... [*vid.* n. 3], p. 96; AHN, Clero, pergaminos, C. 3.454, nº 8.

[4] El conde de Niebla, Enrique de Guzmán, entregó San Isidro del Campo a los jerónimos observantes de fray Lope (1431-1436), poniendo de manifiesto la poca estima de la nobleza hacia las órdenes tradicionales, en José DE SIGÜENZA, *Historia de la Orden de San Jerónimo I*, Valladolid, 2000, pp. 390-394; RAH, SC, 9/329, ff. 143-144; AHN, Clero, libro 14.691; Francisco J. PÉREZ-EMBID WAMBA, *El Cister*... [*vid.* n. 3], pp. 660-707; José A. BALBOA DE PAZ, *El monasterio*... [*vid.* n. 3], p. 68; Valentín DE LA CRUZ, *La abadía cisterciense de Bujedo de Juarros (ss. XII-XIX)*, Palencia, 1990, pp. 308-309.

cumpliendo los deseos de su padre (1440). Entre 1459 y 1460 le tocó su turno a El Bueso, seguramente por mediación de Pedro Girón, señor de Urueña[5].

Algunos nobles continuaron donando y protegiendo a cenobios que, en su época de auge, durante la Plena Edad Media, estuvieron vinculados a sus antepasados. Los Haro fueron quienes tuvieron relación con un mayor número de monasterios ubicados en sus zonas de influencia: las diócesis de Calahorra, Burgos y Palencia. Otros linajes mantuvieron vínculos con cenobios tradicionales como los Meneses, Mendoza, Manrique, Ponce de León, Ayala, Rojas y Estúñiga. Con los Trastámara se abrió un nuevo periodo en el que, en términos generales, ni los linajes que sobrevivieron ni los que surgieron al amparo de la nueva dinastía ejercieron la benefactoría hacia estas órdenes. Sin embargo, la nobleza llevaba varias décadas aprovechándose de los dominios de los monasterios benedictinos y cistercienses a través de varios abusos, siendo el más conocido el de las encomiendas nobiliarias, a las que reyes como Juan I trataron de poner fin[6].

---

5 A San Benito de Valladolid donaron Gonzalo Núñez de Guzmán, maestre de Alcántara y Calatrava; Urraca de Guzmán, señora de Villafrechós; Inés de Merlo, esposa de Juan de Guzmán; la condesa de Trastámara, Elvira de Estúñiga –también protegió a San Juan de Burgos– y su hijo Fernando, arcediano de Sevilla; la condesa de Castañeda, Alfonso Álvarez de Toledo, el concejo, regidores y el patriciado, en Luis RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, *Historia del monasterio de San Benito el Real de Valladolid*, Valladolid, 1981, p. 50; AHN, Clero, leg. 8.013; pergaminos, C. 3.414, nº 13; C. 3.454, nº 10 y 16; C. 3.459, nº 13 y 16; Francisco J. GARCÍA TURZA, *El monasterio de Valvanera en la Edad Media (siglos XI-XV)*, Madrid, 1990, pp. 204 y 236; Rosa M.ª MONTERO TEJADA, *Nobleza y sociedad en Castilla. El linaje Manrique (siglos XIV-XVI)*, Madrid, 1996, p. 344; RAH, SC, M-123, ff. 21-35; García COLOMBÁS, *El libro de los bienhechores de San Benito de Valladolid*, Montserrat, 1963, pp. 352 y 374-376 y *La Tradición benedictina. Ensayo histórico. Tomo sexto: los siglos XV y XVI*, Zamora, 1996, pp. 174-191; AHNOB, Frías, C. 1804, D. 2; Francisco DE BERGANZA, *Antigüedades de España*, Madrid, 1721, pp. 222-223; Rafael SÁNCHEZ DOMINGO, *El régimen señorial en Castilla Vieja. La Casa de los Velasco*, Burgos, 1999, p. 80; Francisco J., PEÑA PÉREZ, *La oligarquía burgalesa bajomedieval y el monasterio de San Juan*, en Francisco J. PÉÑA PÉREZ (coord.), *El monasterio de San Juan de Burgos. Historia y Arte*, Burgos, 2000, pp. 99-130, p. 106; Mancio DE TORRES, *Libro...* [*vid.* n. 3], pp. 199-201 y 222-225; Ernest ZARAGOZA PASCUAL, *Un abadologio inédito del monasterio de Sopetrán*, en *Wad-al-Hayara: Revista de Estudios de Guadalajara*, 3 (1976), p. 28; Francisco LAYNA SERRANO, *Historia de Guadalajara y sus Mendozas en los siglos XV y XVI*, Madrid, 1942, p. 150; Máximo DIAGO HERNANDO, *La tutela nobiliaria sobre los monasterios benedictinos castellanos en la Baja Edad Media: relaciones entre los Velasco y el monasterio de San Salvador de Oña*, en *Hispania Sacra*, 56 (2004), p. 100 y *El papel...* [*vid.* n. 2], pp. 367-368; Jorge DÍAZ IBÁÑEZ, *El clero y la vida religiosa en Huete durante la Edad Media*, Cuenca, 1996, p. 38; García COLOMBÁS y Mateo GOST, *Escritos sobre el primer siglo de San Benito de Valladolid*, Montserrat, 1954, p. 61; Carlos REGLERO DE LA FUENTE, *Los reyes hispanos y la reforma monástica benedictina*, en *Monasterios y Monarcas: fundación, presencia y memoria regia en monasterios hispanos medievales*, Aguilar de Campoo, 2012, p. 152.

6 Los Haro hicieron donaciones a San Millán de la Cogolla, Nájera, Herrera, Oña, Sacramenia, Santo Domingo de Silos, Cardeña, San Prudencio de Monte Laturce, Bujedo y Sandoval. Los Meneses a Matallana (c. 1285-1314) y La Espina. Los Mendoza a San Millán de la Cogolla y Herrera hasta

La mediana y baja nobleza siguió teniendo presentes a estos monasterios, principalmente hasta el ascenso Trastámara. San Miguel de la Escalada obtuvo el apoyo del caballero de Casasola Ruy Pérez (1294), el señor de Rueda Diego Ramírez (1303) y su hija Inés. Diego Gómez de Castañeda fue uno de los benefactores de Santo Toribio de Liébana (1305), al igual que los Ceballos (1342), establecidos en la zona cántabra y Nájera recibió donaciones de la nobleza regional durante los dos primeros tercios del siglo XIV. Valvanera fue uno de los monasterios que más donaciones atrajeron, sobre todo, después de haber abrazado la observancia de Valladolid. Ramiro Núñez Daza hizo una donación a Sahagún (1437) y algunos Fonseca se acordaron de monasterios tradicionales. Los cistercienses no contaron con demasiados apoyos por parte de este grupo. Entre sus protectores, los Ortiz de Cárcamo y los Ocio hicieron donaciones a Herrera, al igual que la viuda de Juan Alfonso Carrillo, Mencía López de Orozco (1368), y Sandoval las recibió de la nobleza regional. En el siglo XV, Lope García de Porres hizo donaciones a Santa María de Rioseco (1428) y el alguacil mayor de Toledo, Pedro Carrillo, a Montesión (1435)[7].

mediados del siglo XIV y el marqués de Santillana a Bonaval (1455). Los Manrique a Nájera y San Zoilo a mediados del siglo XV. Los Ponce de León a Vega y Sandoval (1406). Fernán Pérez de Ayala, merino mayor de Guipúzcoa, a Nájera (1417 y 1431). Los Rojas a Nájera y San Millán de la Cogolla hasta el último tercio del siglo XIV. Los Estúñiga a Herrera y Valvanera hasta comienzos del siglo XV, en Luis FERNÁNDEZ, *Colección diplomática del monasterio de Santa María de Matallana*, en *Hispania Sacra*, XXV (1972), pp. 35 y 43; AHN, Clero, pergaminos, C. 239, nº 15; C. 244, nº 7; C. 1.050, nº 6; Damián YÁÑEZ NEIRA, *El monasterio de Santa María de Matallana y sus abades (1174-1974)*, en *Archivos leoneses*, 57/58 (1975), p. 330 y *El monasterio de La Espina y sus abades*, en *Archivos leoneses* (1972), p. 118; RAH, SC, D-10, f. 11; M-2, f. 272; M-9, ff. 169v-173 y 361-364; M-50, ff. 172v-174; M-59, ff. 96-108; M-123, ff. 21-35; Francisco J. PEÑA PÉREZ, *Documentación del monasterio de Las Huelgas (1349-1376)*, Burgos, 1990, nº 161; Margarita CANTERA MONTENEGRO, *Colección documental de Santa María de Nájera, siglo XV*, Logroño, 2011, nº 91; Agurtzane PAZ MORO, *Colección documental del monasterio de San Juan de Quejana (Álava, 1332-1525)*, Bilbao, nº 29; AHNOB, Frías, C. 1716, D. 6; Francisco LAYNA SERRANO, *Historia...* [*vid.* n. 6], pp. 325-333.

7 A Nájera donaron Andrés López de Anguciana (1309), los parientes de Lope García de Salazar (1311), Pedro Ruiz de Soto (1356) y Teresa Fernández Cabeza de Vaca (1375). A Valvanera, el señor de los Cameros, Carlos de Arellano (1406), el corregidor de Río Salido, Diego López de Anguiana (1470) y Teresa Carrillo (1471). A San Zoilo, Beatriz Rodríguez de Fonseca (1441) y a Cardeña, el I señor de Coca, Hernando de Fonseca (1463). A Sandoval, Diego López de Cifuentes (1369), su viuda María Alvorave (1370) y Pedro Bernardo de Quirós (1371), en VV. AA., *Colección documental del monasterio de San Román de Entrepeñas (940-1608) y colección documental del monasterio de San Miguel de Escalada (940-1605)*, León, 2000, nº 26 y 28; AHN, Clero, pergaminos, C. 240, nº 9; C. 241, nº 4 y 7; C. 242, nº 3; C. 244, nº 11; libro 14.691; leg. 1.137; VV. AA., *Colección diplomática de Santo Toribio de Liébana (1300-1515)*, Santander, 1994, nº 9 y 31; Margarita CANTERA MONTENEGRO, *Santa María la Real de Nájera (siglos XI-XIV). III* (Tesis doctoral), Madrid, 1987, nº 225 y 337; Carlos REGLERO DE LA FUENTE, *Amigos exigentes, servidores infieles. La*

III. Las órdenes mendicantes y el poder: una realidad desigual

A finales del siglo XIII los mendicantes gozaban de gran aceptación, ya que su estilo de vida y formas de culto eran de un gran atractivo. A esto ayudó la ubicación inicial de las fundaciones cerca de las ciudades y cada vez, con mayor frecuencia, en su interior, siendo muy abundantes los traslados patrocinados por los poderosos. Tras la llegada de los primeros mendicantes, a mediados del siglo XIII aparecieron los carmelitas y agustinos, ocupando la posición del extrarradio que dejaron franciscanos y dominicos, ante la supuesta falta de espacio en el interior las villas. Sin embargo, la razón fundamental era la pugna entre estas órdenes por las limosnas, saliendo victoriosos los primeros mendicantes, mientras agustinos y carmelitas tuvieron que conformarse con las escasas donaciones de la baja nobleza y del patriciado[8].

Don Juan Manuel, en el capítulo X de *El Libro de los Estados*, resumía la tónica del momento «dos ordenes son las que al tiempo de agora aprovechan mas para salvamiento de las almas et para ensalzamiento de la sancta fe catolica. Et esto es porque los destas ordenes predrican et confiessan et an mayor fazimiento con las gentes. Et son las de los fraires predricadores et de los fraires menores». La devoción que suscitaron los mendicantes queda de manifiesto en las donaciones de los poderosos. Berenguela López de Haro hizo donaciones a las provincias franciscana y dominica de Castilla y España, respectivamente, y a sus cabildos (1296) y Juan Pacheco a las órdenes franciscana y dominica (1471). En cuanto a los concejos y a las oligarquías urbanas, el de Segovia concedió rentas a ambos conventos (1326) y Pedro de Limógenes, del patriciado salmantino, realizó donaciones a numerosos conventos mendicantes (1306)[9].

---

crisis de la orden de Cluny en España (1270-1379), Madrid, 2014, pp. 94 y 99; Mauricio Herrero Jiménez, *Colección documental del monasterio de Villaverde de Sandoval (1132-1500)*, León, 2003, nº 144; Francisco J. García Turza, *Documentación medieval del monasterio de Valvanera. Siglos XIV-XV*, Logroño, 1990, nº 35 y 138; RAH, SC, M-4, f. 119v; M-17, ff. 194v-198; M-27, ff. 32v-43; AGS, EMR, MyP, leg. 3, nº 58.

8 Sophie Hasquenoph, *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du Moyen Âge à nos jours*, Ceyzérieu, 2009, pp. 423-424; Juan A. Prieto Sayagués, *La implicación de los poderosos en los traslados de monasterios en la Castilla bajomedieval: respaldos y oposiciones*, en Carlos Reglero de la Fuente (coord.), *Poderes, espacios y escrituras. Los reinos de Castilla y León (siglos XI y XV)*, Madrid, 2018, pp. 155-178.

9 Pedro de Limógenes donó a conventos mendicantes de Salamanca, Zamora, Toro, Benavente, León y Ciudad Rodrigo y a cada cenobio dominico de Galicia, Castilla y sus fronteras (1306), en Don Juan Manuel, Ian R. Macpherson y Brian Tate (eds.), *El libro de los Estados*, Madrid, 1991, pp. 374-383; RAH, SC, 9/284, ff. 21-24; Alfonso Franco Silva, *Los testamentos de Juan Pacheco (1470-1472)*, en *Congreso de Historia del señorío de Villena*, Albacete, 1987, p. 160; AHN, Clero, pergaminos, C. 1.962, nº 17; ACSES, Ms. 76/1, ff. 692-693.

Después de estas consideraciones de conjunto analizaremos la relación de los poderosos con cada una de las órdenes mendicantes por separado.

III.1. *La Orden de Predicadores*

Benedicto XII situó a la Orden de Predicadores *a la cabeza de las otras órdenes* por sus conocimientos teológicos y su apostolado. Esta frase fue pronunciada para inaugurar su pontificado en diciembre de 1334 y un año después, volvió a protegerlos prohibiendo a sus religiosos cambiar de orden ante el atractivo de los beneficios de las tradicionales[10]. Por los mismos años, pese al párrafo del *Libro de los Estados* referido en que don Juan Manuel equiparaba a franciscanos y dominicos, unas páginas más adelante, el noble afirmaba

> esta orden de los pedricadores fizo sancto Domingo de Caleruega, et bien creo que commo quier que muchas ordenes ay en el mundo muy buenas et muy sanctas, que segund yo tengo que lo es esta mas que otra orden. Et non digo esto por decir ninguna mengua de las otras, por que deva ser mas sancta, ca sin dudba muchas mas asperezas a en las reglas de otras ordenes, mas digolo por algunas cosas maravillosas et de gran entendimiento que Dios pueso en sancto Domingo et en los otros sanctos fraires[11].

La devoción dominica era característica de la corte y se extendió a algunos oficiales, quienes hicieron donaciones a conventos cercanos a la familia real[12]. El

---

10 La relación entre Benedicto XII y la orden se enfrió al pretender ponerla bajo su autoridad y limitar su autonomía, en Sophie HASQUENOPH, *Histoire...* [*vid.* n. 9], p. 534.

11 DON JUAN MANUEL, *El libro...*, [*vid.* n. 10,] pp. 374-383.

12 A San Pablo de Valladolid donaron el justicia mayor Juan Núñez de Villazán (1374) y miembros del entorno de las reinas: Teresa Gil (1307), la camarera de María de Molina, Urraca Martínez (1317) y María Juan y el canciller de María de Molina, Nuño Pérez de Monroy (1326). La camarera también se acordó de San Ildefonso de Toro, fundación de la reina. El tesorero de Enrique III, Juan Rodríguez, hizo donaciones a su fundación de Ciudad Real (1399), el vasallo del rey Lope de Orsales a San Pedro de Riomoros (1443) y el oidor de la Audiencia, Fernán González de Toledo, a San Pedro Mártir (1466), en Adeline RUCQUOI, *Le testament de doña Teresa Gil*, en Jean DUFOURNET *et al.* (dirs.), *Femmes, Mariages, Lignages XII^e-XIV^e siècles*, Bruselas, 1992, pp. 316-323; RAH, SC, O-24, ff. 245-251; Gervasio VELO Y NIETO, *Don Nuño Pérez de Monroy abad de Santander*, en *Hispania Sacra*, 3 (1950), pp. 341-342; AHN, Clero, C. 3.501, nº 15; leg. 6.285, ff. 23; libro 16.765; Carlos AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden de los Predicadores en el sureste de Castilla (las fundaciones medievales de Murcia, Chinchilla y Alcaraz hasta el Concilio de Trento)*, Albacete, 2003, p. 110; AGS, EMR, MyP, leg. 4, nº 128; Francisco LAYNA SERRANO, *Historia...* [*vid.* n. 6], p. 107; Patricia ROCHWERT-ZUILI, *El mecenazgo y patronazgo de María de Molina: pruebas e indicios de unos recursos*

paréntesis en los vínculos entre los dominicos y la monarquía durante gran parte del siglo XIV fue suplido por el apoyo prestado por algunos de los principales linajes. Los primeros en aparecer en escena fueron los Manuel, cuya devoción partía de los círculos cortesanos con el infante don Manuel y su contribución a las obras del convento dominico de Murcia (1283). Con su hijo don Juan Manuel la devoción del linaje alcanzó su cénit con la fundación de Peñafiel, continuada por otros miembros de la familia. Los segundos señores de Valdecorneja, Garci Álvarez de Toledo y Leonor de Ayala, fundaron el convento de Piedrahíta (1370-1371) y sus sucesores continuaron las donaciones a este y otros cenobios como los de Toledo y la Peña de Francia. Este matrimonio entre la hija de Fernán Pérez de Ayala y el señor de Valdecorneja influyó en el dominicanismo de los Ayala, quienes hicieron donaciones a los conventos de Vitoria y Peñafiel. Estos servían a los Manuel desde 1248, cuando Fernando III encargó la educación de su hijo, el infante don Manuel, a Pedro López de Ayala en agradecimiento a su participación en la conquista de Baeza y Sevilla. La relación mantenida por algunos Meneses con el convento toledano, culminó con su traslado al interior de la villa (1407) y los condes de Plasencia, Álvaro de Estúñiga y Leonor Pimentel, fundaron el de Plasencia. Otros linajes, pese a no patrocinar ninguna fundación, tuvieron vínculos con varios conventos. Varios Manrique hicieron donaciones a los de Burgos, Valladolid y Palencia, al igual que Leonor Enríquez, los Osorio las hicieron a los de Benavente y Valladolid y los Quiñones al de León[13].

propagandísticos y didácticos, en *e-Spania*, https://journals.openedition.org/e-spania/25549; Juan A. PRIETO SAYAGUÉS, *El dominicanismo del linaje Manuel y de la corte: una devoción de influencias mutuas en la Baja Edad Media*, en M.ª Isabel DEL VAL VALDIVIESO *et al.* (coords.), *Libro Homenaje a Juan A. Bonachía*, Valladolid, 2018, pp. 271-280.

13 Elvira de Villodre protegió el convento de Alcaraz, Pedro Manuel el de Palencia (1469) y su hija María el de Zafra, de donde era señora (1474). Al convento de Toledo donó Teresa Álvarez de Toledo (1396), hija de los fundadores del cenobio de Piedrahíta. A la Peña de Francia, María de Ayala, hija de Fernán Álvarez de Toledo (1471). A Santo Domingo de Vitoria, Beltrán de Guevara, esposo de Mencía de Ayala (1395). Al convento de Peñafiel, Sancha, hija de Pedro López de Ayala (1419) y a los de Toledo, García Suárez de Meneses (1327) y Guiomar de Meneses (1448). Sancha, hija del adelantado Gómez Manrique (1414) y la condesa de Castañeda (1441), donaron a San Pablo de Burgos; esta también lo hizo al convento de Valladolid (1441) y Juana Manrique al de Palencia (1458). A San Pablo de Valladolid hizo donaciones el II señor de Villalobos, Juan Álvarez Osorio (1417), en Élida GARCÍA GARCÍA, *S. Juan y S. Pablo de Peñafiel. Economía y Sociedad (1318-1512)*, Valladolid, 1986, pp. 17-23 y 34; Luis LORENTE TOLEDO, *San Pedro Mártir el Real, conventual y universitario*, Toledo, 2002, pp. 20, 25 y 34; ACSES, Ms. 76/1, ff. 1029-1031; AHN, Clero, pergaminos, C. 186, nº 7; leg. 1.053; RAH, SC, M-1, ff. 212-215; M-5, ff. 202-206v; M-22, ff. 62-65; M-37, ff. 40v-60; M-51, ff. 115v-117; M-94, ff. 30v-37; M-123, ff. 21-32; Carlos AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden...* [*vid.* n. 13], pp. 122-124 y 154-156; Jonás CASTRO TOLEDO, *Colección diplomática de Peñafiel*, Valladolid, 2014, nº 356; Luis SALAZAR Y CASTRO, *Historia ge-*

En cuanto a los concejos, las oligarquías y la mediana y baja nobleza, sus fundaciones fueron escasas, limitándose a la de Palacios de Valduerna patrocinada por Pedro González de Bazán, señor del lugar (1461) y la entrega del monasterio de San Pedro de Latarce a la orden (1466). Lo más habitual por parte de este grupo fue la concesión de donaciones y protección. Los concejos de Valladolid, Murcia y Benavente protegieron a los conventos dominicos de sus respectivas ciudades al igual que hicieron sus oligarquías[14].

La nobleza y la jerarquía eclesiástica fomentaron la reforma de conventos, como Pedro Fernández de Velasco la de Nuestra Señora de Cinco Altares de Rojas y Fernán Álvarez de Toledo la de Piedrahíta (1448). El obispo Lope de Barrientos expulsó a la comunidad premonstratense de San Pedro de las Dueñas e introdujo dominicos observantes (1441-1444) y luchó infructuosamente por la observancia de San Andrés de Medina del Campo. El cardenal Juan de Torquemada, perteneciente a una de las principales familias vallisoletanas, favoreció la reforma de San Pablo y ante la oposición se apoyó en el prior de San Benito, Juan de Gumiel (1461-1463)[15]

---

nealógica de la Casa de Lara. I, Madrid, 1696, p. 453; Isabel BECEIRO PITA, *La nobleza y las órdenes mendicantes en Castilla (1350-1530)*, en Isabel BECEIRO PITA (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, 2014, p. 321; AHNOB, Frías, C. 94, D. 13; Francisco GARCÍA-SERRANO NEBRAS, *Del convento al palacio: los frailes y las oligarquías castellanas (siglos XIII-XIV)*, en Isabel BECEIRO PITA (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, 2014, pp. 99-101; Agurtzane PAZ MORO, *San Juan de Quejana, un monasterio familiar de dominicas en el valle alavés de Ayala (1378-1525). Sus vínculos con el linaje de Ayala*, Vitoria, 2017, pp. 37-38 y 69; Juan A. PRIETO SAYAGUÉS, *El dominicanismo*... [*vid.* n. 13].

14 En Toledo fueron los Cervato, los señores de Mejorada, Silva, Carrillo y Fuensalida. En Segovia, los Contreras, el regidor Rodrigo del Río y los Arias. En Valladolid, los Bernal y Torquemada. En Burgos, los Cartagena. En Zamora, los Cabeza de Vaca, en Benavente los Alfonso y en Toro los Fonseca. En Salamanca, los Maldonado y sobre todo, los Limógenes-Godínez, en RAH, SC, M-5, ff. 28v-30; M-20, ff. 224v-227; M-22, ff. 92v-96; M-59, ff. 248-252; M-72, ff. 146-153; O-6, f. 118; Bonifacio BARTOLOMÉ HERRERO, *Religiosidad y sociedad en la ciudad de Segovia durante la Edad Media*, en Isabel BECEIRO PITA (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, 2014, pp. 143-144; AHN, Clero, pergaminos, C. 188, nº 2; C. 1.876, nº 4; C. 1.964, nº 8; C. 3.529, nº 13 y 14; C. 3.532, nº 16; códices, L. 968, f. 21v y L. 1261, f. 3-4 y 49; libro 12.541; ACSES, A/A SAL. 1. Libro Becerro de 1682, f. 477; Juan LÓPEZ, *Tercera parte de la historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid, 1613, pp. 169, 285 y 304; AGS, EMR, MyP, leg. 4, nº 21; AHNOB, Frías, D. 1311, D. 5; Manuel DE CASTRO, *Crónica de la Provincia franciscana de Santiago (1214-1614)*, Madrid, 1971, p. 63; Anacleto OREJÓN CALVO, *Astudillo. Convento de Santa Clara. II*, Palencia, 1984, Apéndice Segundo, nº 10; Carlos AYLLÓN GUTIÉRREZ, *La Orden*... [*vid.* n. 13], p. 72.

15 Ángel MARTÍNEZ CASADO, *Lope de Barrientos, un intelectual de la Corte de Juan II*, Salamanca, 1994, p. 57; Guillermo NIEVA OCAMPO, *Reformatio in membris: conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el siglo XV*, en *En la España Medieval*, 32 (2009), pp. 300 y 304; Juan LÓPEZ, *Tercera*... [*vid.* n. 15], p. 347; ACSES, Ms. 76/2, f. 233; RAH, SC, M-93, ff. 225-268.

III.2. *La Orden de los Frailes Menores*

Los franciscanos fueron la otra gran orden mendicante. Los capítulos se adaptaron a la realidad económica y permitieron las donaciones pese a la defensa del ideal de pobreza evangélica; ante esto surgieron movimientos de reforma con la idea de volver a los principios y, a medida que avanzaba el siglo XIV, las donaciones experimentaron un aumento significativo. La otra cara de la moneda la puso de manifiesto el dominico Juan López de Salamanca afirmando que de la reforma franciscana se aprovecharon nobles y reyes para recuperar los bienes de los cenobios: *con esto rroban los coraçones de cavalleros e señores*, *por lo cual todos los pueblos donde quiera que assientan estos herejes capuches todos son con ellos*, *e quieren matar a otros qualesquier rreligiosos que contra ellos abren las bocas*[16].

Varias damas del entorno de las reinas hicieron donaciones a conventos franciscanos, si bien, más allá de las devociones, primaba el carácter de su ubicación en villas señoriales de las reinas. Teresa Gil se acordó del convento de Valladolid (1307), al igual que la camarera de la reina Constanza, María Juan y la camarera de María de Molina, Urraca Martínez, lo hizo con el de Toro (1317), al igual que su consejero y canciller, Nuño Pérez de Monroy (1326)[17].

La gran mecenas de los franciscanos fue la alta nobleza, quien pobló sus dominios de numerosos conventos. Las primeras intervenciones vinieron de la nobleza vieja y se produjeron en el norte. María de la Cerda trasladó el convento de Villafranca (1285), Berenguela López de Haro fundó el de Vitoria y Fernando de Haro (1324) trasladó el de Castrojeriz. Los Meneses fundaron San Francisco de Molina, patrocinado por su señora Blanca (c. 1293) y el convento observante de la Bastida en Toledo, por Guiomar de Meneses (1459). De la nobleza nueva, Fernando Álvarez de Toledo fundó el convento de su villa de Pinto (1437) y los Mendoza financiaron obras en el de Guadalajara. Los Enríquez colaboraron con las obras de San Francisco de Palenzuela, los Pimentel patro-

16 Damien RUIZ, *La législation provinciale de l'ordre des frères mineurs et la vie économique des couvents en France et en Italie (fin XIII^e^-milieur XIV^e^ siècle)*, en Nicole BÉRIOU et Jacques CHIFFOLEAU (dirs.), *Économie et religión. L'experience des ordres mendiants (XIII^e^-XV^e^siècle)*, Lyon, 2009, p. 382; Pedro CÁTEDRA GARCÍA, *Fundación y dote del convento de la Visitación de Madrid de monjas clarisas*, en *Archivo Ibero-Americano*, 185-188 (1987), pp. 310-311.

17 Manuel DE CASTRO, *Crónica*... [*vid.* n. 15], pp. 98-99; Manuel VILLAR Y MACÍAS, *Historia de Salamanca. Libro IV. Desde el señorío de doña Constanza hasta el gobierno de don Alfonso Enríquez*, Salamanca, 1974, p. 118; Francisco LAYNA SERRANO, *Historia*..., [*vid.* n. 6], p. 107; Adeline RUCQUOI, *Le testament*... [*vid.* n. 13], pp. 316-323; RAH, SC, O-24, ff. 245-251; Gervasio VELO Y NIETO, *Don Nuño*... [*vid.* n. 13], pp. 341-342.

cinaron los conventos de sus villas de Benavente (c. 1430) y Villalón (1470), y los Manrique tuvieron vínculos con los de Burgos, Palencia, Valladolid y Carrión (1441)[18].

En el último tercio del siglo XIV surgió el franciscanismo rural, estrechamente relacionado con los procesos de señorialización. La nobleza señorial trató de poblar sus dominios de eremitorios, ya que estas fundaciones eran más rentables que las conventuales y gozaban de gran fama en la Europa del momento, como ponen de manifiesto varios de los reformadores italianos. Este eremitismo estaba relacionado con varios religiosos reformadores, apoyados por los diversos linajes. Se trata de una reforma espontánea en unos momentos de crisis de la Iglesia durante el Cisma. El precedente lo sentó el provincial de Santiago, Rodrigo Martínez de Lara, quien se retiró a un eremitorio en Robledillo de Gata. El siguiente impulso lo dieron religiosos cercanos a la corte, como Pedro Fernández Pecha, fundador de los jerónimos, y el obispo de Burgos y consejero real, Juan de Villacreces, hermano de Pedro de Villacreces, uno de los reformistas franciscanos. En las diócesis de Burgos y Palencia, fueron los Velasco y Manrique los principales promotores. Los primeros poblaron sus dominios de eremitorios bajo su patronato y los Manrique, encabezados por el adelantado Pedro Manrique, fundaron varios conventos santoyanos en Calahorra, Villasilos y Paredes (c. 1425); su hija Beatriz sirvió de nexo entre ambos linajes por su matrimonio

[18] Pedro Gonzáles de Mendoza (1383) y su hijo Diego Hurtado de Mendoza financiaron obras en San Francisco de Guadalajara; a la Salceda y la Cabrera, donaron Teresa de la Vega (1414), hija de Diego Hurtado de Mendoza y Aldonza de Mendoza (1435); a La Cabrera, Íñigo López de Mendoza (1455); al convento de Valladolid, Leonor Enríquez, condesa de Trastámara (1394); la hermanastra del I Almirante, Leonor, hizo donaciones a los de Carrión, Burgos, Valladolid y Palencia (1383). Sancha, esposa de Gómez Manrique (1437), su hija del mismo nombre (1414), la condesa de Castañeda (1441) y su hijo Gabriel Manrique (c. 1462), financiaron obras en los conventos de Burgos, Valladolid, Palencia y Carrión, en Isabel BECEIRO PITA, *La nobleza*... [*vid.* n. 14], p. 321; Mercedes GAIBROIS DE BALLESTEROS, *Sancho IV de Castilla. III*, Madrid, 1928, nº 470; José GARCÍA ORO, *Francisco de Asís en la España Medieval*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 312-313, 372, 387 y 391; AHNOB, Osuna, C. 225, D. 4; AHN, Clero, pergaminos, C. 186, nº 7; leg. 1.053; libro 4.378; Concepción ABAD CASTRO y M.ª Luisa MARTÍN ANSÓN, *Los Herrera y su capilla funeraria de San Ildefonso en la cartuja de El Paular*, en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, XVIII (2006), p. 36; RAH, SC, M-10, ff. 95-96; M-50, ff. 151-154; M-123, ff. 21-32; Luis SALAZAR Y CASTRO, *Pruebas de la historia de la Casa de Lara*, Madrid, 1694, pp. 252-255; Francisco LAYNA SERRANO, *Historia*... [*vid.* n. 6], pp. 325-333; Santiago PERAL VILLAFRUELA, *San Francisco de Carrión de los Condes (siglos XIII-XIX). Aproximación al conocimiento de un convento de Menores en la diócesis de Palencia*, en *Archivo Ibero-Americano*, 262-263 (2009), p. 264; Manuel DE CASTRO, *Crónica*... [*vid.* n. 15], p. 169.

con Pedro Fernández de Velasco y dejó miles de maravedís a la custodia de Lope de Salazar y Salinas, a La Aguilera y a los observantes de Santoyo (1471). Este fenómeno se extendió por Andalucía, analizado por Miura Andrades, y Galicia, por García Oro[19].

Sin embargo, con la recuperación de la autoridad papal, desde mediados del siglo XV, los observantes, con el apoyo de la nobleza y la monarquía reformaron conventos, integraron bajo su obediencia a los eremitorios y las fundaciones nobiliarias se pusieron bajo su jurisdicción, al igual que señalamos para los benedictinos. Juan Pacheco, patrocinó el convento de Belmonte, integrado en la custodia de Santoyo (1457); uno de sus hermanos, Pedro Girón, fundó el de Bruezo (1460) y otro, Alonso Téllez, benefició a El Castañar, al igual que el hijo del marqués, Diego López Pacheco. Garci Álvarez de Toledo trató de trasladar la Bastida (1472), el caballero Diego García de Ulloa fundó el convento de Cáceres (1472) y María Manuel, esposa de Lorenzo Suárez de Figueroa, el de Zafra (1474). En cuanto a la reforma, la del convento vallisoletano fue llevada a cabo por Pedro Santoyo y apoyada por Pedro Manrique y por el almirante Fadrique (1433), y este último apoyó la del convento de Palenzuela con su mujer, Teresa de Quiñones. En la diócesis de Toledo, Juan de Guzmán entregó El Castañar al vicario fray Alonso de Borox (1437-1445), fundación de su padre Juan Ramírez de Guzmán (1415). El marqués de Santillana reformó San Francisco de Guadalajara (1455-1457), integrado en un primer momento en la vicaría de Santoyo bajo la obediencia de los conventuales. Sin embargo,

---

[19] Annie FREMAUX-CROUZET, *Franciscanisme des villes et franciscanisme des champs dans l'Espagne du Bas Moyen Age*, en *Les espagnes Médiévales. Aspects économiques et sociaux*, Niza, 1983, p. 60; José GARCÍA ORO, *Los franciscanos en España. Historia de un itinerario religioso*, Santiago de Compostela, 2006, p. 176 y *Francisco...* [*vid.* n. 20], pp. 339-347; Josemaría REVUELTA SOMALO, *Los jerónimos*, Guadalajara, 1982, p. 148; RAH, SC, M-50, ff. 151-154; Juan A. PRIETO SAYAGUÉS, *Los movimientos eremíticos en la Castilla bajomedieval, contexto europeo y relación con los poderes laico y eclesiástico. Génesis, desarrollo y decadencia* en Raquel MARTÍNEZ PEÑÍN y Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ (coords.), *Poder y poderes en la Edad Media*, Murcia, 2021, pp. 199-215; Luis SALAZAR Y CASTRO, *Historia genealógica de la Casa de Lara*. *II*, Madrid, 1697, p. 41; Manuel DE CASTRO, *El Real Monasterio de Santa Clara de Palencia y los Enríquez, Almirantes de Castilla*, Palencia, 1982, p. 107; Adeline RUCQUOI, *Los franciscanos en el reino de Castilla*, en *VI Semana de Estudios Medievales de Nájera*, Nájera, 1996, p. 79; Melquíades ANDRÉS MARTÍN, *El convento de Santa Clara de Aguilar de Campoo (Palencia). Historia y vida*, en *Archivo Ibero-Americano*, 213-214 (1994), p. 325; José A. CASILLAS GARCÍA, *Presencia dominicana en la Ribera Burgalesa*, en *Paz y Bien (Las órdenes mendicantes en la Ribera del Duero)*, Burgos, 2016, p. 15; AHNOB, Frías, C. 598, D. 38-39.

el noble prefería su entrada en la observancia, lo que logró gracias al apoyo de su primo, el arzobispo Carrillo, y su hijo Pedro González de Mendoza, obispo de Calahorra (1460). Por último, Pedro de Mendoza, fomentó la reforma del convento de su villa de Atienza (1469)[20].

Las oligarquías urbanas y la baja nobleza mantuvieron relaciones con los franciscanos. En la mayoría de las ocasiones se trata de simples mandas a conventos por estar ubicados cerca o en sus lugares de residencia como en Segovia los Contreras (1379), en Salamanca los Limógenes-Godínez y Solís, en Astorga los Bazán, en Huete los Carrillo, en Cuenca los Albornoz y en Toledo los señores de Mejorada y los Fuensalida. En el resto de ciudades y villas se aprecian más donaciones a título individual[21].

III.3. *Los otros mendicantes: agustinos y carmelitas*

Los agustinos y carmelitas eran mendicantes *de facto* y en el concilio de Lyon (1274) se confirmó el estatuto de *iure* para ambas, ratificado por Bonifacio VIII (1298). Estas tuvieron escasa presencia en Castilla, sobre todo la segunda de ellas. Los protectores de los agustinos fueron el patriciado y la mediana y baja nobleza, aunque hubo alguna fundación de la alta nobleza. La primera intervención fue la

---

20 María Portocarrero, esposa del marqués, hizo donaciones a San Francisco de Belmonte. Los señores de Totanés, Juan Carrillo e Inés de Guzmán, a la Bastida y El Castañar (1455, 1463 y 1464), en AHN, Clero, libro 14.635; Jorge DÍAZ IBÁÑEZ, *Monasterios franciscanos en la diócesis de Cuenca durante la Edad Media*, *Archivo Ibero-Americano*, 230 (1998), p. 325; José M.ª MIURA ANDRADES, *Frailes, monjas y conventos. Las Órdenes Mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Sevilla, 1998, p. 201; Balbina MARTÍNEZ CAVIRÓ, *El monasterio de San Juan de los Reyes de Toledo*, Toledo, 2002, pp. 12-13; RAH, SC, M-1, f. 262; M-5, ff. 202-206; M-93, ff. 225-268; José A. RAMOS RUBIO y Vicente MÉNDEZ HERNÁN, *Aportaciones inéditas del monasterio de San Francisco el Real de Cáceres, planos*, en *Alcántara*, 64 (2006), p. 59; Francisco J. ROJO ALIQUE, *El convento de San Francisco de Valladolid en la Edad Media (h. 1220-1518) (I) Fundación y reforma*, en *Archivo Ibero-Americano*, 250-251 (2005), p. 294; Juan MESEGUER FERNÁNDEZ, *Memorial múltiple de la Vicaría de Santoyo, por el P. Rodrigo de Vascones, O.F.M., 1490*, en *Archivo Ibero-Americano*, 76 (1959), pp. 486-487; José GARCÍA ORO, *Francisco...* [*vid.* n. 20], pp. 334 y 393-396.

21 Lee-Ann TUNSTALL, *Santa Clara de Salamanca y el testamento de doña Gilota: un conflicto franciscano en el medievo*, en *Archivo Ibero-Americano*, 213-214 (1994), pp. 295-298; RAH, SC, M-20, ff. 224v-227; M-72, ff. 362-367; N-35, ff. 169-173; Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, *Catálogo del fondo documental del monasterio de Santa Clara de Astorga (siglos XIII-XV)*, en *Archivos leoneses*, 89-90 (1991), nº 110 y 152; Bonifacio BARTOLOMÉ HERRERO, *Religiosidad...* [*vid.* n. 15], pp. 143-144; AHNOB, Priego, C. 2, D. 8-9; Frías, D. 1311, D. 5.

del II señor de Orgaz, Gonzalo Ruiz de Toledo, quien trasladó a los agustinos de Toledo con apoyo de María de Molina (1312). Tras él, don Juan Manuel fundó el convento de Castillo de Garci Muñoz (1326) y su despensero mayor, Gil Martínez, Nuestra Señora del Puerto cerca de Salmerón. Miguel Tis fundó el convento de Dueñas (1334), el obispo de Salamanca Alfonso Barrasa trasladó el convento de la urbe a la iglesia de San Pedro (1377) y Diego Gómez de Toledo el de Casarrubios (1382). El mayor protector de la orden fue el condestable Ruy López Dávalos, quien fundó San Agustín de Valladolid (1407-1410), trató de construir otro convento observante (1426) y colaboró con las obras del cenobio de Dueñas. La Ascensión de Cervera fue patrocinada por Fernando de Velasco y su mujer Leonor Carrillo, señores de la villa (c. 1441), cuando los señores de Santofimia, miembros del linaje de la dama, beneficiaban a los agustinos de Córdoba desde un siglo atrás (1345). Entre los donantes del convento de Burgos se encuentran los Haro, Enríquez y Manrique. A San Agustín de Toledo donaron los Meneses, Guzmán y los señores de Casarrubios y a Sopetrán, los Pecha. Respecto a la reforma, sabemos que Juan Pacheco apoyó la entrada de los agustinos de Castillo de Garci Muñoz en la misma (1459), vinculando a la observancia un convento fundado por el linaje que dominaba la zona anteriormente: los Manuel[22].

Los carmelitas entraron en la Península por Aragón y pasaron a Castilla en el primer tercio del siglo XIV con la fundación de San Pablo de la Moraleja (1315) y, tras él, los conventos de Toledo (1348), Sevilla (1358), Ávila (1378) y Torresandino (1394), siendo escasas las noticias de sus vínculos con el poder laico. El obispo de Ávila, Diego de Fuensalida, fundó Santa María del Pilar en Arenas de San Pedro (1436), San Pablo de la Moraleja, cercano a Arévalo, fue protegido por

[22] Balbino VELASCO BAYÓN, *Los carmelitas. Historia de la Orden del Carmen IV. El Carmelo español*, Madrid, 1993, pp. 14-16; ACSES, Ms. 76/1, f. 865; Carlos ESTEPA DÍEZ, *Dos testamentos femeninos en el siglo XIV: María de Haro y la reina María de Molina*, en Carlos REGLERO DE LA FUENTE (coord.) *Poder y sociedad en la Baja Edad Media. I*, Valladolid, 2002, pp. 377-382; RAH, SC, M-8, f. 10; M-17, ff. 121-126; M-122, ff. 248-270; M-123, ff. 21-32; M-171, ff. 82-85; AHN, Clero, pergaminos, C. 186, nº 7; C. 576, nº 1-2; libro 4.378; Juan L. CARRIAZO RUBIO, *Los testamentos de la Casa de Arcos (1374-1530)*, Sevilla, 2003, p. 137; Isabel BECEIRO PITA, *La nobleza*... [*vid.* n. 14], p. 323 y *El entorno familiar y monástico de Inés de Ayala*, en *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre. II*, Santander, 2012, p. 1089; César OLIVERA SERRANO, *Devociones regias y proyectos políticos: los comienzos del monasterio de San Benito el Real de Valladolid (1390-1430)*, en *Anuario de Estudios Medievales*, 43/2 (2013), p. 823; Thomas DE HERRERA, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*, Madrid, 1652, pp. 6-7, 17-18, 177 y 187-188; Manuel GONZÁLEZ GARCÍA, *Salamanca: la repoblación y la ciudad en la Baja Edad Media*, Salamanca, 1973, p. 119; AMSST, legs., nº 4; 1432; Carlos AYLLÓN GUTIÉRREZ, *Iglesia y poder en el marquesado de Villena. Los orígenes de la colegiata de Belmonte*, en *Hispania Sacra*, LX-121 (2008), p. 100.

las reinas, señoras del lugar, como María de Aragón (1442) y por Enrique IV en su época de infante (c. 1448) y el convento de Torresandino fue beneficiado por los Avellaneda[23].

IV. Las órdenes redentoras: la Trinidad y la Merced

Las órdenes redentoras no gozaron de gran fama entre la nobleza durante el periodo bajomedieval y, en ocasiones, lo que se observa es su animadversión hacia ellas. Lo anterior guarda relación con las denominadas «mandas acostumbradas», una serie de donaciones realizadas en los testamentos que, en el caso de las órdenes redentoras, eran de carácter obligatorio según disponía la legislación. Estas solían ser donaciones de pequeña entidad en muchos de los casos, lo que nos permite diferenciarlas de las ordinarias. En la mayor parte de los testamentos encontramos alguna manda a las órdenes de la Trinidad y de la Merced, de una cuantía ínfima que refleja su obligatoriedad y la poca voluntad de hacerla por parte del donante. Pese a la animadversión de la nobleza hacia estas órdenes algunos miembros del entorno de la corte hicieron grandes donaciones a las mismas, por ser la redención una cuestión que atañía a la monarquía[24].

Los mercedarios se instalaron en Castilla, al menos, desde el reinado de Fernando III, cuando dirigieron una redención en Granada (1222). El linaje que mayor protección les prestó fue el de los Pecha, con vínculos matrimoniales con los Mendoza: Elvira Martínez fundó el convento de Segovia (1367) e hizo donaciones al de Guadalajara, al igual que otros miembros de la familia como sus hijas María, Beatriz y Mayor, Aldonza de Mendoza y el marqués de Santillana. La otra fundación de la que tenemos constancia fue iniciativa de los Ayala, cuando Fernán Pérez de Ayala y su hijo Pedro, entregaron la iglesia de Santa María de Burceña a la orden (1382). El patronato de la capilla mayor de Santa Catalina de Toledo lo adquirió el comendador Lope Ortiz. Otros nobles se limitaron a donaciones esporádicas como las de la condesa de Castañeda a los mercedarios de Burgos y Valladolid (1441) y las

[23] Balbino Velasco Bayón, *Los carmelitas...*, [*vid.* n. 24], pp. 18-19, 35 y 99; José I. Sánchez Rivera y David Marcos González, *El Convento de los Valles en Torresandino: tristes ruinas de la presencia mendicante entre el Duero y el Cerrato*, en *Paz y Bien (Las órdenes mendicantes en la Ribera del Duero)*, Burgos, 2016, p. 59; Tomás Sobrino Chomón, *La restauración de la diócesis. Sucesión episcopal*, en Gregorio del Ser Quijano (coord.), *Historia de Ávila III. Edad Media (siglos XIV-XV)*, Ávila, 2006, p. 440; AGS, RGS, 1489, II, fol. 230; AGS, EMR, MyP, leg. 3, nº 147.

[24] Juan A. Prieto Sayagués, *La dimensión política, socioeconómica y religiosa de la redención de cautivos en la Baja Edad Media. Poder laico y órdenes religiosas*, en *Medievalismo*, 30 (2020), pp. 423-448.

de Isabel Arias (1472) y Sancha López (1396), a los de Segovia y Huete, respectivamente[25]. Tal y como señala el contrato de patronato de la capilla mayor de Santa Catalina de Toledo, la orden no gozaba de sus mejores momentos en Castilla[26]; el convento aceptó la cesión de la capilla al comendador porque

> non sabian nin avian leydo que despues que por asaz años se avia enfriado el fervor de la devocion de su santa orden en las gentes seglares oviesen visto quien con tanta caridad y devoto corazon oviese querido tractar la dicha su orden partiendo con ella asy largamente de sus bienes y fazienda como el dicho Lope Ortiz[27].

En cuanto a los trinitarios, los Estúñiga se vincularon a los conventos de Valladolid y Burgos, a los que varios de sus miembros hicieron donaciones, principalmente al primero, del que fueron patronos de la capilla mayor. Enrique II colaboró con el traslado de la Trinidad de Burgos (c. 1371) y, tras ello, fueron miembros de la nobleza quienes lo protegieron, con predominio de los Manrique; además de los Mendoza y Rojas. Respecto a la baja nobleza, Fernán Pérez de Acevedo y su esposa María de Aceves, fundaron la Trinidad de Toledo en época de Alfonso XI, el obispo de Salamanca, Diego de Anaya, trasladó a los trinitarios de la ciudad (1408) y su sucesor, Gonzalo de Vivero erigió Nuestra Señora de las Virtudes en Paradinas de San Juan (1460)[28].

---

25 AHN, Clero, pergaminos, C. 576, nº 1-2; C. 577, nº 4; libro 4.378 y 12.541; Josemaría REVUELTA SOMALO, *Los jerónimos*... [*vid.* n. 21], pp. 88-93; Guillermo VÁZQUEZ NÚÑEZ, *Manual de la Historia de la Orden de Nuestra Señora de la Merced*, Toledo, 1931, p. 248; Luis SALAZAR Y CASTRO, *Pruebas*... [*vid.* n. 20], pp. 252-255; RAH, SC, M-123, ff. 21 a 32; Francisco LAYNA SERRANO, *Historia*... [*vid.* n. 6], pp. 325-333; Jorge DÍAZ IBÁÑEZ, *El clero*... [*vid.* n. 6], pp. 124-135.

26 Juan A. PRIETO SAYAGUÉS, *La dimensión política*... [*vid.* n. 25], pp. 423-448.

27 AHN, Clero, libro 16.033; RAH, SC, O-6, f. 173.

28 Al convento de Valladolid donó Diego López de Estúñiga (1357 y 1407) y al de Burgos, el mariscal Sancho de Estúñiga, su esposa Beatriz Manrique y su hija homónima. Garci Fernández Manrique reconstruyó el de Burgos (1375) que recibió donaciones de Juan Fernández de Rojas, Juan Rodríguez de Rojas, Juana de Toledo, esposa de Sancho Sánchez de Rojas (1387), Sancha Álvarez de Mendoza (1403), Gómez Manrique (1410), su hija Sancha (1414) y los primeros condes de Castañeda, Garci Fernández Manrique (1436) y Aldonza Téllez (1437-1445), en Ignacio ÁLVAREZ BORGE, *Órdenes mendicantes y estructuras feudales de poder en Castilla la Vieja (siglos XIII y XIV)*, en *Revista de Historia Económica*, 3 (1999), p. 551; Lucía GARCÍA ARAGÓN, *Documentación del monasterio de la Trinidad de Burgos (1198-1400)*, Burgos, 1985, nº 48, 88, 103 y 116; AHNOB, Osuna, C. 213, D. 65; Isabel BECEIRO PITA, *La nobleza*... [*vid.* n. 6], pp. 325 y 335; AHN, Clero, pergaminos, C. 204, nº 3; C. 207, nº 10; leg. 1.053; libro 16.797; RAH, SC, M-10, f. 352v; M-59, ff. 96-108; M-123, ff. 1-8 y 21-32; Guillermo VÁZQUEZ NÚÑEZ, *Manual*... [*vid.* n. 28], pp. 223-224; Manuel VILLAR Y MACÍAS, *Historia*... [*vid.* n. 19], p. 63; Francisco DE VEGA Y TORAYA, *Chronica de la Provincia de Castilla, Leon y Navarra del orden de la Santissima Trinidad. Segunda Parte*, Madrid, 1723, pp. 182-188; Pedro LÓPEZ DE ALTUNA, *Primera parte de la Coronica General del Orden de la Santissima Trinidad Redencion de Cautivos*, Madrid, 1637, p. 342.

V. Una nueva dinastía, dos nuevas órdenes en Castilla: jerónimos y cartujos

La Orden de San Jerónimo, genuinamente castellana, surgió bajo el amparo de los Pecha, varios de cuyos miembros desempeñaron cargos en la corte, como los propios fundadores. Numerosos obispos y arzobispos, pertenecientes a diferentes linajes de la nobleza, destacaron en su apoyo a la orden y en su labor fundadora y refundadora de institutos jerónimos, varios de ellos situados en sus villas señoriales, como ya señalamos en otro trabajo previo. Destaca la benefactoría hacia dicha orden de los oficiales y otros miembros del entorno cortesano, ya que los jerónimos fueron un proyecto político-devocional de la nueva dinastía Trastámara[29].

Varios miembros de la familia Pecha estuvieron detrás de la primera oleada fundacional: Lupiana, la Sisla y Guisando, centros a los que siguieron donando y protegiendo sus sucesores, al igual que a Corral Rubio, San Blas de Villaviciosa y Montamarta. Su testigo fue recogido por los Mendoza, fruto de sus alianzas matrimoniales, como ejemplifican la poesía *A Nuestra Señora de Guadalupe* dedicada por el marqués de Santillana al monasterio y la protección del linaje a San Blas de Villaviciosa, Lupiana, San Miguel del Monte, Santa Catalina de Montecorbán, Guadalupe y la Sisla, devoción que culminó con la fundación observante de Santa Ana de Tendilla por el hijo homónimo del marqués de Santillana (1473). Al margen de estos linajes, Gómez Manrique erigió Fresdelval (1405) y su esposa Sancha el monasterio de Cinco Altares de Rojas, junto a su hermano Lope (1419). El Prado fue fundado por Ruy González de Avellaneda (1440) y Juan Pacheco fue cofundador de El Parral (1447). En otros casos, la voluntad del noble quedó sin materializar: la condesa de Castañeda encargó convertir la iglesia de su villa de Villasirga en un templo jerónimo o cartujo si sus hijos morían sin descendencia y los Ayala proyectaron fundar otro en Herramélluri. Al margen de las fundaciones, tuvieron benefactores entre la nobleza. Además del gran número de donaciones recibidas por Guadalupe, El Prado las recibió de María Fernández de Velasco, señora de Villalpando y de Gabriel Manrique, conde de Osorno; los Ayala se

[29] Destacaron los arzobispos de Toledo Gómez Manrique, Pedro Tenorio, Gutierre de Toledo y Alfonso Carrillo y los obispos de Osma, Pedro de Frías, y Burgos, Juan Cabeza de Vaca, en Juan A. Prieto Sayagués, *La benefactoría de los obispos hacia los monasterios castellanos en la Baja Edad Media*, *en* Mariel Pérez (coords.), *Obispos y monasterios en la Edad Media. Trayectorias personales, organización eclesiástica y dinámicas materiales*, Saemed, Buenos Aires, 2020, pp. 241-269 y *La orden jerónima: un siglo al servicio y bajo la protección de la monarquía y los oficiales de la corte Trastámara*, en Francisco de P. Cañas Gálvez y José M. Nieto Soria (coords.), *Casa y Corte. Ámbitos de poder en los reinos hispánicos durante la Baja Edad Media (1230-1516)*, Madrid, 2019, pp. 97-122.

acordaron de Santa Catalina de Talavera y de San Miguel del Monte y de Yuste, los Álvarez de Toledo y Estúñiga. Un hecho de trascendencia fue la conversión del monasterio cisterciense de San Isidro del Campo, en Santiponce, en la casa madre de la observancia de Lope de Olmedo por los Guzmán (1429-1431)[30].

En la misma línea, numerosos oficiales de la corte fueron benefactores de Guadalupe como el condestable Miguel Lucas de Iranzo (1459), el guarda mayor Pedro Suárez de Alcalá (1451) y el oidor de la Audiencia Alfonso Sánchez Dávila (1470). Otros mostraron su devoción a través de la benefactoría a otros monasterios vinculados a la familia real. El oidor de la Audiencia, Juan Velázquez de Cuéllar, lo hizo con la Armedilla (1444 y 1446) y sus compañeros de oficio Diego García de Villalpando (1445) y Pedro Alfonso de Valladolid (1451), con la Mejorada y El Prado, respectivamente. Pedro Fernández de Lorca, tesorero y secretario de Juan II, se acordó de San Jerónimo el Real de Madrid (1460), el criado de Enrique IV dio rentas a San Jerónimo de Espeja (1470) y el doncel del rey, Gómez de Tapia, a El Parral (1473)[31].

---

30 AHN, Clero, pergaminos, C. 585, nº 1; José L. HERNANDO GARRIDO, *Los franciscanos en los viejos reinos de Castilla y León: de la pobreza espontánea a la promoción nobiliaria*, en *Paz y Bien (Las órdenes mendicantes en la Ribera del Duero)*, Burgos, 2016, p. 184; AHNOB, Osuna, C. 225, D. 7; Frías, C. 522, D. 14; C. 598, D. 38-39; C. 773, D. 1; Fernán Núñez, C. 2059, D. 32; AHN, Clero, libro 4.378 y 18.978; pergaminos, C. 217, nº 13 y 17; C. 220, nº 4; C. 263, nº 1 y 3; C. 1.937, nº 18; C. 1.968, nº 10; C. 3.412, nº 3; C. 3.512, nº 11 y 18; C. 3.513, nº 2-3 y 11; leg. 1.053 y 1.137; códices, L. 1262, f. 19; AGS, EMR, MyP, leg. 3, nº 86; Josemaría REVUELTA SOMALO, *Los jerónimos...* [*vid.* n. 21], p. 251 y 273-274; Rosa M.ª DE TORO MIRANDA *Colección diplomática de Santa Catalina de Monte Corbán*, Santander, 2001, nº 90 y 96; Miguel Á. LADERO QUESADA, *Mecenazgo real y nobiliario en monasterios españoles: los jerónimos (siglos XV y XVI)*, en *Príncipe de Viana. Homenaje a José María Lacarra*, Anejo 3, año XLVII, 1986, p. 347; Francisco de P. CAÑAS GÁLVEZ, *Devoción...* [*vid.* n. 33], p. 442; Luis SALAZAR Y CASTRO, *Pruebas...* [*vid.* n. 20], 1694, pp. 252-255; Francisco LAYNA SERRANO, *Historia...* [*vid.* n. 6], pp. 160 y 310-324; AGS, EMR, MyP, leg. 3, nº 86 y leg. 4, nº 2 y 137; Adeline RUCQUOI, *Valladolid a finales del siglo XV. La ermita de Prado. El monasterio Jerónimo en los siglos XV y XVI*, en Eloísa WATTENBERG y Agustín GARCÍA SIMÓN (eds.), *El monasterio de Nuestra Señora de Prado*, Valladolid, 1995, p. 37; Joaquín YARZA LUACES, *La nobleza ante el rey. Los grandes linajes castellanos y el arte en el siglo XV*, Madrid, 2003, pp. 200-201; José J. VÉLEZ CHAURRI, *San Miguel del Monte (Miranda de Ebro). Arte, patronos y arquitectos en un monasterio jerónimo*, Miranda de Ebro, 1999, p. 24; RAH, SC, M-2, ff. 128-131; M-114, ff. 93-103.

31 De la Mejorada se acordó Urraca, hija del contador Velasco Fernández (1462) y de El Prado, el guarda mayor, Diego de Haro (1460), en AHN, Clero, pergaminos, C. 1.971, nº 18; C. 3.412, nº 6 y 10; C. 3.422, nº 5; C. 3.423, nº 4; C. 3.513, nº 12; AGS, EMR, MyP, leg. 3, nº 98; Francisco de P. CAÑAS GÁLVEZ, *Devoción mariana y poder regio: las visitas reales al monasterio de Guadalupe durante los siglos XIV y XV (ca. 1330-1472)*, en *Hispania Sacra*, LXIV-130 (2012), p. 442; RAH, SC, M-104, ff. 84-112; Miguel HERGUEDAS VELA, *Patronazgo real en los monasterios jerónimos de la Corona de Castilla: Arte y Arquitectura* (Tesis doctoral), Universidad de Valladolid, 2017, p. 255.

Algunos concejos apoyaron a estos monasterios. El de Alcalá de Henares concedió la vecindad a Lupiana (1393), el de Cuacos de Yuste protegió y dio heredamientos al monasterio (1410) y el de Valladolid lo hizo con El Prado (1453). Entre la baja nobleza y las oligarquías, destaca una vez más el gran número de donaciones realizadas a Guadalupe, a lo que hay que sumar la realización de pequeñas mandas a monasterios ubicados en las cercanías del lugar de residencia o donde ejercían sus cargos[32].

Por lo que respecta a la Cartuja, fue la segunda de las órdenes concebida como un proyecto político-devocional por la dinastía Trastámara, cuyo segundo monarca, Juan I, fue el encargado de fundar la primera casa de la orden en Castilla; un siglo después, Isabel I monopolizó dicha memoria en beneficio de su causa, como pone de manifiesto su papel en el entierro de sus padres y de su hermano, el infante-rey Alfonso. Además del apoyo de los reyes y de algunos de los miembros de la alta nobleza vinculados con la corte, hubo una ausencia de fundaciones de cartujas por parte de este estamento. Tampoco se observan privilegios ni donaciones de concejos, baja nobleza y oligarquías y mucho menos fundaciones[33].

VI. Los monasterios femeninos

Pese a que algunos varones llevaron a cabo intervenciones significativas, en el caso de los monasterios femeninos, predominó la benefactoría y mecenazgo de las damas. Respecto a las órdenes tradicionales, la nobleza prefirió fundar y proteger monasterios cistercienses. Sin embargo, la crisis comenzó en el siglo XIV por la desaparición de los principales linajes que los sustentaban: los Haro de Vizcaya (1322) y los Haro de Cameros, con la ejecución de Juan Alfonso II (1334). A esto habría que sumar los conflictos políticos, la crisis económica y agraria, el cambio espiritual y la preferencia de los poderosos por otras órdenes. Entre los escasos ejemplos con los que contamos, los Haro siguieron haciendo donaciones

[32] AHN, Clero, pergaminos, C. 576, nº 16; C. 3.513, nº 12; Josemaría Revuelta Somalo, *Los jerónimos...*, [*vid.* n. 21], p. 268.

[33] Hacia 1410-1411 el adelantado mayor de la frontera, Per Afán de Ribera, se hizo con el patronato de Las Cuevas que perdió años después. El concejo de Sevilla dio carta de vecindad (1402), en José M.ª Miura Andrades, *Frailes...* [*vid.* n. 22], p. 151; Santiago Cantera Montenegro, *Los cartujos en la religiosidad y la sociedad españolas: 1390-1563*, Salzburg, 2000, pp. 17-18 y Apéndices, Doc. 56.

a Cañas; los Pecha y Mendoza a San Bernardo de Guadalajara y los Ponce de León a Nogales y Carrizo y, cuando una parte del linaje se instaló en Sevilla, al de San Clemente. San Clemente de Toledo atrajo las donaciones de la baja nobleza de los alrededores y del patriciado[34]. En cuanto a las benedictinas, los Meneses hicieron donaciones a San Pedro de las Dueñas, los Manrique a San Salvador de Palacios de Benaver, los Limógenes-Godínez a San Esteban *de allende la puente* de Salamanca, y los Pecha y Mendoza a Valfermoso de Atienza[35].

En cuanto a las mendicantes, aunque entre la alta nobleza predominaron las fundaciones clarisas, algunos linajes estuvieron vinculados a monasterios de dominicas. Los Manuel, claro ejemplo de dominicanismo, protegieron a Santo Domingo el Real de Madrid, como ejemplifica don Juan Manuel (1302 y 1306). Más importante fue la contribución del noble a la dotación del convento de la Alberca, voluntad de su canciller, Alfonso Pérez (1334-1335) y el intento de fundación de un cenobio en Cifuentes (1344-1347); otros de sus descendientes, los señores de Alcaraz fundaron el monasterio de Sancti Spiritus (1406). Por último, los Ayala erigieron San Juan de Quejana (1378) y dos damas del patriciado, Constanza Felípez y Juana Rodríguez, los de Benavente (1378) y Salamanca (1419), respectivamente. Sin embargo, la orden femenina preferida por la nobleza fueron las

---

34 A Cañas donaron Berenguela López de Haro (1296) y María de Haro, hija de Diego López de Haro V (1317), quien hizo donaciones a Vileña. A San Bernardo de Guadalajara, Mayor Fernández Pecha (1400), Aldonza de Mendoza (1435) e Íñigo López de Mendoza (1455). A San Clemente de Toledo, Orabuena Ponce hermana del alcalde Fernán Pérez (1298); Diego García de Toledo, señor de Mejorada y alcalde mayor de Toledo (1349); Constanza, hija de Fernando Carrillo (1400) y Garci Álvarez de Toledo (1471), en Ghislain BAURY, *Les religieuses de Castille. Patronage aristocratique et ordre cistercien XII^e^-XIII^e^ siècles*, Rennes, 2012, p. 272; RAH, SC, 9/284, ff. 21-24; M-5, ff. 110-111; AHN, Clero, códices, L. 104, f. 280r; pergaminos, C. 577, nº 4; C. 3.526, nº 7; Carlos ESTEPA DÍEZ, Dos testamentos... [*vid.* n. 25], pp. 377-382; Francisco LAYNA SERRANO, *Historia*... [*vid.* n. 6], pp. 325-333; Rafael SÁNCHEZ DOMINGO, *El imperial monasterio de San Clemente de Toledo*, Toledo, 2006, p. 62; Antonio BENAVIDES, *Memorias del rey D. Fernando IV de Castilla*. *II*, Madrid, 1860, nº CXXV.

35 A San Pedro de las Dueñas donaron Alfonso, hijo del infante Alfonso de Molina (1304), su viuda Teresa Pérez (1317) y Juan Alfonso, señor de Alburquerque (1335). Garci Fernández Manrique reedificó San Salvador de Palacios de Benaver y sus sucesores hicieron donaciones entre fines del siglo XIII y comienzos del XV. A San Esteban *de allende la puente* las hicieron Inés de Limógenes (1318 y 1334), Gilota, viuda de Godino Paez (1325) y el justicia mayor Juan Alfonso de Benavides (1358). A Valfermoso, Pedro González de Mendoza (1383) y Aldonza de Mendoza (1435), en Luis SALAZAR Y CASTRO, *Casa de Lara I*... [*vid.* n. 14], p. 338; *Casa de Lara II* [*vid.* n. 22], p. 6 y *Pruebas*... [*vid.* n. 20], pp. 252-255; VV. AA., *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (1300-1500)*, León, 1997, nº 1933 Y 2038; José M.ª FERNÁNDEZ CATÓN, *Catálogo del archivo del monasterio de San Pedro de las Dueñas*, León, 1977, nº 68; RAH, SC, M-20, ff. 27-30; AHNOB, Osuna, C. 225, D. 4; Frías, C. 1685, D. 3; AHN, Clero, leg. 1.053; ACSES, Ms. 76/1, fd. 780-781, 840 y 860; Lee-Ann TUNSTALL, *Santa Clara*... [*vid.* n. 29], pp. 295-298.

clarisas. Desde fechas tempranas, los viejos linajes fueron benefactores de varias casas en el norte peninsular. Berenguela López de Haro encargó la fundación de un monasterio en lugar indeterminado (1296) y María de Haro hizo donaciones a los cenobios de Burgos, Palencia, Carrión, Valladolid, Santander y Vitoria (1320). Los Osorio fundaron los de Astorga (1328) y Villalobos (1348), a los que continuaron donando sus sucesores; los Velasco erigieron Santa Clara de Medina de Pomar (1313) y Garcilaso de la Vega II y su mujer Leonor Cornado, las clarisas de Castrojeriz (1341)[36].

Tras el ascenso Trastámara, la nobleza continuó el mismo proceder. En cuanto a los Manrique, el adelantado Diego Gómez Manrique encargó la fundación del monasterio de Calabazanos (1381) y su nuera, Leonor de Castilla, trasladó a dicho lugar su fundación de Amusco (1458). Sancha de Rojas, esposa de Gómez Manrique, fundó las clarisas de Aguilar de Campoo y Castil de Lences (1382) y María Manrique hizo donaciones a varios cenobios en la diócesis de Palencia. Por lo que respecta a los Enríquez, el I almirante y su esposa, Juana de Mendoza, arrebataron a la monarquía el patronato de las clarisas de Palencia a finales del siglo XIV al igual que hicieron los Pecha y Mendoza con el de Guadalajara. La condesa de Castañeda emprendió la reedificación de las clarisas de Carrión (1429), a quienes protegió el marqués de Santillana (1455). Las fundaciones clarisas de Toledo y Salamanca corrieron a cargo de mujeres de las oligarquías: el primero fue fundado por María Meléndez, viuda del alguacil mayor de Toledo, Suer Téllez de Meneses (1368), y los salmantinos de Santa Isabel (c. 1440) y Santa Úrsula (1460-1470) por Sancha Maldonado e Inés Suárez de Solís, respectivamente. Constanza de Arellano, también trató de trasladar a las clarisas de Valladolid (1464-1471)[37].

---

[36] AHN, Clero, pergaminos, C. 1.358, nº 4 y 7; Carlos AYLLÓN GUTIÉRREZ, *El monasterio de dominicas de San Ildefonso de la Alberca (Cuenca) en la Edad Media*, en *Archivo Dominicano*, XXX (2009), pp. 291 y 298 e *Iglesia*... [*vid.* n. 25], pp. 287 y 296; RAH, SC, M-94, ff. 93-100; 9/284, ff. 21-24; AMSES, D/A m BEN SS 1; A/A, SAL. 13, nº 1, f. 60; Ms. 76/2, ff. 104-106; AHNOB, Frías, C. 236, D. 1-2; Osuna, C. 1953, D. 1; Carlos ESTEPA DÍEZ, *Dos*... [*vid.* n. 25], pp. 377-382; Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, *Catálogo*... [*vid.* n. 23], nº 40; Luis SALAZAR Y CASTRO, *Casa de Lara I*... [*vid.* n. 14], p. 423 e *Historia genealógica de la Casa de Lara*. *III*, Madrid, 1697, p. 447.

[37] María Manrique donó a los monasterios de Palencia, Carrión, Villafrechós, Valladolid, Astudillo y Rapariegos (1440). A Santa Clara Clara de Guadalajara donaron María Fernández Pecha, esposa de Pedro González de Mendoza (1353), sus hermanas Beatriz (1358) y Mayor (1400), Pedro González de Mendoza (1383), Aldonza de Mendoza (1435) e Íñigo López de Mendoza (1455), en AHN, Clero, pergaminos, C. 576, nº 1-2; C. 577, nº 4; C. 3.117, nº 4; libro 4.378; Rosa M.ª MONTERO TEJADA, *Nobleza*... [*vid.* n. 6], p. 340; RAH, SC, M-9, ff. 169v-173; AHNNOB, Osuna, C. 225, D. 4; Frías, C. 1716, D. 6; Luis SALAZAR Y CASTRO, *Pruebas*... [*vid.* n. 20], pp. 252-255;

Tras su fundación, el monasterio de Tordesillas atrajo donaciones de la nobleza, principalmente de sus damas, quienes contribuyeron a la entrada en la observancia de Tordesillas de los monasterios vinculados a sus familias o ubicados en sus dominios. El I almirante y su esposa, Juana de Mendoza, apoyaron la reforma del convento de Palencia (1420), el conde de Haro la de Medina de Pomar (1428) y Aldonza Téllez la de Carrión (1438). Algunos nobles optaron por erigir directamente un monasterio bajo la dependencia del cenobio tordesillano, como hizo Urraca de Guzmán en su villa de Villafrechós (1406), María Fernández de Velasco en su villa de Cuenca de Campos (1455) y Pedro Zapata y su mujer Catalina de Lando en Rejas (c. 1468). Otros nobles optaron por reformar casas bajo la dependencia de instancias diferentes a Tordesillas como las custodias de Santoyo, la observancia franciscana o Santa Clara de Segovia, núcleo principal de los cenobios observantes escindidos de Tordesillas. Esto es lo que se aprecia en el proceder de algunos Manrique como la condesa de Haro, Beatriz Manrique, quien fundó a las terciarias de Santa Isabel de Briviesca bajo la observancia de Lope de Salazar y Salinas (c. 1448) y donó a otras comunidades vinculadas al linaje del marido como Briviesca y Belorado (1471). Su comportamiento fue repetido por los señores de Frómista, Gómez de Benavides y María Manrique, con su fundación terciaria de Portaceli del Zarzoso (1440), dependiente de la provincia observante de Santiago. Las observantes de Camesa fueron fundadas por Catalina Enríquez (c. 1473), seguramente bajo la dependencia de los santoyanos. Juan Hurtado de Mendoza y su mujer María de Luna trasladaron Santa Clara de Segovia (1399), quienes posteriormente lo reedificaron cuando sufrió un incendio (c. 1430); en el nuevo cenobio se instaló una comunidad reformada y las conventuales permanecieron en las partes del antiguo que no fueron dañadas. La observancia de este monasterio influyó en otros como el de Madrid, fundado con monjas de Segovia por Catalina Núñez de Toledo (1468-1473)[38].

Mancio DE TORRES, *Libro...* [*vid.* n. 2], pp. 238-239; Francisco LAYNA SERRANO, *Historia...* [*vid.* n. 6], pp. 325-333; Ángel URIBE, *Primer ensayo de reforma franciscana en España. La Congregación de Santa María la Real de Tordesillas*, en *Archivo Ibero-Americano*, 179-180 (1985), p. 251; Manuel GONZÁLEZ GARCÍA, *Salamanca...* [*vid.* n. 26], p. 127; José GARCÍA ORO, *Los franciscanos...* [*vid.* n. 21], pp. 160-161 y *Francisco...* [*vid.* n. 20], p. 297.

38 A Santa Clara de Tordesillas donaron Elvira Martínez, esposa de Fernán Rodríguez Pecha (1363); la señora de Béjar, Juana de Leiva (1406); María Fernández, viuda de Alfonso Téllez de Meneses (1412 y 1415); Elvira Portocarrero (1424); María Manrique (1440); Ruy Díaz de Mendoza (c. 1442). Varios miembros del linaje continuaron haciendo donaciones a Camesa y a los monasterios de Burgos, Carrión, Valladolid y Astudillo, en Jonás CASTRO TOLEDO, *Colección diplomática de Tordesillas*, Valladolid, 1981, nº 97 y 418; RAH, SC, M-20, ff. 165-167; M-93, ff. 225-268; Margarita GONZÁLEZ CRISTÓBAL, *Inventarios documentales. Monasterio de Santa Clara de Tordesillas*

VII. Conclusiones

El poder laico tuvo un papel de primer orden en la fundación y mantenimiento de los monasterios. Sin embargo, existieron diferencias en el apoyo que prestaron a una u otra orden, dependiendo del estamento, linaje y periodo. Tras la crisis que experimentaron las órdenes tradicionales durante el siglo XIV fruto de la mala gestión de sus dominios y los abusos de los poderosos, el éxito de San Benito de Valladolid permitió a los benedictinos adaptarse a los nuevos tiempos y gozar de una nueva época de prosperidad, atrayendo la benefactoría de la nobleza y las oligarquías urbanas. La reforma cisterciense no tuvo el mismo éxito; pese a fundarse Montesión, este no alcanzó tanta fama, sino más bien la animadversión de la propia orden, por lo que sólo logró incorporar unas pocas casas, a diferencia de lo que aconteció con los benedictinos quienes, por otra parte, intervinieron en la reforma cisterciense, como ejemplifica el papel otorgado al prior de San Benito de Valladolid en ella y su participación en la reforma del monasterio femenino de San Quirce de Valladolid.

De los mendicantes clásicos, los dominicos fueron apoyados sobre todo por la monarquía; si bien, entre los comienzos y el último tercio del siglo XIV, fueron los Manuel, Ayala, Álvarez de Toledo y Meneses quienes se convirtieron en sus protectores. La estrecha relación y parentesco de estas familias con la monarquía y el poder alcanzado por algunos de sus miembros, les llevó a abrazar una devoción con menos arraigo entre la nobleza. El resto de los linajes prefirieron a los franciscanos, poblando sus dominios de conventos y eremitorios y convirtiéndose en garantes de las reformas. Respecto a los otros mendicantes, hubo algunas fundaciones agustinas por parte de la alta nobleza, aunque su gran bienhechora fue la baja nobleza, el patriciado urbano y las reinas, mientras que los carmelitas sólo lograron tener algunas pocas casas.

(1316-1936), Madrid, 1987, nº 258; Santiago Rodríguez Guillén, *El monasterio de Santa María la Real de Tordesillas (1363-1509)*, (Tesis doctoral), Universidad de Alcalá de Henares, 2010, Apéndice Documental, nº 7; AHNOB, Frías, C. 1716, D. 6; C. 1804, D. 2; AHN, Clero, pergaminos, C. 3.513, nº 4; leg. 8.009; Juan R. Romero Fernández-Pacheco, *Santo Domingo el Real de Madrid. Ordenación económica de un señorío conventual durante la Baja Edad Media (1219-1530)*, Salamanca, 2008, p. 93; M.ª Rosa Ayerbe Iribar, *Catálogo documental del archivo del monasterio de Santa Clara. Medina de Pomar (Burgos) (1313-1968)*, Medina de Pomar, 2000, Perg. 37; Ángel Uribe, *Primer*... [*vid.* n. 42], p. 259; Bonifacio Bartolomé Herrero, *Religiosidad*... [*vid.* n. 15], p. 132; Santiago Peral Villafruela, *Los hospitales de Carrión y los Condes de Castañeda en la Edad Media*, Palencia, 2003, pp. 63-66; Melquíades Andrés Martín, *El convento*... [*vid.* n. 21], pp. 317-325; AHNOB, Frías, C. 1716, D. 6; Ángel Uribe, *Primer*... [*vid.* n. 42], pp. 257-258; Juan R. Romero Fernández-Pacheco, *Santo*... [*vid.* n. 44], p. 93.

Durante el periodo Trastámara se produjo la entrada de dos órdenes en Castilla, una de ellas de nueva fundación, los jerónimos, y la otra existente desde hacía siglos: la Cartuja. Ambas formaron parte del nuevo proyecto político devocional de la nueva dinastía. La primera nació gracias a los Pecha, varios de cuyos miembros habían desempeñado oficios en la corte, mientras que la Cartuja fue beneficiada por la monarquía. Ambas respondían a los intereses de los Trastámara de crear una memoria nueva y diferenciada de sus antecesores, sobre todo la Cartuja, apreciándose la prácticamente ausencia de vínculos con la nobleza, excepto con algunos oficiales o miembros cercanos a la corte.

En cuanto a los monasterios femeninos de las dos órdenes tradicionales los poderosos prefirieron las cistercienses a las benedictinas. Sin embargo, la alta nobleza bajomedieval se decantó por las clarisas, mejor adaptada a los cambios socioeconómicos del momento. Numerosos nobles, sobre todo mujeres, fundaron monasterios, los más tempranos de carácter conventual, los siguientes vinculados a la congregación de Tordesillas y otros bajo otras observancias. Los conventos de dominicas estuvieron vinculados con las damas de la familia real por los Meneses, linaje que tuvo un papel fundamental en la penetración en los círculos cortesanos a través de María de Molina y su entorno familiar. En el resto de linajes se aprecia una ausencia de fundaciones, excepto los Ayala y los Manuel y algunas mujeres de las oligarquías, como los casos de Salamanca y Benavente.

Los comportamientos de los poderosos ante las órdenes religiosas no se pueden reducir a lo comentado anteriormente, bajo riesgo de caer en un reduccionismo. Varios miembros de los linajes anteriores, dividieron su benefactoría entre monasterios de varias órdenes, unos por sus deberes de patronato y otros por estar ubicados en sus dominios. Pese a no resultar fácil dilucidar la motivación de las donaciones, después del análisis realizado, concluimos que se decantaron por unas u otras tendencias como una forma de proyectar su propia imagen y su identidad estamental y familiar.

VIII. Referencias bibliográficas

Fuentes inéditas

Toro, Archivo del Monasterio del Sancti Spiritus de Toro (AMSST)
— legs., nº 4.
Salamanca, Archivo del Convento de San Esteban de Salamanca (acses)
— A/A SAL. 1. Libro Becerro de 1682, f. 477.
— A/A, SAL. 13, nº 1.
— D/A m BEN SS 1

— Ms. 76/1
— Ms. 76/2.
Simancas, Archivo General de Simancas (AGS)
— Escribanía Mayor de Rentas, Mercedes y Privilegios, leg. 3.
— Escribanía Mayor de Rentas, Mercedes y Privilegios, leg. 4.
— Registro General del Sello.
Madrid, Archivo Histórico Nacional (AHN)
— Clero, códices, L. 104.
— Clero, códices, L. 968.
— Clero, códices, L. 1261.
— Clero, códices, L. 1262.
— Clero, códices, L. 12.541.
— Clero, leg. 1.053.
— Clero, leg., 1.137.
— Clero, leg. 6.285.
— Clero, leg. 8.009.
— Clero, leg. 8.013.
— Clero, libro 4.378.
— Clero, libro 12.541.
— Clero, libro 14.635.
— Clero, libro 14.691.
— Clero, libro 16.033.
— Clero, libro 16.765.
— Clero, libro 16.797.
— Clero, libro 18.978.
— Clero, pergaminos, C. 186, nº 7.
— Clero, pergaminos, C. 188, nº 2.
— Clero, pergaminos, C. 204, nº 3.
— Clero, pergaminos, C. 207, nº 10.
— Clero, pergaminos, C. 217, nº 13.
— Clero, pergaminos, C. 217, nº 17.
— Clero, pergaminos, C. 220, nº 4.
— Clero, pergaminos, C. 239, nº 15.
— Clero, pergaminos, C. 240, nº 9.
— Clero, pergaminos, C. 241, nº 4.
— Clero, pergaminos, C. 241, nº 7.
— Clero, pergaminos, C. 242, nº 3.
— Clero, pergaminos, C. 244, nº 7.
— Clero, pergaminos, C. 244, nº 11.
— Clero, pergaminos, C. 263, nº 1.
— Clero, pergaminos, C. 263, nº 3.
— Clero, pergaminos, C. 576, nº 1.
— Clero, pergaminos, C. 576, nº 2.

— Clero, pergaminos, C. 576, nº 16.
— Clero, pergaminos, C. 577, nº 4.
— Clero, pergaminos, C. 585, nº 1.
— Clero, pergaminos, C. 1.050, nº 6.
— Clero, pergaminos, C. 1.358, nº 4.
— Clero, pergaminos, C. 1.358, nº 7.
— Clero, pergaminos, C. 1.876, nº 4.
— Clero, pergaminos, C. 1.937, nº 18.
— Clero, pergaminos, C. 1.962, nº 17.
— Clero, pergaminos, C. 1.964, nº 8.
— Clero, pergaminos, C. 1.968, nº 10.
— Clero, pergaminos, C. 1.971, nº 18.
— Clero, pergaminos, C. 3.117, nº 4.
— Clero, pergaminos, C. 3.412, nº 3.
— Clero, pergaminos, C. 3.412, nº 6.
— Clero, pergaminos, C. 3.412, nº 10.
— Clero, pergaminos, C. 3.414, nº 13
— Clero, pergaminos, C. 3.422, nº 5.
— Clero, pergaminos, C. 3.423, nº 4.
— Clero, pergaminos, C. 3.445, nº 7.
— Clero, pergaminos, C. 3.454, nº 8.
— Clero, pergaminos, C. 3.454, nº 10.
— Clero, pergaminos, C. 3.454, nº 16.
— Clero, pergaminos, C. 3.459, nº 13.
— Clero, pergaminos, C. 3.459, nº 16.
— Clero, pergaminos, C. 3.501, nº 15.
— Clero, pergaminos, C. 3.512, nº 11.
— Clero, pergaminos, C. 3.512, nº 18.
— Clero, pergaminos, C. 3.513, nº 2.
— Clero, pergaminos, C. 3.513, nº 3.
— Clero, pergaminos, C. 3.513, nº 4.
— Clero, pergaminos, C. 3.513, nº 11.
— Clero, pergaminos, C. 3.513, nº 12.
— Clero, pergaminos, C. 3.526, nº 7.
— Clero, pergaminos, C. 3.529, nº 13.
— Clero, pergaminos, C. 3.529, nº 14.
— Clero, pergaminos, C. 3.532, nº 16.

Toledo, Archivo Histórico de la Nobleza (AHNOB)

— Fernán Núñez, C. 2059, D. 32.
— Frías, C. 94, D. 13.
— Frías, C. 236, D. 1.
— Frías, C. 236, D. 2.
— Frías, C. 522, D. 14.

— Frías, C. 598, D. 38.
— Frías, C. 598, D. 39.
— Frías, C. 773, D. 1.
— Frías, D. 1311, D. 5.
— Frías, C. 1685, D. 3.
— Frías, C. 1716, D. 6
— Frías, C. 1804, D. 2.
— Osuna, C. 213, D. 65.
— Osuna, C. 225, D. 4.
— Osuna, C. 225, D. 7.
— Osuna, C. 1953, D. 1
— Priego, C. 2, D. 8.
— Priego, C. 2, D. 9.
MADRID, REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (RAH)
— SC, D-10.
— SC, M-1.
— SC, M-2.
— SC, M-4.
— SC, M-5.
— SC, M-8.
— SC, M-9.
— SC, M-10.
— SC, M-17.
— SC, M-20.
— SC, M-22.
— SC, M-27.
— SC, M-37.
— SC, M-50.
— SC, M-51.
— SC, M-59.
— SC, M-72.
— SC, M-93.
— SC, M-94.
— SC, M-104.
— SC, M-114.
— SC, M-122.
— SC, M-123.
— SC, M-171.
— SC, N-35.
— SC, O-6.
— SC, O-24.
— SC, 9/284.
— SC, 9/329.

Fuentes editadas

AYERBE IRIBAR, María Rosa, *Catálogo documental del archivo del monasterio de Santa Clara. Medina de Pomar (Burgos) (1313-1968)*, Monasterio de Santa Clara de Medina de Pomar, Medina de Pomar, 2000.

BENAVIDES, Antonio, *Memorias del rey D. Fernando IV de Castilla*. II, Imprenta de José Rodríguez, Madrid, 1860.

BERGANZA, Francisco de, *Antigüedades de España*, Francisco del Hierro, Madrid, 1721.

CANTERA MONTENEGRO, Margarita, *Colección documental de Santa María de Nájera, siglo XV. Regesta documental*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2011.

CASTRO TOLEDO, Jonás, *Colección diplomática de Peñafiel*, Diputación de Valladolid, Valladolid, 2014.

CASTRO TOLEDO, Jonás, *Colección diplomática de Tordesillas*, Institución Cultural Simancas, Valladolid, 1981.

CASTRO, Manuel de, *Crónica de la Provincia franciscana de Santiago (1214-1614)*, Archivo Ibero Americano, Madrid, 1971.

CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria, *Catálogo del fondo documental del monasterio de Santa Clara de Astorga (siglos XIII-XV)*, en *Archivos leoneses*, 89-90 (1991).

COLOMBÁS, García, *El libro de los bienhechores de San Benito de Valladolid*, Studia Monastica, Vol.5 fasc. 2, abadía de Montserrat, 1963.

FERNÁNDEZ CATÓN, José María, *Catálogo del archivo del monasterio de San Pedro de las Dueñas*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1977.

FERNÁNDEZ, Luis, *Colección diplomática del monasterio de Santa María de Matallana*, en *Hispania Sacra*, XXV (1972), pp. 391-435.

GARCÍA ARAGÓN, Lucía, *Documentación del monasterio de la Trinidad de Burgos (1198-1400)*, Fuentes medievales castellano-leonesas 28, Burgos, 1985.

GARCÍA TURZA, Francisco Javier, *Documentación medieval del monasterio de Valvanera. Siglos XIV-XV*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1990.

GONZÁLEZ CRISTÓBAL, Margarita, *Inventarios documentales. Monasterio de Santa Clara de Tordesillas (1316-1936)*, Patrimonio Nacional, Madrid, 1987.

HERRERA, Thomas de, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*, Gregorio Rodríguez Impressor, Madrid, 1652.

HERRERO JIMÉNEZ, Mauricio, *Colección documental del monasterio de Villaverde de Sandoval (1132-1500)*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 2003.

LÓPEZ DE ALTUNA, Pedro, *Primera parte de la Coronica General del Orden de la Santissima Trinidad Redencion de Cautivos*, Diego López Impresor, Madrid, 1637.

LÓPEZ, Juan, *Tercera parte de la historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, Francisco Fernández de Córdova, Valladolid, 1613.

OREJÓN CALVO, Anacleto, *Astudillo. Convento de Santa Clara. II Apéndice documental*, Diputación de Palencia, Palencia, 1984.

PAZ MORO, Agurtzane, *Colección documental del monasterio de San Juan de Quejana (Álava, 1332-1525)*, UPV, Bilbao, 2017.

PEÑA PÉREZ, Francisco Javier, *Documentación del monasterio de Las Huelgas (1349-1376)*, Fuentes medievales castellano-leonesas, nº 37, Burgos, 1990.

SALAZAR Y CASTRO, Luis, *Historia genealógica de la Casa de Lara. Tomo I*, Imprenta Real, Madrid, 1696.

SALAZAR Y CASTRO, Luis, *Historia genealógica de la Casa de Lara. Tomo II*, Imprenta Real, Madrid, 1697.

SALAZAR Y CASTRO, Luis, *Historia genealógica de la Casa de Lara. Tomo III*, Imprenta Real, Madrid, 1697.

SALAZAR Y CASTRO, Luis, *Pruebas de la historia de la Casa de Lara*, Imprenta Real, Madrid, 1694.

SIGÜENZA, José de, *Historia de la Orden de San Jerónimo I*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2000.

TORO MIRANDA, Rosa María de, *Colección diplomática de Santa Catalina de Monte Corbán*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 2001.

TORRES, Mancio de, *Libro de la Historia de S. Benito el R(ea)l de Valladolid*, Manuscrito de la Biblioteca Histórica de Santa Cruz, U/Bc Ms. 195.

VÁZQUEZ NÚÑEZ, Guillermo, *Manual de la Historia de la Orden de Nuestra Señora de la Merced*, est. Tipolografico Editorial Católica Toledana, Toledo, 1931.

VEGA Y TORAYA, Francisco de, *Chronica de la Provincia de Castilla, Leon y Navarra del orden de la Santissima Trinidad. Segunda Parte*, Joseph Rodriguez de Escobar-Impressor del Consejo de la Santa Cruzada, Madrid, 1723.

VV. AA., *Colección diplomática de Santo Toribio de Liébana (1300-1515)*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 1994.

VV. AA., *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (1300-1500)*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1997.

VV. AA., *Colección documental del monasterio de San Román de Entrepeñas (940-1608) y colección documental del monasterio de San Miguel de Escalada (940-1605)*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 2000.

Bibliografía general

ABAD CASTRO, Concepción y MARTÍN ANSÓN, María Luisa, *Los Herrera y su capilla funeraria de San Ildefonso en la cartuja de El Paular*, en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, Universidad Autónoma de Madrid, XVIII (2006), pp. 31-47.

ÁLVAREZ BORGE, Ignacio, *Órdenes mendicantes y estructuras feudales de poder en Castilla la Vieja (siglos XIII y XIV)*, en *Revista de Historia Económica*, 3 (1999), pp. 543-578.

ANDRÉS MARTÍN, Melquíades, *El convento de Santa Clara de Aguilar de Campoo (Palencia). Historia y vida*, en *Archivo Ibero-Americano*, 213-214 (1994), pp. 317-354.

AYLLÓN GUTIÉRREZ, Carlos, *Iglesia y poder en el marquesado de Villena. Los orígenes de la colegiata de Belmonte*, en *Hispania Sacra*, LX 121, enero-junio 2008, pp. 95-130.

AYLLÓN GUTIÉRREZ, Carlos, *La Orden de los Predicadores en el sureste de Castilla (las fundaciones medievales de Murcia, Chinchilla y Alcaraz hasta el Concilio de Trento*, Instituto de Estudios Albacetenses «don Juan Manuel» de la Excma. Diputación de Albacete, Albacete, 2003.

AYLLÓN GUTIÉRREZ, Carlos, *El monasterio de dominicas de San Ildefonso de la Alberca (Cuenca) en la Edad Media*, en *Archivo Dominicano*, XXX (2009), pp. 287-306.

BALBOA DE PAZ, José Antonio, *El monasterio de Carracedo*, León, 1997.

BARTOLOMÉ HERRERO, Bonifacio, *Religiosidad y sociedad en la ciudad de Segovia durante la Edad Media*, en Isabel BECEIRO PITA (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Sílex, Madrid, 2014, pp. 125-160.

BAURY, Ghislain, *Les religieuses de Castille. Patronage aristocratique et ordre cistercien XII^e-XIII^e siècles*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2012.

BECEIRO PITA, Isabel, *El entorno familiar y monástico de Inés de Ayala*, en *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre. Tomo II*, Universidad de Cantabria, Santander, 2012, pp. 1081-1094.

BECEIRO PITA, Isabel, *La nobleza y las órdenes mendicantes en Castilla (1350-1530)*, en Isabel BECEIRO PITA (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Sílex, Madrid, 2014, pp. 319-358.

CANTERA MONTENEGRO, Margarita, *Santa María la Real de Nájera (siglos XI-XIV), III* (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, 1987.

CANTERA MONTENEGRO, Santiago, *Los cartujos en la religiosidad y la sociedad españolas: 1390-1563*, Universität Salzburg, Salzburg, 2000.

CAÑAS GÁLVEZ, Francisco de Paula, *Devoción mariana y poder regio: las visitas reales al monasterio de Guadalupe durante los siglos XIV y XV (ca. 1330-1472)*, en *Hispania Sacra*, LXIV, 130 (2012), pp. 427-447.

CARRIAZO RUBIO, Juan Luis, *Los testamentos de la Casa de Arcos (1374-1530)*, Diputación de Sevilla, Sevilla, 2003.

CASILLAS GARCÍA, José Antonio, *Presencia dominicana en la Ribera Burgalesa*, en *Paz y Bien (Las órdenes mendicantes en la Ribera del Duero)*, Biblioteca 31 Estudio e Investigación, 2016, pp. 9-53.

CASTRO, Manuel de, *El Real Monasterio de Santa Clara de Palencia y los Enríquez, Almirantes de Castilla*, Diputación Provincial de Palencia, Palencia, 1982.

CÁTEDRA GARCÍA, Pedro María, *Fundación y dote del convento de la Visitación de Madrid de monjas clarisas*, en *Archivo Ibero-Americano*, 185-188 (1987), pp. 307-329.

COLOMBÁS, García y GOST, García, *Escritos sobre el primer siglo de San Benito de Valladolid*, Montserrat, 1954.

COLOMBÁS, García, *La Tradición benedictina. Ensayo histórico. Tomo sexto: los siglos XV y XVI*, ed. Monte Casino, Zamora, 1996.

CRUZ, Valentín de la, *La abadía cisterciense de Bujedo de Juarros (ss. XII-XIX)*, La Olmeda, Palencia, 1990.

DIAGO HERNANDO, Máximo, *El papel de la alta nobleza en el proceso de reforma de los monasterios benedictinos de la Corona de Castilla a fines del Medievo*, en Isabel BECEIRO PITA (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, 2014, pp. 359-388.

DIAGO HERNANDO, Máximo, *La tutela nobiliaria sobre los monasterios benedictinos castellanos en la Baja Edad Media: relaciones entre los Velasco y el monasterio de San Salvador de Oña*, en *Hispania Sacra*, 56 (2004), pp. 69-102.

DÍAZ IBÁÑEZ, Jorge, *El clero y la vida religiosa en Huete durante la Edad Media*, Diputación de Cuenca, Cuenca, 1996.

DÍAZ IBÁÑEZ, Jorge, *Monasterios franciscanos en la diócesis de Cuenca durante la Edad Media*, *Archivo Ibero-Americano*, 230 (1998), pp. 311-336.

DON JUAN MANUEL, Ian R. Macpherson y Robert Robert Brian Tate (eds.), *El libro de los Estados*, Clásicos Castalia, Madrid, 1991.

ESTEPA DÍEZ, Carlos, *Dos testamentos femeninos en el siglo XIV: María de Haro y la reina María de Molina*, en Carlos REGLERO DE LA FUENTE (coord.) *Poder y sociedad en la Baja Edad Media. Estudios en homenaje al profesor Luis Vicente Díaz Martín. Tomo I*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2002, pp. 375-392.

FRANCO SILVA, Alfonso, *Los testamentos de Juan Pacheco (1470-1472)*, en *Congreso de Historia del señorío de Villena*, Diputación de Albacete-CSIC, Albacete, 1987, pp. 157-174.

FREMAUX-CROUZET, Annie, *Franciscanisme des villes et franciscanisme des champs dans l'Espagne du Bas Moyen Age*, en *Les espagnes Médiévales. Aspects économiques et sociaux. Mélanges offerts à Jean Gautier Dalché*, Les Belles Lettres, Nice, 1983, pp. 53-66.

GAIBROIS DE BALLESTEROS, Mercedes, *Sancho IV de Castilla. Tomo III*, RAH, Madrid, 1928.

GARCÍA GARCÍA, Élida, *S. Juan y S. Pablo de Peñafiel. Economía y Sociedad (1318-1512)*, JCyL, Valladolid, 1986.

GARCÍA ORO, José, *Francisco de Asís en la España Medieval*, CSIC-Liceo Franciscano, Santiago de Compostela, 1988.

GARCÍA ORO, José, *Los franciscanos en España. Historia de un itinerario religioso*, El Eco Franciscano, Santiago de Compostela, 2006.

GARCÍA TURZA, Francisco Javier, *El monasterio de Valvanera en la Edad Media (siglos XI-XV)*, Unión Editorial, Madrid, 1990.

GARCÍA-SERRANO NEBRAS, Francisco, *Del convento al palacio: los frailes y las oligarquías castellanas (siglos XIII-XIV)*, en Isabel BECEIRO PITA (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid, Sílex, 2014, pp. 77-102.

GONZÁLEZ GARCÍA, Manuel, *Salamanca: la repoblación y la ciudad en la Baja Edad Media*, Centro de Estudios Salmantinos, Salamanca, 1973.

HASQUENOPH, Sophie, *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du Moyen Âge à nos jours*, Champ Vallon, Ceyzérieu, 2009.

HERGUEDAS VELA, Miguel, *Patronazgo real en los monasterios jerónimos de la Corona de Castilla: Arte y Arquitectura* (Tesis doctoral inédita), Universidad de Valladolid, 2017.

HERNANDO GARRIDO, José Luis, *Los franciscanos en los viejos reinos de Castilla y León: de la pobreza espontánea a la promoción nobiliaria*, en *Paz y Bien (Las órdenes mendicantes en la Ribera del Duero)*, Biblioteca 31 Estudio e Investigación, 2016, pp. 157-195.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Mecenazgo real y nobiliario en monasterios españoles: los jerónimos (siglos XV y XVI)*, en *Príncipe de Viana. Homenaje a José María Lacarra*, Anejo 3, año XLVII, 1986, pp. 409-440.

LAYNA SERRANO, Francisco, *Historia de Guadalajara y sus Mendozas en los siglos XV y XVI*, CSIC, Madrid, 1942.

LORENTE TOLEDO, Luis, *San Pedro Mártir el Real, conventual y universitario*, Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, 2002.

MARTÍNEZ CASADO, Ángel, *Lope de Barrientos, un intelectual de la Corte de Juan II*, San Esteban, Salamanca, 1994.

MARTÍNEZ CAVIRÓ, Balbina, *El monasterio de San Juan de los Reyes de Toledo*, Cuadernos de Restauración de Iberdrola, 2002.

MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan, *Memorial múltiple de la Vicaría de Santoyo, por el P. Rodrigo de Vascones, O.F.M., 1490*, en *Archivo Ibero-Americano*, 76 (1959), pp. 481-490.

MIURA ANDRADES, José María, *Frailes, monjas y conventos. Las Órdenes Mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*, Diputación de Sevilla, Sevilla, 1998.

MONTERO TEJADA, Rosa María, *Nobleza y sociedad en Castilla. El linaje Manrique (siglos XIV-XVI)*, Caja Madrid, Madrid, 1996.

NIEVA OCAMPO, Guillermo, *Reformatio in membris: conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el siglo XV*, en *En la España Medieval*, 32 (2009), pp. 297-341.

OLIVERA SERRANO, César, *Devociones regias y proyectos políticos: los comienzos del monasterio de San Benito el Real de Valladolid (1390-1430)*, en *Anuario de Estudios Medievales*, 2013, pp. 799-832.

OLIVERA SERRANO, César, *Las secuelas religiosas de un conflicto dinástico: portugueses en Castilla en el siglo XV*, en Isabel BECEIRO PITA (dir.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Sílex, Madrid, 2014, pp. 161-188.

ORTEGO RICO, Pablo, *El patrocinio religioso de los Mendoza: siglos XIV y XV*, en *En la España Medieval*, 31 (2008), pp. 275-308.

PAZ MORO, Agurtzane, *San Juan de Quejana, un monasterio familiar de dominicas en el valle alavés de Ayala (1378-1525). Sus vínculos con el linaje de Ayala*, Universidad del País Vasco, Vitoria, 2017.

PEÑA PÉREZ, Francisco Javier, *La oligarquía burgalesa bajomedieval y el monasterio de San Juan*, en Francisco J. PÉÑA PÉREZ (coord.), *El monasterio de San Juan de Burgos. Historia y Arte*, Universidad de Burgos, Burgos, 2000, pp. 99-130.

PERAL VILLAFRUELA, Santiago, *Los hospitales de Carrión y los Condes de Castañeda en la Edad Media*, Cálamo, Palencia, 2003.

PERAL VILLAFRUELA, Santiago, *San Francisco de Carrión de los Condes (siglos XIII-XIX). Aproximación al conocimiento de un convento de Menores en la diócesis de Palencia*, en *Archivo Ibero-Americano*, 262-263 (2009), pp. 229-330.

PÉREZ-EMBID WAMBA, Francisco J., *El Cister en Castilla y León. Monacato y dominios rurales (siglos XII-XV)*, Salamanca, 1986.

PRIETO SAYAGUÉS, Juan A., *El dominicanismo del linaje Manuel y de la corte: una devoción de influencias mutuas en la Baja Edad Media*, en M.ª Isabel DEL VAL VALDIVIESO *et al.* (coords.), *Libro Homenaje a Juan A. Bonachía*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2018, pp. 271-279.

PRIETO SAYAGUÉS, Juan A., *La implicación de los poderosos en los traslados de monasterios en la Castilla bajomedieval: respaldos y oposiciones*, en Carlos REGLERO DE LA FUENTE (coord.), *Poderes, espacios y escrituras. Los reinos de Castilla y León (siglos XI y XV)*, Sílex, Madrid, 2018, pp. 155-178.

PRIETO SAYAGUÉS, Juan A., *La dimensión política, socioeconómica y religiosa de la redención de cautivos en la Baja Edad Media: poder laico y órdenes religiosas*, en *Medievalismo*, 30 (2020), pp. 423-448.

PRIETO SAYAGUÉS, Juan A., *La benefactoría de los obispos hacia los monasterios castellanos en la Baja Edad Media, en* Mariel PÉREZ (coords.), *Obispos y monasterios en la Edad Media. Trayectorias personales, organización eclesiástica y dinámicas materiales*, Saemed, Buenos Aires, 2020, pp. 241-269.

PRIETO SAYAGUÉS, Juan A. *La orden jerónima: un siglo al servicio y bajo la protección de la monarquía y los oficiales de la corte Trastámara*, en Francisco de P. Cañas Gálvez y José M. Nieto Soria (coords.), *Casa y Corte. Ámbitos de poder en los reinos hispánicos durante la Baja Edad Media (1230-1516)*, La Ergástula, Madrid, 2019, pp. 97-122.

PRIETO SAYAGUÉS, Juan A., *Los movimientos eremíticos en la Castilla bajomedieval, contexto europeo y relación con los poderes laico y eclesiástico. Génesis, desarrollo y decadencia* en Raquel MARTÍNEZ PEÑÍN y Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ (coords.), *Poder y poderes en la Edad Media*, Sociedad Española de Estudios Medievales, Murcia, 2021, pp. 199-215.

RAMOS RUBIO, José Antonio y MÉNDEZ HERNÁN, Vicente, *Aportaciones inéditas del monasterio de San Francisco el Real de Cáceres, planos*, en *Alcántara*, 64 (2006), pp. 55-93.

REGLERO DE LA FUENTE, Carlos, *Amigos exigentes, servidores infieles. La crisis de la orden de Cluny en España (1270-1379)*, CSIC, Madrid, 2014.

REGLERO DE LA FUENTE, Carlos, *Los reyes hispanos y la reforma monástica benedictina*, en *Monasterios y Monarcas: fundación, presencia y memoria regia en monasterios hispanos medievales*, Aguilar, 2012, pp. 124-159.

REVUELTA SOMALO, Josemaría, *Los jerónimos*, Institución Provincial de Cultura «Marqués de Santillana», Guadalajara, 1982.

ROCHWERT-ZUILI, Patricia, *El mecenazgo y patronazgo de María de Molina: pruebas e indicios de unos recursos propagandísticos y didácticos*, en *e-Spania* (en línea), https://journals.openedition.org/e-spania/25549

RODRÍGUEZ GUILLÉN, Santiago, *El monasterio de Santa María la Real de Tordesillas (1363-1509)*, (Tesis doctoral inédita), Universidad de Alcalá de Henares, 2010.

RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, Luis, *Historia del monasterio de San Benito el Real de Valladolid*, Caja de Ahorros Popular de Valladolid-Ateneo de Valladolid, Valladolid, 1981.

ROJO ALIQUE, Francisco, *El convento de San Francisco de Valladolid en la Edad Media (h. 1220-1518) (I) Fundación y reforma*, en *Archivo Ibero-Americano*, 250-251 (2005), pp. 135-302.

ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, Juan Ramón, *Santo Domingo el Real de Madrid. Ordenación económica de un señorío conventual durante la Baja Edad Media (1219-1530)*, San Esteban, Salamanca, 2008.

RUCQUOI, Adeline, *Le testament de doña Teresa Gil*, en Jean DUFOURNET *et al.* (dirs.), *Femmes, Mariages, Lignages XII^e-XIV^e siècles. Mélanges offerts à George Duby*, De Boeck Université, Bruselas, 1992, pp. 316-323.

RUCQUOI, Adeline, *Los franciscanos en el reino de Castilla*, en *VI Semana de Estudios Medievales de Nájera*, Nájera, 1996, pp. 65-86.

RUCQUOI, Adeline, *Valladolid a finales del siglo XV. La ermita de Prado. El monasterio Jerónimo en los siglos XV y XVI*, en Eloísas WATTENBERG y Agustín GARCÍA SIMÓN (eds.), *El monasterio de Nuestra Señora de Prado*, JCyL, Valladolid, 1995, pp. 17-66.

RUIZ, Damien, *La législation provinciale de l'ordre des frères mineurs et la vie économique des couvents en France et en Italie (fin XIII^e-milieur XIV^e siècle)*, en Nicole BÉRIOU et Jacques CHIFFOLEAU (dirs.), *Économie et religión. L'experience des ordres mendiants (XIII^e-XV^e siècle)*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2009, pp. 357-386.

SÁNCHEZ DOMINGO, Rafael, *El imperial monasterio de San Clemente de Toledo*, Caja Castilla-La Mancha, Toledo, 2006.

SÁNCHEZ DOMINGO, Rafael, *El régimen señorial en Castilla Vieja. La Casa de los Velasco*, Universidad de Burgos, Burgos, 1999.

SÁNCHEZ RIVERA, José Ignacio y MARCOS GONZÁLEZ, David, *El Convento de los Valles en Torresandino: tristes ruinas de la presencia mendicante entre el Duero y el Cerrato*, en *Paz y Bien (Las órdenes mendicantes en la Ribera del Duero)*, Biblioteca 31 Estudio e Investigación, 2016, pp. 55-90.

SOBRINO CHOMÓN, Tomás, *La restauración de la diócesis. Sucesión episcopal*, en Gregorio DEL SER QUIJANO (coord.), *Historia de Ávila III. Edad Media (siglos XIV-XV)*, Institución «Gran Duque de Alba», Ávila, 2006, pp. 409-442.

TUNSTALL, Lee-Ann, *Santa Clara de Salamanca y el testamento de doña Gilota: un conflicto franciscano en el medievo*, en *Archivo Ibero-Americano*, 213-214 (1994), pp. 281-300.

URIBE, Ángel, *Primer ensayo de reforma franciscana en España. La Congregación de Santa María la Real de Tordesillas*, en *Archivo Ibero-Americano*, 179-180 (1985), pp. 217-348.

VELASCO BAYÓN, Balbino, *Los carmelitas. Historia de la Orden del Carmen IV. El Carmelo español*, BAC, Madrid, 1993.

VÉLEZ CHAURRI, José J., *San Miguel del Monte (Miranda de Ebro). Arte, patronos y arquitectos en un monasterio jerónimo*, Fundación Municipal de Cultura-Ayuntamiento de Miranda de Ebro, Miranda de Ebro, 1999.

VELO Y NIETO, Gervasio, *Don Nuño Pérez de Monroy abad de Santander*, en *Hispania Sacra*, 3 (1950), pp. 319-360.

VILLAR Y MACÍAS, Manuel, *Historia de Salamanca. Libro IV. Desde el señorío de doña Constanza hasta el gobierno de don Alfonso Enríquez*, Diputación Provincial de Salamanca, Salamanca, 1974.

YÁÑEZ NEIRA, Damián, *El monasterio de La Espina y sus abades*, en *Archivos leoneses* (1972), pp. 69-149.

YÁÑEZ NEIRA, Damián, *El monasterio de Santa María de Matallana y sus abades (1174-1974)*, en *Archivos leoneses*, 57/58 (1975), pp. 311-406.

YARZA LUACES, Joaquín, *La nobleza ante el rey. Los grandes linajes castellanos y el arte en el siglo XV*, El Viso, Madrid, 2003.

ZARAGOZA PASCUAL, Ernest, *Un abadologio inédito del monasterio de Sopetrán*, en *Wad-al-Hayara: Revista de Estudios de Guadalajara*, 3 (1976), pp. 27-46.

ZARAGOZA Y PASCUAL, Ernest, *La fundación del monasterio benedictino de Nuestra Señora de la Misericordia de Frómista (1437)*, en *Publicaciones Institución Tello Tellez de Meneses*, 69 (1998), pp. 89-120.

La reforma de la mirada en la Castilla observante del siglo xv: arte, *curiositas* y contemplación

The Gaze's Reform in 15th-century Observant Castile. Art, Curiositas, *and Contemplation*

Diana Lucía Gómez-Chacón
Departamento de Historia del Arte
Universidad Complutense de Madrid
https://orcid.org/0000-0002-0197-7185
dianaluc@ucm.es

Abstract: At the end of the Middle Ages and the beginning of the Modern Age, the reform of the religious orders and its support by the different groups of power and political agents introduced new ways of looking, seeing, understanding, and interacting in the monastic and convent environment. In this paper we will analyse the way in which religious communities, and especially female ones, subjected to a strict enclosure, interacted with the different spaces and architectural scenarios, as well as with the iconographic programs developed in them, trying to highlight the important role played by sight, or the deprivation of it, as a devotional and contemplative instrument in the observant Castilian context of the 15th and early 16th centuries.

Keywords: Fifteenth century; Observance; Castile; reform; gaze; *curiositas*; concupiscence; contemplation; beauty.

Resumen: La reforma de las órdenes religiosas, y el apoyo de esta por parte de los distintos grupos de poder y agentes políticos, originó a finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna nuevas formas de mirar, ver, entender e interactuar en el entorno monástico y conventual. En el presente trabajo se analizará la forma en la que las comunidades religiosas, y muy especialmente las femeninas sometidas a una estricta clausura, interactuaron con los distintos espacios y escenarios arquitectónicos, así como con los programas en ellos desarrollados, tratando de poner de manifiesto el importante papel desempeñado por el sentido de la vista, o de la privación de este, como instrumento devocional y contemplativo en el contexto castellano observante del siglo xv y principios del siglo xvi.

Palabras clave: Siglo xv; Observancia; Castilla; reforma; mirada; *curiositas*; concupiscencia; contemplación; belleza.

Cómo citar el artículo: Diana Lucía Gómez-Chacón, *La reforma de la mirada en la Castilla observante del siglo xv: arte*, curiositas *y contemplación*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 345-374.
https://doi.org/10.15581/007.32.015

I. Introducción

Las referencias literarias y teológicas, gestadas en el contexto de la reforma religiosa llevada a cabo desde finales del siglo XIV y hasta principios del siglo XVI en Europa, y relativas al sentido de la vista[1], la correcta educación de la mirada y la capacidad de trascender de las cosas transitorias para lograr contemplar las eternas pueden ponerse en relación con los planteamientos neoplatónicos que comenzaban a triunfar por aquellas mismas fechas de mano del humanismo[2]. Surgieron entonces nuevas formas de platonismo impulsadas por autores como Marsilio Ficino, Angelo Poliziano o Giovanni Pico della Mirandola, que promovieron un progresivo abandono del escolasticismo aristotélico[3]. En palabras de Jorge Pérez de Tudela, el Humanismo inauguró «toda una nueva forma de mirar: un cambio en el objeto, y un cambio también en la intención», que logró calar hondo en el ámbito eclesiástico[4].

Varios humanistas «vinculados por lazos de letras» y teólogos, como Nicolas de Cusa, de quien se ha dicho que inauguró la Modernidad, coincidieron en los concilios de Constanza y Basilea[5]. Como ya apuntó Ramón Hernández Martín en un trabajo pionero, que sigue siendo un referente en los estudios sobre la reforma observante dominicana, uno de los principales objetivos del Concilio de Constanza fue la aclamada reforma de la Iglesia, *in capite et in membris*, para lo cual se constituyó una primera comisión[6]. A este le siguió el Concilio de Basilea, en el que la reforma volvió a ser uno de los temas a tratar. En

---

1 Palazzo ha señalado ya la importancia de los sentidos en la Edad Media, desde el punto de vista litúrgico, con especial atención al periodo altomedieval: Éric Palazzo, *Les cinq sens au Moyen Âge. État de la question et perspectives de recherche*, en *Cahiers de civilisation médiévale*, 55, 220 (2012), pp. 339-366; Éric Palazzo, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie e l'art au Moyen Âge*, Les Éditions du Cerf, París, 2014. Véase también Éric Palazzo (dir.), *Les cinq sens au Môyen Âge*, Les Éditions du Cerf, París, 2016, pp. 235-283.

2 Kevin Korrigan, *Reading Plotinus. A Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2005, pp. 3-4, 203, 210, 232 y 237.

3 Kevin Korrigan, *Reading Plotinus...*, pp. 237-238; Álvaro Fernández de Córdova Miralles, *El pontificado de Alejandro VI (1492-1503). Aproximación a su perfil eclesial y a sus fondos documentales*, en *Revista Borja. Revista de l'IIEB, 2. Actes del II Simposi Internacional sobre els Borja*, 2 (2008-2009), pp. 201-309, p. 226.

4 Jorge Pérez de Tudela, *Historia de la Filosofía Moderna*, Akal, Madrid, 2001, p. 23.

5 Jorge Pérez de Tudela, *Historia de la Filosofía Moderna...*, pp. 22 y 57; Dermot Moran, *Nicholas of Cusa and Modern philosophy*, en James Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 173-192, p. 173.

6 Ramón Hernández Martín, *La reforma dominicana entre los concilios de Constanza y Basilea*, en *Archivo Dominicano. Anuario*, VIII (1987), pp. 5-50.

el ámbito castellano, concretamente durante el reinado de Juan II de Castilla, se dieron importantes avances en la incorporación de los logros del humanismo italiano, sobre todo a partir de 1439. No cabe duda acerca del importante papel desempeñado por el propio monarca, en estrecha colaboración con letrados y poetas, como Alonso de Cartagena y Juan de Mena, o nobles, como el Marqués de Santillana[7].

En este contexto de renovación cultural, las comunidades religiosas, y sobre todo sus superiores y superioras, comenzaron a ser conscientes de las posibilidades que ofrecía, desde el punto de vista teológico y devocional, la correcta educación de la mirada. Postura que se remonta siglos atrás, pues Platón en *El Sofista*, afirmó ya que «los ojos del alma de la mayoría no son capaces de soportar la mirada hacia lo divino»[8]. Idea que repite tanto en *El Banquete*, en el que declara que «los ojos del espíritu no empiezan a ver con claridad hasta la época en que los cuerpos se debilitan»[9], como en la *República*, en la que asegura que «vale más conservarlo [el ojo del alma] que a diez mil ojos, ya que solo con él se ve la verdad»[10]. En el siglo XV, el ya citado Nicolás de Cusa, influido a su vez por san Agustín, el Pseudo-Dionisio y san Alberto Magno, describió la visión como el «camino por el cual debe avanzar el que busca», lo que hace indispensable que «dilatemos la naturaleza de la visión sensible ante el ojo de la visión intelectual y fabriquemos a partir de ella la escalera del ascenso». Por lo tanto, la visión del intelecto –el ojo del alma del que hablaba Platón, y que recupera san Agustín–, es la que permitirá, finalmente, la contemplación de la Verdad, es decir, de Dios[11].

---

7 Tomás González Rolán, Antonio Moreno Hernández y Pilar Saquero Suárez-Somonte, *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV*, Clásicas, Madrid, 2000, pp. 53-54; Luis Fernández Gallardo, *Alonso de Cartagena (1385-1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2002; Julia Butiñá Jiménez, *La introducción del Humanismo en la Península Ibérica*, en *Mirabilia*, 21, 2 (2015), pp. 197-221, p. 213; René Payo Hernánz y Elena Martín Martínez de Simón, *Alonso de Cartagena: política, religión y mecenazgo en la Castilla de mediados del siglo XV*, en María Victoria Herráez Ortega, María Concepción Cosmen Alonso y María Dolores Teijeira Pablos y José Alberto Moráis Morán (eds.), *Obispos y catedrales. arte en la Castilla bajomedieval*, Peter Lang, Berna, pp. 121-162.

8 Platón, *El Sofista*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, 254a-b, p. 165.

9 Platón, *Diálogos. Gorgias, Fedón, El Banquete*, Austral-Espasa, Barcelona, 2021, p. 279.

10 Platón, *La República o El Estado*, Espasa-Austral, Barcelona, 2011, VII, 527d-e, 309-310.

11 San Agustín, *Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010, p. 219; Nicolás de Cusa, *De la búsqueda de Dios*, traducido por Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1973, p., 49. Véase también Herbert L. Kessler, *Turning a Blind Eye: Medieval Art and the Dynamics of Contemplation*, en Jeffrey F. Hamburger y Anne-Marie Bouché (eds.), *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, Princeton University, Princeton, Nueva Jersey, 2006, p. 413.

Para ello era necesario que los ojos corporales aprendiesen a mirar más allá de la belleza sensible, lo que hace que esta se convierta en objeto de debate. La doctrina de la belleza había sido ya una de las principales preocupaciones de Plotino, cuyo tratado sobre la belleza fue recuperado y traducido por Marsilio Ficino[12]. Plotino desarrolla el tema con especial profundidad en la *Enéada* I,6, escrita hacia el 254 y conocida con el título *Sobre lo Bello*; y la *Enéada* V,8, registrada con el título *Sobre la belleza inteligible*, escrita diez años más tarde[13]. Ya en época medieval, Guillermo de Saint Thierry advierte sobre el peligro de la belleza, pues considera que «afemina el espíritu masculino»[14]. Girolamo Savonarola recomienda el uso privado de piezas de arte sacro, siempre y cuando estas fuesen de escaso valor material, y Hernando de Talavera aconseja a las religiosas mantenerse siempre ocupadas para evitar que el Demonio las halle ociosas. Por ende, debían ocupar su tiempo «o en cosas spirituales, orationes, lectiones y sanctas amonestaciones, o en obras corporales, provechosas más que hermosas»[15].

Por el contrario, Dionisio el Cartujano dedicó una loa a la belleza, en la que ensalza su utilidad espiritual como vía de acercamiento a la Belleza, atributo de la Divinidad[16]. Como ha apuntado Mary Carruthers, a lo largo de la Edad Media se desarrolló una «teología neoplatónica» de la belleza que, si bien no fue defendida por la totalidad de pensadores medievales, constituyó una de las grandes estructuras de pensamiento del periodo. La mencionada autora precisa asimismo que, en el contexto medieval, es más correcto no referirse a la *idea* de la belleza, sino a la *experiencia* de esta[17].

Uno los principales peligros de la belleza sensible, al que tratarán de hacer frente las diversas iniciativas reformistas que surgieron a finales de la Edad Media como parte del arduo proceso de la correcta educación de la mirada es la denominada concupiscencia de los ojos (*concupiscentia oculorum*) o curiosidad (*curiositas*). Conceptos que han sido estudiados por Joseph Torchia desde la óptica agustiniana,

12 Kevin KORRIGAN, *Reading Plotinus...* [*vid*. n. 3], p. 203.

13 *Ibidem*

14 Elena BARLÉS BÁGUENA, *La arquitectura de la Cartuja: espacios y funciones*, en José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR y Ramón TEJA (coords.), *Del silencio de la cartuja al fragor de la orden militar*, Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo, 2010, pp. 61-100, p. 81.

15 Cécil CODET, Edición de la *Suma y breve compilación de cómo han de vivir y conversar las religiosas de Sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila* de Hernando de Talavera (Biblioteca del Escorial, ms. A.IV-29), en *Memorabilia*, 14 (2012), p. 40.

16 Elena BARLÉS BÁGUENA, *La arquitectura de la Cartuja*... [*vid*. n. 14], p. 81.

17 Mary CARRUTHERS, *The Experience of Beauty in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 15 y 17.

con especial atención a sus referentes clásicos y patrísticos y, en particular, a las teorías de Plotino y las corrientes neoplatónicas[18]. Cabe señalar que san Agustín no estudia el vicio de la *curiositas* de manera aislada, sino que, retomando el texto de I Jn 2, 14-16, se refiere a una tríada de vicios conformada por la concupiscencia de la carne (*consupiscentia carnis)*, la ya mencionada concupiscencia de los ojos (*concupiscencia oculorum*), y la jactancia de las riquezas o ambición del mundo (*ambitio saeculi*), siendo esta última una de las principales causas de la soberbia (*superbia*)[19]. En su *De gradibus humilitatis et superbiae*, san Bernardo de Claraval asegura que la *curiositas* forma parte del primer grado del orgullo y que, por lo tanto, supone no solo el punto de partida de la degradación del alma, sino también la «negación misma de la ascética cisterciense»[20]. Idea que perduró en el seno de la Orden del Císter, siendo retomada por Galand de Reigny, quien da vida a la Dama *Curiositas*, encargada de distraer y mantener a los hombres alejados de la Verdad[21].

Planteamientos todos ellos que influyeron de manera decisiva en la Devotio Moderna, de acuerdo con la cual, la «reforma» del alma conllevaba el perfeccionamiento del «ojo interior» o los «ojos del corazón» y, con ello, una profunda transformación de la percepción, que debía lograr trascender de la visión exterior a la interior[22]. Partiendo de este complejo contexto estético, filosófico, teológico e histórico, en el presente trabajo se analizará el proceso de instrumentalización de la mirada, tanto la corporal como la espiritual, por parte de las distintas iniciativas reformistas impulsadas en Castilla a lo largo del siglo XV, de su puesta al servicio de los/as visitadores/as y superiores/as, como herramienta de supervisión,

---

18 Joseph TORCHIA, *Curiositas in the Early Philosophical Writings of Saint Augustine*, en *Augustinian Studies*, 19 (1988), pp. 111-119.

19 Joseph TORCHIA, *Restless Mind: Curiositas & the Scope of Inquiry in St. Augustine's Psychology*, Marquette University Press, Milwaukee (Wisconsin), 2013, pp. 15-16 y 95.

20 Étienne GILSON, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1969, p. 181. Véase también Jean LECLERQ, *Curiositas and the return to God in St. Bernard of Clairvaux*, en Cistercian Studies, 25 (1990), pp. 92-100; Scott G. BRUCE, *Curiosity Killed the Monk: The History of an Early Medieval Vice*, *The Journal of Medieval Monastic Studies*, 8 (2019), pp. 73-94, p. 77.

21 Richard NEWHAUSER, *The Sin of Curiosity and the Cistercians*, en John R. Sommerfeldt (ed.), *Erudition at God's Service. Studies in Medieval Cistercian History*, 11 (1987), pp. 71-95, pp. 71-72.

22 Jeffrey F. HAMBURGER, Speculations on Speculation. Vision and Perception in the Theory and Practice of Mystical Devotion, en Walter Haug and Wolfram Schneider-Lastin (eds.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang: Neu erschlossene Texte*, *neue methodische Ansätze*, *neue theoretische Konzepte*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2000, pp. 353-408, pp. 394-399; Laura Katrine Skinnebach, *Practices of Perception: Devotion and the Senses in Late Medieval Northern Europe*, tesis doctoral inedita, University of Bergen, Norway, 2013, pp. 117-118; Reindert Falkenburg, Prayer Nuts: Feasting the 'Eyes of the Heart', en Evelin Wetter y Frits Scholten (eds.), *Prayer Nuts*, *Private Devotion*, *and Early Modern Art Collecting*, Abegg-Stiftung, 2017, pp. 18-19.

vigilancia, contemplación y meditación, así como de su condición de escala hacia lo divino, a través del mundo de los sentidos, concretamente del arte, empleando este como camino y puerta a lo invisible.

II. La mirada al servicio de la reforma

En su *Diálogo de la Divina Providencia*, santa Catalina de Siena culpa a los prelados del estado de degradación espiritual y moral en la que se encontraban sumidas las órdenes religiosas a finales de la Edad Media,

> por no vigilar a sus súbditos. Les dieron rienda suelta y ellos mismos mandaron hacer e hicieron como si no vieran sus miserias. Y como el súbdito no encontró deleite en su celda, así, por el pecado de ambos, caen en la muerte[23].

En este contexto de crisis espiritual, en el que desempeñó un papel fundamental la mencionada terciaria, el sentido de la vista se convirtió en un poderoso instrumento de control al servicio de la reforma. En el caso de los conventos femeninos, la observancia impuso la figura de las «veedoras», las cuales, de acuerdo con Hernando de Talavera, debían ser

> dos ancianas muy discretas y muy zelosas de la observantia y guarda de toda religión, y de las que más siguen y pueden seguir el convento, o una a lo menos, tengan cargo y mucho cuidado de mirar con mucha attentión cómo se guarda todo lo que vos es mandado y escripto en la regla y ordenationes del monasterio, así en el choro como en el refectorio, en el dormitorio, en la enfermería, en la ropería, en el capítulo, y en todos los otros lugares en que comunican las religiosas, cómo se guarda el silentio, la pobreza y honestad del hábito, y todo lo que se debe guardar. Y anden a menudo por el monasterio y por todos los offiçios a lo ver y mirar. Y lo que hallaren que no se guarda tan bien, corrijan con caridad y con mansedumbre y dulcemente a la que no lo guardan, una y dos veces. Y si no lo enmendaren, díganlo a la abbadessa para que lo corrija como viere que más conviene[24].

Se creía que a través del ojo corporal se lograba conectar con el ojo del alma, pero para que el ejercicio contemplativo resultase fructífero, el corazón debía

[23] José Salvador y Conde (ed.), *Obras de Santa Catalina de Siena. El Diálogo. Oraciones y Soliloquios*, BAC, Madrid, 2011, p. 296.

[24] Cécil Codet, *Edición de la Suma y breve compilación*... [*vid*. n. 15], pp. 50-51.

estar limpio de toda falta, de todo pecado. Como recuerda Domenico Cavalca en *El Espejo de la Cruz* al referirse a la sexta beatitud, es decir, a la pureza,

> por eso vemos que el ojo corporal no puede ver bien las cosas corporales especialmente de lejos, si él está sucio, y así el ojo del alma no puede contemplar las cosas de Dios, si el hombre está infectado por el pecado. Por eso dice un santo Padre: «En vano se pone a contemplar aquél que tiene el corazón manchado»[25].

A lo que añade, «bienaventurados los limpios de corazón, porque verán a Dios», pues «la sexta bienaventuranza de la limpieza-pureza, se adecúa al don del intelecto: porque el intelecto es un ojo del alma, y si no está limpio y puro, no puede ver»[26]. Afirmación con la que parece estar de acuerdo santa Catalina de Siena, quien asegura que «el ojo enfermo [...] no percibe más que tinieblas, y el ojo sano ve la luz»[27]. Una metáfora, la de la luz y las tinieblas, que la reformadora emplea en una carta escrita en 1376, dirigida a su director espiritual, el maestro general dominicano Raimundo de Capua, para referirse a la esperanza que, a pesar de la crítica situación en la que el mundo monástico y conventual se encontraba en esos momentos, debían albergar: «no hay que huir ni lamentarse en el tiempo de la oscuridad porque de ella nace la luz»[28].

Son numerosas las referencias literarias de los siglos XIV y XV en los que se hace alusión al poder espiritual de la mirada, así como de la labor de guía que debía desempeñar Cristo en calidad de Luz que ilumina las cosas celestiales, garantizando así la visión. Idea que subraya Juan de Padilla, el Cartujano, en su *Retablo de la vida de Cristo*:

> Como las cosas que son corporales en los lugares escuros no vemos, ni menos las tales jamás conoscemos sin luz alumbrante los ojos carnales, así nuestros ojos espirituales sin lumbre del Hijo jamás pueden ver la gloria del Padre ni lo conocer, ni menos las órdenes angelicales[29].

En algunas obras se puede comprobar cómo aquellos que incumplían con la regla y Constituciones de su orden, que no mostraban un comportamiento adecuado, aun cuando tan solo se tratara de faltas leves, eran privados de visiones

---

25 Domenico CAVALCA, *El Espejo de la Cruz*, capítulo 45, p. 97. Consultado en: www.traditio-op.org

26 *Ibid.*, 110.

27 José SALVADOR Y CONDE (ed.), *Obras de Santa Catalina de Siena...* [*vid.* n. 23], p. 121.

28 ID. (ed.), *Epistolario de santa Catalina de Siena*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1982, vol. II, epístola 211, p. 772.

29 Juan de PADILLA, *el Cartujano*, *Retablo de la vida de Cristo*, Francisco de Guzmán, Toledo, 1570, tabla primera, cántico 3, fol. 6r.

gloriosas. Así lo inmortalizó Pedro Berruguete en su *Aparición de la Virgen a una comunidad de dominicos* (1491-1499), procedente del convento de Santo Tomás de Ávila y actualmente conservada en el Museo Nacional del Prado (fig. 1). En esta tabla se puede apreciar cómo los integrantes de la comunidad de religiosos, junto a un grupo de laicos, son premiados con una aparición mariana en el interior del templo, durante la celebración del oficio, mientras que uno de los hermanos, que llega tarde al coro, es retenido por un demonio en la galería contigua a la iglesia[30]. La importancia de esta escena, aparentemente marginal y anecdótica, queda puesta de manifiesto ante la forzosa eliminación del muro sur de cierre del presbiterio para poder mostrar al espectador, posiblemente la comunidad de religiosos de Santo Tomás de Ávila, lo que está ocurriendo al otro lado de este. A su vez, plasma la convivencia, en un mismo espacio, de frailes observantes, que cumplen con las Constituciones y Regla de la Orden, y de claustrales que incumplen los horarios de rezo, lo que les acaba privando de la contemplación de la divinidad[31].

El *Liber Consuetudinum* de la Orden de Predicadores califica de faltas leves o de gravedad media tratar de provocar la risa del resto de hermanos, dormirse durante el estudio, distraerse en plena oración o mostrar una actitud poco decorosa en el interior del templo. Estas faltas debían ser expiadas mediante la recitación de uno o dos salmos, o el cumplimiento de una leve penitencia impuesta por el prelado[32]. En uno de sus sermones, Juan Tauler (1260-1361), discípulo del maestro Eckhart, advertía a sus hermanos sobre el daño que estas faltas livianas podían acabar ocasionando en sus almas, pues, si no se trataban a tiempo, podían, al igual que las mordeduras de los «perritos», acabar infectándose y provocar la muerte espiritual del religioso[33]. Faltas leves que aparecen igualmente representadas en la *ecclesia fratrum* de la iglesia del antiguo convento dominicano de Santa María la Real de Nieva (Segovia)[34].

---

30 Agradezco a uno de los pares ciegos la sugerencia de relacionar la presencia de más demonios en la galería oriental del claustro con la práctica de rituales de purificación.

31 Diana Lucía Gómez-Chacón, *La verdad de lo invisible: la dimensión artística del conflicto entre conventuales y observantes en la Baja Edad Media hispana*, en José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (coords.), *Conflicto y violencia en los monasterios hispanos medievales*, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, Aguilar de Campoo, 2021, pp. 226-227.

32 Lorenzo Galmes y Vito T. Gómez (eds.), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987, p. 742; Humberto de Romans, *Carta a los religiosos sobre los tres votos y algunas virtudes*, Editorial OPE, Caleruega, 1984, p. 81.

33 Juan Tauler, *Obras*, editado por T. H. Martín, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1984, p. 260.

34 Diana Lucía Gómez-Chacón, *Reflexos dirige calles. The iconographic program of the monastery of Santa María la Real de Nieva's ecclesia fratrum (1414-1432)*, en *Hortus Artium Medievalium*, 22 (2016), pp. 455-456.



Figura 1. Pedro Berruguete, *Aparición de la Virgen a una comunidad de dominicos*, 1491-1499 Museo Nacional del Prado.



Figura 2. Presentación del novicio y «Elavatorio de la confesión». Claustro de Santa María la Real de Nieva (Segovia).

En el desaparecido lavatorio del mencionado cenobio segoviano se conserva uno de los capiteles, decorado con la imagen de un religioso que, antes de recibir el hábito de manos del prior, acompañado del maestro de novicios, lava su rostro en una pila o fuente (fig. 2). Escena que podría hacer alusión al proceso de purificación espiritual al que los novicios debían someterse tras ingresar en la orden. En su *De eruditione religiosorum* Guillermo Peraldo recuerda la confesión que deben realizar los jóvenes al ingresar en el convento, para lo que toma como referencia las palabras de Job 11, 13-15: «si mantienes firme tu corazón y extiendes tus manos hacia él, si rechazas la maldad que hay en tus manos sin dar cabida en tu tienda a la injusticia; entonces alzarás tu frente limpia, te podrán acosar, pero no temerás». Peraldo hace referencia al «lavatorio de la confesión» en el que el religioso se debe lavar continuamente[35]. De esta forma evitaba tener el corazón manchado, lo que habría de garantizarle una plena capacidad contemplativa.

Es evidente que la reforma no podía eliminar las tentaciones, pero sí tratar de hacer a sus religiosos más fuertes espiritualmente para que fuesen capaces de hacerlas frente, y, en este sentido, la concupiscencia de los ojos representaba uno de los principales problemas a combatir. En sus *Confesiones*, san Agustín hace ya referencia a la facilidad que tienen los ojos corporales para deleitarse, y distraerse, con asuntos banales, movidos por la curiosidad. Había abandonado la costumbre de ir al canódromo, pero, a pesar de ello, en algunas ocasiones, cuando salía al campo, la persecución venatoria acababa logrando distraerle «de algún pensamiento importante», lo que provocaba que se desviase de su ruta, no con su cabalgadura, sino con la inclinación de su corazón[36]. Para santo Tomás de Aquino

35 Consultada la traducción al castellano: Humberto de ROMANS, *Dotrina de religiosos*, Juan de Junta, Salamanca, 1546; Diana LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, *El Monasterio de Santa María la Real de Nieva. Reinas y Predicadores en tiempos de reforma (1392-1445)*, Diputación Provincial de Segovia, Segovia, 2016, pp. 145-147.

36 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 362,

«el primer grado de humildad es mostrarse siempre humilde de corazón y de cuerpo, con la mirada puesta en el suelo. A este se opone la curiosidad, que hace que uno mire a todas partes y de un modo desordenado»[37]. Detalle que advertimos en la anteriormente mencionada tabla de Berruguete, en la que la mayoría de los frailes dirigen su mirada al suelo, despojándola así de toda curiosidad. Pero la mirada, en especial la de las mujeres, desde Eva, «que miró el árbol prohibido y le pareció un fruto hermoso», tiende por lo natural al desorden, por lo que «Cristo quiso tener los ojos vendados para satisfacer aquella vana mirada»[38]. Para lograrlo, era necesario «apartarse con Jesucristo de la gente», pues «muy loable es al hombre devoto salir fuera pocas veces, y huir de mostrarse. ¿Para qué quieres ver lo que no te conviene tener?»[39].

III. Ordenar la mirada

La clausura, tanto para las comunidades masculinas, como para las femeninas, y el eremitismo se convirtieron en posibles soluciones para ordenar la mirada. San Jerónimo en su *Contra Joviano* afirma que la metrópolis y la ciudadela de la mente no pueden ser tomadas a menos que el enemigo haya entrado previamente por sus puertas, es decir, por los cinco sentidos. El alma pierde entonces su libertad a través de las «ventanas de los ojos»[40]. Como consecuencia, se decide hacer de los monasterios, conventos y eremitorios espacios en los que esos accesos al alma quedasen cegados. En el caso de las fundaciones femeninas, concretamente en el caso de las monjas cistercienses, Hernando de Talavera recomienda que

> aya lugar honesto en que podáis hablar, así la abbadessa como las otras religiosas a qualesquier personas de fuera que fuere necessario, el qual tenga dos redes de hierro o de madera, una de parte de dentro, y otra de parte de fuera, y tenga un lienço clavado cada una d'ellas, o a lo menos la red que sale a la parte de fuera, por que las orejas puedan oír, y los ojos no puedan ver lo que no es menester y podría empeçer[41].

---

37 Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, parte II-II(b), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, cuestión 162, artículo 4, 532.

38 Domenico Cavalca, *El espejo de la Cruz*, capítulo 19. Consultado en: www.traditio-op.org

39 Ignacio de Loyola / Tomás de Kempis, *Ejercicios espirituales / Imitación de Cristo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2018, Libro I, capítulo 20, 1p. 68.

40 San Jerónimo, *Contra Joviano*, traducido por R. Howard Bloch, Misogyny of Western Romantic Love, The University of Chicago, Chicago-Londres, 1991, p. 33.

41 Cécil Codet, *Edición de la Suma y breve compilación*... [*vid*. n. 15], p. 50.

De esta forma, las «puertas de la sensualidad» habrían de quedar cerradas, permitiendo a las religiosas «oír lo que el Señor hablare» en ellas[42]. Los ojos debían quedar vendados al mundo, pero era necesario que los oídos pudiesen escuchar a Dios. Deseo que llevó al Buen Conde de Haro a aproximar al altar mayor el coro de las religiosas de su convento de Santa Clara de Medina de Pomar pues el «coro viejo» estaba en un lugar «donde non las [las misas de los clérigos] podían ellas [las religiosas] bien oyr e responderles»[43].

Julie Beckers emplea la sugerente expresión de «arquitectura de encarcelamiento corporal» (*architecture of bodily imprisonment*) consistente en el incremento de la altura de los muros perimetrales de los conventos femeninos, en los que la reforma impone una estricta clausura; la sustitución de celdas individuales por dormitorios comunes, con un espacio aislado reservado a la superiora; la creación de un jardín o patio común; el aislamiento total del coro; la presencia de torno; la colocación de rejas en coros y capillas confesionales; y la ubicación del locutorio en un lugar que no incentivase la murmuración[44]. No obstante, este aislamiento visual de las religiosas, que les impedía ver y ser vistas, no fue una medida tomada exclusivamente en los conventos femeninos, sino que se han podido documentar intervenciones similares en algunos cenobios masculinos. Tal es el caso del monasterio de Santa María de Nájera (fig. 3). En 1516 se llevaron a cabo una serie de obras por parte de los monjes reformados, alegando el mal estado en el que aparentemente se encontraba el conjunto, que había sido recientemente remodelado a finales del siglo XV y principios del XVI. Muy probablemente, el principal motivo de las intervenciones llevadas a cabo fuese el deseo de acomodar el recinto arquitectónico a las exigencias de la Observancia. En el acuerdo alcanzado el 8 de abril de 1517 entre el monasterio y el Duque de Nájera y la propia ciudad, quienes, en un principio, se opusieron a las obras ya que aseguraban que los religiosos pretendían construir un «edificio fuerte», se indica que el ensanchamiento y aumento de altura del muro que daba a la calle del Canto eran necesarios para guardar la observancia. Recordemos que Nájera pertenecía entonces a la Obser-

42 Ignacio de LOYOLA / Tomás de KEMPIS, *Ejercicios espirituales / Imitación de Cristo*, Libro III, capítulo 1, p. 215.

43 Elena PAULINO MONTERO, *Arquitectura y nobleza en la Castilla bajomedieval. El patrocinio de los Velasco entre al-Andalus y Europa*, La Ergástula, Madrid, 2020, pp. 104-105. Véase también Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ, *Los sentidos en la reclusión voluntaria (siglos XII-XV). Una aproximación a ver sin ser visto*, en Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT (dirs.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Universidad Nacional de Mar de Plata, Buenos Aires, 2017, pp. 90-104.

44 Julie BECKERS, *Invisible Presence. The Nun's Choir at Santa Maria di Monteluce in Perugia*, en *Incontri. Rivista Europea di Studi Italiani*, 2 (2015), p. 114.



Figura 3. Vista exterior del Monasterio de Santa María de Nájera (La Rioja).

vancia vallisoletana de San Benito el Real. Estas remodelaciones garantizarían el total aislamiento visual, y en general sensorial, de la comunidad de religiosos, a pesar de residir en un monasterio urbano[45].

La introducción de la reforma implicó asimismo una total regulación del hábito. En el caso femenino, se insistió en la obligatoriedad del velo, pues este no solo debía cubrir el cabello, sino también sus rostros cada vez que las religiosas recibiesen la visita de una persona ajena a la comunidad, a imitación de las clarisas[46]. La prohibición de ser vistas se aplicaba, incluso, a sí mismas. De acuerdo con el testimonio de Hernando de Talavera, las novicias no debían tocar su cuerpo con sus manos desnudas, ni mirarse en espejos. El único espejo en el que debían mirarse era su superiora, «espejo de toda sanctidad»[47]. De hecho, en algunas ocasiones, la reforma de los conventos femeninos fue llevada a cabo por

45 Margarita CANTERA MONTENEGRO, *Elección de sepultura y espacio funerario: Santa María la Real de Nájera (siglos XI-XV)*, en *Hispania Sacra* LXIX, 140 (2017), p. 467.

46 Cécil CODET, *Edición de la Suma y breve compilación*... [*vid*. n. 15], p. 37.

47 *Ibid*., 51 y 53.

las propias prioras o abadesas, y no necesariamente por figuras masculinas ajenas al cenobio, cuyo papel a desempeñar habría sido el de visitadores y, por lo tanto, el de comprobar que, efectivamente, se había introducido correctamente la observancia en el convento correspondiente. Por ejemplo, sor Leonor de Castilla, priora del Sancti Spiritus de Toro (Zamora), ha sido identificada como la principal responsable de la reforma de su convento[48]. La superiora se mandó enterrar en el coro, bajo una losa llana –tal y como ordenó ser enterrado santo Domingo de Guzmán en Bolonia–, bajo los pies de sus hermanas[49].

Sin embargo, la reforma observante no logró convencer a todas las superioras, ni siquiera a aquellas estrechamente vinculadas a la monarquía, como, por ejemplo, sor Constanza de Castilla. Durante su largo priorazgo en Santo Domingo el Real de Madrid, la religiosa obtuvo una serie de privilegios, tanto para la comunidad como para sí misma, entre los que cabe destacar la libertad para elegir confesor o la autorización para poder hablar «sin velo prieto delante del rostro», pues aseguraba que le hacía «danno a la cabeça et a la vista de los ojos»[50]. La nieta de Pedro I de Castilla mandó ser enterrada en el coro de Santo Domingo el Real de Madrid, en un sepulcro monumental, con yacente y decorado no solo con las armas de los Castilla, sustentadas por dos ángeles, sino también por cuatro virtudes, dos teologales (Fe y Esperanza) y dos cardinales (Prudencia y Templanza). ¿Acaso era precisamente este el espejo en el que sor Constanza de Castilla quería que sus hermanas se mirasen a diario cuando acudían al coro? Se trata de una imagen de la priora en la que se exalta, en primer lugar, su linaje y su vinculación con la realeza castellana, pero también su condición virtuosa. Con ello parece haber querido dejar constancia de que las mujeres podían aspirar a los mismos niveles de perfección espiritual que los hombres, y alcanzarlos[51]. Algo que, poco a poco, parece que fue siendo aceptado en los círculos eclesiásticos masculinos, como se aprecia en la *Suma y breve compendio* de Hernando de Talavera, en el que el confesor

48 José María QUADRADO, *Recuerdos y bellezas de España. Valladolid, Palencia y Zamora*, Madrid, 1861, p. 452, nota 1.

49 Miguel GELABERT y José María MILAGRO, *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948, Proceso de canonización de santo Domingo de Guzmán. Actas de los testigos de Bolonia, testigo 1, pp. 270-271.

50 Juan Ramón ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, *Santo Domingo el Real de Madrid. Ordenación económica de un señorío conventual durante la Baja Edad Media (1219-1530)*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2007, pp. 122 y 258.

51 Diana LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, *Enbies tu graçia e acresçientes sus virtudes. Female power, virtue and the Querelle des femmes in Constanza de Castilla's tomb*, en *Colnaghi Studies Journal* 2 (2018), pp. 168-172.

real declara que las religiosas «seyendo, como lo sois naturalmente, menguadas y flacas de entendimiento y de cuerpo, [Dios] vos hizo participantes ricas y abastadas de las mayores virtudes que los mayores gigantes y más rezios y esforçados varones aquí pueden alcançar»[52].

IV. La contemplación de las realidades invisibles

Hernando de Talavera recomienda igualmente que en los dormitorios de los conventos femeninos haya siempre «alguna imagen ante la qual vos inclinés a hacer oratión quando vos acostáis, y luego que vos levantáis»[53], pues era aconsejable que los ojos corporales pudiesen posarse sobre imágenes sagradas que les permitiesen a las religiosas trascender lo puramente material, o, en palabras de san Buenaventura, «remontarse de las apariencias visibles a la contemplación de las realidades invisibles»[54]. Como consecuencia, una de las imágenes más representadas en la Castilla observante fue el Crucificado, incorporado, en numerosas ocasiones, a las prácticas penitenciales, que habrían formado parte de lo que Jill Bennett ha denominado «la mnemotécnica del dolor»[55]. Como ya apuntó Daniel Arasse, a lo largo de los siglos XIV y XV se asistió al surgimiento de un tipo de representación figurada fundamentada en la sugestión y con un marcado carácter emotivo. Se trata de *imagines viventes*, manifestaciones de un nuevo lenguaje artístico que apuesta por la persuasión y la memoria emocional[56].

En el Museo de Segovia se conserva el *Cristo crucificado* (1485-1490) atribuido a Pedro de Berruguete procedente del convento de la Santa Cruz, que habría pertenecido al desaparecido retablo de la Santa Cueva, como se aprecia en la tabla anónima del *Éxtasis de santa Teresa de Jesús en la Cueva de Santo Domingo de Guzmán* del siglo XVII (Museo de Segovia). Flanqueando la imagen del Crucificado se identifica claramente a santa Catalina de Siena, a la izquierda de Cristo, y a santo Domingo de Guzmán flagelándose, a la derecha. Imagen esta última

52 Cécil Codet, *Edición de la Suma y breve compilación*... [*vid*. n. 15], pp. 28-29.

53 *Ibid*., 48.

54 San Francisco de Asís / San Buenaventura, *Escritos / Leyenda mayor / Florecillas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010, cap. 1, 3, 171.

55 Jill Bennett, *Stigmata and sense memory: St Francis and the affective image*, en *Art History* 24, 1 (2001), pp. 1-16, 3-6.

56 Daniel Arasse, *Entre devotion et culture: fonctions de l'image réligieuse au XV^e siècle*, en *Faire croire. Madalités de la diffusion et de la reception des messages du XII^e au XV^e siècle. Actes de la table ronde de Rome (16-19 mai 1979)*, L'École Française de Rome, Roma, 1981, pp. 135-136 y 139.

que se refiere al tercer modo de orar del santo (*modus flagelationes*), quien acostumbraba a mortificarse «con una cadena de fierro diciendo, *disciplina tua correxit me in finem*»[57]. En 1566 el prior fray Pedro Fernández ordenó abrir el fondo de la Cueva Santa, en la que habría hallado aún frescas las gotas de sangre dejadas por santo Domingo de Guzmán durante su estancia en el convento segoviano[58]. Testimonio que recoge también Colmenares al referirse al célebre enclave segoviano, que describe como «una cueva entre unos peñascos cubiertos de boscaje, entre lo profundo del río y la altura de la ciudad, expuestos al frío del norte [...] renovó sus ásperas disciplinas esmaltando la cueva con su sangre que permaneció en milagrosa frescura hasta el tiempo de nuestros padres»[59].

Las prácticas penitenciales, incluida la autoflagelación, se extendieron por los monasterios y conventos castellanos durante el proceso de reforma. Se han documentado en el Claustro del Moral en Santo Domingo el Real de Toledo, de mano de la Beata de Piedrahita, o en relación con el denominado Cristo de las Claras de finales del siglo XIV o principios del siglo XV del convento de Santa Clara de Palencia (fig. 4)[60]. Este último –una imagen articulada vinculada a la liturgia del Viernes Santo y posiblemente empleada en prácticas penitenciales– presenta un marcado patetismo que recuerda igualmente a otras imágenes escultóricas pasionales, como por ejemplo el Cristo de la Agonía de Gil de Siloe y Diego de la Cruz del Monasterio de Santo Tomás de Ávila, o el del retablo mayor de la cartuja de Miraflores[61]. Hernando de Talavera llega, incluso, a comparar a las religiosas

---

57 La difusión de la escena de santo Domingo de Guzmán flagelándose habría llevado, incluso, a una contaminación iconográfica, al representar al santo fundador portando una palma de martirio, la cual corresponde, en realidad, a otros miembros de la Orden, como es el caso del protomártir dominicano san Pedro Mártir de Verona. Así aparece representado en la tabla perteneciente al retablo de santa Ana procedente asimismo de Santa Cruz la Real de Segovia, conservada en el Museo Nacional del Prado. Al fondo se ha incluido la escena de la mortificación del santo, ante la imagen del Crucificado, con un marcado carácter eremítico.

58 Eduardo CARRERO SANTAMARÍA y Francisco EGAÑA CASARIEGO, *El convento de Santa Cruz la Real y su Santa Cueva*, Real Academia de Historia y Arte de San Quirce, Segovia, 2008, pp. 63 y 85; Diana LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, *Ad petram unde escisi sumus. Memoria, estudio y espiritualidad observante en el siglo XV*, en *Hispania Sacra* LXXII, 145 (2020), pp. 184-189.

59 Eduardo CARRERO SANTAMARÍA, *El convento de Santa Cruz la Real de Segovia. De los orígenes románicos a la fábrica tardogótica*, en *Boletín Camón Aznar* XCI (2003), pp. 144-146.

60 Mercedes PÉREZ VIDAL, *Arte y liturgia en los monasterios de dominicas en Castilla. Desde los orígenes hasta la reforma observante (1218-1506)*, Trea, Gijón, 2021, pp. 164-169.

61 Diana LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, *El espejo de la eternidad: arte, observancia y patronazgo femenino en Santa Clara de Palencia en el siglo XV*, en Daniele ARCIELLO, Jesús PANIAGUA PÉREZ y Nuria SALAZAR SIMARRO (eds.), *Desde el clamoroso silencio. Estudios del monacato femenino en América, Portugal y España de los orígenes a la actualidad*, Peter Lang, Berlín, 2021, pp. 645-651.

con las mártires y las anima a tomar «su cruz a cuestas» y seguir a Jesucristo cada día[62]. En este contexto devocional, se desarrolló asimismo un importante culto a las Cinco Llagas. Resulta extraordinario el caso de santa Catalina de Siena, no solo por ser en esta ocasión un cuerpo femenino el que porta los estigmas de Cristo, sino que estos son luminosos. Así aparece la *mantellata* representada tanto en el sepulcro de la reina Beatriz de Portugal, en el coro del convento del Sancti Spiritus de Toro, como en el desaparecido retablo de la Santa Cueva segoviana[63].



Figura 4. Cristo de Santa Clara de Palencia.

62 Cécil CODET, *Edición de la Suma y breve compilación*... [*vid*. n. 15], pp. 28-29 y 232.

63 Raimundo de CAPUA, *Santa Catalina de Siena*, traducido por Antoni Vicens, Editorial La Hormiga de Oro, Barcelona, 1993, pp. 205-206; Raimondo da CAPUA, S. *Caterina da Siena. Legenda maior*, traducido por Giuseppe Tinagli, Edizioni Cantagalli, Siena, 2011, 182-183; Giorgio PAPASOGLI, *Catalina de Siena. Reformadora de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953, pp. 162-163; Diana LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, *Religiosidad femenina y reforma dominicana: el sepulcro de Beatriz de Portugal en el monasterio del Sancti Spiritus de Toro*, en *Anuario de Estudios Medievales* 47/2 (2017), pp. 622-623.

En uno de los capiteles de la ya mencionada *ecclesia fratrum* de la iglesia de Santa María la Real de Nieva se conserva una representación de un fraile con un flagelo. De igual manera, junto al flagelo con el que un sayón golpea insistentemente el cuerpo de Cristo atado a la columna, aparece representada arrodillada sor Leonor de Velasco, contemplando la escena, a la vez que el instrumento de martirio parece rozar sus manos unidas en oración. Joaquín Yarza señaló ya la singularidad del protagonismo concedido a esta escena pasional ubicada en el centro del *Retablo de la Flagelación* (1485-1490) del Museo de Bellas Artes de Asturias, procedente del convento de Santa Clara de Medina de Pomar (fig. 5)[64].

Es muy probable que quien encargó el retablo fuese la propia sor Leonor de Velasco, siendo la abadesa entre 1480 y 1494, y que en él se habría mandado representar como espejo para sus hermanas y, a su vez, como imitadora de santa Clara. Esta última en su segunda carta a santa Inés de Praga anima a su destinataria a observar, considerar y contemplar a Cristo, con el anhelo de imitarle, «hecho por su salvación el más vil de los varones: despreciado, golpeado, y azotado de mil formas en todo su cuerpo». Solo compartiendo con Cristo su sufrimiento, «concrucificándose»[65], podrían reinar con Él y vivir «por los siglos de los siglos»[66]. Por su parte, santa Catalina de Siena, en su epístola «a uno cuyo nombre se calla», básicamente porque el principal motivo de la carta es reprocharle gravísimos pecados mortales, declara que «debemos matar la voluntad flagelando nuestro cuerpo»[67]. Sin embargo, la *mantellata* aclara que no es necesario apartarse de la vida temporal, tan solo «la muerte de los apetitos sensitivos»[68].

El paso de la visión física a la experiencia mística y la renuncia a lo corporal y material lo explica Angela da Foligno en su *Memorial*. En un primer momento, narra cómo cada vez que «veía en pintura algo de la pasión de Cristo» apenas lograba mantenerse en pie. Una vez se recuperaba, «pasaba delante de alguna cruz donde estaba pintada la Pasión» y le parecía que «allí no había nada pintado en comparación con la grandísima Pasión la cual le fue hecha en verdad y la cual me había sido

64 Joaquín YARZA LUACES, *El retablo de la Flagelación de Leonor de Velasco*, Ediciones El Viso, Madrid, 1999, pp. 79-80, 82 y 85.

65 *Ibid.*, p. 87.

66 Ignacio OMAECHEVARRÍA (ed.), *Escritos de Santa Clara y documentos complementarios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015, carta II de santa Clara de Asís a santa Inés de Praga, pp. 388-391.

67 José SALVADOR Y CONDE, *Epistolario de santa Catalina de Siena*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1982, vol. I, epístola 21, pp. 268-272.

68 *Ibid.*, vol. I, epístola 21, 269.



Figura 5. Retablo de la Flagelación, 1485-1490. Museo de Bellas Artes de Asturias.

mostrada e impresa en el corazón»[69]. Quizás por este motivo Pedro Berruguete representó a san Pedro Mártir de Verona rezando ante el Crucificado, con el que entabla un diálogo, sin que sus rodillas, ni escapulario, lleguen a rozar el suelo, como si estuviese levitando. Se trata, por lo tanto, de un acto de contemplación que no tiene lugar en el mundo material, sino que trasciende la superficialidad de este.

V. De la mirada reformada a la mirada de Dios

Como apunte final, cabe mencionar, por su singular aparición en Castilla en espacios claustrales, y su posible relación con las corrientes reformistas y las prácticas contemplativas observantes, la imagen del paño de la Verónica con la Santa Faz[70]. La encontramos, en tiempos de los Reyes Católicos, en las portadas de acceso al templo de los claustros de la catedral de Segovia (fig. 6) y de San Juan de los Reyes de Toledo (fig. 7)[71]. Ambos espacios se construyeron en un contexto de reforma. En el caso segoviano, la remodelación completa del claustro se llevó a cabo durante el episcopado del prelado reformista Juan Arias Dávila, mientras que Isabel I de Castilla entregó el convento de San Juan de los Reyes a los observantes franciscanos[72]. Encontramos igualmente una Verónica entre las tablas que

---

69 Victoria Cirlot y Blanca Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Ediciones Siruela, Madrid, 2008, pp. 194-195.

70 Sobre el culto a la Verónica en la Corona de Aragón, promovido por la propia monarquía, véase Marc Sureda i Jubany, *From Holy Images to Liturgical Devices. Objects, Models and Rituals around the Veronicae of Christ and Mary in the Crown of Aragon (1300-1550)*, en Amanda Murphy, Herbert L. Kessler, Marco Petoletti, Eamon Duffy and Guido Milanese (eds.), *The European Fortune of the Roman Veronica in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout, 2017, pp. 194-217.

71 Teresa Pérez Higuera, *En torno al proceso constructivo de San Juan de los Reyes en Toledo*, en *Anales de Historia del Arte* 7 (1997), pp. 11-24, pp. 18-19; Balbina M. Caviró, *El Monasterio de San Juan de los Reyes de Toledo*, Iberdrola, Bilbao, 2002, pp. 34 y 38.

72 Maximiliano Barrio Gozalo, *La iglesia de Segovia durante el pontificado de Arias Dávila (1461-1497). Instituciones y poder económico*, en Ángel Galindo García (ed.) *Segovia en el siglo XV. Arias Dávila: Obispo y Mecenas*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 77-98, pp. 82-83; Hilario Sanz y Sanz, *La antigua catedral románica, sede episcopal de don Juan Arias Dávila*, en *Segovia en el siglo XV*..., p. 341; José Ignacio Tellechea Idígoras, *En el siglo de las reformas en espera de la Reforma*, en *Segovia en el siglo XV*..., pp. 413-415. Mariano Sanz González, *La reforma de la Iglesia en los sínodos de Juan Arias Dávila*, en *Segovia en el siglo XV*..., pp. 432-445; Bonifacio Bartolomé Herrero, *La actividad eclesiástica del obispo de Segovia Juan Arias Dávila, (1461-1497)*, en *Segovia en el siglo XV*..., p. 503; Eduardo Carrero Santamaría, *Arte, libros y reforma litúrgica en la Segovia del Cuatrocientos. El hallazgo de las reliquias de san Frutos y las Costumbres de la Iglesia segoviana de don Juan Arias Dávila*, en *La Corte en Segovia a fines de la Edad Media. Arte, espiritualidad y minorías religiosas*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2021,



Figura 6. Portada del claustro de la catedral de Segovia.

Enrique IV donó al monasterio del Parral («una veronica de Flandes muy devota pintada en una tabla pa(ra) las procesiones»)[73].

En este punto cabe recordar la obra *De Visione Dei* (1453) de Nicolás de Cusa, escrita para el abad y monjes benedictinos de Tegernsee. El cardenal envió el texto final acompañado de una imagen de la *Vero Imago*[74]:

> Cuanto por más tiempo, Señor, Dios mío, contemplo tu rostro, tanto más me parece que con mayor agudeza proyectas tu mirada sobre mí. Tu mirada me fuerza a considerar que la causa de que esta imagen de tu rostro esté pintada de manera que es perceptible por los sentidos estriba en que un rostro no puede ser pintado sin el color, y el color no existe sin la cantidad. Pero veo no con los ojos corporales, que miran este icono tuyo, sino con los ojos mentales e intelectuales

pp. 47 y 51; Antolín ABAD PÉREZ, *San Juan de los Reyes en la historia, la literatura y el arte*, en *Anales Toledanos*, 11 (1976), p. 119.

73 Fernando VILLASEÑOR SEBASTIÁN, *Juan II y Enrique IV promotores artísticos*, en Begoña ALONSO RUIZ (ed.), *Arte en palacio. De los Trastámara a la Casa de Austria*, Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2020, pp. 57-57 y 69.

74 Nicolás de CUSA, *La Visión de Dios*, traducido por Ángel Luis González, EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, p. 12.



Figura 7. Portada del claustro del monasterio de San Juan de los Reyes (Toledo).

> la verdad invisible de tu rostro, que está aquí representado en una sombra contraída. Tu verdadero rostro ciertamente está absuelto de toda contracción. Pues él mismo no es cuantitativo, ni cualitativo, ni temporal, ni local. Es la forma absoluta, que es también el rostro de los rostros[75].

Líneas más adelante, el autor entabla de nuevo un diálogo con la imagen del rostro de Dios:

> Estoy ante la imagen de tu rostro, Dios mío, que miro con ojos sensibles; y me esfuerzo en contemplar, con ojos interiores, la verdad que está representada en la pintura. Y acontece, Señor, que tu vista habla; pues en efecto tu hablar no es distinto a tu ver[76].

El ejemplo de la Verónica de Cusa nos recuerda, además, que la contemplación no tiene por qué ser siempre un ejercicio individual, sino que, en ocasiones, en ámbitos cenobíticos, puede realizarse de manera colectiva[77]. De hecho, Hernando de Talavera insiste en la necesidad de aspirar no necesariamente a la perfección individual, sino a la comunitaria[78]. En este sentido, cabe preguntarse si acaso la imagen de los dos ángeles sosteniendo la *Vera Imago* de Cristo que decora los tímpanos de las portadas de los claustros de la catedral de Segovia y San Juan de los Reyes no estaría relacionada con estas nuevas prácticas espirituales, contemplativas y penitenciales que triunfaban en Castilla a finales del siglo XV. La figura de Nicolás de Cusa no era en absoluto desconocida en Castilla, pues se trataba de uno de los principales impulsores de la reforma. Recordemos, además, que el cardenal y Juan de Segovia mantuvieron una relación epistolar desde que sus caminos se cruzaron en 1433 en el Concilio de Basilea[79].

Nicolás de Cusa asegura que la tabla con el rostro de Dios enviada a los religiosos de Tegernsee les revelará «la fácil accesibilidad a la teología mística», así

---

75 *Ibid.*, 78.

76 *Ibid.*, 93.

77 Arianne CONTY, *Absolute Art: Nicolas of Cusa's De Visione Dei*, en *Religion and the Arts*, 16 (2021), pp. 461-487, pp. 466-468 y 475.

78 Cécil CODET, *La Suma y breve compilación de Hernando de Talavera: ¿una guía hacia la santidad?*, en *Medievalia*, 18/2 (2015), pp. 236-238.

79 Víctor SANZ SANTACRUZ, *Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana*, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16 (2007), pp. 181-194, p. 181; Santiago MADRIGAL, *La Repetitio de fide catholic de Juan de Segovia. Análisis y comentario*, en *Estudios eclesiásticos*, 78 (2003), pp. 286-287; Peter WALKER, *On the vision of God. An historical and theological inquiry into the significance of Nicholas of Cusa's De visione Dei*, Charles Sturt University, 2019, p. 79; Nicolás de CUSA, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, traducido por Víctor Sanz Santacruz, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1991, pp. 36-37.

como «las maravillas que se muestran más allá de toda visión sensible, racional e intelectual»[80]. Les invita a colgar la imagen «en cualquier lugar, por ejemplo, en la pared que está al norte, poneos alrededor, hermanos, a poca distancia de él, y observadlo; cada uno de vosotros desde cualquier lugar que lo mire, comprobará que el icono parece que le mira solamente a él»[81]. El rostro de Dios seguirá contemplando, incluso, a aquellos que alejen su mirada de Él.

> En esta imagen tuya veo cuánto te has abajado, Señor, para mostrar tu rostro a todos los que te aman. Nunca cierras los ojos; jamás los retiras hacia otro lugar. Y aunque yo me separe de ti cuando me vierto completamente a otra cosa, no por eso tú cambias tus ojos ni tu rostro. Si no me miras con los ojos de la gracia, la culpa es mía, porque estoy separado de ti por aversión y conversión a otra cosa, a la que prefiero en vez de ti. Y sin embargo tú no te separas absolutamente de mí, sino que tu misericordia me sigue, por si acaso yo quisiera en algún momento volverme hacia ti, para ser capaz de tu gracia. Que tú no me mires se debe a que yo no te miro, sino que te rechazo y te desprecio[82].

La representación del verdadero rostro de Dios, poseedor de «la belleza absoluta»[83], haría posible su omnipresencia, pues «nadie puede dirigirse a ti si previamente tú no estuvieses presente. Estás presente antes incluso de que yo me dirija a ti»[84]. Quien lograse posar en Él su mirada, libre de toda mancha, sería, finalmente, capaz de ver «con claridad todas las cosas, y nada permanece oculto para él. Lo conoce todo. El que te posee, Señor, lo posee todo, y quien te ve lo posee todo. Nadie, en efecto, te ve más que si te posee»[85].

VI. Conclusiones

La *curiositas* ha sido desde los inicios del monacato una de las constantes preocupaciones en lo que a la salud espiritual de los/as religiosos/as se refiere. No solo se trata de un vicio habitual, sino que constituye el principal desencadenante de la corrupción del alma. Para lograr hacer frente a esta tentación es necesario que los ojos corporales sean capaces de mirar más allá de la belleza sensible. Esta

80 Nicolás de Cusa, *La Visión de Dios...* [*vid*. n. 74], p. 63.
81 *Ibid*., p. 65.
82 *Ibid*., p. 76.
83 *Ibid*., p. 80.
84 *Ibid*., p. 77.
85 *Ibid*., pp. 77, 80 y 84.

fue una de las principales aspiraciones de las corrientes observantes que triunfaron a finales de la Edad Media. En el contexto castellano, la mirada se convirtió en un eficaz instrumento de control, que permitió que los/as superiores/as, visitadores y veedoras supervisasen el comportamiento de los/as religiosos/as puestos a su cargo, y garantizasen de esta manera la adecuada implantación de la observancia y el cumplimiento de las reglas y constituciones fundacionales.

Los ojos, como puertas del alma, debían estar debidamente protegidos y custodiados. Si bien son un poderoso instrumento de contemplación y meditación, estos son tendentes a la concupiscencia y la curiosidad. Para protegerlos y aislarlos del mundo sensorial, se incrementó la altura de los muros perimetrales de monasterios y conventos, se instalaron rejas en ventanas y coros, se promovió el uso de tornos y se confeccionaron velos negros para cubrir los rostros de las religiosas. Con todo ello se pretendió que hombres y mujeres de religión lograsen trascender lo corporal, aunque fuese a través de la contemplación de imágenes devocionales que les sirviesen de soporte material para acceder a las realidades invisibles. Resultaron especialmente útiles en dicho proceso las escenas e imágenes pasionales, en ocasiones involucradas en prácticas penitenciales y de mortificación, o, incluso, como en el caso de la Verónica, en ejercicios de contemplación colectiva, por medio de los cuales se habría buscado alcanzar la perfección comunitaria. De esta forma, la mirada de Dios se convirtió en el contexto de la(s) reforma(s) en una imagen de esperanza, pues nunca deja de velar por sus súbditos, aun cuando estos se alejan de Él, por si algún día deciden regresar.

VII. Bibliografía final

Abad Pérez, Antolín, *San Juan de los Reyes en la historia, la literatura y el arte*, en *Anales Toledanos*, 11 (1976), pp. 113-206.

Arasse, Daniel, *Entre devotion et culture: fonctions de l'image réligieuse au XV^e siècle*, en *Faire croire. Madalités de la diffusion et de la reception des messages du XII^e au XV^e siècle. Actes de la table ronde de Rome (16-19 mai 1979)*, L'École Française de Rome, Roma, 1981, pp. 131-146.

Barlés Báguena, Elena, *La arquitectura de la Cartuja: espacios y funciones*, en José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (coords.), *Del silencio de la cartuja al fragor de la orden militar*, Fundación Santa María la Real, Aguilar de Campoo, 2010, pp. 61-100.

Barrio Gozalo, Maximiliano, *La iglesia de Segovia durante el pontificado de Arias Dávila (1461-1497). Instituciones y poder económico*, en Ángel Galindo García (ed.) *Segovia en el siglo XV. Arias Dávila: Obispo y Mecenas*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 77-98.

BARTOLOMÉ HERRERO, Bonifacio, *La actividad eclesiástica del obispo de Segovia Juan Arias Dávila, (1461-1497)*, en Ángel GALINDO GARCÍA (ed.) *Segovia en el siglo XV. Arias Dávila: Obispo y Mecenas*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 495-512.

BECKERS, Julie, *Invisible Presence. The Nun's Choir at Santa Maria di Monteluce in Perugia*, en *Incontri. Rivista Europea di Studi Italiani*, 2 (2015), pp. 107-117.

BENNETT, Jill, *Stigmata and sense memory: St Francis and the affective image*, en *Art History*, 24, 1 (2001), pp. 1-16.

BUTIÑA JIMÉNEZ, Julia, *La introducción del Humanismo en la Península Ibérica*, en *Mirabilia*, 21, 2 (2015), pp. 197-221.

BRUCE, Scott G., *Curiosity Killed the Monk: The History of an Early Medieval Vice*, en *The Journal of Medieval Monastic Studies*, 8 (2019), pp. 73-94.

CANTERA MONTENEGRO, Margarita, *Elección de sepultura y espacio funerario: Santa María la Real de Nájera (siglos XI-XV)*, en *Hispania Sacra* LXIX, 140 (2017), pp. 455-469.

CARRERO SANTAMARÍA, Eduardo y EGAÑA CASARIEGO, Francisco, *El convento de Santa Cruz la Real y su Santa Cueva*, Real Academia de Historia y Arte de San Quirce, Segovia, 2008.

CARRERO SANTAMARÍA, Eduardo, *Arte, libros y reforma litúrgica en la Segovia del Cuatrocientos. El hallazgo de las reliquias de san Frutos y las Costumbres de la Iglesia segoviana de don Juan Arias Dávila*, en *La Corte en Segovia a fines de la Edad Media. Arte, espiritualidad y minorías religiosas*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2021, pp. 47-66.

CARRERO SANTAMARÍA, Eduardo, *El convento de Santa Cruz la Real de Segovia. De los orígenes románicos a la fábrica tardogótica*, en *Boletín Camón Aznar*, XCI (2003), pp. 143-163.

CARRUTHERS, Mary, *The Experience of Beauty in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

CAVALCA, Domenico, *El Espejo de la Cruz*. Consultado en www.traditio-op.org

CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria, *Los sentidos en la reclusión voluntaria (siglos XII-XV). Una aproximación a ver sin ser visto*, en Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT (dirs.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Universidad Nacional de Mar de Plata, Buenos Aires, 2017, pp. 90-104.

CAVIRÓ, Balbina M., *El Monasterio de San Juan de los Reyes de Toledo*, Iberdrola, Bilbao, 2002.

CIRLOT, Victoria y GARÍ, Blanca, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Ediciones Siruela, Madrid, 2008.

CODET, Cécil, *Edición de la Suma y breve compilación de cómo han de vivir y conversar las religiosas de Sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila de Hernando de Talavera (Biblioteca del Escorial, ms. A.IV-29)*, en *Memorabilia*, 14 (2012), pp. 1-57.

CODET, Cécil, *La Suma y breve compilación de Hernando de Talavera: ¿una guía hacia la santidad?*, en *Medievalia*, 18/2 (2015), pp. 229-256.

CONTY, Arianne, *Absolute Art: Nicolas of Cusa's De Visione Dei*, en *Religion and the Arts*, 16 (2021), pp. 461-487.

CUSA, Nicolás de, *De la búsqueda de Dios*, traducido por Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1973.

CUSA, Nicolás de, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, traducido por Víctor Sanz Santacruz, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1991.

CUSA, Nicolás de, *La Visión de Dios*, traducido por Ángel Luis González, EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.

FALKENBURG, Reindert, *Prayer Nuts: Feasting the 'Eyes of the Heart'*, en Evelin Wetter y Frits Scholten (eds.), *Prayer Nuts*, *Private Devotion*, *and Early Modern Art Collecting*, Abegg-Stiftung, 2017, pp. 12-26.

FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, Álvaro, *El pontificado de Alejandro VI (1492-1503). Aproximación a su perfil eclesial y a sus fondos documentales*, en *Revista Borja. Revista de l'IIEB, 2. Actes del II Simposi Internacional sobre els Borja*, 2 (2008-2009), pp. 201-309.

FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis, *Alonso de Cartagena (1385-1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2002.

GALMES, Lorenzo y GÓMEZ, Vito T. (eds.), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987.

GELABERT, Miguel y MILAGRO, José María, *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948.

GILSON, Étienne, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1969.

GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás, MORENO HERNÁNDEZ, Antonio y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, Pilar, *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV*, Clásicas, Madrid, 2000.

HAMBURGER, Jeffrey F., Speculations on Speculation. Vision and Perception in the Theory and Practice of Mystical Devotion, en Walter HAUG and Wolfram SCHNEIDER-LASTIN (eds.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang: Neu erschlossene Texte*, *neue methodische Ansätze*, *neue theoretische Konzepte*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2000, pp. 353-408.

HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón, *La reforma dominicana entre los concilios de Constanza y Basilea*, en *Archivo Dominicano. Anuario*, VIII (1987), pp. 5-50.

KESSLER, Herbert L., *Turning a Blind Eye: Medieval Art and the Dynamics of Contemplation*, en Jeffrey F. HAMBURGER y Anne-Marie BOUCHÉ (eds.), *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, Princeton University, Princeton, Nueva Jersey, 2006, pp. 413-439.

KORRIGAN, Kevin, *Reading Plotinus. A Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2005.

LECLERQ, Jean, *Curiositas and the return to God in St. Bernard of Clairvaux*, en *Cistercian Studies*, 25 (1990), pp. 92-100.

LOYOLA, Ignacio de / KEMPIS, Tomás de, *Ejercicios espirituales / Imitación de Cristo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2018.

LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, Diana, *Ad petram unde escisi sumus. Memoria, estudio y espiritualidad observante en el siglo XV*, en *Hispania Sacra*, LXXII, 145 (2020), pp. 177-189.

LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, Diana, *El espejo de la eternidad: arte, observancia y patronazgo femenino en Santa Clara de Palencia en el siglo XV*, en ARCIELLO, Daniele, Jesús y PANIAGUA PÉREZ y SALAZAR SIMARRO, Nuria (eds.), *Desde el clamoroso silencio. Estudios del monacato femenino en América, Portugal y España de los orígenes a la actualidad*, Peter Lang, Berlín, 2021, pp. 625-656.

LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, Diana, *El Monasterio de Santa María la Real de Nieva. Reinas y Predicadores en tiempos de reforma (1392-1445)*, Diputación Provincial de Segovia, Segovia, 2016.

LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, Diana, *Enbies tu graçia e acresçientes sus virtudes. Female power, virtue and the Querelle des femmes in Constanza de Castilla's tomb*, en *Colnaghi Studies Journal*, 2 (2018), pp. 162-177.

LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, Diana, *La verdad de lo invisible: la dimensión artística del conflicto entre conventuales y observantes en la Baja Edad Media hispana*, en José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR y Ramón TEJA (coords.), *Conflicto y violencia en los monasterios hispanos medievales*, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, Aguilar de Campoo, 2021, pp. 209-242.

LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, Diana, *Reflexos dirige calles. The iconographic program of the monastery of Santa María la Real de Nieva's ecclesia fratrum (1414-1432)*, en *Hortus Artium Medievalium*, 22 (2016), pp. 451-461.

LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, Diana, *Religiosidad femenina y reforma dominicana: el sepulcro de Beatriz de Portugal en el monasterio del Sancti Spiritus de Toro*, en *Anuario de Estudios Medievales*, 47/2 (2017), pp. 607-645.

MADRIGAL, Santiago, *La Repetitio de fide catholic de Juan de Segovia. Análisis y comentario*, en *Estudios eclesiásticos*, 78 (2003), pp. 271-299.

MORAN, Dermot, *Nicholas of Cusa and Modern Philosophy*, en James HANKINS (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 173-192.

NEWHAUSER, Richard, *The Sin of Curiosity and the Cistercians*, en John R. SOMMERFELDT (ed.), *Erudition at God's Service. Studies in Medieval Cistercian History*, 11 (1987), pp. 71-95.

OMAECHEVARRÍA, Ignacio (ed.), *Escritos de Santa Clara y documentos complementarios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2015.

PADILLA, el Cartujano, Juan de, *Retablo de la vida de Cristo*, Francisco de Guzmán, Toledo, 1570.

PALAZZO, Éric (dir.), *Les cinq sens au Môyen Âge*, Les Éditions du Cerf, París, 2016.

PALAZZO, Éric, L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie e l'art au Moyen Âge, Les Éditions du Cerf, París, 2014.

PALAZZO, Éric, *Les cinq sens au Moyen Âge. État de la question et perspectives de recherche*, en *Cahiers de civilisation médiévale*, 55, 220 (2012), pp. 339-366.

PAPASOGLI, Giorgio, *Catalina de Siena. Reformadora de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953.

PAULINO MONTERO, Elena, *Arquitectura y nobleza en la Castilla bajomedieval. El patrocinio de los Velasco entre al-Andalus y Europa*, La Ergástula, Madrid, 2020.

PAYO HERNÁNZ, René y MARTÍN MARTÍNEZ DE SIMÓN, Elena, *Alonso de Cartagena: política, religión y mecenazgo en la Castilla de mediados del siglo XV*, en María Victoria Herráez Ortega, María Concepción Cosmen Alonso y María Dolores Teijeira Pablos y José Alberto Moráis Morán (eds.), *Obispos y catedrales. Arte en la Castilla bajomedieval*, Peter Lang, Berna, pp. 121-162.

PÉREZ DE TUDELA, Jorge, *Historia de la Filosofía Moderna*, Akal, Madrid, 2001.

PÉREZ HIGUERA, Teresa, *En torno al proceso constructivo de San Juan de los Reyes en Toledo*, en *Anales de Historia del Arte*, 7 (1997), pp. 11-24.

PÉREZ VIDAL, Mercedes, *Arte y liturgia en los monasterios de dominicas en Castilla. Desde los orígenes hasta la reforma observante (1218-1506)*, Trea, Gijón, 2021.

PLATÓN, *Diálogos. Gorgias*, *Fedón*, *El Banquete*, Austral-Espasa, Barcelona, 2021.

PLATÓN, *El Sofista*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

PLATÓN, *La República o El Estado*, Espasa-Austral, Barcelona, 2011.

QUADRADO, José María, *Recuerdos y bellezas de España. Valladolid*, *Palencia y Zamora*, Madrid, 1861.

RAIMUNDO DE CAPUA, *S. Caterina da Siena. Legenda maior*, traducido por Giuseppe Tinagli, Edizioni Cantagalli, Siena, 2011.

RAIMUNDO DE CAPUA, *Santa Catalina de Siena*, traducido por Antoni Vicens, Editorial La Hormiga de Oro, Barcelona, 1993.

ROMANS, Humberto de, *Carta a los religiosos sobre los tres votos y algunas virtudes*, Editorial OPE, Caleruega, 1984.

ROMANS, Humberto de, *Dotrina de religiosos*, Juan de Junta, Salamanca, 1546.

ROMERO FERNÁNDEZ-PACHECO, Juan Ramón, *Santo Domingo el Real de Madrid. Ordenación económica de un señorío conventual durante la Baja Edad Media (1219-1530)*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2007.

SALVADOR Y CONDE, José (ed.), *Epistolario de santa Catalina de Siena*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1982, 2 vols.

SALVADOR Y CONDE, José (ed.), *Obras de Santa Catalina de Siena. El Diálogo. Oraciones y Soliloquios*, BAC, Madrid, 2011.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010.

SAN FRANCISCO DE ASÍS / SAN BUENAVENTURA, *Escritos / Leyenda mayor / Florecillas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010.

SAN JERÓNIMO, *Contra Joviano*, traducido por R. Howard Bloch, Misogyny of Western Romantic Love, The University of Chicago, Chicago-Londres, 1991.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, parte II-II(b), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.

SANZ GONZÁLEZ, Mariano, *La reforma de la Iglesia en los sínodos de Juan Arias Dávila*, en Ángel GALINDO GARCÍA (ed.) *Segovia en el siglo XV. Arias Dávila: Obispo y Mecenas*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 417-454.

SANZ SANTACRUZ, Víctor, *Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana*, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16 (2007), pp. 181-194.

SANZ Y SANZ, Hilario, *La antigua catedral románica, sede episcopal de don Juan Arias Dávila*, en Ángel GALINDO GARCÍA (ed.) *Segovia en el siglo XV. Arias Dávila: Obispo y Mecenas*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 337-342.

SKINNEBACH, Laura Katrine, *Practices of Perception: Devotion and the Senses in Late Medieval Northern Europe*, tesis doctoral inedita, University of Bergen, Norway, 2013.

SUREDA I JUBANY, Marc, *From Holy Images to Liturgical Devices. Objects, Models and Rituals around the Veronicae of Christ and Mary in the Crown of Aragon (1300-1550)*, en Murphy, Amanda, Kessler, Herbert L., Petoletti, Marco, Duffy, Eamon y Milanese, Guido (eds.), *The European Fortune of the Roman Veronica in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout, 2017, pp. 194-217.

TAULER, Juan, *Obras*, editado por T. H. Martín, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1984.

TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, *En el siglo de las reformas en espera de la Reforma*, en Ángel GALINDO GARCÍA (ed.) *Segovia en el siglo XV. Arias Dávila: Obispo y Mecenas*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 405-416.

TORCHIA, N. Joseph, *Curiositas in the Early Philosophical Writings of Saint Augustine*, en *Augustinian Studies*, 19 (1988), pp. 111-119.

TORCHIA, Joseph, *Restless Mind: Curiositas & the Scope of Inquiry in St. Augustine's Psychology*, Marquette University Press, Milwaukee (Wisconsin), 2013.

VILLASEÑOR SEBASTIÁN, Fernando, *Juan II y Enrique IV promotores artísticos*, en Begoña ALONSO RUIZ (ed.), *Arte en palacio. De los Trastámara a la Casa de Austria*, Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2020, pp. 39-70.

WALKER, Peter, *On the vision of God. An historical and theological inquiry into the significance of Nicholas of Cusa's De visione Dei*, Charles Sturt University, 2019.

YARZA LUACES, Joaquín, *El retablo de la Flagelación de Leonor de Velasco*, Ediciones El Viso, Madrid, 1999.

Vademecum delle fonti scritte nell'ambito dell'Ufficio delle cerimonie pontificie a cavallo tra il XV e il XVI sec

A Companion to the Sources Produced in the Office of Ceremonies at the turn of the 15th and 16th centuries

Łukasz ŻAK

Pontificia Università della Santa Croce, Roma
https://orcid.org/0000-0001-7808-5495
l.zak@pusc.it

Abstract: The aim of the paper is to present different types of texts written by clerics of the Office of pontifical ceremonies at the turn of the 15th and 16th centuries. The author will try to explain why in this period the production of texts such as ceremonials, *ordines*, *tractatus*, diaries and liturgical commentaries was particularly intensive

Keywords: pontifical liturgy, history of renaissance papacy, Johann Burchard, Paris de Grassi.

Abstract: Obiettivo dell'articolo è presentare le varie tipologie di testi che furono scritti nell'ambito dell'Ufficio delle cerimonie pontificie a cavallo tra il XV e il XVI sec. Cercheremo di spiegare perché in quel periodo crebbe notevolmente la produzione di testi quali i cerimoniali, gli *ordines*, i *tractatus*, i diari e i commentari alla liturgia.

Parole chiave: liturgia pontificia, storia del papato rinascimentale, Giovanni Burcardo, Paride de Grassi.

Cómo citar el artículo: Łukasz ŻAK, *Vademecum delle fonti scritte nell'ambito dell'Ufficio dei cerimonieri pontifici a cavallo tra il XV e il XVI sec*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 375-398.
https://doi.org/10.15581/007.32.016

Come ha mostrato recentemente Jennifer Mara DeSilva, a cavallo tra il XV e il XVI sec., nell'Ufficio delle cerimonie pontificie, avvennero cambiamenti notevoli che mutarono radicalmente il profilo della cappella papale.[1] Fino alla prima metà del Quattrocento, i chierici-cerimonieri erano semplici ministranti che aiutavano durante le cerimonie; già verso la fine del secolo, però, essi costituivano un

[1] Jennifer DESILVA, *The Office of Ceremonies and Advancement in Curial Rome, 1466-1528*, Brill, Leiden, 2022, pp. 34-46.

collegio ben inserito nella struttura curiale. Anche se non appartenevano all'élite della corte pontificia bensì piuttosto alla sua fascia media, erano considerati vere autorità nel campo del rituale; erano visti come professionisti la cui esperienza e conoscenza erano indispensabili per una buona organizzazione e un corretto svolgimento delle cerimonie.

Uno dei segni di questa per così dire professionalizzazione dei chierici della cappella è la redazione dei testi relativi alla liturgia pontificia.[2] Nella seconda metà del Quattrocento e nei primi decenni del Cinquecento notiamo una straordinaria fioritura di testi scritti dai maestri delle cerimonie. Obiettivo del nostro articolo è di presentare queste fonti fondamentali per la storia del papato rinascimentale; intendiamo così offrire agli studiosi un vademecum che li aiuti a orientarsi nella ricchezza delle fonti scritte nell'ambito dell'Ufficio dei cerimonieri. Seguiremo la classificazione proposta da Jörg Bölling il quale, studiando gli scritti dei maestri delle cerimonie nel Rinascimento, ha individuato tre tipologie di testi: i *rituali* che contengono le rubriche da seguire durante le celebrazioni e le cerimonie della corte, i *diari* dei cerimonieri e i *trattati liturgici* che spiegano il significato simbolico dei riti.[3]

I. Libri contenenti rubriche: i cerimoniali, gli *ordines*, i *tractatus*

La redazione dei testi del primo gruppo rispecchia la tendenza, presente in Italia nella seconda metà del Quattrocento, di codificare le regole del rituale, vale a dire di creare testi contenenti le descrizioni delle cerimonie, sia religiose che civili, con le indicazioni che andavano seguite durante le feste. Per fare un esempio, nel 1470 le autorità municipali fiorentine affidarono a Francesco Filarete il compito di preparare il *Libro del cerimoniale* che doveva costituire il testo di riferimento per l'organizzazione delle cerimonie più importanti della vita della città.[4]

---

[2] *Ibid.*, pp. 133-169.

[3] Jörg Bölling, *Das Papstzeremoniell der Renaissance*, *Texte – Musik – Performanz*, Peter Lang, Frankfurkt am Main, 2006, pp. 21-22. Oltre agli studi di Bölling, DeSilva e Dykmans (citati più avanti) sono fondamentali per la storia dell'ufficio delle cerimonie pontificie anche i testi di Bernhard Schimmelpfenning – cfr. Bernhard Schimmelpfenning, *Die Behandlung von Herrschervertretern im päpstlichen Zeremoniell*, in Nikolaus Staubach (ed.), *Rom und das Reich vor der Reformation*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2004, pp. 137-146; Id., *Die Funktion der Cappella Sistina im Zeremoniell der Renaissancepäpste*, in Id., *Papsttum und Heilige: Kirchenrecht und Zeremoniell*, Ars und unitas, Neuried, 2005, pp. 341-378; Id., *Die Zeremonienbücher der Römischen Kurie im Mittelalter*, Niemeyer, Tübingen, 1973.

[4] Cfr. *The libro cerimoniale of the Florentine Republic by Francesco Filarete and Angelo Manfidi*, Richard Trexler (ed.), Droz, Genève, 1978. Per iniziative analoghe in altre città italiane cfr. DeSilva, *The Office of Ceremonies...* [*vid.* n. 1], pp. 7-8.

Negli anni '80 del XV sec., papa Innocenzo VIII (1484-1492), seguendo la stessa linea, fece redigere il *Pontificale* (1485) – che conteneva le rubriche delle cerimonie più solenni dell'anno liturgico presiedute dal vescovo insieme ad alcune preghiere recitate durante i riti; in questo modo il pontefice voleva fornire ai prelati un libro-guida da utilizzare nelle loro diocesi.[5] La preparazione del *Pontificale* fu affidata al cerimoniere del papa, Agostino Patrizi Piccolomini (c. 1435-1495),[6] e al suo collaboratore (che più tardi diventò il suo successore), Giovanni Burcardo (c. 1450-1506).[7] Prima che fosse dato alle stampe, nel 1485, il libro già circolava tra i membri della Curia nella versione manoscritta.[8] Sembra che Innocenzo VIII

---

5 *Il «Pontificalis Liber» di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo (1485)*, Manilo SODI (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006. Nel nostro testo utilizziamo il termine *Pontificale* invece di *Pontificalis liber*, scelto da Sodi nella sua edizione della fonte, perché il titolo *Liber pontificalis* si usa di solito parlando delle vite dei papi medievali – cfr. *Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, vol. I-II, Louis DUCHESNE (ed.), E. Thorin, Paris 1886-1892.

6 Agostino Patrizi nacque in una nobile famiglia senese i cui membri collaboravano strettamente con i Piccolomini; dopo l'ascesa al soglio pontificio di Pio II, Agostino diventò il suo segretario personale e, dopo la morte del pontefice, entrò a far parte dell'entourage del card. Francesco Todeschini Piccolomini; nell'Ufficio delle cerimonie entrò poi nel 1466; a partire dal 1485 ne divenne il responsabile, e mantenne questa carica fino al momento della sua rinuncia, nel 1489; dal 1484 e fino alla sua morte (nel 1495) fu poi vescovo di Pienza. Per la sua biografia cfr. Nelly Mahmoud HELMY, *Agostino Patrizi Piccolomini*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 81, Treccani, Roma, 2014, p. 742; Giuseppe CHIRONI, *La libreria dell'opera del duomo di Pienza e la biblioteca di Agostino Patrizi*, in *Rivista liturgica*, 94 (2007), pp. 668-680; Manilo SODI, *Il contributo di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo alla compilazione del Pontificale Romanum*, in *Rivista liturgica*, 94 (2007), pp. 459-472; DESILVA, *The Office of Ceremonies...* [*vid*. n. 1], passim; Jörg BÖLLING, *Zeremoniare als Experten des Papsthofes der Renaissance. Kompetenzen-Karrieremuster-Konzepte*, in Marian FÜSSEL, Antje KUHLE, Michael STOLZ (eds.), *Höfe und Experten. Relationen von Macht und Wissen in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2018, pp. 71-120 (particolarmente pp. 83-86. 101-103); Nikolaus STAUBACH, *'Honor Dei' oder 'Bapsts Gepreng'? Die Reorganisation des Papstzeremoniells in der Renaissance*, in ID. (ed.), *Rom und das Reich vor der Reformation*, pp. 91-136 (in particolare pp. 98-106).

7 Giovanni Burcardo nacque da una povera famiglia alsaziana; dopo gli studi lavorò come scriba di Johann Wegeraufft, che era il vicario generale della diocesi di Strasburgo ma, dopo essere stato accusato di aver falsificato alcuni documenti, si recò a Roma dove, nel 1473, riuscì a diventare ufficiale curiale; nel 1483 entrò nell'Ufficio delle cerimonie; a partire dal 1503 ne divenne il capo, carica che mantenne fino alla sua morte, avvenuta nel 1506; sempre nel 1503 fu nominato vescovo di Orte e di Civita Castellana. Per la sua biografia cfr. Ingeborg WALTER, *Johannes Burckard*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 15, Treccani, Roma, 1972, pp. 405-408; J. LESELLIER, *Les méfaits du cérémonier Jean Burckard*, in *Mélanges d'archéologie d'histoire*, 44 (1927), pp. 11-34; Tobias DANIELS, *Giovanni Burckardo e l'immagine dei curiali tedeschi a Roma nel primo Rinascimento*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 136 (2013), pp. 37-59; Pio PASCHINI, *A proposito di Giovanni Burckardo cerimoniere pontificio*, in *Archivio della Società romana di storia patria* 51 (1928), pp. 33-59; DESILVA, *The Office of Ceremonies...* [*vid*. n. 1], passim; BÖLLING, *Zeremoniare als Experten...*, [*vid*. n. 6], pp. 86-92. 104-107.

8 DESILVA, *The Office of Ceremonies...* [*vid*. n. 1], p. 150.

fosse soddisfatto del lavoro svolto dai suoi cerimonieri al punto che ordinò loro di redigere un nuovo libro, dedicato stavolta alle celebrazioni papali. L'opera fu intitolata *Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum cerimoniarum sacrosanctae Romanae Ecclesiae libri tres* (nella nostra presentazione la chiameremo il *Caeremoniale*) e contiene le rubriche da seguire durante le cerimonie più importanti della corte pontificia, come ad esempio: il conclave, l'incoronazione del papa, il concistoro, le solennità dell'anno liturgico ecc.[9] Nel redigere il testo, Patrizi Piccolomini e Burcardo si servirono di rituali medievali e dei diari dei cerimonieri precedenti.[10]

Dopo la stesura del *Caeremoniale*, che era stato commissionato e approvato dal papa, i cerimonieri non smisero comunque di usare libri analoghi con le descrizioni delle stesse cerimonie pontificie e addirittura di crearne di nuovi. Nel suo diario, Burcardo menziona diverse volte un proprio cerimoniale che definisce come *manu mea scripto*.[11] Questo libro è probabilmente l'*Opus de caeremoniis curiae Romanae* che fa parte del codice Vat. lat. 5633, custodito nella Biblioteca Apostolica Vaticana; ivi troviamo, ad esempio, le rubriche delle messe o dei vespri pontificali.[12]

Anche Paride de Grassi (c. 1455-1528),[13] il successore di Patrizi Piccolomini e di Burcardo nella carica di maestro delle cerimonie, decise, verso il 1505, di riscrivere il secondo libro del *Caeremoniale* in cui descrisse le celebrazioni più importanti dell'anno liturgico; il chierico voleva così por fine alla confusione causata dal fatto che c'erano in giro varie versioni del *Caeremoniale* contenenti ru-

---

9 *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou Le cérémonial papal de la première Renaissance*, vol. I-II, Marc DYKMANS (ed.), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1980-1982.

10 *Ibid.*, I, p. 30*.

11 *Ibid.*, I, p. 78*.

12 Per la descrizione del codice cfr. G. CONSTANT, *Deux manuscrits de Burchard. Fragment du Diaire (1492-1496). Le Cérémonial*, in *Mélanges de l'école française de Rome*, 22 (1902), pp. 209-250 (in particolare pp. 234-235).

13 Paride de Grassi era membro di una famiglia bolognese importante, ma non nobile; alcuni suoi membri riuscirono a diventare ufficiali della Curia pontificia (lo zio di Paride, Antonio, era vescovo di Tivoli e auditore della Rota); nel 1504 Paride entrò nell'Ufficio delle cerimonie, e a partire dal 1513 ne divenne il capo; nel 1513 fu nominato vescovo di Pesaro. Per la sua biografia cfr. Massimo CERESA, *Paride Grassi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 58, Treccani, Roma, 2002, pp. 681-684; Marc DYKMANS, *Paris de Grassi*, p. I, in *Ephemerides liturgicae*, 96 (1982), pp. 407-482; p. II, 99 (1985), pp. 383-417; p. III, 100 (1986), pp. 270-333; Jennifer DESILVA, *The Absentee Bishop in Residence: Paris de' Grassi, bishop of Pesaro 1513-1528*, in EAD. (ed.), *Episcopal Reform and Politics in Early Modern Europe*, Truman State University Press, Kirksville, 2012, pp. 88-109; Nelson MINNICH, *Paride de Grassi's Diary of the Fifth Lateran Council*, in *Annuarium Historiae Conciliorum*, 14 (1982), pp. 370-460; DESILVA, *The Office of Ceremonies...* [*vid.* n. 1], passim; BÖLLING, *Zeremoniare als Experten...*, [*vid.* n. 6], pp. 92-95. 107-115; STAUBACH, *'Honor Dei' oder 'Bapsts Gepreng'...*, [*vid.* n. 6], pp. 106-125.

briche diverse, a volte anche contraddittorie. De Grassi voleva inoltre mettere in luce alcune questioni che erano sfuggite ai suoi predecessori. Il risultato del suo lavoro sono i *Cerimonialium Regularum Supplementum et Additiones ad secundum illarum volumen* (che nella nostra ricerca chiameremo *Supplementum*).[14] Il testo del *Supplementum*, tuttora non edito, si trova nel codice Vat. lat. 5634, parte II, ed è custodito nella Biblioteca Apostolica Vaticana.

Disponiamo inoltre di una copia del *Caeremoniale* che fece preparare de Grassi in cui sui margini ci sono i commenti personali del chierico bolognese all'opera dei suoi predecessori. La troviamo nel codice I 185 inf. che fa parte del patrimonio della Biblioteca Ambrosiana di Milano.[15] Quest'esempio (uno di tanti) mostra che i cerimonieri spesso e volentieri consultavano le opere dei loro predecessori e le confrontavano tra di loro.[16]

Oltre ai cerimoniali contenenti le rubriche per tutte (o quasi) le cerimonie della corte pontificia i chierici della cappella talvolta si mettevano a scrivere anche gli *ordines*, vale a dire le rubriche relative a una sola liturgia, o addirittura a una parte di essa. Questo fatto sembra piuttosto sorprendente visto che nel *Caeremoniale* e nei libri analoghi erano già presenti le descrizioni di tutte le cerimonie.

Vediamo qualche esempio. Sappiamo che Burcardo preparò gli *ordines* per l'incoronazione di Pio III, per le ordinazioni dei cardinali Raffaele Riario e Galeotto della Rovere, per la propria consacrazione episcopale[17] e per la messa celebrata da qualsiasi sacerdote.[18] De Grassi redasse invece gli *ordines* per lo scambio della pace,[19] le incensazioni,[20] la consacrazione del vescovo[21] e per le cerimonie

---

14 DYKMANS, *Paris de Grassi...*, p. I, [*vid.* n. 13], pp. 437-454; BÖLLING, *Das Papstzeremoniell der Renaissance...*, [*vid.* n. 3], pp. 41-43.

15 Cfr. DYKMANS, *Paris de Grassi...*, p. I, [*vid.* n. 13], pp. 429-437.

16 Per esempio, Francesco Mucanzio, maestro delle cerimonie negli anni 1572-1585, confrontava le opere di de Grassi con quelle di Burcardo, indicando le differenze tra le disposizioni liturgiche dei due cerimonieri [*vid.* n. 70].

17 Questi *ordines* si trovano nel codice Ms. CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA [= BAV] Vat. lat. 8416, ff. 1r-64r. In questo volume ci sono anche: la descrizione dell'ingresso dell'imperatore a Roma (f. 65r-73r), alcune preghiere *contra Turcos* e le litanie dei santi (f. 74r-75v).

18 Si tratta di un famoso *ordo missae* scritto da Burcardo che poi sarà ristampato molte volte e si diffonderà in tutta l'Europa; dopo il Concilio di Trento, l'opera di Burcardo costituirà la base per la redazione del *Missale romanum* (1570). Per l'edizione cfr. *Ordo Missae Ioannis Burckardi*, in John Wickham LEGG (ed.), *Tracts on the Mass*, London, 1904, pp. 120-178.

19 BAV, Vat. lat. 5635, ff. 35r-36r.

20 *Ibid.*, ff. 34r-35r.

21 BAV, Arch. Cap. S. Pietro, H.79, ff. 80r-108v.

celebrate dai cardinali e dai vescovi nelle loro diocesi[22]. Inoltre, il cerimoniere descrisse i toni che si devono seguire cantando le orazioni durante la liturgia[23].

Oltre agli *ordines* i cerimonieri elaboravano anche brevi trattati in cui spiegavano come dovevano svolgersi alcune cerimonie del rituale pontificio di carattere non-liturgico (questi testi non venivano chiamati *ordo* ma *instructio*, *modus servandi* oppure *tractatus*, termine quest'ultimo che utilizzeremo nel nostro testo). Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo, per fare un esempio, scrissero i trattati sul rituale che andava osservato durante le missioni diplomatiche dei legati pontifici (rispettivamente il *De legato a latere*[24] e l'*Instructio pro legato*[25]). De Grassi invece dedicò due opuscoli agli spostamenti del papa a cavallo[26] ed alla malattia e alla morte del pontefice[27].

Possiamo individuare alcuni dei motivi che potevano spingere i maestri delle cerimonie a preparare gli *ordines* e i *tractatus*. Alcuni *ordines* e *tractatus* venivano commissionati dai cardinali che volevano avere a loro disposizione un libro-guida che li aiutasse a prepararsi a partecipare alle liturgie nella cappella pontificia oppure alle cerimonie non-liturgiche[28]. Sappiamo che i porporati, a volte, facevano preparare i cerimoniali per uso personale, affidandone la redazione proprio ai chierici della cappella (ad esempio, il cardinale Guglielmo Briçonnet chiese a Paride de Grassi di preparagli un *Brevis ordo Romanus*[29]).

Un altro motivo per la redazione degli *ordines* e dei *tractatus* potevano essere i conflitti di precedenza che scoppiavano talvolta alla corte tra i membri della Curia in occasione delle varie liturgie, soprattutto di quelle in cui l'ordine di precedenza rivestiva un ruolo importante come, ad esempio, le processioni, le distribuzioni di alcuni oggetti sacri da parte del pontefice, i segni di riverenza e di

---

22 *De Cerimoniis Cardinalium, et Episcoporum in eorum diocesibus libri duo*, Apud Antonium Bladum, Romae, 1564.

23 BAV, Vat. lat. 12343, ff. 1r-5v.

24 Per l'edizione cfr. Franz WASNER, *Fifteenth Century Texts on the Ceremonial of the Papal 'Legatus a Latere'*, in *Traditio* 14 (1958), pp. 329-335.

25 Per l'edizione cfr. *Ibid.*, pp. 343-352.

26 BAV, Vat. lat. 5634, p. II, ff. 393r-411v.

27 BAV, Vat. lat. 5944, ff. 230-234.

28 Sugli *ordines* dei cardinali cfr. Jörg BÖLLING, *Face to face with Christ in Late Medieval Rome. The Veil of Veronica in Papal Liturgy and Ceremony*, in Amanda MURPHY, Herbert KESSLER, Marco PETOLETTI, Eamon DUFFY, Guido MILANESE (eds.), *The European Fortune of the Roman Veronica*, Université de Lausanne, Academy of Sciences of the Czech Republic, Brno, 2017, pp. 137-142 (in particolare pp. 138-140).

29 PARIDE DE GRASSI, *Brevis ordo Romanus*, in Edmundus MARTÈNE (ed.), *De antiquis ecclesiae ritibus*, vol. III, Antverpiae, 1737, col. 607-623.

omaggio nei confronti del papa ecc.[30] Nelle situazioni di questo tipo i cerimonieri dovevano dare il loro parere, esaminando le ragioni presentate dalle parti in conflitto. In caso di contrasto, gli *ordines* e i *tractatus* avevano lo scopo di ricordare a tutti i partecipanti alle liturgie, soprattutto a quelli più scontrosi, quali fossero le norme liturgiche da osservare.

Spesso la redazione degli *ordines* e dei *tractatus* aveva un obiettivo di carattere pratico, vale a dire di facilitare l'organizzazione di una cerimonia concreta, soprattutto se doveva svolgersi in circostanze insolite come, ad esempio, l'incoronazione di Pio III (1503) che, a causa della malattia del pontefice, non poteva essere celebrata secondo il rituale consueto.[31]

Infine, il fatto che i cerimonieri si mettessero a preparare alcuni *ordines* e *tractatus* era legato ai cambiamenti politici avvenuti nel Quattrocento[32]. A partire dal XV sec., infatti, risiedevano in permanenza, alla corte papale, gli ambasciatori che rappresentavano i sovrani europei; gli *oratores* diventarono una componente stabile della vita quotidiana della Curia. Per questo non bastavano le rubriche che spiegavano come accogliere il legato che si fermava alla corte solo per poco tempo. Occorreva ristrutturare tutto il cerimoniale, tenendo in considerazione la frequentazione assidua degli ambasciatori a tutte le cerimonie pontificie. Era necessario soprattutto stabilire l'ordine di precedenza per evitare eventuali conflitti tra legati[33]. Per questo Paride de Grassi decise di dedicare alla questione un'intera opera: il *Tractatus de oratoribus Romanae curiae* in cui spiegava le regole che dovevano seguire i legati durante le varie cerimonie della corte papale.[34]

Le profonde trasformazioni della diplomazia pontificia non influenzarono solamente i riti celebrati a Roma ma anche quelli che si svolgevano fuori della Città Eterna. Le frequenti e strette relazioni con le corti europee fecero sì che crebbe il ruolo dei legati pontefici che si recavano in vari luoghi per svolgere la

---

30 Cfr. Maria Antonietta VISCEGLIA, *Il cerimoniale come linguaggio politico. Su alcuni conflitti di precedenza alla corte di Roma tra Cinquecento e Seicento*, in EADEM, Catherine BRICE (eds.), *Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e^-XIX^e^ siècle)*, École Française de Rome, Rome, 1997, pp. 117-176.

31 Cfr. Matteo SANFILIPPO, *Pio III*, in *Enciclopedia dei papi*, 2, Treccani, Roma, 2000, pp. 22-31 (in particolare p. 29).

32 Cfr. Catherine FLETCHER, *Diplomacy in Renaissance Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015 (in particolare pp. 59-80).

33 Cfr. Jörg BÖLLING, *Causa differentiae. Rang- und Präzedenzregelungen für Fürsten, Herzöge und Gesandte im vortridentinischen Papstzeremoniell*, in Nikolaus STAUBACH (ed.) *Rom und das Reich vor der Reformation*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2004, pp. 147-196. Per l'edzione della fonte cfr. Philipp STENZIG, *Botschafterzeremoniell am Papsthof der Renaissance. Der Tractatus de oratoribus des Paris de Grassi – Edition und Kommentar*, vol. 1-2, Peter Lang, Frankfurt-Bern-Bruxelles, 2013.

34 BAV, Vat. lat. 12270 e 12409.

missione loro affidata dal pontefice. Un significato particolare avevano i cosiddetti legati *a latere* che agivano come l'*alter ego* del papa e ai quali si doveva perciò dare la precedenza rispetto non solo agli altri legati pontefici ma anche a tutti i cardinali presenti *in loco*.[35] La missione dei legati *a latere* comportava ovviamente non solo trattative diplomatiche ma anche la partecipazione alle cerimonie religiose e civili.[36] Per questo occorreva preparare le rubriche che descrivessero le regole da osservare durante le legazioni.

Come abbiamo visto, la redazione dei cerimoniali, *ordines* e *tractatus*, nell'ambito dell'Ufficio delle cerimonie, rispecchia due tendenze apparentemente opposte: da una parte, le rubriche erano scritte per garantire l'osservanza del rituale pontificio basato sulle tradizioni antiche, le norme del rituale dovevano quindi assicurare la continuità tra il passato e il presente ma, dall'altra, nelle stesse rubriche trovavano riflesso i forti cambiamenti contemporanei, vale a dire quelli avvenuti a cavallo tra il XV e il XVI sec. come, ad esempio, la professionalizzazione degli uffici curiali, lo sviluppo della diplomazia pontificia, la codificazione del rituale e le rivalità tra vari ceti curiali. Il rituale pontificio tardomedievale e rinascimentale ci presenta sia un insieme di riti e di cerimonie – che, per la maggior parte, erano di origine antica – sia la nascita di un nuovo mondo curiale, mostrandoci la corte pontificia non come una struttura ben definita ma come una realtà in continua evoluzione.

II. Diari dei maestri

Il secondo gruppo di testi individuati da Bölling, che venivano scritti nell'Ufficio delle cerimonie, sono i diari dei maestri. Secondo Nelson Minnich, la tradizione di scrivere relazioni sulle cerimonie della corte papale fu introdotta da Pietro Salteti che era il responsabile dell'organizzazione della liturgia ai tempi di Benedetto XIII, il papa avignonese.[37] Proprio sotto il pontificato di papa Luna fu scritto infatti un breve diario, da parte non del cerimoniere bensì del cardinale camerlengo Francesco de Conzié, il quale negli anni 1404-1409 descriveva di tanto in tanto alcuni eventi avvenuti alla corte avignonese, compresi i riti sacri.[38]

---

35 Cfr. Wasner, *Fifteenth Century Texts...* [*vid*. n. 24], pp. 295-358.

36 Irene Fosi, *Parcere subiectis, debellare superbos. L'immagine della giustizia nelle cerimonie di possesso a Roma e nelle legazioni dello Stato pontificio nel Cinquecento*, in Visceglia, Brice (eds.), *Cérémonial et rituel à Rome...* [*vid*. n. 30], pp. 89-115 (in particolare pp. 104-115).

37 Minnich, *Paride de Grassi's Diary...* [*vid.* n. 13], p. 395.

38 DeSilva, *The Office of Ceremonies...* [*vid*. n. 1], pp. 37-38.

Il primo diario del cerimoniere, che ci è parzialmente pervenuto, è quello di Pietro de Burgos (Gonzalez)[39] il quale descrive tra i vari eventi: l'arrivo, l'incoronazione e le nozze dell'imperatore Federico III (1451-1452), i funerali di Giovanni de Reate, protonotario apostolico e ufficiale della Curia (1452) e l'arrivo a Roma del patriarca di Costantinopoli (1452). Probabilmente i diari venivano scritti anche dai colleghi di Burcardo con i quali De Burgos collaborò nell'Ufficio delle cerimonie, vale a dire da Agostino Patrizi Piccolomini e da Antonio Rebioli (che fu cerimoniere pontificio negli anni 1447-1484), ma i testi di questi ultimi sono andati purtroppo perduti.[40]

Il primo diario completo che ci è pervenuto è quello di Giovanni Burcardo, il cosiddetto *Liber notarum*, che fu edito da Louis Thuasne negli anni 1883-1885 e da Enrico Celani nel 1906.[41] Il chierico alsaziano cominciò a raccontare la vita liturgica della corte papale nel dicembre del 1483, poco dopo essere diventato maestro delle cerimonie (nel novembre del 1483); le ultime annotazioni furono fatte nell'aprile del 1506, poco prima della sua morte, avvenuta nel maggio di quello stesso anno. Il cerimoniere si sforzava di descrivere tutti gli eventi che avevano luogo alla corte pontificia, anche se nei suoi resoconti ci sono alcune lacune, dovute solitamente alla sua assenza da Roma.

Il metodo della narrazione scelto dal maestro è diverso rispetto a quello di de Burgos. Nei primi mesi, le descrizioni del chierico alsaziano sono di carattere molto generico e piuttosto brevi (data, luogo della cerimonia, celebrante), mentre invece, dopo la salita al soglio pontificio di Innocenzo VIII e dopo la morte del suo collega Antonio Rebioli (entrambi gli eventi avvennero nell'estate del 1484), le annotazioni di Burcardo diventarono più lunghe, più dettagliate e, soprattutto, relative non soltanto alla vita liturgica ma, più in generale, alle varie vicende diplomatiche, familiari e curiali della corte pontificia. La ragione di questo cambiamento non è del tutto chiara. Jennifer DeSilva ha notato che il cerimoniere

[39] Marc DYKMANS, *Le Cérémonial de Nicolas V*, parte II, in *Revue d'Historie Ecclesiastique*, 63 (1968), pp. 785-825 (in particolare pp. 785-790); DESILVA, *The Office of Ceremonies...* [*vid.* n. 1], pp. 144-146.

[40] Annibale ILARI, *Il Liber notarum di Giovanni Burcardo*, in Myriam CHIABÒ, Silvia MADDALO, Massimo MIGLIO, Anna Maria OLIVA (eds.), *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI. Atti del Convegno, Città del Vaticano-Roma, 1-4 dicembre 1999*, vol. I, Direzione Generale degli Archivi, Roma, 2001, pp. 249-264 (in particolare p. 251).

[41] *Johannis Burchardi Argentinensis Diarium sive rerum urbanarum commentarii (1483-1506)*, Loius THUASNE (ed.), vol. I-III, Leroux, Paris 1883-1885; *Johannis Burchardi Liber notarum ab anno MCCCCLXXXIII usque ad annum MDVI*, vol. I-II, RIS² 32.1-2, Enrico CELANI (ed.), S. Lapi, Città di Castello, 1907-1942.

modificò lo stile della sua narrazione dopo la sua promozione alla carica di maestro; a partire da quel momento, Burcardo non era più soltanto uno dei chierici impegnati nell'Ufficio delle cerimonie ma il loro capo, forse per questo si sentiva obbligato a fornire informazioni più dettagliate.[42] Secondo la studiosa, inoltre, il suo modo di raccontare i fatti poteva essersi modificato anche per un altro motivo, vale a dire a causa del suo coinvolgimento nella redazione del *Pontificale*: *Another explanation for this dramatic change in the diary is that at the same time Burchard began to assist Patrizi with Liber Pontificalis, which demanded precise records and a clear articulation of ritual actions*.[43]

Secondo Jörg Bölling, il cambiamento di stile era dovuto invece alla diffusione dei diari che vari personaggi dell'epoca si misero a scrivere per raccontare la vita delle loro città.[44] A quel periodo risalgono infatti molte opere di questo tipo, ed alcune di esse furono scritte proprio a Roma; basti menzionare i diari di Stefano Infessura, Sebastiano di Branca Tedallini o Sigismondo de Conti.

La spiegazione dataci dallo stesso Burcardo, che aveva deciso di raccontare anche le vicende non-liturgiche, è poco chiara ma ci fornisce comunque qualche indizio. Nel prologo del suo diario, l'autore scrive: *res meo tempore gestas, que ad ceremonias pertinere videbuntur, etiam forsitan quedam extra, inferius annotabo, ut facilius de commisso mihi officio rationem reddere possim*.[45] L'espressione *ut facilius de commisso mihi officio rationem reddere possim* fu ispirata probabilmente dalla parabola di Gesù riportataci dall'evangelista Luca in cui un padrone dice all'amministratore infedele: *Rendi conto della tua amministrazione perché da questo momento non potrai più amministrare* (Lc 16,2 – nel testo della Vulgata troviamo la stessa espressione: *rationem reddere*). Facendo riferimento a questo brano evangelico, Burcardo suggerisce che le informazioni da lui raccolte possano essergli utili nel caso in cui dovrà rendere conto del suo ufficio. Non sappiamo però a chi pensava, scrivendo che il suo modo di esercitare l'incarico poteva essere controllato. A nostro avviso, pensava ai futuri cerimonieri, o ai potenziali lettori del diario; probabilmente proprio a loro voleva presentarsi non solo come un bravo cerimoniere ma anche come un partecipante attivo alla vita di corte, come l'uomo di fiducia di papi, cardinali e altri grandi personaggi dell'epoca, come una persona a conoscenza di tutto quel che accadeva nei palazzi pontifici.

42 DeSilva, *The Office of Ceremonies*... [*vid*. n. 1], p. 156.
43 *Ibidem*.
44 Bölling, *Das Papstzeremoniell der Renaissance*... [*vid*. n. 3], pp. 31-32.
45 *Johannis Burchardi Liber notarum*... [*vid*. n. 41], I, p. 3.

Una caratteristica dell'opera burcardiana, che va sempre presa in considerazione dagli storici, è la sua ostilità nei riguardi di Alessandro VI. Come ha notato Annibale Ilari, il chierico alsaziano era molto legato alla famiglia della Rovere, i cui membri gli avevano concesso molti benefici.[46] Tra i suoi grandi benefattori c'era Giulio II, il secondo papa della Rovere, acerrimo nemico di Alessandro VI. Il cerimoniere era quindi, probabilmente, molto legato all'ambiente ostile al pontefice valenziano; non sorprende dunque che egli non perdesse occasione per mettere in cattiva luce papa Borgia. Amava riportare pettegolezzi, informazioni infondate, calunnie di ogni sorta su Alessandro VI, non esitava neanche a mentire o a dire di essere stato testimone oculare di eventi che in realtà non erano mai accaduti.[47] Ilari suppone che, dopo la morte di Burcardo, il diario sia stato sequestrato dagli uomini di Giulio II che ne avrebbero modificato il testo, aggiungendo alcune storie compromettenti per papa Borgia.[48] Anche se non possiamo affermare con certezza che la supposizione dello studioso italiano sia esatta, occorre comunque ricordare che non si può prestar fede a tutte le informazioni sul pontificato alessandrino che troviamo nel *Liber notarum*.[49]

L'altro diario che ci è pervenuto nella sua interezza, e che risale al Rinascimento, è ovviamente quello di Paride de Grassi. L'intera sua opera non è stata mai pubblicata; solamente alcuni frammenti. Già le prime parole del libro mostrano che abbiamo a che fare con una persona molto diversa da Burcardo. Il chierico bolognese, al pari del suo collega, non soltanto racconta il primo giorno del suo ministero (il 26 maggio 1504) ma fa anche una lunga riflessione sul perché si fosse messo a scrivere il diario.[50] La sua spiegazione comincia con una citazione di Cicerone il quale, nell'orazione *Pro domo sua*, afferma che ai suoi tempi le *res et gesta* dei sacerdoti venivano sempre descritte con regolarità e che poi i resoconti delle loro attività venivano affissi all'albo così che la gente li potesse leggere.[51] Il cerimoniere fa un riferimento anche a Tito Livio secondo il quale Anco Marzio

---

46 ILARI, *Il Liber notarum*... [*vid*. n. 40], pp. 254-257.

47 Cfr. Giovanni Battista PICOTTI, *Bibliografia*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 38 (1915), pp. 369-404 (particolarmente p. 377).

48 ILARI, *Il Liber notarum*... [*vid*. n. 40], pp. 262-264.

49 Sulle strategie narrative usate da Burcardo nel suo racconto della morte di Alessandro VI cfr. Łukasz ŻAK, *Gdzie jest pochowany przeklęty papież Borgia? Egzekwie i koleje losu doczesnych szczątków Aleksandra VI w relacjach Johannesa Burcharda i Giacomo Grimaldiego*, in *Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie*, 14 (2018), pp. 183-215.

50 Il *Diarium* termina con le esequie di Leone X, il 9 dicembre 1521.

51 Cfr. *De domo sua ad pontifices oratio*, 1,2 in *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, fasc. 21, Tadeusz MASLOWSKI (ed.), B.G. Teubner, Lipsiae, 1981, p. 35.

obbligò il pontifex a preparare le descrizioni di tutte le cerimonie, compresi i funerali, e voleva che le *in publicum album* (...) *proponeret*.[52]

Queste citazioni che fa il De Grassi avevano come obiettivo non solo quello di presentare sé stesso come un erede dell'antica tradizione romana ma anche quello di mettere in rilievo la sua conoscenza della letteratura latina.[53] Il chierico bolognese, anche se dichiara di sentirsi un novellino inesperto (come un asino che dovrebbe suonare la lira[54]) vuole comunque far sfoggio della propria erudizione e del fatto che è *tantum virorum documentis instructus*.[55]

De Grassi rivela anche la sua antipatia nei confronti di Burcardo: lo definisce come uno dei detrattori malvagi (*maligni detractores*) e come uno che era *multo magis socius in officio quam amicus in charitate*. Il cerimoniere dice che Burcardo voleva impedire la sua nomina all'ufficio di cerimoniere ma che, grazie alla Provvidenza, era riuscito a evitare gli agguati tesigli dall'invidioso collega.

Sembra che entrambi i cerimonieri fossero spinti dalle stesse motivazioni a redigere il diario: tutti e due volevano lasciare ai loro successori un'importante fonte di informazioni e presentarsi come i veri conoscitori del rituale pontificio. Pertanto seguirono nella stesura del diario lo stesso stile, vale a dire descrivevano le cerimonie più importanti dell'anno liturgico, le visite degli ambasciatori stranieri, gli eventi liturgici straordinari ecc.[56] Comunque, tra Burcardo e de Grassi c'è una notevole differenza. Il chierico alsaziano voleva convincere i suoi lettori a partecipare a tutti gli effetti alla vita della corte: conosceva i segreti del papa e dei cardinali, sapeva bene come muoversi nel complesso mondo curiale, assisteva agli eventi più importanti della politica pontificia. De Grassi invece si concentra-

---

52 BAV, Vat. lat. 4739, ff. 1r-1v; Vat. lat. 5635, ff. 2r-2v. Per le citazioni di Tito Livio cfr. TITUS LIVIUS, *Ab urbe condita*, t. 1, lib. I, 20, 5-6, Wilhelm WEISSENBORN, Moritz MÜLLER (eds.), B.G. Teubner, Lipsiae, 1902, p. 24.

53 Per i riferimenti agli autori antichi nelle opere di De Grassi cfr. DYKMANS, *Paris de Grassi*... [*vid.* n. 13], p. III, pp. 287-288; STAUBACH, *'Honor Dei' oder 'Bapsts Gepreng'*..., [*vid.* n. 6], p. 108; BÖLLING, *Das Papstzeremoniell der Renaissance*..., [*vid.* n. 3], p. 36; STENZIG, *Botschafterzeremoniell*..., [*vid.* n. 33], p. 61-70.

54 L'espressione *asinus ad lyram* è un proverbio che troviamo nelle opere degli autori antichi e medievali (Girolamo, Boezio) ma che proviene dalla cultura greca (Fedro) – cfr. Helen ADOLF, *The Ass and the Harp*, in *Speculum*, 25 (1950), 1, pp. 49-57; Alessandro VITALE-BROVARONE, *The Asinus Citharoedus in the Literary and Iconographic Tradition of the Middle Ages*, in *Marche Romane*, 28 (1978), pp. 121-129; Łukasz KOZAK, *Rota – ośla lira czy psalterium Dawida. Przykład ambiwalencji w średniowiecznej ikonografii muzycznej*, in A. PIENIĄDZ-SKRZYPCZAK, J. PYSIAK (eds.), *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2005, pp. 383-414.

55 BAV, Vat. lat. 4739, f. 1v; Vat. lat. 5635, f. 2v

56 DESILVA, *The Office of Ceremonies*... [*vid*. n. 1], p. 159.

va soprattutto sulle questioni liturgiche, lasciando poco spazio agli avvenimenti politici o agli aneddoti della vita della corte;[57] concentrandosi soprattutto sui problemi del rituale, desiderava mostrarsi come un vero professionista, degno dei suoi predecessori che, grazie alla sua erudizione e alle sue eccezionali capacità, sapeva organizzare le liturgie pontificie con grande abilità. Questa caratteristica dell'approccio di de Grassi è ancora più presente nelle sue opere in cui cercò di spiegare il senso simbolico delle cerimonie papali (è il terzo gruppo individuato da Bölling).

III. Commenti alla liturgia

Studiare il rituale pontificio significa non soltanto capire come si svolgevano le cerimonie ma soprattutto comprenderne il significato teologico e simbolico. In questo compito ci vengono in aiuto i commentari, i cui autori desideravano presentare l'interpretazione allegorica dei singoli riti liturgici; sono veri e propri trattati teologici, scritti ancora in pieno Medioevo, che erano molto diffusi nel XV sec. Il più consultato era sicuramente il *Rationale divinorum officiorum* di Guglielmo Durando, redatto probabilmente attorno al 1284.[58] Anselme Davril (insieme con B. Guyot), uno degli editori del *Rationale*, ha individuato circa 200 manoscritti del trattato, 151 dei quali completi e 49 incompleti; tra questi, 91 codici risalgono al XV sec. Nella Biblioteca Vaticana ci sono 12 manoscritti contenenti l'opera di Durando, 8 dei quali vennero commissionati nel Quattrocento.[59] Il *Rationale* fu inoltre il secondo libro dopo la Bibbia ad essere stampato.[60] Si tratta, quindi, di un vero e proprio «bestseller» tardomedievale, di enorme valore.

Un altro commento, letto anch'esso di frequente nel Quattrocento, era il *De missarum mysteriis* (chiamato anche *De sacro altaris mysterio*) di Lotario di Segni, il futuro Innocenzo III. Quest'ultimo testo fu scritto probabilmente tra il ponti-

57 Ceresa, *Paride Grassi*, [*vid*. n. 13], p. 683.

58 *Guillelmi Duranti Rationale divinorum officiorum*, CCCM 140, 140A, 140B, Anselme Davril, Timothy Thibodeau (eds.), Brepols, Turnhout, 1995-2000.

59 Anselme Davril, Bertrand Georges Guyot, *Introduction. La tradition manuscrite*, in *Guillelmi Duranti Rationale*... [*vid*. n. 58], pp. 195-228 (in particolare pp. 211-217).

60 Il *Rationale* fu stampato per la prima volta nel 1459 e, verso la fine del secolo, ce n'erano già ben 43 edizioni – cfr. Christine Smith, Joseph O'Connor, *Building the Kingdom: Giannozzo Manetti on the Material and Spiritual Edifice*, Brepols, Turnhout, 2006, p. 38.

ficato di Lucio III (1181-1185) e l'ascesa di Lotario al soglio pontificio (1198).[61] David Wright ha trovato 194 manoscritti contenenti il *De missarum mysteriis* di Lotario di Segni, 71 dei quali furono prodotti nel XV sec. Nella Biblioteca Apostolica Vaticana ci sono 10 codici con quest'opera, due dei quali risalgono al Quattrocento.[62]

Tuttavia, anche nel periodo rinascimentale, nell'ambito dell'Ufficio delle cerimonie, furono scritti trattati che avevano come obiettivo spiegare il senso dei riti liturgici anche se, rispetto ai commenti medievali, è molto meno presente in essi l'interpretazione teologica, o meglio allegorica, dei riti. Il loro obiettivo era piuttosto quello di raccontare le origini di alcune tradizioni presenti alla corte pontificia, descrivendone brevemente anche il significato simbolico. Il primo cerimoniere pontificio che decise non solo di presentare ma anche di interpretare il rituale papale fu Paride de Grassi. Ci sono almeno due suoi testi che possono essere definiti commenti storico-teologici alla liturgia, vale a dire il *De funeribus et exequiis in Romana Curia peragendis*[63] e il *Caeremoniarum opusculum*, scritto tra il 1504 e il 1525.[64]

L'obiettivo di quest'ultimo libro era di raccontare la storia dei riti celebrati alla corte pontificia, mettendo in luce le loro origini e presentando le disposizioni dei pontefici cinquecenteschi sulla liturgia. Il cerimoniere voleva anche spiegare il senso simbolico dei riti, ricorrendo a molte fonti sia pagane (come ad esempio Tito Livio, Virgilio, Plutarco, Cicerone, Erodoto ecc.) che cristiane (come ad esempio Girolamo, Agostino, Ambrogio, molti pontefici dell'antichità e del Medioevo).[65] L'approccio del chierico bolognese era per molti aspetti innovativo e non sempre condiviso dai suoi contemporanei.[66] Vediamo qualche esempio delle sue insolite interpretazioni.

---

61 INNOCENZO III, *Il sacrosanto mistero dell'altare (De sacro altaris mysterio)*, Stanislao FIORAMONTI (ed. e trad.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003.

62 David WRIGHT, *I manoscritti del De missarum mysteriis di Innocenzo III*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 29 (1975), pp. 444-452.

63 BAV, Vat. lat. 5986 e 5944, ff. 1-225.

64 BÖLLING, *Das Papstzeremoniell der Renaissance*... [*vid.* n. 3], pp. 64-68; DYKMANS, *Paris de Grassi*... [*vid.* n. 13], p. III, pp. 282-317. Citeremo due versioni del *Caerimoniarum opusculum* che non sono identiche: l'una si trova in un codice custodito nella Biblioteca Apostolica Vaticana: Vat. lat. 5634 I, f. 1r-240v; l'altra invece in un manoscritto dell'Archivio Apostolico Vaticano: Fondo Borghese, serie I, 568, f. 3-285. Citando il *Caerimoniarum opusculum*, indicheremo nelle note a quale delle due versioni ci riferiamo.

65 DYKMANS, *Paris de Grassi*... [*vid.* n. 13], p. III, pp. 287-288.

66 BÖLLING, *Das Papstzeremoniell der Renaissance*... [*vid.* n. 3], pp. 94-112.

Nel *Caerimoniarum opusculum* il chierico criticò alcune usanze liturgiche relative al culto del Santissimo, presenti alla corte pontificia.[67] La prima prassi criticata da de Grassi è la celebrazione della messa quando nella cappella nel tabernacolo ci sono le ostie consacrate. Secondo il cerimoniere, prima della liturgia si deve sempre trasferire il Santissimo in un altro posto degno, così che la messa non venga celebrata *in ipsius sacramenti conspectu*.[68] Se si celebrasse la messa nella cappella mentre nel tabernacolo c'è ancora l'Eucaristia, il papa e i vescovi, per rispetto al Santissimo, non potrebbero né sedersi né portare la mitra né venire incensati prima che venga incensato il tabernacolo. Per questo motivo il chierico ritiene che: *cautionem igitur adhiberunt*, *ut priusquam celebrationem huiusmodi solemnem tam in vespris quam in missis agerent*, *ipsum sacramentum alio transferrent*, *dummodo decenti ac honesto loco*, *tantisper reponerent*.[69] De Grassi osserva inoltre che, nel caso in cui la messa venga celebrata nel posto in cui c'è il tabernacolo col Santissimo, dopo la consacrazione si potrebbe creare confusione perché non si saprebbe a quale dei due Santissimi dare reverenza, se a quello sull'altare appena consacrato oppure a quello che si trova nel tabernacolo: *Quin et absonum valde est*, *ut in eadem cappella seu oratorio*, *in quo iam est sacramentum*, *quod adoratur*, *aliud sacramentum de novo ibidem conficiatur*, *et sic quod ex illis ambobus sacramentis adorari debeant in dubium vertatur*.[70]

Nella visione della liturgia di de Grassi, la reverenza al Santissimo è un'assoluta priorità e tutti i gesti e i comportamenti devono essere concentrati sulla sua degna venerazione; neanche gli omaggi dovuti al papa potevano far trascurare la posizione centrale di Cristo realmente presente nelle specie eucaristiche: *Tanta est non ab homine ipsi sacro debita humilitas et reverentia*, *ut nedum in eiusdem conspectu stare*, *sed quidem genuflectere*, *quanto minus a facie ad faciem sive collateraliter sedere conveniat*.[71]

Un'altra usanza liturgica che de Grassi non approvava era la benedizione con il Santissimo Sacramento. Secondo il chierico bolognese, questa prassi, che fu introdotta con il pretesto della devozione (*pietatis praetextu*), è erronea

---

67 Jörg BÖLLING, *Das Papstzeremoniell der Hochrenaissance. Normierungen-Modifikationen-Revisionen*, in Bernward SCHMIDT, Hubert WOLF (eds.), *Ekklesiologische Alternativen? Monarchischer Papat und Formen kollegialer Kirchenleitung (15.-20. Jahrhundert)*, Rhema, Münster, 2013, pp. 273-308 (in particolare pp. 300-305).

68 Ms. CITTÀ DEL VATICANO, ARCHIVIO APOSTOLICO VATICANO [= AAV], Fondo Borghese, serie I 568, f. 79v-80r.

69 *Ibidem*.

70 *Ibidem*.

71 *Ibidem*.

perché la stessa parola *benedictio* presuppone che venga detta (*dictio* – proviene da *dire*) la formula trinitaria e che, subito dopo, venga fatto il segno della croce. Quando la benedizione viene impartita con le parole e con il gesto della mano, si segue l'esempio del Signore che, nel nome della Trinità, ha inviato i suoi discepoli a insegnare ai popoli.[72] Il parere di de Grassi non veniva sicuramente condiviso da tutti alla corte pontificia poiché sappiamo che, per fare un esempio, il 12 giugno 1488, nell'ultimo giorno dell'Ottava del Corpus Domini, il vescovo di Amelia Cesare Nacci dopo la processione *cum sacramento populo benedixit*.[73]

Da questo commento del cerimoniere apprendiamo un'altra regola che, a suo avviso, va seguita durante le cerimonie, vale a dire la coerenza tra la parola e il gesto. Il celebrante, se deve bene-dire, è obbligato a farlo pronunciando la formula anziché tacendo (come si fa nel caso della benedizione eucaristica).

La stessa convinzione portò de Grassi a criticare le genuflessioni fatte dal celebrante dopo l'elevazione dell'ostia e del calice. Secondo il chierico, il sacerdote dovrebbe piuttosto inchinarsi profondamente anziché inginocchiarsi. Anche in questo caso, il cerimoniere ricorre a un'osservazione di carattere linguistico. Dopo la consacrazione il celebrante dice: *Supplices te rogamus*, *omnipotens Deus*; la parola *supplices* proviene dal verbo *supplicare* che, a sua volta, proviene dalla parola *plicor*, che significa 'piegare', dunque il gesto giusto da fare è quello di inchinarsi. Lo confermano anche le rubriche – continua de Grassi – che dicono *Hic inclinet se sacerdos...* e aggiunge il chierico: *nam inclinare est incurvare*.[74] Per comprovare la correttezza della sua opinione, il cerimoniere cita anche l'inno eucaristico di San Tommaso d'Aquino *Tantum ergo sacramentum venere-*

---

72 *Cavendum tamen, ne utique cum ipso sacramento signum benedictionis perducant in populum, pro qua re multos pietatis praetextu errasse vidimus; nam benedictio ista, de qua loquimur, per verbum oris et signum manus in crucis modulum exprimenda est, quam de caelo misit Dominus in populos, nec unquam homo cum sacramento signandus est. – Ibidem*, f. 148r.

73 *Johannis Burchardi Liber notarum...* [*vid.* n. 41], I, 237. In uno dei manoscritti del *Caerimoniarum opusculum* c'è in margine un'annotazione al riguardo (fatta da Francesco Mucanzio): *Nota quia contrarium vidi servari a papa in fine processionis Corporis Christi anno 1578, et vide Bruchardum sub die 12 Junii 1488* – cfr. AAV, Fondo Borghese, serie I 568, f. 148r.

74 (...) *at vero dum sacrificat, non utique genuflectit inter adorandum usque ad terram, sed tantum veneratur sacramentum cernuus, argumento rubricae, quae est in missali ordinario super ea oratione post sacramenti elevationem posita, que incipit 'Supplices te rogamus omnipotens Deus iube haec perferri' etc., in qua primo rubricam ponderant, quae est videlicet: 'Hic inclinet se sacerdos et dicat' etc., nam inclinare est incurvare; deinde ponderant verbum 'supplices' nam supplicare est corporis plicatura rogare*. – BAV, Vat. lat. 5634 I, f. 140r-v.

mur cernui. De Grassi mette in rilievo la parola *cernui*; infatti l'aggettivo *cernuus* significa 'chinato, rivolto all'giù'; dunque non si parla mai di una genuflessione ma sempre di un inchino.[75]

L'osservazione del chierico bolognese non veniva condivisa da tutti nell'Ufficio delle cerimonie. Basti menzionare l'*Ordo missae* di Burcardo, in cui il collega di de Grassi consiglia ai sacerdoti di mettersi in ginocchio dopo l'elevazione delle specie eucaristiche.[76] In questo caso, però, il vescovo di Pesaro trovò l'appoggio di Giulio II il quale gli avrebbe detto che neanche suo zio, Sisto IV, riteneva opportuno che il celebrante si inginocchiasse durante la messa: *Inuper sanctae memoriae Julius Pontifex mihi narrare solebat a sanctae memoriae Sixto IIII patruo suo in theologicis caerimonialibusque huiusmodi apprime erudito audivisse atque etiam semper observasse*, *quod inter adorandum quisque sacrificans nunquam ad terram genua deponere*, *sed tantum cernuus et pronus esse debent*.[77]

L'approccio di de Grassi è diverso quindi da quello di Burcardo.[78] Per il chierico alsaziano il criterio principale per organizzare le liturgie era quello di seguire la tradizione; nei casi in cui non era sicuro di come si dovesse svolgere la celebrazione, consultava libri liturgici o diari dei suoi predecessori e su questa base ideava il rito. De Grassi, invece, anche se ricorreva anche lui alle usanze liturgiche della corte pontificia, non esitava comunque a modificarle se non le riteneva corrette. Più che la tradizione, per lui contava la priorità che occorreva dare sempre al Santissimo e la coerenza fra le parole e i gesti. Il chierico bolognese non aveva paura di criticare alcune prassi che gli sembravano non abbastanza giustificate. Ad esempio, rimproverava i sacerdoti i quali, dopo aver toccato con il pollice e l'indice l'ostia consacrata, tenevano le dita unite fino all'abluzione dopo la Comunione; a suo avviso, era sufficiente strofinare il pollice e l'indice sopra il calice per farvi cadere dentro eventuali particelle rimaste sulle dita.[79] De Grassi,

---

75 *Super qua re vide expositores beati Thomae Aquinatis super versu illiu hymni*, *qui cantatur in festo corporis Christi videlicet 'Tantum ergo sacramentum veneremur cernui'*. – *Ibidem*, f. 140v.

76 Dopo l'elevazione dell'ostia: *Tunc usque in terram genuflexus hostiam ipsam veneratur*; dopo l'elevazione del calice: *(...) ipsum* [calice] *reponit super corporale (...) et genuflexus sacramentum veneratur*. – *Ordo Missae*... [*vid.* n. 18], pp. 156-157.

77 BAV, Vat. lat. 5634 I, f. 143v-144r. Cfr. DYKMANS, *Paris de Grassi*... [*vid.* n. 13], p. III, p. 309.

78 BÖLLING, *Das Papstzeremoniell der Renaissance*... [*vid.* n. 3], pp. 94-108.

79 Questa prassi è consigliata da Burcardo nell'*Ordo missae*: *Tum se erigit eleuat in altum quantum commode potest hostiam: et populo ostendit reuerenter adorandam*, *et mox ipsam ueneranter super Corporale reponit unde eam leuauit*, *et pollices ac indices non disiungit usque post communionem*. – *Ordo Missae*... [*vid.* n. 18], p. 156.

anche se non proibiva questo gesto a chi celebrava nel Palazzo Apostolico, lo riteneva comunque superstizioso e non necessario.[80]

Non è del tutto chiaro perché de Grassi criticasse le usanze liturgiche della corte pontificia che ai suoi predecessori sembravano invece del tutto corrette. Dai suoi commenti al culto eucaristico risulta che, per il chierico bolognese, erano fondamentali le due regole: la centralità del Santissimo durante la liturgia e la coerenza tra il gesto e la parola. Non è privo di rilievo il fatto che ritroviamo proprio questi due principi nelle opere degli esponenti della *devotio moderna*.[81] Ad esempio, nel trattato *Conclusa et proposita* di Geert Groote, che è considerato il fondatore della *devotio moderna*, nella parte dedicata alla messa troviamo alcune affermazioni che sono in piena sintonia con quel che dice de Grassi nel suo *Caerimoniarum opusculum*.[82] Groote incoraggia i suoi lettori ad adorare con umiltà Cristo presente nelle specie eucaristiche. Secondo l'autore, già a partire dal *Sanctus* bisogna prepararsi interiormente al momento dell'elevazione in cui si può vedere il Signore, il vero Re (per questo è meglio stare vicino al presbiterio, da cui si può osservare tutta l'azione liturgica).[83] Dopo la consacrazione i fedeli dovrebbero fare un profondo inchino verso l'altare come i servi in presenza del

---

80 *Et quia ab elevatione hostiae usque ad perfectam communionem plerique, qui mihi in hoc uno superstitiosi videntur, pollicem cum indice manus utriusque iunctum tenent, quibus hostiam tetigerunt; sciant quod id indifferenter nostra cappella non servat, sed potius libito utitur; dum tamen digitos prius super os calicis excusserimus; quod, ut puto, arbitrarium est, utpote quod leve*. – AAV, Fondo Borghese, serie I 568, f. 218r.

81 Sulla *devotio moderna* ci sono numerosissimi studi – cfr. John VAN ENGEN, *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2008; *Die Devotio Moderna: sozialer und kultureller Transfer (1350-1580)*, vol. 1-2, Dick DE BOER, Iris KWIATKOWSKI, Jörg ENGELBRECHT (eds.), Aschendorff, Münster, 2013.

82 I *Conclusa et proposita* furono scritti da Groote subito dopo la sua conversione, probabilmente nella prima metà del 1374; la parte dedicata alla messa fu scritta più tardi durante il soggiorno dell'autore nella certosa di Arnhem (1374-1379). Il manoscritto di questo trattato non è giunto fino a noi, disponiamo solamente della sua versione rivista da Tommaso da Kempis e inserita nel suo *Dialogus noviciorum*. Per questo rimane aperta la questione a chi attribuire i *Conclusa et proposita*: a Geert Groote oppure a Tommaso da Kempis? Si tratta comunque di un testo scritto dagli esponenti più importanti della *devotio moderna*. Sulla redazione dei *Conclusa et proposita* – cfr. Rudolf VAN DIJK, *Prolegomena ad Gerardi Magni Opera Omnia*, in *Gerardi Magni Opera Omnia*, vol. I, CCCM, 192, Brepols, Turnhout, 2003, pp. 438-439. Utilizziamo l'edizione di Staubach e di Sudmann: TOMMASO DA KEMPIS, *Dialogus noviciorum. Noviziengespräche*, Nikolaus STAUBACH, Stefan SUDMANN (eds.), Aschendorff, Münster, 2020 (d'ora in avanti DN).

83 *Item a 'Sanctus sanctus' prepara te ad videndum sacramentum. Numquid solent omnes se preparare ad videndum regem, a quo et videantur? (...) Item semper appropinqua sacerdoti quantum honor permittit ut audias missam et videas sacramentum et in praesentia eius sta* – DN, p. 154.

loro padrone.[84] Quando si avvicina la comunione tutti coloro che partecipano alla messa dovrebbero concentrarsi su Gesù eucaristico che sta per venire; già baciando la *Pax*, secondo Groote, bisogna farlo come se si baciasse Cristo stesso. Se in quest'istante si dovessero distrarre occorre subito – consiglia l'autore – cominciare a pensare alla Passione del Signore.[85] Queste indicazioni mostrano chiaramente che, per il fondatore della *devotio moderna*, la presenza del Santissimo durante la liturgia è un elemento centrale della celebrazione e tutta l'attenzione dei fedeli dovrebbe essere rivolta alle specie eucaristiche.[86]

Per Groote è molto importante anche la coerenza tra le parole recitate dal sacerdote (o dai fedeli) e i gesti del corpo. Ad esempio, quando vengono pronunciati i nomi di Gesù e di Maria – rammenta l'autore – occorre fare un inchino che esprime la profonda reverenza verso il Cristo e la Madonna.[87] Invece durante il dialogo tra il celebrante e i fedeli: *Sursum corda – Habemus ad Dominum*, è necessario rivolgere lo sguardo verso l'altare e con il cuore ardente aspettare la consacrazione.[88] Nella liturgia quindi dovrebbe costituirsi uno stretto legame tra i testi liturgici, i gesti del corpo e lo spirito della persona.

Forse proprio fu l'arrivo della *devotio moderna* in Italia, e in modo particolare a Roma, ad influenzare de Grassi.[89] Quando il chierico scriveva le sue opere, alcuni testi scritti dagli esponenti di questo movimento erano conosciuti in Italia oramai da più di un decennio.[90] È probabile quindi che il cerimoniere, spinto da

---

84 *Dorso inclinato stabis post consecrationem sacramenti, si ipsum vel calicem videre valeas. Humilis illa adoratio et bassatio corporis decens Deo et menti congrua in iuvamen devotionis omni modo, immo apcior inclinacione capitis super cubito, ut scis. Maxime enim servus tenetur reverenciam Domino in praesencia Domini* – *Ibid*., p. 152.

85 *Quando Pax venit, sis paratus ac si capias corpus Christi, et tunc leva desiderium et te praepara. (...) Si tamen evagari incipias sicut solet tibi contingere quando per te cogitas que non preordinasti, vade ad passionem Christi*. – *Ibid.*, p. 154.

86 Cfr. Jan VAN HERWAARDEN, *Between Saint James and Erasmus. Studies in Late-Medieval Religious Life: Devotion and Pilgrimage in the Netherlands*, Brill, Leiden-Boston, 2003, pp. 22-23.

87 *Corporales veneraciones sunt in curvitate, secundo in capucio deponendo ex consuetudine, tercio inclinare ad verbum 'Iesus' et 'Maria', quia hoc habent Deo devoti*. – DN, p. 152.

88 *Post visionem prepara te ad ipsum manducandum et nichil aliud facias, quia tunc praesencia Christi operatur et iuvat infirmitatem tuam et sic ad sacramentum amore exciteris*. – *Ibid.*, p. 154.

89 Secondo Massimo Petrocchi, l'influsso della *devotio moderna* sul culto del Santissimo si può notare negli scritti di Paolo Maffei, canonico regolare lateranense veneziano, che dedicò alla devozione eucaristica un libro in volgare stampato a Venezia nel 1498 (*Libellus vulgaris Pauli Veronensis, Canonici Regularis de Sacra Comunione Corporis Domini nostri Iesu Christi*) – cfr. Massimo PETROCCHI, *Una «devotio moderna» nel Quattrocento italiano? ed altri studi*, Felice Le Monnier, Firenze, 1961, pp. 22-28.

90 Cfr. Jennifer DESILVA, *Preventing Sloth and Preserving the Liturgy: Organizing Sacred Space in Sixteenth-Century Rome*, in *The Sacralization of Space and Behavior in the Early Modern World*,

ideali di rinnovamento spirituale provenienti da Oltralpe, cercasse di mettere in pratica alla corte pontificia un modello di liturgia vissuta intensamente e profondamente, in cui l'assoluta priorità si deve al Cristo eucaristico e in cui i testi liturgici, i gesti e lo spirito sono tra loro in piena armonia. Sembra che l'influsso della *devotio moderna* sul pensiero di de Grassi sia rintracciabile non solamente nel *Caerimoniarum opusculum* ma anche nel suo programma di riforma del clero nella chiesa dei santi Celso e Giuliano a Roma, dov'era arciprete.[91]

IV. Conclusioni

L'obiettivo della nostra presentazione non era di elencare tutte le opere scritte dai cerimonieri pontifici a cavallo tra il XV e il XVI sec. bensì di tratteggiare le varie tipologie di fonti che si possono individuare studiando la ricca produzione letteraria dell'Ufficio delle cerimonie. Volevamo enfatizzare il fatto che, tra le rubriche e le descrizioni del cerimoniale, si nasconde tutt'altro che un mondo statico, insensibile alle trasformazioni e ai mutamenti. Le fonti scritte dai chierici della cappella ci mostrano invece una realtà dinamica. I cambiamenti che emergono dai testi possono essere definiti come pluridimensionali, relativi cioè ai vari aspetti della vita della corte pontificia. I nuovi metodi della Sede Apostolica di relazionarsi con le potenze europee, la professionalizzazione dei ceti curiali, lo state-building della monarchia papale, l'infiltrarsi delle nuove idee teologiche nella liturgia sono solo alcuni dei processi che si possono rintracciare analizzando le opere dei maestri delle cerimonie che, anche se sono conosciute e studiate ormai da molti secoli, hanno ancora ispirazioni nuove e sorprendenti da offrire agli storici del papato rinascimentale.

Ead.(ed.), Routledge, Farnham, 2015, pp. 33-54 (in particolare pp. 36-47); Maximilian von Habsburg, *Catholic and Protestant translation of the «Imitatio Christi» 1425-1650: form late medieval classic to early modern bestseller*, Ashgate, Farnham, 2011, p. 69. Nel *De imitatione Christi* è dedicato alla devozione eucaristica il *Liber quattor* ma l'autore non si sofferma sullo svolgimento della messa bensì sulla preparazione spirituale per ricevere la Comunione – cfr. *De imitatione Christi*, Tiburzio Lupo (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1982, pp. 303-363.

91 DeSilva, *Preventing Sloth...*, [*vid.* n. 89], pp. 42-54.

V. Bibliografia

Fonti primarie

a. *Inedite*

Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano
— Fondo Borgese, serie I, 568.
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana
— Arch. Cap. S. Pietro, H.79.
— Vat. lat. 4739.
— Vat. lat. 5634, I.
— Vat. lat. 5634, II.
— Vat. lat. 5635.
— Vat. lat. 5944.
— Vat. lat. 5986.
— Vat. lat. 8416.
— Vat. lat. 12343.
— Vat. lat. 12270.
— Vat. lat. 12409.

b. *Pubblicate*

De antiquis ecclesiae ritibus, Edmundus Martène (ed.), vol. III, Antverpiae, 1737.
De Cerimoniis Cardinalium, et Episcoporum in eorum diocesibus libri duo, Apud Antonium Bladum, Romae, 1564.
Gerardi Magni Opera Omnia, vol. I, CCCM 192, Rudolf van Dijk (ed.), Turnhout, 2003.
Guillelmi Duranti Rationale divinorum officiorum, CCCM 140, 140A, 140B, Anselme Davril, Timothy Thibodeau (eds.), Turnhout, 1995-2000.
Innocenzo III, *Il sacrosanto mistero dell'altare (De sacro altaris mysterio)*, Stanislao Fioramonti (ed. e trad.), Città del Vaticano, 2003.
Johannis Burchardi Argentinensis Diarium sive rerum urbanarum commentarii (1483-1506), Loius Thuasne (ed.), vol. I-III, Paris, 1883-1885.
Johannis Burchardi Liber notarum ab anno MCCCCLXXXIII usque ad annum MDVI, vol. I-II, RIS^2 32.1-2, Enrico Celani (ed.), Città di Castello, 1907-1942.
Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire, vol. I-II, Louis Duchesne (ed.), Paris, 1886-1892.
The libro cerimoniale of the Florentine Republic by Francesco Filarete and Angelo Manfidi, Richard Trexler (ed.), Genève, 1978.
L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou Le cérémonial papal de la première Renaissance, vol. I-II, Marc Dykmans (ed.), Città del Vaticano, 1980-1982.

Ordo Missae Ioannis Burckardi, in John Wickham LEGG (ed.), *Tracts on the Mass*, London, 1904, pp. 120-178.

M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia, fasc. 21, Tadeusz MASLOWSKI (ed.), Lipsiae, 1981.

Il «Pontificalis Liber» di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo (1485), Manilo SODI (ed.), Città del Vaticano, 2006.

TITUS LIVIUS, *Ab urbe condita*, t. 1, Wilhelm WEISSENBORN, Moritz MÜLLER (eds.), Lipsiae, 1902.

TOMMASO DA KEMPIS, *Dialogus noviciorum. Noviziengespräche*, Nikolaus STAUBACH, Stefan SUDMANN (eds.), Münster, 2020

Fonti secondarie

ADOLF, Helen, *The Ass and the Harp*, in *Speculum*, 25 (1950), 1, pp. 49-57.

BÖLLING, Jörg, *Causa differentiae. Rang- und Präzedenzregelungen für Fürsten, Herzöge und Gesandte im vortridentinischen Papstzeremoniell*, in Nikolaus STAUBACH (ed.) *Rom und das Reich vor der Reformation*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2004, pp. 147-196.

BÖLLING, Jörg, *Face to face with Christ in Late Medieval Rome. The Veil of Veronica in Papal Liturgy and Ceremony*, in Amanda MURPHY, Herbert KESSLER, Marco PETOLETTI, Eamon DUFFY, Guido MILANESE (eds.), *The European Fortune of the Roman Veronica*, Université de Lausanne, Academy of Sciences of the Czech Republic, Brno, 2017, pp. 137-142.

BÖLLING, Jörg, *Das Papstzeremoniell der Hochrenaissance. Normierungen-Modifikationen-Revisionen*, in Bernward SCHMIDT, Hubert WOLF (eds.), *Ekklesiologische Alternativen? Monarchischer Papat und Formen kollegialer Kirchenleitung (15.-20. Jahrhundert)*, Rhema, Münster, 2013, pp. 273-308.

BÖLLING, Jörg, *Das Papstzeremoniell der Renaissance*, *Texte – Musik – Performanz*, Frankfurkt am Main, 2006.

BÖLLING, Jörg, *Zeremoniare als Experten des Papsthofes der Renaissance. Kompetenzen-Karrieremuster-Konzepte*, in Marian FÜSSEL, Antje KUHLE, Michael STOLZ (eds.), *Höfe und Experten. Relationen von Macht und Wissen in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2018, pp. 71-120.

CERESA, Massimo, *Paride Grassi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 58, Treccani, Roma, 2002, pp. 681-684.

CHIRONI, Giuseppe, *La libreria dell'opera del duomo di Pienza e la biblioteca di Agostino Patrizi*, in *Rivista liturgica*, 94 (2007), pp. 668-680.

CONSTANT, G., *Deux manuscrits de Burchard. Fragment du Diaire (1492-1496). Le Cérémonial*, in *Mélanges de l'école française de Rome*, 22 (1902), pp. 209-250.

DANIELS, Tobias, *Giovanni Burckardo e l'immagine dei curiali tedeschi a Roma nel primo Rinascimento*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 136 (2013), pp. 37-59.

DeSilva, Jennifer, *The Absentee Bishop in Residence: Paris de' Grassi, bishop of Pesaro 1513-1528*, in Ead (ed.), *Episcopal Reform and Politics in Early Modern Europe*, Truman State University Press, Kirksville, 2012, pp. 88-109.

DeSilva, Jennifer, *The Office of Ceremonies and Advancement in Curial Rome, 1466-1528*, Leiden, 2022.

DeSilva, Jennifer, *Preventing Sloth and Preserving the Liturgy: Organizing Sacred Space in Sixteenth-Century Rome*, in Ead (ed.), *The Sacralization of Space and Behavior in the Early Modern World*, Routledge, Farnham, 2015, pp. 33-54.

Die Devotio Moderna: sozialer und kultureller Transfer (1350-1580), vol. 1-2, Dick de Boer, Iris Kwiatkowski, Jörg Engelbrecht (eds.), Aschendorff, Münster, 2013.

De imitatione Christi, Tiburzio Lupo (ed.), Città del Vaticano, 1982.

Dykmans, Marc, *Le Cérémonial de Nicolas V*, parte II, in *Revue d'Historie Ecclesiastique*, 63 (1968), pp. 785-825.

Dykmans, Marc, *Paris de Grassi*, p. I, in *Ephemerides liturgicae*, 96 (1982), pp. 407-482; p. II, 99 (1985), pp. 383-417; p. III, 100 (1986), pp. 270-333.

van Engen, John, *Sisters and Brothers of the Common Life. The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, Philadelphia, 2008.

Fletcher, Catherine, *Diplomacy in Renaissance Rome*, Cambridge, 2015.

Fosi, Irene, *Parcere subiectis, debellare superbos. L'immagine della giustizia nelle cerimonie di possesso a Roma e nelle legazioni dello Stato pontificio nel Cinquecento*, in Maria Antonietta Visceglia, Catherine Brice (eds.), *Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e^-XIX^e^ siècle)*, École Française de Rome, Rome, 1997, pp. 89-115.

von Habsburg, Maximilian, *Catholic and Protestant translation of the «Imitatio Christi» 1425-1650: form late medieval classic to early modern bestseller*, Farnham, 2011.

Helmy, Nelly Mahmoud, *Agostino Patrizi Piccolomini*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 81, Treccani, Roma, 2014, p. 742.

van Herwaarden, Jan, *Between Saint James and Erasmus. Studies in Late-Medieval Religious Life: Devotion and Pilgrimage in the Netherlands*, Leiden-Boston, 2003.

Ilari, Annibale, *Il Liber notarum di Giovanni Burcardo*, in Myriam Chiabò, Silvia Maddalo, Massimo Miglio, Anna Maria Oliva (eds.), *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI. Atti del Convegno, Città del Vaticano-Roma, 1-4 dicembre 1999*, vol. I, Direzione Generale degli Archivi, Roma, 2001, pp. 249-264.

Kozak, Łukasz, *Rota – ośla lira czy psalterium Dawida. Przykład ambiwalencji w średniowiecznej ikonografii muzycznej*, in A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak (eds.), *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2005, pp. 383-414.

Lesellier, J., *Les méfaits du cérémonier Jean Burckard*, in *Mélanges d'archéologie d'historie*, 44 (1927), pp. 11-34.

Minnich, Nelson, *Paride de Grassi's Diary of the Fifth Lateran Council*, in *Annuarium Historiae Conciliorum*, 14 (1982), pp. 370-460.

Paschini, Pio, *A proposito di Giovanni Burckardo cerimoniere pontificio*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 51 (1928), pp. 33-59.

PETROCCHI, Massimo, *Una «devotio moderna» nel Quattrocento italiano? ed altri studi*, Firenze, 1961.

PICOTTI, Giovanni Battista, *Bibliografia*, in *Archivio della Società romana di storia patria*, 38 (1915), pp. 369-404.

SANFILIPPO, Matteo, *Pio III*, in *Enciclopedia dei papi*, 2, Treccani, Roma, 2000, pp. 22-31.

SCHIMMELPFENNING, Bernhard, *Die Behandlung von Herrschervertretern im päpstlichen Zeremoniell*, in Nikolaus STAUBACH (ed.), *Rom und das Reich vor der Reformation*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2004, pp. 137-146.

SCHIMMELPFENNING, Bernhard, *Die Funktion der Cappella Sistina im Zeremoniell der Renaissancepäpste*, in IDEM, *Papsttum und Heilige: Kirchenrecht und Zeremoniell*, Ars und unitas, Neuried, 2005, pp. 341-378.

SCHIMMELPFENNING, Bernhard, *Die Zeremonienbücher der Römischen Kurie im Mittelalter*, Tübingen, 1973.

SMITH Christine, O'CONNOR Joseph, *Building the Kingdom: Giannozzo Manetti on the Material and Spiritual Edifice*, Turnhout, 2006.

SODI, Manilo, *Il contributo di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo alla compilazione del Pontificale Romanum*, in *Rivista liturgica*, 94 (2007), pp. 459-472.

STAUBACH, Nikolaus, *'Honor Dei' oder 'Bapsts Gepreng'? Die Reorganisation des Papstzeremoniells in der Renaissance*, in IDEM (ed.), *Rom und das Reich vor der Reformation*, pp. 91-136.

STENZIG, Philipp, *Botschafterzeremoniell am Papsthof der Renaissance. Der Tractatus de oratoribus des Paris de Grassi – Edition und Kommentar*, vol. 1-2, Frankfurt-Bern-Bruxelles, 2013.

VISCEGLIA, Maria Antonietta, *Il cerimoniale come linguaggio politico. Su alcuni conflitti di precedenza alla corte di Roma tra Cinquecento e Seicento*, in EADEM, Catherine BRICE (eds.), *Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e^-XIX^e^ siècle)*, École Française de Rome, Rome, 1997, pp. 117-176.

VITALE-BROVARONE, Alessandro, *The Asinus Citharoedus in the Literary and Iconographic Tradition of the Middle Ages*, in *Marche Romane*, 28 (1978), pp. 121-129.

WALTER, Ingeborg, *Johannes Burckard*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 15, Treccani, Roma, 1972, pp. 405-408.

WASNER Franz, *Fifteenth Century Texts on the Ceremonial of the Papal 'Legatus a Latere'*, in *Traditio*, 14 (1958), pp. 329-335.

WRIGHT David, *I manoscritti del De missarum mysteriis di Innocenzo III*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 29 (1975), pp. 444-452.

ŻAK, Łukasz, *Gdzie jest pochowany przeklęty papież Borgia? Egzekwie i koleje losu doczesnych szczątków Aleksandra VI w relacjach Johannesa Burcharda i Giacomo Grimaldiego*, in *Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie*, 14 (2018), 183-215.

Hasta los confines de Japón: un manuscrito inédito sobre el viaje de Jerónimo de Angelis a la isla de Hokkaidô (1618)

To the end of Japan: an unpublished manuscript about the journey of Jerónimo de Angelis to the island of Hokkaidô (1618)

Jaime González-Bolado
Universitat Autònoma de Barcelona
https://orcid.org/0000-0003-4005-388X
Jaime.Gonzalez@uab.cat

Abstract: In 1618 the Italian Jesuit Jerónimo de Angelis traveled to Ezo, now Hokkaidô, an island located north of Japan and which, at that time, was an uncharted territory for both, Europeans and Japanese. The objective of this journey was to assess the suitability of this land and its inhabitants, the Ainu ethnicity, to receive Christianity. This article analyzes the report that De Angelis wrote about his trip to inform the superiors of the Society of Jesus in Rome. This document, unpublished until now, contains detailed information about the livelihood, character and spirituality of the Ainu people, which, in addition to being of great value for the study of Japanese Christianity, can be considered as an early example of modern ethnographic analysis.

Keywords: Jesuits, Japan, Jerónimo de Angelis, Ethnography, Geography, Missionaries, Hokkaidô, Ezo, Ainu, Manuscript.

Resumen: En 1618 el jesuita italiano Jerónimo de Angelis viajó hasta Ezo, actual Hokkaidô, una isla ubicada al norte de Japón y que, en aquella época, era territorio inexplorado tanto para los europeos como para los propios japoneses. El objetivo de dicha travesía era valorar la idoneidad de esta tierra y la de sus moradores, la etnia ainu, para recibir el cristianismo. A lo largo de estas páginas se analizará la información contenida en el informe que De Angelis elaboró sobre su viaje para los superiores de la Compañía de Jesús en Roma. Este documento, inédito hasta la fecha, contiene detallada información sobre el medio de vida, el carácter y la espiritualidad del pueblo ainu, lo que, además de resultar de gran valor para el estudio de la cristiandad japonesa, puede considerarse como un ejemplo temprano de los análisis etnográficos modernos.

Palabras clave: Jesuitas, Japón, Jerónimo de Angelis, Etnografía, Geografía, Misioneros, Hokkaidô, Ezo, Ainu, Manuscrito.

Cómo citar el artículo: Jaime González-Bolado, *Hasta los confines de Japón: un manuscrito inédito sobre el viaje de Jerónimo de Angelis a la isla de Hokkaidô (1618)*, en *Anuario Historia de la Iglesia*, 32 (2023), pp. 399-421. https://doi.org/10.15581/007.32.009

* Esta investigación ha sido financiada por el European Research Council (ERC), en el marco del programa de investigación e innovación Horizon 2020 de la Unión Europea nº 758347 (AFTERMATH).

En la colección «Jesuitas» del archivo de la Real Academia de la Historia se conserva un manuscrito inédito, de notable relevancia tanto para los investigadores del cristianismo japoneses como para los propios antropólogos nipones[1]. Bajo el título *Traslado de una del P[adr]e Geronimo de Angelis de la Comp[añi]a de Jesus de su viaje en el Japon i de el Reyno de Masomune por la parte del Oriente hasta el reino de Yero*, encontramos una misiva que sintetiza las primeras impresiones que el jesuita Jerónimo de Angelis recopiló de su viaje a la isla japonesa de Yezo/Ezo 蝦夷, hoy conocida como Hokkaidô 北海道, en 1618. Gracias a esta travesía, el religioso italiano se convirtió en el primer occidental en pisar esta región de Japón, y por ende, su escrito se presenta como la primera descripción detallada, realizada por un europeo, de esta tierra y sus pobladores, los ainu[2].

Desde la llegada de Francisco Javier (1506-1552) en 1549, la actividad proselitista de los miembros de la Compañía de Jesús en tierras japonesas se circunscribió mayormente a la isla de Kyûshû 九州 y el área central de Honshû 本州, la isla principal del archipiélago japonés. Por ello, los escritos producidos por los miembros del Compañía versan, en su amplia mayoría, sobre cuestiones relacionadas con estas regiones. A ello debe sumarse que los ainu, el grupo étnico indígena de Hokkaidô, ha sido históricamente discriminado por el resto de la sociedad japonesa, por lo que su presencia en el resto del territorio nipón durante los siglos XVI y XVII fue limitada, lo que dificultó enormemente su contacto con los europeos[3]. Todo ello otorga a las informaciones contenidas

---

1 Ms. MADRID, REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA [=RAH], *Jesuitas*, tomo 112, fols. 216-216v; otra copa parcial de este manuscrito, en mal estado de conservación Ms. MADRID, RAH, *Jesuitas*, tomo 86, fol. 85. La única mención publicada de este manuscrito se encuentra en: Josef Franz SCHÜTTE, *Japón*, *China*, *Filipinas en la colección «Jesuitas*, *tomos» de la Real Academia de la Historia*, *Madrid (continuación)*, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 12 (1976), pp. 69-94.

2 De hecho, el informe de De Angelis probablemente constituye el estudio más antiguo conservado hasta la fecha sobre Hokkaidô, puesto que no fue hasta el siglo XVIII cuando el gobierno Tokugawa (1603-1868) comenzó a interesarse por los recursos naturales de esta isla, surgiendo así los primeros estudios nipones basados en investigaciones de primera mano relacionados con Hokkaidô y los Ainu. Takako YAMADA, *Anthropological Studies of the Ainu in Japan: Past and Present*, en *Japanese Society of Cultural Anthropology* 4 (2003), p. 76.

3 El único contacto registrado entre los europeos y los Ainu antes del viaje de De Angelis en 1618, se produjo con motivo de la embajada que Alejandro Valignano (1539-1606) realizó a la corte de Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1537-1598) en 1591. En ese momento, un miembro de esta etnia se encontraba visitando la corte del caudillo japonés por lo que el padre visitador y sus acompañantes pudieron conocer de primera mano informaciones sobre su hogar. Donald Frederick LACH, *Asia in the Making of Europe. Volume I: The Century of Discovery*, The University of Chicago Press, London y Chicago, 1965, p. 725. Por otra parte, sobre la discriminación histórica que ha sufrido el pueblo Ainu por parte de las autoridades japonesas, véase: Ken'ichi SUGIURA, アイヌ政策史 [*Historia de las Políticas Japonesas hacia los Ainu*], Nihon Hyôronsha, Tôkyô, 1942.

en el manuscrito de De Angelis sobre la geografía de Hokkaidô, la apariencia física de los ainu, su espiritualidad, su carácter o su actividad económica, una enorme singularidad.

Jerónimo de Angelis viajó en dos ocasiones a Hokkaidô, en 1618 y 1621. De su primera visita, únicamente se ha conservado el informe inédito objeto de este estudio[4], al cual, nos referiremos de ahora en adelante bajo el apelativo de *Traslado*, mientras que, tras su segunda visita en 1621, el italiano elaboró otro texto, *Relaçao do reino de Yezo q[ue] o P[adr]e Fr[ancis]co Pacheco me pedio por ordem dos Sup[erio]res*[5]. Este último escrito ha suscitado un enorme interés entre los historiadores, pero existen, además de las obvias diferencias formales e idiomáticas –el *Traslado* está redactado en castellano y la *Relaçao* en portugués– una notable disparidad en el contenido de ambos escritos[6]. Pese a que ambos textos fueron

---

4 Debe mencionarse que Cieslik recoge una transcripción de una misiva de Jerónimo de Angelis datada en 1618. Sin embargo, la información contenida en esta carta es una versión muy reducida a la que podemos encontrar en la *Relaçao* de 1621, por lo que hemos optado por emplear para nuestro estudio únicamente este último manuscrito. Hubert CIESLIK, *Hokubô Tanken-ki*, Kodansa, Tôkyô, 1962, pp. 3-10 (en portugués); pp.49-60 (en japonés). Otra transcripción en inglés: Michael COOPER, *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan (1543-1640)*, University of California Press, Berkeley, 1965, pp. 289-290.

5 MS. ROMA, ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU [=ARSI], *Japonica-Sinica [=Jap. Sin.]*, 34, fols. 49-54v. Otra copia en: 59, fols. 232-239v. Podemos encontrar una versión incompleta impresa en italiano en: VV.AA., *Relatione di alcune cose cavate dalle lettere scritte ne gli anni 1619. 1620. & 1621. dal Giappone. Al molto rev. in Christo P. Mutio Vitelleschi preposito generale della Compagnia di Giesu*, Bartolomeo Zannetti, Roma, 1624, pp. 217-232.

6 Entre el amplio catálogo de estudios que mencionan este documento encontramos: Adriana BOSCARO, *Ezo and Its Surroundings through the Eyes of European Cartographers*, en Lutz WALTER (ed.), Japan: *A Cartographic Vision*, Prestel, Munich-New York, 1994, pp. 84-94; Adriana BOSCARO, *La prima descrizione europea di Ezo*, en Fosco MARAINI y Ezio DIBILIO (ed.), *Beato Girolamo de Angelis, Relazioni e mappa del regno di Yezo*, Amministrazione Comunale di Enna, Enna, 1987, pp. 65-72; Takao ABE, *The Seventeenth Century Jesuit Missionary Reports on Hokkaido*, en *Journal of Asian History* 39 (2005), pp. 111-128; Kay KITAGAWA, *The Map of Hokkaido of G. de Angelis, ca 1621*, en *Imago Mundi* 7 (1950), pp. 110-114; Dorotheus SCHILLING, *Il contributo dei Missionari cattolici nei secoli XVI e XVII alla conoscenza dell'Isola di Ezo e degli Ainu*, en VV.AA., *Le missioni cattoliche e la cultura dell'Oriente*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (Le missioni cattoliche e la cultura dell'Oriente), Roma, 1943, pp.139-214; Josef Franz SCHÜTTE, *Map of Japan by Father Girolamo de Angelis*, en *Imago Mundi*, 9 (1952), pp. 73-78; Adolfo TAMBURELLO, *La cartografia italiana e l'insularità dell'Hokkaidô: Le prime conoscenze europee degli Ainu attraverso l'opera di Girolamo de Angelis*, en Adolfo TAMBURELLO (ed.), *Italia-Giappone: 450 anni*, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente-Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Roma-Napoli, pp. 33-34; Tiziano TOSOLINI, *Una lettura orientale del dialogo. Il caso Giappone*, Pazzini Editore, Villa Verucchio, 2010, pp. 174-189; Kodama SAKUZAEMON, デ.アンジェリスの蝦夷国報告書に就いて [*Sobre la Relazioni del Regno di Yezo de De Angelis*], en 北方文化研究報告 [*Estudios del Instituto de Investigación para la Cultura del Norte y el Ártico*] 4 (1941), pp. 201-296.

elaborados por el mismo autor en un corto margen de tiempo, las informaciones que aportan difieren en temas nucleares, especialmente en las cuestiones geográficas. Por ello, este artículo analiza de forma detallada la información contenida en el *Traslado*, un manuscrito inédito hasta la fecha, comparando, contrastando y ampliando los datos que ofrece con el resto de referencias que, sobre Hokkaidô y sus habitantes, se recogen en los manuscritos e impresiones jesuitas. Todo ello con el objeto de presentar este texto como un ejemplo de la corriente etnográfica humanista que surgió en la Europa del siglo XVI donde, en el espacio de tensión cultural resultante entre las descripciones etnográficas elaboradas con fines prácticos y aquellas que poseían un matiz ideológico más complejo, al haber sido redactadas por miembros de órdenes religiosas, conllevó la aparición de teóricas y métodos que asentaron las bases de la ciencia etnográfica moderna[7].

I. Nota biográfica de Jerónimo de Angelis

Jerónimo (Girolamo) de Angelis nació en la localidad siciliana de Enna en 1568. Cuando apenas había alcanzado la mayoría de edad se enroló en la Compañía de Jesús, y ya desde sus inicios en la orden se presentó voluntario para las misiones de Oriente. Su deseo le fue concedido antes posiblemente de lo que él mismo se imaginaba ya que, ante la falta de recursos humanos que padecía la misión de Japón, se le ordenó embarcar con presteza hacia la India. En 1596 De Angelis zarpó desde Lisboa junto con otros veintisiete neófitos jesuitas, entre los que se encontraba el también futuro mártir Carlos Spinola (1564-1622), con destino Goa, donde debía terminar sus estudios teológicos en el colegio que la Compañía poseía en la misma ciudad[8]. Sin embargo, las cosas no sucederían según lo planeado puesto que el viaje del italiano y sus compañeros fue el epítome de los peligros que existían en la navegación transoceánica de los siglos XVI y XVII. Antes de llegar al cabo de Buena Esperanza el barco de los jesuitas fue azotado por una tempestad que afectó al timón de la nave, la cual se vio arrastrada hasta la costa brasileña. Tras realizar las reparaciones pertinentes y volver a la mar, otra tormenta les condujo hacia Puerto Rico por lo que, y ante tales avatares, el capitán del navío optó por emprender el camino de regreso a Europa. El último

[7] Joan-Pau Rubiés, *The Spanish contribution to the ethnology of Asia in the sixteenth and seventeenth centuries*, en *Renaissance Studies* 17/3 (2003), p. 419.

[8] Hubert Cieslik, *The Great Martyrdom in Edo 1623. Its Causes, Courses, Consecuences*, en *Monumenta Nipponica*, 10 (1954), pp. 1-2.

infortunio sobrevino de la mano de los corsarios ingleses, los cuales abordaron y secuestraron a De Angelis y sus compañeros, quienes fueron llevados a Londres. Allí permanecieron retenidos hasta 1598 cuando, disfrazados de seglares, lograron burlar la guarda de sus captores y regresar a Lisboa[9].

Este infructuoso viaje no apagó los ánimos del joven jesuita italiano, quien volvió a embarcar por segunda vez con destino a las Indias, esta vez con mejor resultado, ya que arribó sin problemas en la ciudad de Macao en el verano del 1600. En el colegio de esta ciudad, De Angelis se formó durante un año en la lengua japonesa hasta que, a comienzos del 1602 desembarcó por fin en las costas de Japón[10]. Tras otro año de formación, los superiores de la Compañía asignaron al religioso a la residencia de Fushimi 伏見. En esta población, ubicada al sur de Kyôto 京都, la antigua capital del país, De Angelis pudo entrar en contacto con los principales centros culturales de Japón, lo que le permitió obtener un profundo conocimiento sobre la etiqueta y las costumbres niponas, algo por lo cual será ampliamente reconocido tanto por los naturales de la tierra como por sus propios compañeros misioneros.

Durante estos primeros años en tierras japonesas, De Angelis ya mostró su deseo de viajar al norte del país y explorar las posibilidades de una hipotética misión en el área septentrional de la isla de Honshû. Tal y como él mismo afirma, en numerosas ocasiones hizo conocedor de sus intenciones al viceprovincial de la época, Francisco Pasio (1554-1612), pero sus solicitudes siempre fueron rechazadas bajo el pretexto de que en aquella zona «no tenían» cristianos[11]. Sin embargo, gracias su facilidad de trato con las élites japonesas, Pasio si que le encargó la fundación de una residencia en Sunpu 駿府 (actual Shizuoka 静岡). Cuando Tokugawa Ieyasu 徳川家康(1543-1616), el tercer gran unificador de Japón, dejó su cargo de *Shôgun* 将軍[12] eligió como su lugar de retiro esta ciudad de Sunpu, la capital de la provincia de Suruga 駿河, desde donde dirigió los entresijos de la política japonesa hasta su muerte. Por ello Sunpu durante estos años se convirtió en el lugar de mayor influencia política de Japón, únicamente por detrás de Edo 江戸 (actual Tôkyô 東京), la capital donde tenia su residencia el

9 Jeronymo DA CÃMARA MANOEL, *Missões dos Jesuitas no Oriente nos seculos XVI e XVII*, Imprenta Nacional, Lisboa, 1894, p. 151.

10 Charles O'NEILL y Joaquín MARÍA DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús-Universidad Pontificia de Comillas, Roma-Madrid, 2001, vol. II, p. 1050.

11 ARSI, *Jap. Sin.*, 34, fol. 35.

12 Literalmente «comandante de todos los ejércitos». En tiempos pasados fue un título concedido por el emperador, al gobernante *de facto* de todo Japón.

Shôgun actual, Tokugawa Hidetada 徳川秀忠 (1579-1632)[13]. Por tanto, este era un puesto de gran responsabilidad, lo que demuestra la confianza que los lideres de la Compañía de Jesús llegaron a depositar en las habilidades diplomáticas del italiano. Sobre todo, si se tiene en cuenta que el destino de la cristiandad japonesa, la cual había experimentado un notable crecimiento tras la muerte de Toyotomi Hideyoshi, dependía completamente de la voluntad de Ieyasu, cuya actitud hacia los extranjeros y su religión tendió, con el paso del tiempo, hacia la intolerancia:

> Y Por esso siendo el s[eñor] de la *Tenca* [*Tenka* 天下] agora tan obedeicdo y temido e[n] todo Jappon, con qualquiera palabra que diga contra nosotros y contra nuestra s[an]ta ley nos puede hazer grande mal, porq[ue] todos temen y se recogen. Y estamos cada dia en peligro no solo de levantar contra nosotros alg[un]a nueva persecucion porqual quiera Informacion q[ue] le diessee[n] contra nuestra s[an]ta ley[14].

Desde su residencia en Suruga, la cual construyó gracias a 1.200 *taels* 両 que le donaron los cristianos de la ciudad[15], trató de trasladarse a Edo y llevar allí la labor evangélica de los jesuitas, pero las vicisitudes de la política nipona se lo impidieron. Bajo el pretexto de que el cristianismo era pernicioso para el orden social japonés, para el *shintô* 神道 y para su propio gobierno (fue común entre el gobierno Tokugawa la idea de que los misioneros constituían la antesala de una invasión a gran escala de los ejércitos europeos), Tokugawa Ieyasu ordenó en 1612 el derribo de todas las iglesias, la práctica de cualquier tipo de ceremonia cristiana y la expulsión de los religiosos extranjeros de Japón[16]. Si bien el impacto de esta medida tuvo un alcance limitado, puesto que los jesuitas, por su importancia en el comercio portugués, estuvieron exentos, al igual que los franciscanos de Fushimi, este decreto supuso la antesala de otro, que se publicaría dos años después y que, a la postre, constituiría el principio del fin de la cristiandad japonesa. Por este segundo decreto de 1614, todos los misioneros europeos, sin excepción, quedaron expulsados de Japón, amén de que se procedió a la confiscación de todas sus pertenencias. Para asegurarse del cumplimiento efectivo de esta orden, las autoridades Tokugawa exigieron a sus *Bugyô* 奉行 o

13 Hubert CIESLIK, *The Great Martyrdom...* [*vid.* n. 8], p. 3.
14 ARSI, *Jap. Sin.*, 14 I, fol. 100.
15 ARSI, *Jap. Sin.*, 34, fol. 35v.
16 Giuseppe MARINO, *Un manuscrito inédito del P. Juan Bautista Poza, SJ: Apología de los mártires de Japón (1557-1628)*, en *Estudios Eclesiásticos*, 90 (2015), p. 81.

gobernadores que elaborasen listas, tanto de los sacerdotes europeos y sus ayudantes, como de los conversos que residían en sus tierras[17]. Como consecuencia de este edicto, todos los religiosos occidentales que se encontraban diseminados por las tierras niponas se reunieron en Nagasaki 長崎 para decidir su siguiente movimiento. La mayor parte de ellos optó por respetar el mandato y no exponer su vida, de tal forma que ochenta y cinco jesuitas, ocho frailes, dos sacerdotes seculares y un gran número de clérigos japoneses partió hacia Manila, Macao y otros enclaves del Sureste Asiático. Sin embargo, una minoría, conformada por unos dieciocho jesuitas, quince frailes y una cifra indeterminada de hermanos japoneses, decidieron permanecer de incógnito en Japón y continuar con su labor evangelizadora[18]. Entre ellos se encontraba Jerónimo de Angelis, a quien el padre viceprovincial de aquel tiempo, Valentim Carvalho (1559-1630), le otorgó licencia para que acudiera de nuevo al noreste del país y continuara, en secreto, con su actividad proselitista, la cual fue especialmente fructífera en la región de Tôhoku 東北[19].

La denominada misión de Tôhoku fue fundada por el franciscano Luis Sotelo (1574-1624) quien, mientras administraba en Edo un hospital dedicado al tratamiento de leprosos, entró en contacto con el señor Date Masaume 伊達政宗 (1567-1636), el cual gobernaba la actual provincia de Sendai 仙台. Este dirigente japonés, pese a que nunca fue bautizado, se interesó por la doctrina católica, por lo que invitó al religioso español a predicar en sus tierras, al tiempo que, en noviembre de 1611, publicaba un decreto por el que animaba a sus súbditos a convertirse al cristianismo si así lo deseaban. No obstante, cabe resaltar que este no fue el primer contacto que los misioneros europeos mantuvieron con un señor de la zona norte de Japón ya que, tal y como se informa en la carta anua de 1596, los jesuitas lograron bautizar a *Vongui* Juan, hijo del señor de Tsugaru 津軽, una ciudad ubicada en la actual prefectura de Aomori 青森, la más al norte de la isla de Honshû, vecina de Hokkaidô. Según este manuscrito, el joven, a instancias de su padre, partió de Kyôto junto con un ciego converso, antiguo monje budista, que en Japón eran conocidos como *Biwa hôshi* 琵琶法師, para que predicara el evangelio en su hogar. Esta carta anua de 1596 también resulta interesante para este estudio ya que, para contextualizar económica y geográficamente a la ciudad

17 Pedro MOREJÓN, *Historia y relacion de lo svcedido en los reinos de Iapon y China, en la qual se continua la gran persecucion que ha auido en aq[ue]lla Iglesia, desde el año de 615 hasta el de 19*, Juan Ruiz, Lisboa, 1621, fols. 14-15.

18 Ronnie PO-CHIA HSIA, *El mundo de la renovación católica*, Akal, Madrid, 2010, p. 245.

19 ARSI, *Jap. Sin.*, 34, fol. 35v.

de Tsugaru, recoge una de las primeras descripciones occidentales de las que se tiene constancia sobre los pueblos que acudían a comerciar a su puerto, esto es, los ainu:

> En su R[ein]o, el cual por ser El postrero R[ein]o de Japo[n] para la parte del Norte. Tiene comercio y contrato con los *Jezos* [habitantes de Hokkaidô], q[ue] son Tartaros los quales viene[n] de la t[ier]ra firme a una isla q[ue] se llama *Matçumay* [Matsumae], 12 u 15 leguas deste R[ein]o de *Çugara* [Tsugaru]. Y alli viene[n] a ve[n]der sus mercaderías, q[ue] son pescado, cueros de venados, y una leyuas q[ue] se halla[n] encima de la Mar, q[ue] los Japones come[n], y otras cosas semejantes. Y co[n] esto compra[n] paños para se vestir, Armas y otros mantenimientos, dizen ser estos tartaros gentes muy barbara de color moreno, muy cabelludos y de grandes barbas como los Mascobitas, gente Robusta. Su vivir es da caza y pesquería, y no so[n] inclinados a cultivar los ca[m]pos[20].

En estas tierras del norte de Japón residían, desde 1614, setenta y un cristianos japoneses que, por motivo del edicto publicado ese mismo año, habían sido expulsados de sus hogares en Kyôto y Ôsaka 大阪. Estos refugiados cristianos, desde su marcha al norte, perdieron todo tipo de contacto con los miembros de la Compañía de Jesús, tanto europeos como japoneses, por lo que solicitaron, en repetidas ocasiones, que desde Nagasaki se les enviase un sacerdote para proporcionarles asistencia espiritual. Estas peticiones fueron desatendidas por la falta de mano de obra jesuita hasta que, un año después, una terrible plaga devastó las cosechas de esta región, por lo que los estos cristianos de Tsugaru volvieron a solicitar asistencia, aunque en esta ocasión, de tipo material. La comunidad cristiana de Nagasaki, ante el sufrimiento de sus correligionarios del norte, realizó una colecta para sufragar sus pérdidas, y el encargado de hacerles llegar tal ayuda no fue otro que Jerónimo de Angelis[21]. La travesía del jesuita italiano hasta la región de Tôhoku no estuvo exenta de peligros. Además de las inclemencias meteorológicas y de las incomodidades propias del viaje, De Angelis tuvo que desplazarse con especial tiento, cuidándose mucho de que nadie reconociese su extranjería. Por ello, una gran parte de su travesía la realizó vestido de seglar y por barco, ya que como él mismo referenció: «viajo en navío por no haber mas remedio a causa de la cruel persecucion»[22]. Pese a estas dificultades, De Angelis llegó a su destino en

---

20 MARSI, *Jap. Sin.*, 52, fol. 217v.

21 Hubert CIESLIK, *Gotô Juan. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte Nordjapans*, Neue Zeitschr für Missionswiss, Schöneck Beckenried, 1954, pp. 3-4.

22 «vou embarcado por naô aver remedio de estar na terra por causa da cruel perseguiçaô» (ARSI, *Jap. Sin.*, 34, fol. 26).

una fecha próxima al año 1617. Gracias a la intercesión de Juan Gotô ジュアンごとう/後藤, el líder de los cristianos que había ido a socorrer, y sus conocimientos sobre la etiqueta nipona, el italiano logró granjearse el favor de Date Masamune, puesto que «en Jappon es cosa facil acerse conocido de taes personas dandoles algun presente»[23], lo que le permitió establecerse en las tierras de Sendai.

De esta forma se creó la misión jesuita de Tôhoku, al frente del cual se encontró el propio De Angelis como su superior, acompañado entre otros, del portugués Diego Carvalho (1578-1624), y el hermano japonés Simón Yendô 遠藤 (¿?-1623) su inseparable asistente[24]. Estos jesuitas, junto con los franciscanos Francisco Gálvez (1578-1622) y Francisco Baraja, fueron los encargados de asistir a todas las poblaciones cristianas del área septentrional de Japón. Pese a que se trataba de una zona de gran extensión geográfica, los misioneros trataron de que todos los conversos, al menos una vez al año, recibieran la visita de un sacerdote, al tiempo que iban realizando nuevas conversiones: 400 en el año 1617[25] y 800 en el 1620[26]. Además, fue en este tiempo cuando De Angelis viajó a la isla de Hokkaidô, convirtiéndose así en el primer occidental en lograr tal hito:

> Todos estamos divididos por las principales partes y Reynos de Iapon. En los Reynos de *Oxu* y *Deva*, que son los ultimos destas islas de Iapon, por la parte de el Norte y Leva[n]te, residen quatro Religiosos de nuestra Compañia, tres sacerdotes y un hermano Catequista, y estan de asiento en las tierras de los Principales Señores de aquellos Reynos de el Date *Massamune* [Date Masamune], de *Camo Fidadono* [Uesugi Kagekatsu 上杉 景勝 (1556-1623)], y de *Sataquedono* [Satake Yoshinobu 佐竹 義宣 (1570-1633)], todos tres grandes *Tonos* en Iapon. Y estos se ocupan de los dichos ministrémoos, y cada año visitan a los Christianos que ay en *Caquecateu* y en Mogami [最上], y en los de el Reyno de *Ycebigo* [Echigo 越後], y Isla de Sado [佐渡], y a los de *Teugaru* [Tsugaru] [...] Y de *Teugaru* [Tsugaru] passan al Reyno de *Yero* [Yezo/Hokkaido] passanque esta ya fuera de Iapon, para confessar a muchos Christianos Iapones, que estan en *Matçumar* [Matsumae], ciudad del dicho Reyno, y para tener noticia de el dicho *Yero* y predicar en el el Santo Eva[n]gelio a los naturales de aquel Reyno[27].

El ambiente de tolerancia que los misioneros disfrutaron en las tierras de Masamune quedó truncado en 1621, con motivo de la vuelta desde Europa de la

---

[23] «em Japaô he cousa fácil fazerse conhecido de taes personas dandolhe algum p[re]resente» (ARSI, *Jap. Sin.*, 34, fol. 31).
[24] Hubert CIESLIK, *The Great Martyrdom...* [*vid.* n. 8], p. 5.
[25] ARSI, *Jap. Sin.*, 34, fol. 29v.
[26] ARSI, *Jap. Sin.*, 34, fol. 33v.
[27] RAH, *Jesuitas*, tomo 108, fol. 1.

conocida como embajada Keichô 慶長使節[28]. La causa de este cambio de parecer del señor japonés se debió al rumor que surgió en la corte Tokugawa de que, con esta embajada Masamune, había planeado aliarse con el rey de España para «introducir de nuevo religiosos de Europa en Japon para hacer a los japoneses cristianos»[29]. Por ello, Masamune cortó todo lazo con los misioneros y comenzó una persecución, a fin de mostrar a «*Tencadono* [Tokugawa Hidetada], que la embajada para el rey de España no era para hacer traicion a [la] *Tenca*, ni para unirse con los cristianos, [por lo que] comenzo a perseguir y matar a algunos de ellos»[30].

> Este año la persecucion contra la ley de Dios ha ydo adelante, y de nuevo se ha levantado en *Voxu* [Ōshū 奥州] tierras de *Massamune* [Matsumae], el que embio los años passados la emb[ajada] a España, donde la promulgación del S[anto] Evangelio yba prosperam[ente] y la [iglesia] de Dios se predicaba libremente. Mas en volviendo el embajador (que entonces habia disimulado *Massamune* [Matsumae] por raçon de estado, esperando q[ue] el le habia de conceder q[ue] cada año fuesse una nao de su tierra a la nue[va] España, cosa en q[ue] interessaba mucho. Y viendo q[ue] no se le concedia lo que desseaba, comentó a perseguir la christiandad clara y descubiertam[en]te. Lo 1º a los 20 de septiembre de 620, mando poner por diversas partes y caminos reales en unas estacas ciertas tablas, en q[ue] los japoneses usan escribir las prohibici[ones] q[ue] hacen los s[eño]res pa[ra] q[ue] todos tengan noticia de ellas y las guardasen. En estas tablas se contenían tres puntos: el 1º decía q[ue] habiendo el emperador [...] prohibido la ley de Dios en todos sus esta[dos] era de maravillar q[ue] hubiesse quien en los suyos de nuevo la recibiese asi q[ue] de alli adelante todos la dejasen; y q[ue] si alguno contraviniesse a [este] mandato, si fuesse de los q[ue] goçan rentas del *Tono*, seria desposseydo, q[ue] si fuesse de la demas gente comun, plebeya o labrador, sería justicia[do]. El 2º q[ue] qualquiera q[ue] supiesse de algunos q[ue] en secreto professaban la ley de x[rist]o, avissase de ello a los gobernadores. 3º; q[ue] desde luego los predicadores del evangelio saliesse[n] de todo aquel estado sino es que quisiesen dejar la fee q[ue] professaban[31].

---

[28] El objetivo oficial de esta embajada (1613-1620) fue la apertura de nuevas rutas comerciales entre el Imperio español y Japón pero, para los misioneros franciscanos, el fin real era solicitar el envío de más misioneros a tierras niponas. Los líderes de esta embajada, Luis Sotelo y el japonés Hasekura Rokuemon Tsunenaga 支倉六右衛門常長 (1571-1622), fueron recibidos por algunas de las personalidades más importantes de la época, como el virrey de México, el marqués de Guadalcázar (1578-1630); Felipe (1578-1621) y el papa Pablo V (1550-1621).

[29] «El rey quiere introduxir e por outra vez religiosos de Europa em Japaô pa[ra] fazer os Japoes xpaos» (ARSI, *Jap. Sin.*, 34, fol. 36v).

[30] «*Tencadono* [Tokugawa Hidetada], que a embaxada pa[ra] el Rey de Hispana naô era pa[ra] fazer traiçao a *Tenca* [*Tenka*] ne pa[ra] se unir co[n] os xpaos os começou a perseguir e matar alguns delles» (ARSI, *Jap. Sin.*, 34, fol. 36).

[31] RAH, *Jesuitas*, tomo 84, n. 10bis, fol. 1v-2.

Ante este cambio de panorama los superiores de la Compañía ordenaron a De Angelis y sus compañeros que abandonasen la región de Tôhoku, y descendieran hasta Edo, donde el religioso italiano vivó durante dos años de incógnito en una diminuta casa donde recibía a los cristianos que residían en la capital[32]. En Edo, la situación volvió a complicarse cuando en el verano de 1623, Tokugawa Hidetada renunciaba a su cargo de *Shôgun* en favor de su hijo Iemitsu 徳川家光 (1604-1651) quien, como primera medida de su recién inaugurado gobierno, decidió iniciar una campaña de exterminio contra los remanentes del cristianismo que quedaban en Japón. De esta forma Iemitsu encargó al gobernador de Edo la captura y ejecución de los religiosos europeos que se encontraban escondidos en la ciudad, fundamentalmente De Angelis. Para ello, llevó a cabo una política sistemática de captura de los conversos de Edo para que, bajo tortura, alguno de ellos cediese el paradero del italiano. El jesuita, al conocer esta situación se entregó él mismo al *Bugyô* y, junto con Simón Yempo, fue arrojado a la prisión de Kodenmachô 小伝馬町[33]. Allí pasó varios meses consolando y confesando al resto de presos hasta que, el 4 de diciembre de 1623 fue quemado vivo junto con otros cuarenta y nueve cristianos, tres de los cuales, el propio De Angelis, Simón Yempo y Francisco Gálvez se encontraron entre los doscientos cinco mártires japoneses que fueron beatificados por el papa Pío IX el 7 de julio de 1867[34].

II. Análisis crítico del *Traslado*

Antes de analizar la información etnográfica contenida en el manuscrito de De Angelis, debemos considerar los motivos que se encuentran tras la redacción del mismo. Al igual que otros miembros de su orden, al llegar a un territorio inexplorado, el jesuita italiano recogió todos los datos que consideró relevantes para valorar la idoneidad de la implantación del cristianismo en esa tierra. Este fin se deja entrever a lo largo de todo el texto del *Traslado*, y queda confirmado por las palabras del también jesuita Pedro Morejón (1562-1634): «el año de 618 el dicho

32 Hubert Cieslik, *The Great Martyrdom...* [*vid.* n. 8], p. 5.

33 *Ibid.*, p. 25.

34 Una de las múltiples narraciones contemporáneas del martirio de Edo de 1623 podemos encontrarla en: Diego de San Francisco, *Relacion verdadera, y breve de la persecucion, y Martirios que padecieron por la confession de nuestra Santa Fee Catholica en Iapon, quinze Religiosos de la Prouincia de San Gregorio, de los Descalços del Orden de nuestro Seraphico P. S. Francisco de las Islas Philipinas. Aonde tambien se trata de otros muchos Martires Religiones, y seculares de diferentes estados. Todos los quales padecieron en Iapon desde el año de 1613 hasta el de 1624*, Thomas Pimpin, Manila, 1625, fols. 49v-51.

Padre despues de aver dado algunas bueltas por el reino de *Oxu* [Ōshū] visitando los Christianos passo a Yezo, deseoso de ver la disposición que en el auia para recebir el santo Euangelio, y a confessar algunos christianos que en el auia sus amigos y conocidos»[35]. Por ello el contenido geográfico, histórico y etnográfico del texto de De Angelis esta imbuido de un carácter apologético que, si bien es incuestionable, no reduce la validez e importancia de las informaciones que contiene.

Para estudiar las posibilidades que ofrecía Hokkaidô para el establecimiento de una misión, y visitar a la comunidad de cristianos que se habían refugiado allí tras el estallido de la persecución de 1614, De Angelis realizó un viaje de 10 días a la isla. De esta travesía apenas se recogen datos en el *Traslado*, más allá de que hizo el viaje junto a otras ocho personas, y que el paso marítimo por el estrecho de Tsugaru estuvo lleno de peligro, puesto que las fuertes corrientes estuvieron cerca de hundir su embarcación. No obstante, gracias de nuevo a la obra de su correligionario Morejón podemos completar el relato de su travesía. De Angelis partió de un puerto de la moderna prefectura de Iwate 岩手 hasta la ciudad-puerto de Matsumae 松前 (*Mazumay*), la única colonia japonesa de Hokkaidô. En el siglo XVII, Hokkaidô o Ezo no se consideraba una parte integral de Japón, sino un territorio autónomo políticamente, gobernado de manera descentralizada por numerosos clanes de nativos o ainu, pero dependiente económicamente del país nipón, tal y como bien logró identificar De Angelis[36]. Esta especial situación política que Hokkaidô disfrutaba con respecto a las otras islas del archipiélago japonés, fue comparada por Morejón con la que tenían algunas regiones de África con España: «Tienen los Iapones tomado del Reino de Yezo un puerto que llaman *Mazumay* [Matsumae], con algunas tierras adiacentes; como digamos entre nosotros alguna frontera de Africa»[37]. Durante su viaje hasta Matsumae, De Angelis compartió embarcación con un *bonzo*[38], con el cual tuvo una pequeña disputa ya que no quiso «dar[le] limosna para sus ídolos». Ante esta negativa

[35] Pedro MOREJÓN, *Historia y relacion...* [*vid.* n. 17], p. 104.

[36] Durante el denominado periodo Edo 江戸時代 (1603/1614-1868) la ciudad de Matsumae se consideraba una de las «cuatro bocas» 四つの口 (*yottsu no kuchi*), a través de las cuales el gobierno Tokugawa permitía el contacto de sus habitantes con el mundo exterior, aunque a un número limitado de lugares. Los vínculos con Holanda y China se conducían en Nagasaki; con Corea por vía de la isla de Tsushima 対馬; con el reino de Ryûkyû a través del señorío de Satsuma; y para Hokkaidô tenían la ciudad de Matsumae. Bruce Loyd BATTEN, *To the Ends of Japan: Premodern Frontiers, Boundaries, and Interactions*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2003, p. 44.

[37] Pedro MOREJÓN, *Historia y relacion...* [*vid.* n. 17], p. 104.

[38] Término con el que los misioneros europeos se referían a los religiosos japoneses, indistintamente tanto a los budistas como a los sintoístas.

el religioso japonés denunció al italiano ante «vn sobrino del *Tono*, o señor del puerto de *Mazumay* [Matsumae]», puesto que se encontraba vigente el decreto de expulsión de los misioneros de 1614. Sin embargo, el gobernador de la ciudad no aplicó ningún castigo al italiano, aduciendo que «aunque el era *Iapon*, no era sugeto al *Xongun* [*shôgun*], ni era obligado a guardar sus leyes; y que pues el Padre venia disfraçado, no le hiziessen mal, sino mucha cortesía»[39].

Este buen trato que, tanto él mismo como la comunidad cristiana de Matsumae, disfrutó de parte del gobernador, Matsumae Kinhiro 松前公広 (1598-1641), sin duda influyó en la opinión favorable que, sobre Hokkaidô y sus habitantes, De Angelis reflejó en el *Traslado.* Su particular estatus político y su distancia con respecto a los centros de poder estatales permitió que las autoridades de Matsumae fueran más laxas a la hora de aplicar los decretos anticristianos, aunque, tras el segundo viaje del italiano, los dirigentes de la ciudad si que ejecutaron ciertas medidas contra los conversos a la fe de Cristo, aunque nunca contra aquellos que fuesen mineros. No obstante, en Hokkaidô jamás se persiguió a los cristianos con la intensidad y sanguinolencia que caracterizó al resto de dominios de Japón, una tolerancia que el historiador Takao Abe ha atribuido a una posible conversión de ciertos miembros del clan Matsumae, sustentando su hipótesis en el hecho de que en el cementerio familiar pueden encontrarse símbolos cristianos en las tumbas[40].

De Angelis residió poco más de una semana en Matsumae, tiempo durante el cual pudo visitar los alrededores de la ciudad y entrar en contacto con los nativos de la isla, los ainu[41]. Este grupo étnico, conocido en las crónicas antiguas japonesas como Emishi えみし, empleaba su propia lengua, desconocida para cualquier foráneo. Sin embargo, la barrera idiomática no desalentó al italiano en su afán por recabar la información que requería, por lo que, haciendo valer sus conocimientos de japonés[42] y empleando un intérprete, pudo comunicarse con los ainu: «con esta ocasion entre en el Reyno del *Yero* [Yezo/Hokkaidô], hable con los naturales en lengua de Japon, y por interprete halle [...]»[43]. Este deseo del religioso italiano por remarcar en el texto que su fuente de información son

39 Pedro MOREJÓN, *Historia y relacion...* [*vid.* n. 17], p. 104.

40 Takao ABE, *The Seventeenth Century...* [*vid.* n. 6], p. 115.

41 En su idioma Ainu significa «hombre» o «humano». Bruce Loyd BATTEN, *To the Ends of Japan...* [*vid.* n. 36]. Jerónimo de Angelis nunca empleo este termino, sino que utilizó el genérico de «naturales».

42 Tal y como De Angelis apunta en la *Relaçao*, algunos ainu tenían conocimientos de la lengua japonesa: «pode saber por vías dos naturaes da terra (porq[ue] alguns sabem e entende[n] a lingua de Japao)» (ARSI, *Jap. Sin.*, 34 f. 36v).

43 RAH, *Jesuitas*, tomo 112, fols. 216-216v.

los propios sujetos de su estudio, se entronca con el ascenso del estatus que las observaciones empíricas experimentaron entre los sistemas europeos de conocimiento de los siglos XVI y XVII, entre los cuales hubo un crecimiento sustancial de las prácticas individuales de obtención de información y una revalorización de las fuentes primarias de conocimiento[44].

Los datos etnohistóricos que De Angelis recogió en el *Traslado* sobre Hokkaidô y sus habitantes pueden dividirse en dos categorías, naturales y morales, que corresponden por una parte al reino de lo físico, y por otra a la esfera de las creencias y el comportamiento humano. Comenzando por este último punto, el misionero europeo se muestra muy interesado en el sistema de creencias de los ainu, y más concretamente en la sencillez de este. Según narra el jesuita, los habitantes nativos de Hokkaidô no veneraban a ningún ídolo o divinidad, sino que adoraban elementos naturales como el sol y la luna, una lista que amplia en su texto de 1621 al mar y las montañas (*yamanocami* 山の神 y *uminocami* 海の神)[45]. La ausencia del concepto del más allá, de la vida después de la muerte en la cultura ainu debió de resultar sorprendente para la cosmovisión cristiana del jesuita, aunque no fue esta una sorpresa negativa ya que el italiano lo consideró un elemento a favor para la conversión de esta etnia. Los otros elementos que, en opinión de De Angelis, facilitaban la cristianización del pueblo ainu eran la ausencia de sacerdotes o líderes religiosos y, especialmente, el carácter de sus gentes.

Existió entre los misioneros europeos una tendencia a ofrecer en sus textos una opinión muy favorable de la personalidad y el talante de los pueblos asiáticos con los que entraban en contacto por primera vez. Estos juicios de valor sobre la moralidad de las sociedades asiáticas, si bien iban cambiando con el tiempo, en un primer momento arrojaban siempre una conclusión positiva sobre la idoneidad de las mismas a la hora de recibir el cristianismo. Por ejemplo, el dominico Juan Diego Aduarte (1570-1636), afirmaba sobre los coreanos, un pueblo

---

44 Joan-Pau RUBIÉS, *The Discovery of New Worlds and Sixteenth-Century Philosophy*, en Henrik LAGERLUND y Benjamin HILL (eds.), Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy, Routledge, New York y Oxford, 2017, p. 68.

45 En la actualidad, algunos investigadores consideran las prácticas y creencias Ainu una forma de chamanismo: Takashi IRIMOTO, アイヌにシャマニズムはあるか一聖典, 治療, 演劇の象徴的意味 [*¿Existe el Chamanismo en la cultura Ainu?*], en 民族学研 [*Revista Japonesa de Etnología*] 60/3 (1995), pp. 187-209. Además, tal y como bien supo identificar De Angelis, en la espiritualidad de los Ainu juega un papel determinante los elementos naturales como el sol y el fuego: Hitoshi WATANABE, アイヌの火の神について [*Sobre la deidad del Fuego Ainu*], en 目文研叢書 [Reportes Nichibunken] 12 (1996), pp. 103-115.

cuasi desconocido para los occidentales, que poseían el carácter idóneo para ser evangelizados, ya que se encontraban en un punto intermedio entre los chinos y los japoneses, pero que no pecaban de la deshonestidad de los primeros ni de la agresividad de los segundos[46]. Una valoración similar a la de Aduarte sobre los coreanos la podemos encontrar en el *Traslado* sobre los ainu, pero, en esta ocasión, Jerónimo de Angelis pone en valor la generosidad de los pueblos nativos de Hokkaidô o, para ser más exactos, su falta de codicia: «los del Reyno del *Yero* [Yezo/Hokkaidô] me parece que no tendra[n] muchos impedimentos para hacerse xpnos, porque no tienen bonzos que los enseñen alguna secta ni tienen la codicia que los chinas». Para ejemplificar este aspecto positivo del carácter ainu, De Angelis argumenta que, pese a existir en la isla una enorme abundancia de oro, sus habitantes no mostraban interés alguno en extraerlo. No obstante, afirma que esto podría cambiar si llega a producirse la injerencia de los japoneses en esta materia: «si ven venir japones en su busca, no dudo sino que los moradores de la tierra entrara[n] en codicia»[47].

Una parte considerable del informe de De Angelis sobre la isla de Hokkaidô esta destinada a describir sus recursos naturales y su actividad económica, lo que responde al interés del religioso italiano por hacer ver a sus superiores en Europa el beneficio, no solo espiritual sino también material, que ofrecía el establecimiento de una misión en estas tierras. Por ello, describe con gran detalle el tipo de oro que se podía encontrar en las minas de la isla: «oro muy fino y subido de quilates no en arena como el de Japon sino en grano que el mas pequeño tiene un Condesi de peso, y se hallo un pedaço de oro maciço que pesava diez taes»[48]. Junto al oro, los otros recursos naturales mencionados por De Angelis en el *Tratado*, y desarrollados con mayor detalle en la *Relaçao*, son la caza y la pesca. Según el relato del jesuita, los ainu navegaban hasta una isla llamada *Racco*[49] donde pescaban y cazaban todo tipo de animales: anchoas, arenques, cisnes, grullas, diferentes tipos de mamíferos marinos (*Todonoyuo* y *Raccono*), halcones, martas y ballenas. La

---

46 Juan Diego ADUARTE, *Historia de la Provincia del Santo Rosario de Filipinas, Iapon y China, de la Sagrada Orden de Predicadores*, Domingo Gascón, Zaragoza, 1693, tomo I, p. 470.

47 RAH, *Jesuitas*, tomo 112, fols. 216-216v.

48 RAH, *Jesuitas*, tomo 112, fols. 216-216v.

49 Hemos identificado este territorio como el islote de Rakko, ubicado en el mar de Ojotsk y que en la actualidad forma parte de las islas Kuriles. Algunos autores entienden que *Racco* se refiere a una parte indeterminada de la costa China. No parece ser este el caso ya que De Angelis ubica esta isla frente a la costa de Nueva España (este). Brett WALKER, *The Conquest of Ainu Lands: Ecology and Culture in Japanese Expansion,1590-1800*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2001, p. 101.

carne, la piel y diversas partes de estos animales eran transportados por los naturales de Hokkaidô hasta la ciudad de Matsumae, donde los intercambiaban por prendas de ropa de alta calidad, mayormente de seda, a la cual no podía acceder en su propio territorio. Otro producto con el cual comerciaban los ainu, y al que daban un curioso uso, era el aceite de *Todonoyuo*, una especie de león marino[50]. Según la narración de De Angelis, los nativos empleaban el aceite extraído de este animal para reducir la carga alcohólica del vino, cuya ingesta, en ocasiones, les hacía «ir por la *machi* [町 ciudad] haciendo cabriolas [...], totalmente trastornados y sin seso»[51].

Además de sus hábitos con la bebida, De Angelis aporta en el *Traslado* descripciones de otros aspectos físicos y conductuales de las comunidades indígenas de Hokkaidô. Sobre su apariencia física, el misionero afirma que era individuos de tez morena, robustos, con aretes en las orejas y la cabeza rapada por un lado, y que los hombres tenían barbas tan largas que les alcanzaban el ombligo. Con respecto a su personalidad, la única mención de De Angelis se refiere a su carácter belicoso, aunque especifica que los ainu nunca entraban en batalla sin razón. Precisamente durante sus conflictos, sus armas predilectas eran el arco y las flechas, los alfanjes cortos y las mazas, y explica que, cuando eran heridos en tales contiendas, empleaban técnicas curativas rudimentarias, vertiéndose agua salada sobre las heridas. En estas descripciones del italiano sobre el carácter del pueblo ainu se aprecia una cierta nostalgia por las virtudes estoicas de esta etnia, pues, de todos los aspectos de su personalidad, destaca fundamentalmente su simplicidad, su austeridad, su libertad y su coraje[52].

Como ya hemos mencionado, junto con las referencias etnográficas, el otro gran tema contenido en el informe de De Angelis es la geografía de Hokkaidô, o más concretamente su carácter y posición en el globo terráqueo. Fue costumbre en la correspondencia jesuita, principalmente durante los albores de la misión japonesa, que se narrasen los viajes que cada uno de los miembros de la Compañía realizaba a una región desconocida con vistas a que, en un futuro, sus compañeros

---

50 Para un estudio sobre la importancia que la caza de los mamíferos marinos tenía en la economía Ainu, véase: Tetsuo INUKAI y Hansu MÔRI, 北海道アイヌのアザラシおよびオットセイ狩り [*La caza del lobo marino en los Antiguos Ainu de Hokkaidô*], en 北方文化研究報告 [*Estudios del Instituto de Investigación para la Cultura del Norte y el Ártico*] 11 (1956), pp. 35-47.

51 ARSI, *Jap. Sin.*, 34, fol. 54v.

52 Joan-Pau RUBIÉS, *Texts, images, and the perception of «savages» in Early Modern Europe: what we can learn from White and Harriot*, en Sloan KIM (ed.), *European Vision: American Voices*, British Museum Research Publications, London, 2009, pp. 125-127.

siguiesen su misma ruta y se estableciesen allí nuevas casas y residencias[53]. Por ello, una gran parte de estas primeras cartas elaboradas desde Japón aportan multitud de detalles sobre los riesgos y penalidades que padecieron los misioneros en sus diferentes viajes, tanto terrestres como marítimos, por tierras niponas, así como referencias cosmográficas de los nuevos territorios que iban explorando. Este modelo también fue empleado por De Angelis, el cual dedica una parte considerable de la extensión total de su informe a detallar el peligro de las corrientes marinas «Esta punta de *Yero* no dista mas que cinco leguas de la ultima punta de *Tugaro* [Tsugaru], donde las corrientes son furiosissimas»[54], y especialmente la posición geográfica de Hokkaidô.

El principal concepto geográfico que De Angelis quiso trasmitir en el *Traslado* era que Yezo o Hokkaidô, a diferencia de lo que el imaginario europeo creía hasta esa época, no tenía un carácter insular: «El Reyno de *Yero* [Yezo/Hokkaidô] no es isla como pintan nuestros mapas» «Y no es Isla como algunos piensan sino una punta que sale al mar del Reyno de *Yero* [Yezo/Hokkaidô]»[55]. Según esta errada afirmación, que luego corregirá en la *Relaçao*, Hokkaidô era un territorio continuo a la región china de Manchuria por el oeste, y con América o Nueva España por el este. Especifica además el misionero italiano que la región fronteriza con Hokkaidô por la parte americana era el reino de Quivira, y que entre ambas tierras existía un pequeño estrecho, conocido como estrecho de Anian. Sin duda el hecho de que toda la estancia de De Angelis en Hokkaidô se desarrollara en la ciudad de *Matsumay* [Matsumae] y sus alrededores, limitó el conocimiento al cual pudo acceder sobre el norte de la isla, una región que era *Terra Incognita* incluso para los propios japoneses[56]. Por ello, y ante la falta de datos sobre la zona más septentrional de Hokkaidô, el misionero recurrió a un conjunto de ideas geográficas arcaicas y ciudades míticas para completar su informe y su descripción geográfica de Hokkaidô. Esta es la razón que explicaría la mención a la ciudad legendaria de Quivira, ubicada supuestamente en la zona que actualmente correspondería al norte de México o sur de Estado Unidos y que albergaría enor-

53 Takao ABE, *The Seventeenth Century*... [*vid.* n. 6], p. 118.

54 RAH, *Jesuitas*, tomo 112, fols. 216-216v.

55 RAH, *Jesuitas*, tomo 112, fols. 216-216v.

56 Llegada la década de 1590, el caudillo militar Toyotomi Hideyoshi, líder de facto de todo Japón, y presumiblemente uno de los individuos mejor informados de todo el país, creía que Ezo (Hokkaidô) era parte del continente euroasiático. Aparentemente, por esas fechas Hideyoshi todavía creía que Hokkaidô podría servir como ruta terrestre para alcanzar Corea, la cual era el objetivo de sus ambiciones imperialistas, tal y como demostró al iniciar la conocida como guerra *Imjin (*1592-1598). Bruce Loyd BATTEN, *To the Ends of Japan*... [*vid.* n. 36], p. 216.

mes riquezas, o al estrecho de Anian[57]. El descubrimiento de este mítico pasaje fue el objetivo de una gran cantidad de navegantes europeos durante las primeras etapas de la exploración marítima del noreste del continente americano ya que, de haber existido, hubiera ofrecido una ruta comercial más rápida entre las Indias y los territorios de Nueva España. El empleo por parte de De Angelis de estos legendarios accidentes naturales y humanos para suplir su falta de conocimiento empírico sobre el norte de la isla, nos puede recordar a las palabras del historiador Juan Pimentel sobre el uso de la fantasía y la imaginación en la literatura de viajes renacentista:

> Desde lo conocido a lo desconocido, el territorio idóneo para la fabulación encuentra su escenario natural en las partes más recónditas del mundo: una opción lógica, por otra parte, pues en esas regiones los lectores [...] jamás podrían verificar la realidad o falsedad de los sucesos. En una palabra: la verosimilitud de lo maravilloso estaba determinada por la inaccesibilidad de los lugares donde se producía[58].

Con todo, debe referenciarse que, tres años después de la redacción del *Traslado*, el jesuita italiano reconoció que sus informaciones sobre el carácter geográfico de Hokkaidô «se fundaron parte en conjeturas»[59], y enmendó su error con el bosquejo de un famoso mapa, en el cual si que otorgó al territorio de Hokkaidô un carácter insular[60]. Para esta rectificación, el misionero debió basarse en nuevos testimonios procedentes de sus informadores locales o haber accedido a nuevos materiales cartográficos japoneses, los cuales no pudo consultar durante su primer viaje en 1618. Sea como fuere, y pese a esta referencia fantasiosa de la geografía de Hokkaidô, este manuscrito inédito posee un gran valor etnográfico para el estudio de los pueblos indígenas ainu, en la medida en que constituye la primera descripción occidental, empíricamente informada, analíticamente organizada y con un discurso relativamente racional que se conserva sobre este colectivo.

---

57 Este mítico accidente natural fue bautizado por el cartógrafo italiano Giacomo Gastaldi (1500-1566) a partir de las historias de Marco Polo (1254-1324). Jimena RODRÍGUEZ, *Mareantes mareados: el estrecho de Anián y las «Naos» a California* 55 (2015), p.135.

58 Juan PIMENTEL, *Testigos del Mundo: Ciencia, Literatura y viajes en la Ilustración*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2003, p. 45.

59 ARSI, *Jap. Sin.*, 34, fol. 50v.

60 Se puede encontrar un análisis detallado sobre este famoso mapa en: Kay KITAGAWA, *The Map of Hokkaido...* [*vid.* n. 6].

III. Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

Roma, Archivum Romanum Societatis Iesu
— *Japonica-Sinica*, 14 I.
— *Japonica-Sinica*, 34.
— *Japonica-Sinica*, 52.
— *Japonica-Sinica*, 59.
Madrid, Real Academia de la Historia
— *Jesuitas Tomos*, 86.
— *Jesuitas Tomos*, 108.
— *Jesuitas Tomos*, 112.

Fuentes secundarias

Abe, Takao, *The Seventeenth Century Jesuit Missionary Reports on Hokkaido*, en *Journal of Asian History* 39 (2005), pp. 111-128.

Aduarte, Juan Diego, *Historia de la Provincia del Santo Rosario de Filipinas, Iapon y China, de la Sagrada Orden de Predicadores*, Domingo Gascón, Zaragoza, 1693, tomo I.

Batten, Bruce Loyd, *To the Ends of Japan: Premodern Frontiers, Boundaries, and Interactions*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2003.

Boscaro, Adriana, *Ezo and Its Surroundings through the Eyes of European Cartographers*, en Lutz Walter (ed.), Japan: *A Cartographic Vision*, Prestel, Munich-New York, 1994, pp. 84-94.

Boscaro, Adriana, *La prima descrizione europea di Ezo*, en Fosco Maraini y Ezio Dibilio (ed.), *Beato Girolamo de Angelis, Relazioni e mappa del regno di Yezo*, Amministrazione Comunale di Enna, Enna, 1987, pp. 65-72.

Cieslik, Hubert, *Hokuhô Tanken-ki*, Kodansa, Tôkyô, 1962.

Cieslik, Hubert, *Gotô Juan. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte Nordjapans*, Neue Zeitschr für Missionswiss, Schöneck-Beckenried, 1954.

Cieslik, Hubert, *The Great Martyrdom in Edo 1623. Its Causes, Courses, Consecuences*, en *Monumenta Nipponica*, 10 (1954), pp. 1-44.

Cooper, Michael, *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan (1543-1640)*, University of California Press, Berkeley, 1965.

Da Cãmara Manoel, Jeronymo, *Missões dos Jesuitas no Oriente nos seculos XVI e XVII*, Imprenta Nacional, Lisboa, 1894.

De San Francisco, Diego, *Relacion verdadera, y breve de la persecucion, y Martirios que padecieron por la confession de nuestra Santa Fee Catholica en Iapon, quinze Religiosos de la Prouincia de San Gregorio, de los Descalços del Orden de nuestro Seraphico P. S. Fran-*

cisco de las Islas Philipinas. Aonde tambien se trata de otros muchos Martires Religiones, y seculares de diferentes estados. Todos los quales padecieron en Iapon desde el año de 1613 hasta el de 1624, Thomas Pimpin, Manila, 1625.

INUKAI, Tetsuo y MÔRI, Hansu, 北海道アイヌのアザラシおよびオットセイ狩り [*La caza del lobo marino en los Antiguos Ainu de Hokkaidô*], en 北方文化研究報告 [*Estudios del Instituto de Investigación para la Cultura del Norte y el Ártico*] 11 (1956), pp. 35-47.

IRIMOTO, Takashi, アイヌにシャマニズムはあるか一聖典, 治療, 演劇の象徴的意味 [*¿Existe el Chamanismo en la Cultura Ainu?*], en 民族学研 [*Revista Japonesa de Etnología*] 60/3 (1995), pp. 187-209.

KITAGAWA, Key, *The Map of Hokkaido of G. de Angelis, ca 1621*, en *Imago Mundi* 7 (1950), pp. 110-114.

LACH, Donald Frederick, *Asia in the Making of Europe. Volume I: The Century of Discovery*, The University of Chicago Press, London y Chicago, 1965.

MARINO, Giuseppe, *Un manuscrito inédito del P. Juan Bautista Poza, SJ: Apología de los mártires de Japón (1557-1628)*, en *Estudios Eclesiásticos*, 90 (2015), pp. 75-128.

MOREJÓN, Pedro, *Historia y relacion de lo svcedido en los reinos de Iapon y China, en la qual se continua la gran persecucion que ha auido en aq[ue]lla Iglesia, desde el año de 615 hasta el de 19*, Juan Ruiz, Lisboa, 1621.

O'NEILL, Charles y DOMÍNGUEZ, Joaquín Maria (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús-Universidad Pontificia de Comillas, Roma-Madrid, 2001, vol. II.

PIMENTEL, Juan, *Testigos del Mundo: Ciencia, Literatura y viajes en la Ilustración*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2003.

PO-CHIA HSIA, Ronnie, *El mundo de la renovación católica*, Akal, Madrid, 2010.

RODRÍGUEZ, Jimena, *Mareantes mareados: el estrecho de Anián y las «Naos» a California* 55 (2015), pp. 133-144.

RUBIÉS, Joan-Pau, *The Discovery of New Worlds and Sixteenth-Century Philosophy*, en Henrik LAGERLUND y Benjamin HILL (eds.), Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy, Routledge, New York y Oxford, 2017, pp. 54-82.

RUBIÉS, Joan-Pau, *Texts, images, and the perception of «savages» in Early Modern Europe: what we can learn from White and Harr*iot, en Sloan KIM (ed.), *European Vision: American Voices*, British Museum Research Publications, London, 2009, pp. 120-130.

RUBIÉS, Joan-Pau, *The Spanish contribution to the ethnology of Asia in the sixteenth and seventeenth centuries*, en *Renaissance Studies* 17/3 (2003), pp. 418-448.

SAKUZAEMON, Kodama, デ.アンジェリスの蝦夷国報告書に就いて [*Sobre la Relazioni del Regno di Yezo de De Angelis*], en 北方文化研究報告 [*Estudios del Instituto de Investigación para la Cultura del Norte y el Ártico*] 4 (1941), pp. 201-296.

SCHILLING, Dorotheus, *Il contributo dei Missionari cattolici nei secoli XVI e XVII alla conoscenza dell'Isola di Ezo e degli Ainu*, en VV.AA., *Le missioni cattoliche e la cultura dell'Oriente*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (Le missioni cattoliche e la cultura dell'Oriente), Roma, 1943, pp.139-214.

SCHÜTTE, Josef Franz, *Japón, China, Filipinas en la colección «Jesuitas, tomos» de la Real Academia de la Historia, Madrid (continuación)*, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 12 (1976), pp. 69-94.

SCHÜTTE, Josef Franz, *Map of Japan by Father Girolamo de Angelis*, en *Imago Mundi*, 9 (1952), pp. 73-78.

SUGIURA, Ken'ichi, アイヌ政策史 [*Historia de las Políticas Japonesas hacia los Ainu*], en Nihon Hyôronsha, Tôkyô, 1942.

TAMBURELLO, Adolfo, *La cartografia italiana e l'insularità dell'Hokkaidô: Le prime conoscenze europee degli Ainu attraverso l'opera di Girolamo de Angelis*, en Adolfo TAMBURELLO (ed.), *Italia-Giappone: 450 anni*, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente-Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Roma-Napoli, pp. 33-34.

TOSOLINI, Tiziano, *Una lettura orientale del dialogo. Il caso Giappone*, Pazzini Editore, Villa Verucchio, 2010, pp. 174-189.

VV.AA., *Relatione di alcune cose cavate dalle lettere scritte ne gli anni 1619. 1620. & 1621. dal Giappone. Al molto rev. in Christo P. Mutio Vitelleschi preposito generale della Compagnia di Giesu*, Bartolomeo Zannetti, Roma, 1624.

WALKER, Brett, *The Conquest of Ainu Lands: Ecology and Culture in Japanese Expansion,1590-1800*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2001.

WATANABE, Hitoshi, アイヌの火の神について [*Sobre la Deidad del Fuego Ainu*], en 目文研叢書 [*Reportes Nichibunken*] 12 (1996): 103-115.

YAMADA, Takako, *Anthropological Studies of the Ainu in Japan: Past and Present*, en *Japanese Society of Cultural Anthropology*, 4 (2003), pp. 75-106.

IV. Apéndice documental

Traslado de una del P[adr]e Geronimo de Angelis de la Comp[añi]a de Jesus de su viaje en el Japon i de el Reyno de Masomune por la parte del Oriente hasta el reino de Yero[61]

Aviendo Baptizado en el reyno de *Masomune* [Date Masamune] por la misericordia de Dios 800 cr[istia]nos en el año 1617, pase al Reyno de *Yero* [Yezo/Hokkaidô] con ocasión de confesar y visitar uno cr[istia]nos que se havian alexado hasta la parte de Oriente del Japon. Enbarqueme con 8 personas en un navio y aunque con vientos contrarios y grandes difficultades, fue Dios servido que halle los cr[istia]nos que buscaba, y los governaba *Maçumay*[dono][62] [Matsumae Kinhiro] que aunque gentil los tratava con cortesia y amorosamente. Con esta ocasion entre en el Reyno del *Yero* [Yezo/Hokkaidô], hable con los naturales en lengua de Japon, y por interprete halle que adoraban al Sol y a la luna, que no tenian idolos ni otras superstitiones; es gente algo mo[re]na, intrepida, esfforçada, amiga de pelear, pero nunca llegan al combate sin dar primero razon de si. Beven valientemente y nunca se emborachan; usande arco y flecha, y saetas enarboladas, alfanjes cortos y maças de palo herradas; la cura que tienen de sus heridas sal y agua del mar, son hombres robustos, vellos con barba hasta el onbligo, la mitad de la cabeza rapada, y argollas en las orejas.

El Reyno de *Yero* [Yezo/Hokkaidô], no es isla como pintan nuestros mapas, sino que corre y se continua con la Tartaria y China por la parte del Oeste y la parte del Leste esta continua con la America o tierra de Nueva España de suerte queno ay division entre el cabo y punta de *Yero* que va al Oriente y entre la punta de America o nueva España, que nosotros llamamos Reyno de Anian solo ay un estrecho que llamamos estrecho de Ania[n]. Y assi por este camino vamos llana y seguramente a dar en tierra de la Nueva España. Pregunte a los naturales del camino para el estrecho de Anian y la distancia que halle por mi cue[n]ta es camino de 80 leguas. Y los del Reyno de *Yero* [Yezo/Hokkaidô], llegan con sus embarcaciones hasta el *Maçumay* [Matsumae] distancia de 70 leguas donde esta adjacente una isla que llama[n] *Racco* [Rakko] a donde van a contratar los de *Yero* [Yezo/Hokkaidô]. Esta isla esta hasta la hacia la banda del

[61] La transcripción del documento se ha realizado manteniendo la sintaxis y ortografía original. No obstante, se han desarrollado las abreviaturas y se han introducido entre corchetes los nombres propios de personas y lugares a modo de aclaración.

[62] El término *tono*, pronunciado como *dono* [殿], es un sufijo arcaico, caído en desuso, empleado para referirse con gran respeto a un individuo.

sur enfrente del Reyno de Quivira parte de Nueva España, de donde trahen los pescadores como arenques de España, y pieles de martas o rebellinas muy apreciadas. Y las veden caras, que aunque las llevan a Japon nose dan en el Reyno de *Yero* [Yezo/Hokkaidô], sino en esta isla que voy diciendo.

Son los moradores desta isla gente no blanca y sin barba y de diferente lengua, porque viniendo a este Reyno por varios sucesos de la mar no se han entendido con nuestra gente. Los del Reyno del *Yero* [Yezo/Hokkaidô], me parece que no tendra[n] muchos impedimentos para hacerse cr[istia]nos, porque no tienen bonzos que los enseñen alguna secta ni tienen la codicia que los chinas. En señal de esto dire lo que vi. Ay minas riquisimas de oro y no las cavan; avra dos años que *Matçumaydono* [Matsumae Kinhiro] con la noticia destas minas embio gente que las labrase. Vio el oro muy fino y subido de quilates no en arena como el de Japon sino en grano que el mas pequeño tiene un Condesi de peso, y se hallo un pedaço de oro maciço que pesava diez *taes* [tael] (es un *tae* de Japon diez reales) destos montes de oro ay muchos, y si ven venir japones en su busca, no dudo sino que los moradores de la tierra entrara[n] en codicia. Los japones que viven en *Matsumay* [Matsumae] contando mujeres y niños llegaran a diez mil. Y no es Isla como algunos piensan sino una punta que sale al mar del Reyno de *Yero* [Yezo/Hokkaidô], donde se hallan muchos cavallos como los de España, ossos, y otros animales. Esta punta de *Yero* [Yezo/Hokkaidô], no dista mas que cinco leguas de la ultima punta de *Tugaro* [Tsugaru], donde las corrientes son furiosissimas, y desgarrando alguna va de flecha a dar al estrecho de Anian, a donde muchas embarcaciones van y aun se pierden cada año. Y la nuestra estuvo apique de ser una de ellas pero fue N[uestr]o S[eñ]or servido que llegásemos a parte donde pudiese dar la relacion que se ha dicho. Hasta aqui, el P[adr]e Geronimo de Angelis el cual hizo este viaje hasta *Matsumay* [Matsumae], año 1618.

CONVERSACIÓN

Conversación con Tarsicio de Azcona, capuchino, en Pamplona Extramuros

José Ángel Echeverría Echeverría
Profesor Extraordinario de Historia de la Iglesia
Facultad de Teología del Norte de España. Sede de Vitoria-Gasteiz
jaecheverria63@gmail.com

Conocí al P. Tarsicio en el ya lejano mes de octubre de 1981, cuando, como joven postulante capuchino, comencé los estudios teológicos en el Centro Superior de Estudios Teológicos de Pamplona. El P. Tarsicio impartía las materias de metodología e historia de la Iglesia antigua y moderna. Desde el primer momento me impresionaron de su docencia la claridad expositiva, siguiendo siempre un esquema preciso y detallado, y la preocupación por explicar la génesis de los distintos acontecimientos históricos a estudiantes principiantes en esas disciplinas. Todavía conservo vivo el recuerdo de sus clases de metodología, en las que oí por primera vez las palabras griegas «heurística» y «hermenéutica», que resumen las dos fases esenciales de toda investigación, la búsqueda y acopio de fuentes y su posterior interpretación. Además, el porte externo del P. Tarsicio resultaba elegante, casi señorial, y su modo de tratarnos afable, educado y distinguido. Hoy, cuando me encuentro enfrente de él, sentado al otro lado de su mesa de trabajo, siempre ordenada y repleta de fichas, apuntes y documentos, siento que nunca me ha abandonado aquella primera impresión, a pesar de que durante estos años hemos mantenido una relación constante, hemos colaborado en iniciativas culturales (publicaciones) comunes y vivimos juntos, desde hace unos años, en el mismo vetusto, aunque renovado, cenobio de Extramuros, fundado en 1606. Aquí ha vivido casi toda su vida el P. Tarsicio, contemplando el suave discurrir del río Arga en el meandro de las huertas de Aranzadi, las viejas murallas de la ciudad y su esbelta catedral; los mismos parajes y monumentos que divisaron innumerables generaciones de capuchinos, aunque unas cuantas de ellas, hasta finales del siglo XVIII o inicios del XIX, no vieran las torres de Ventura Rodríguez, pero sí los gráciles pináculos y la crestería gótica de la capilla Barbazana.

El P. Tarsicio, que, a sus casi 98 años, sigue haciendo vida completamente normal como fraile capuchino, trabajando metódica y tenazmente como lo ha hecho toda su vida, y que mantiene una frescura y agilidad intelectual inigua-

ISSN 1133-0104 / DOI 10.15581/007.32.001

lables, me pide consignar por escrito la advertencia de que las respuestas a las preguntas de esta conversación no pretenden ser una biografía o unas memorias completas de su vida, sino el testimonio de su trayectoria científica como investigador e historiador. Él quiere repasar con nosotros los temas y preocupaciones que han constituido el nervio de su labor, siempre inacabada, como investigador de la historia, tanto civil como eclesiástica, en el caso de que sea pertinente esta distinción.

Infancia y formación en la orden capuchina[1]

Pregunta. *En primer lugar, quisiera preguntarte ¿qué recuerdos conservas de tu familia, de tu pueblo Azcona (también de Abárzuza), de la escuela que frecuentaste, de la parroquia?*

Respuesta. Nací el 24 de diciembre de 1923 en Azcona, pequeño concejo del valle de Yerri, en la comarca de Estella. Es un lugar secular y pintoresco, que domina el verde valle. Puede enseñar un palacio cabo de armería, la parroquia, dos ermitas y las viejas mansiones vecinales. Conserva libros sacramentales desde poco después del Concilio de Trento. Esta alusión al pueblo se debe a haberlo asumido como apellido. Mi familia provenía de cristianos viejos, la casa Santamaría aparece en docenas de partidas de los libros parroquiales desde finales del

[1] Aunque en el transcurso de la «conversación» irán apareciendo las fechas más significativas de la biografía del P. Tarsicio de Azcona, las ofrezco aquí de forma sintética para mayor claridad. Tarsicio de Azcona (Jesús Morrás Santamaría) nació en Azcona (Navarra) en 1923 e ingresó en el seminario de los capuchinos de Alsasua (Navarra) en 1934. En 1940 emitió sus votos temporales en la Orden capuchina, en la ciudad de Sangüesa (Navarra), y en 1945 los perpetuos, en Pamplona. En 1946 fue ordenado sacerdote, terminando sus estudios teológicos al año siguiente. De 1947 a 1950 estudia Historia Eclesiástica en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, y Archivística y Biblioteconomía en la Escuela Vaticana. En 1952 defiende su tesis, titulada *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, dirigida por el P. Ricardo García Villoslada, y publicada en 1960 por el CSIC. En 1964 publica su obra emblemática *Isabel la Católica: Estudio crítico de su vida y su reinado*, editada por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). De 1951 a 1993 compagina la docencia de la historia de la Iglesia, primero en el teologado de los capuchinos de Pamplona (1951-1969) y posteriormente en el Centro Superior de Estudios Teológicos de Pamplona (1969-1993), con la investigación. El año 2011 fue nombrado académico correspondiente por Navarra de la Real Academia de la Historia, y en 2014 recibió el premio Príncipe de Viana de la Cultura, otorgado por el Gobierno de Navarra. Cuando esta conversación se encontraba en la última fase de publicación el P. Tarsicio falleció en Pamplona, el día 21 de mayo de 2022. La bío-bibliografía más actualizada del P. Tarsicio se puede ver en: José Ángel ECHEVERRÍA ECHEVERRÍA, *Tarsicio de Azcona, OFMCap [Jesús Morrás Santamaría]*, en *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*], 21 (2014), pp. 63-80.

siglo XV. En el siglo XIX rigió la parroquia Ángel de Santamaría, que se interesó por estos libros sacramentales.

P. *¿Puedes aclararnos lo del nombre del pueblo como apellido?*

R. Es un tema conocido en el monacato y en las órdenes mendicantes, pero que ha dificultado la identidad de los profesantes. Se buscaba sentido al cambio entendiendo la profesión como nacimiento, bautismo e incluso martirio. Las raíces no podían ser más profundas, pero también sus inconvenientes para la identificación personal. Resulta una cruz en la investigación. La pérdida del apellido dificulta para siempre las referencias. El cambio consistía en un nombre de santo, la preposición «de», como indicador de geografía, que no de hidalguía. Se superó esta costumbre en la década conciliar de 1960, pero yo me quedé con mi pueblo por los escritos ya publicados.

P. *En 1934, a los 11 años, ingresas en el seminario menor capuchino, llamado escuela seráfica, de Alsasua, ¿qué supuso el cambio de vivir con tu familia en un ambiente rural a hacerlo en un centro educativo religioso como era un seminario?, ¿cómo recuerdas ese momento y los años transcurridos en él?, ¿qué dirías del ambiente cultural del seminario?, ¿destacarías a algún profesor en particular?*

R. Resulta agradable contarlo. Vivía en el cercano lugar de Abárzuza la familia de Francisco Ros-Modesta San Martín, que habían ofrecido a los capuchinos tres hijos, Javier, Tarsicio y Gregorio, sacerdotes. Preparaban al cuarto, Ángel, para seguirles, y pensaron que, le podíamos acompañar dos primos carnales, Félix Morrás Ros y yo. En agosto de 1934 ingresaban los tres en el seminario capuchino de Alsasua «para hacerse frailes». Así fue mi vocación. No hay otro misterio histórico para el cambio de rumbo de mi vida. La Providencia se valió de mi primo, que por cierto dejó pronto el seminario, y sus primos continuamos en el mismo.

P. *Durante los cinco años transcurridos en Alsasua (1934-1939) tuvo lugar la Guerra Civil (1936-1939). Teniendo en cuenta que entonces eras primero un niño y seguidamente un adolescente, ¿tienes algún recuerdo especial de cómo se vivió allí un acontecimiento tan dramático para la historia de España?*

R. El «colegio seráfico» de los capuchinos era una postal para los viajeros del ferrocarril o desde los montes cercanos. Era un inmueble extenso en un pueblo rural e industrializado. Podía acoger a un centenar de colegiales. Estudiaban en él cinco años o cursos los aspirantes a capuchinos provenientes de Aragón, Navarra, País Vasco y La Rioja, dentro de la provincia capuchina de Navarra-Cantabria-Aragón. Los docentes fueron religiosos de la Orden, por entonces sin títulos universitarios, pero con altura cultural sobrada. Coincidió mi estudio de las humanidades con la Guerra Civil de España de 1936-1939. No es momento

de formular un testimonio sobre este hecho capital. Tan solo hago constar que no se cerró el seminario, demostrando sus superiores y profesores que eran hombres de hierro ante tanto riesgo, y el colegio continuó su impertérrita andadura de formar campesinos para la vida religiosa y misionera.

P. *A continuación vino el noviciado en Sangüesa, de 1939 a 1940. Aunque durante ese año se interrumpen los estudios y todo el tiempo se dedica a discernir y afianzar la vocación religiosa, ¿tendrías algo que decir de la experiencia de ese año tan especial para cualquiera que se consagra a Dios de por vida?*

R. Recuerdo que salimos de Alsasua como para una excursión. Llegamos a Sangüesa a buena tarde y nos recibieron los compañeros, que terminaban su año de prueba. Nos asombró la monumentalidad del edificio, convento de los menores franciscanos construido en 1266. La iglesia gótica, el claustro bien conservado, el sector de la comunidad y su extensa huerta eran un buen augurio. El noviciado funcionaba en un sector del convento, al noroeste, con su huerto propio, repleto de verduras y árboles frutales. En tan venerable lugar comencé este año singular orientado a probar en la teoría y en la práctica la vida religiosa. Se trataba de una tarea descomunal con muchos aspectos en la vida espiritual y de comunidad. Oración litúrgica y personal, aprendizaje de la vida capuchina, siguiendo los libros de la Orden y el reglamento del noviciado. Fue un año de prueba inolvidable, cargado de recuerdos duros y gozosos. Terminó el 15 de agosto de 1940, en la plenitud del *ferragosto*.

P. *En el curso de los estudios conducentes al sacerdocio tienen un papel determinante los años dedicados al estudio de las materias filosóficas, fundamento del estudio posterior de la teología. Para ti estos años fueron los transcurridos en Estella, de 1940 a 1943, en la inmediata postguerra. El estudio de la filosofía y otras ciencias humanas, de la mano del crecimiento físico y humano, seguramente abría la mente y la inteligencia a nuevos problemas e inquietudes ¿qué recuerdos te evoca ese periodo?, ¿encontraste algún profesor especialmente preparado que ayudara a otear nuevos horizontes?*

R. La filosofía la estudié en la bella ciudad de Estella a lo largo de tres años. La vida religiosa de posnovicio era muy intensa, dirigida por el veterano P. Antonino de Caparroso[2], que se graduó en Lovaina, y por el P. Matías de

[2] El P. Antonino de Caparroso (Eduardo Pérez Monente, 1880-1954) estudió Filosofía en Lovaina de 1903 a 1906, consiguiendo la licenciatura en Filosofía. Seguidamente, ejerció la docencia durante treinta y cinco años en el colegio de filosofía de la provincia capuchina de Navarra-Cantabria-Aragón (ubicado unos años en el convento de Estella y otros en el de Fuenterrabía), impartiendo distintas materias filosóficas, sobre todo historia de la filosofía y metafísica, siempre desde una orientación netamente neoescolástica. Ocupó los cargos de director del colegio de filo-

Torrano[3], de la Gregoriana, además de los profesores de ciencias. Cada tratado de filosofía fue para mí el descubrimiento de un mundo nuevo. Por otra parte, vivíamos en la posguerra y se dejó sentir el hambre, que afectó, y mucho, a los estudiantes.

P. *Estudiaste la teología en un ambiente cultural elevado, con un grupo de profesores altamente cualificado y, según la opinión compartida por muchos, del mismo nivel que los prestigiosos seminarios de Vitoria y Pamplona. ¿Qué podrías decir de esos años, al final de los cuales fuiste ordenado sacerdote?, ¿piensas que algunos profesores dejaron en ti una huella especial que te marcaría para el resto de la vida?*

R. El de Extramuros (1606) era el icono de los conventos de los capuchinos de Navarra y desde su restauración en 1879 era el colegio de teología, donde se enseñaba dogma, moral y asignaturas acompañantes. Mis profesores tenían títulos universitarios y uno de ellos, el P. Luis de Muru-Astráin[4], no los tenía, pero tenía respuestas de oráculo a cualquier cuestión y caso de moral. El P. Ricardo de Lizaso[5] dirigió el teologado con prudencia durante la postguerra para acoger a

sofía, superior, maestro de novicios y definidor o consejero del ministro provincial. Dejó impreso un tratado incompleto de filosofía con las secciones de lógica, crítica y ontología. Cfr. *M. R. P. Antonino de Caparroso (Eduardo Pérez Monente 1880-1954)*, en *Boletín de la Provincia Capuchina de Navarra-Cantabria-Aragón*, 9 (1954), pp. 139-140; Tarsicio DE AZCONA, *Caparroso, Antonino de*, en *Gran Enciclopedia Navarra*, Caja de Ahorros de Navarra, Pamplona, 1990, III, p. 91.

3 El P. Matías de Torrano (José Ángel Múgica Lizarraga, 1912-2006) estudió Filosofía en la Gregoriana de 1936 a 1937 y de 1939 a 1941, donde fue distinguido con la medalla de oro al mejor expediente académico. A continuación, fue profesor de filosofía y director de los estudiantes durante veintiún años en los conventos de Estella y Zaragoza. En 1951 fundó la Acción Misionera Franciscana en Zaragoza y en 1962 partió para las misiones de Ecuador, donde permaneció hasta el año 2006, pocos meses antes de su muerte en Pamplona. Cfr. José Antonio RECALDE LARREA, *Múgica Lizarraga, José Ángel (Padre Matías de Torrano) (1912-2006)*, en *Boletín de la Provincia Capuchina de Navarra-Cantabria-Aragón*, 61 (2006), pp. 149-155.

4 El P. Luis de Muru-Astráin (Marcelino Zabalza Erro, 1867-1946) fue durante cuarenta y seis años profesor de moral, derecho canónico y liturgia en el colegio de teología de Pamplona, de la provincia capuchina de Navarra-Cantabria-Aragón. En el capítulo de 1903 fue elegido ministro provincial, pero después de cinco meses le fue aceptada la renuncia por escrúpulos de conciencia. Durante varios trienios fue definidor provincial. Cfr. *M. R. P. Luis de Muru-Astráin, exprovincial y lector emérito (1867-1946)*, en *Boletín Oficial de la Provincia Capuchina de Navarra-Cantabria-Aragón*, 1 (1946), pp. 163-164.

5 El P. Ricardo de Lizaso (Pedro Ezcurra Igoa, 1902-1985) estudió Teología en la Gregoriana de 1923 a 1927, consiguiendo el doctorado. En el teologado de los capuchinos de Pamplona impartió sobre todo la asignatura de teología fundamental y la explicación de la Regla franciscana. Durante varios trienios fue director del colegio de teología, superior de diversos conventos y ministro provincial. Cfr. Florencio HUARTE JÁUREGUI, *Padre Pedro Ezcurra Igoa (Ricardo de Lizaso) (1902-1985)*, en *Boletín Oficial de la Provincia Capuchina de Navarra-Cantabria-Aragón*, 40 (1985), pp. 212-217.

los que volvían de los frentes de guerra o de los cuarteles. Nótese que imperaba el hambre real. Me tocó conocer esta situación delicada. Fue un formador providencial el P. Lázaro de Aspurz[6], que además de la enseñanza de la historia, fue renovando con inspiración la vida del teologado a base de unos grupos llamados «academias»[7]. En ellos se descubrían las aficiones personales. Se abrieron puertas a la literatura, la poesía, el arte, la música y la declamación. El teologado elevó su nivel espiritual y cultural pluridisciplinar, viviendo día a día los problemas eclesiales inherentes.

P. *Durante los años de estudio en Pamplona, ¿vislumbraste que tu futuro pudiera estar vinculado al estudio y a la investigación o pensabas más bien dedicarte a los ministerios pastorales típicos de los capuchinos?, ¿te atrajo especialmente la disciplina de historia de la Iglesia o inicialmente te inclinabas por otras materias teológicas?*

R. Desde el seminario me sedujeron los ministerios de los capuchinos. En especial, el de la Palabra. Conservo los noveles sermones, que se predicaban en el comedor durante la cena de los religiosos. No recuerdo haber tenido sueños de estudios superiores.

P. *En varias entrevistas, y también en el discurso con ocasión de la entrega del premio Príncipe de Viana de la Cultura de 2014, has hablado de que en tu vida, quizá imperceptiblemente, se dio el salto desde el campesinado pobre a la vida religiosa culta. Incluso empleaste una expresión poética muy visual cuando dijiste: «dejé la azada y la espuerta» por la cultura. Aunque este fenómeno fue algo habitual en muchas personas de aquella época, ¿cuándo fuiste consciente de ese cambio cualitativo?, ¿relativamente pronto o más bien al final de los estudios teológicos?*

---

6 El P. Lázaro de Aspurz (Romualdo Iriarte Iturri, 1913-1997) estudió Historia Eclesiástica en la Gregoriana de 1939 a 1942, consiguiendo el doctorado con una tesis titulada *La aportación extranjera a las misiones españolas del patronato regio*, publicada en 1946 en Madrid por la editorial Consejo de la Hispanidad. Desde 1942 y hasta 1963 fue profesor de historia de la Iglesia en el teologado de los capuchinos, director de los estudiantes varios trienios, definidor provincial, maestro de novicios, rector del colegio internacional de los capuchinos de Roma (1965-1970), definidor general de la Orden (1970-1976), delegado general para las clarisas-capuchinas y otros institutos agregados a la Orden, y consultor de la Congregación romana para las Causas de los Santos (1984-1994). En Roma fue uno de los creadores del Instituto Franciscano de Espiritualidad, agregado a la actual Pontificia Universidad Antonianum, cuyo primer curso fue el de 1970-1971. En dicho centro fue profesor de historia de la Orden franciscana y de espiritualidad franciscana sistemática. Escribió numerosas obras de historia y espiritualidad, entre las que destacó su *Historia Franciscana*, Editorial Asís, Valencia, 1979, traducida a varias lenguas europeas. Cfr. Rufino Mª Grández Lecumberri, *Vida y misión del P. Lázaro Iriarte*, Curia Provincial de Capuchinos de Navarra-Cantabria-Aragón, Roma-Pamplona, 1999.

7 A lo largo de los años se fueron estableciendo distintas «academias»: misional, franciscana, de la Orden Tercera, de espiritualidad, de apostolado social, etc.

R. El abandono del campesinado lo noté ya en el mismo seminario de humanidades. Lo mismo les ocurría a mis compañeros y de ahí el miedo a que te «mandaran a casa».

Roma: Universidad y tesis de doctorado

P. *Cuando en 1947 fuiste enviado por tus superiores a Roma para estudiar historia de la Iglesia en la Pontificia Universidad Gregoriana, ¿participaste de algún modo en esa decisión o fue una obediencia que se te impuso como algo a aceptar con toda diligencia y normalidad, siguiendo el* modus procedendi *totalmente interiorizado y aceptado en aquella época?*

R. No participé para nada en la decisión de seguir estudios superiores. Era un destino muy apreciado, pero dependía de los formadores y de los superiores. Conocí a compañeros que sintieron no haber recibido dicho destino.

P. *En la Universidad Gregoriana pasaste los tres cursos completos exigidos para obtener la licenciatura en historia eclesiástica, ¿cómo recuerdas aquella experiencia universitaria, cursando estudios con estudiantes de distintos países y continentes?*

R. Al terminar, en junio de 1947, los estudios de teología y los trece años en total de estudios y formación, fui destinado, sin previo aviso, a estudios superiores en la Universidad Gregoriana de Roma, en su Facultad de Historia de la Iglesia, con tres cursos y clases presenciales más los necesarios para la tesis doctoral, que, en mi caso, fueron dos años.

Fue una experiencia colosal, como la que había sentido al ver el mar desde la cornisa cantábrica. También tuve la impresión de llegar a un mundo nuevo y a un planeta inédito. Era impresionante el inmueble, aunque sin espacios de expansión. Éramos todos sacerdotes con la carrera completa y terminada. La Facultad era obra inspirada del vasco P. Pedro de Leturia[8] y de la Compañía de Jesús. Guardo un recuerdo intenso de esta experiencia universitaria romana. La visión global del profesorado, una docena, y de sus clases fue y sigue siendo muy positiva, aunque no era toda de la misma altura. Se apreciaban líneas de formación y tendencias,

[8] El P. Pedro de Leturia (1891-1955) fue uno de los fundadores de la Facultad de Historia Eclesiástica de la Pontificia Universidad Gregoriana en 1932. De 1932 a 1954 fue decano de la Facultad y profesor. Cfr. Cándido de Dalmases, *Leturia Mendía, Pedro de*, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, Biográfico-Temático* (*DHCJ*, en adelante), III, Charles E. O'Neill, S. I., Joaquín Mª. Domínguez, S. I. (dirs.), Institutum Historicum, S. I., Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, 2001, pp. 2340-2341.

como la española, la germánica, la francesa o la italiana. Los profesores Pedro de Leturia y Ricardo García-Villoslada[9] fueron excelentes maestros, aunque nadie ganaba en experiencia al profesor Grisar[10] para la historia de la Ilustración. Los recordaré más adelante al tratar sobre mi tesis doctoral.

La ciudad de Roma y el Colegio capuchino internacional son harina de otro costal. No existían visitas programadas a la Ciudad Santa. El colegio capuchino frecuentaba en bloque la Gregoriana y era preciso mantener el nivel de graduados por la misma.

P. *¿Cuáles fueron los profesores que te impactaron de una forma especial y por qué?*

R. La Facultad estaba ubicada en el edificio central, sin ninguna distinción externa en sus aulas y servicios. Sin menospreciar a ninguno, recuerdo al P. Leiber[11], profesor de heurística. Atraía a alumnos de otras facultades el profesor Kirschbaum[12] para historia del apostolado, Ricardo García-Villoslada para el siglo de la Reforma, Grisar para la Ilustración, y Leturia para cursos especiales de licenciatura y doctorado.

P. *A lo largo de los cursos de la licenciatura y del doctorado, ¿qué tendencias historiográficas encontraste en la Facultad de Historia?, ¿se había abandonado ya definitivamente la historia como apología al servicio de la eclesiología dogmática o todavía se apreciaban algunos ramalazos apologéticos?, ¿el método histórico crítico gozaba ya de pleno reconocimiento?*

R. No recuerdo lecciones ni cursos sobre filosofía de la historia o sobre las escuelas historiográficas. Sí que aprecié la formación de los profesores según su origen, más que ninguna otra, la formación germánica, ya que todos, aun sin ser alemanes, habían pasado por universidades alemanas. Más que en escuelas, la

---

9 El P. Ricardo García Villoslada (1900-1991) fue profesor de historia moderna en la Facultad de Historia Eclesiástica de la Gregoriana de 1948 a 1975. Cfr. Vicente CÁRCEL ORTÍ, *García-Villoslada, Ricardo*, en *Diccionario Biográfico Español*, XXII, Real Academia de la Historia, Madrid, 2009, pp. 421-422.

10 El P. Josef Grisar (1886-1967) fue uno de los cofundadores de la Facultad de Historia Eclesiástica de la Pontificia Universidad Gregoriana, donde ejerció la docencia de 1933 a 1963. Cfr. Klaus SCHATZ, *Grisar, Josef*, en *DHCJ*, II, pp. 1820-1821.

11 El P. Robert Leiber (1887-1967) fue profesor de la Facultad de Historia Eclesiástica de la Gregoriana desde sus inicios en 1932, aunque su actividad fundamental la desarrolló como consejero del Papa Pío XII, desde que éste era nuncio en Alemania, ya en el año 1924. Cfr. Ludwig VOLK, *Leiber, Robert*, en *DHCJ*, III, p. 2325.

12 El P. Engelbert Josef Kirschbaum (1902-1970) fue profesor de arqueología e historia del arte en la Facultad de Historia Eclesiástica de la Gregoriana desde 1939. Tuvo un gran protagonismo, a partir de 1939, en las excavaciones de la tumba de san Pedro bajo la basílica de San Pedro del Vaticano. Cfr. Heinrich PFEIFFER, *Kirschbaum, Engelbert Josef*, en *DHCJ*, III, pp. 2198-2199.

Facultad insistía en el método y en hacer historia pragmática, en búsqueda de los datos, rigurosa crítica de los mismos y buena presentación de los resultados. Quedaba fuera de juego la historia como ciencia apologética.

P. *En Roma conseguiste también el diploma en Archivística y Biblioteconomía que se estudia en la Escuela Vaticana homónima, ¿cuál fue tu impresión al acceder a centros de investigación de la magnitud del Archivo y la Biblioteca Vaticanas, considerados el* sancta sanctorum *de los archivos y bibliotecas del mundo?*

R. La Facultad de Historia de la Gregoriana siempre mantuvo estrecha relación con las instituciones culturales del Vaticano. Conocí la apertura de las clases de Biblioteconomía y de Archivística que se impartían el jueves, durante el curso, en un salón de la Biblioteca Vaticana. Impartían la docencia excelentes profesionales de la casa. La práctica, al alcance de la mano. Estos cursos, además de los temas respectivos, fueron una puerta abierta para la investigación posterior en la Biblioteca, libros y códices manuscritos, y para el Archivo Secreto Vaticano (actual Archivo Apostólico Vaticano). Conservo los dos diplomas firmados por el cardenal prefecto, Angelo Mercati.

P. *¿Cuándo viste clara la opción del doctorado con su tesis correspondiente?*

R. Al terminar mis estudios en la Gregoriana en junio de 1950 quedó definido el tema de mi tesis sobre la elección y reforma de obispos en España en tiempo de los Reyes Católicos, bajo la dirección del profesor García-Villoslada. En Roma revisé y adelanté, durante el tercer curso, los principales fondos del Archivo Secreto Vaticano. En España dediqué muchos días a los de Simancas, al Archivo de la Corona de Aragón de Barcelona, a los fondos manuscritos de la Real Academia de la Historia, de la Biblioteca Nacional y del Archivo Histórico Nacional, así como a los de la Biblioteca de El Escorial.

El estudio y redacción lo realicé en mi residencia de Pamplona. Envié cinco ejemplares mecanografiados a la Facultad, que me señaló el 19 de junio de 1952 para la defensa. Todo fluyó bien, con buena calificación. Me dieron el diploma de doctorado en Historia de la Iglesia, firmado por las autoridades académicas de la Gregoriana. Como anécdota, añadiré que con el tiempo quise revalidar el título eclesiástico por el civil, lo que no conseguí de la Universidad de Navarra, pero sí de la de Zaragoza, que me lo convalidó por el de licenciado en Filosofía y Letras[13]. Así

[13] Para comprender estos hechos es preciso tener en cuenta algunos datos: la Universidad de Navarra fue erigida como tal por la Santa Sede el 6 de agosto de 1960, y sus estudios fueron reconocidos oficialmente por el Estado español, mediante un convenio, el 5 de abril de 1962. Para más información se puede ver: María Ángeles SOTÉS ELIZALDE, *Universidad franquista: debate sobre la libertad de enseñanza (1939-1962)*, Eunsa, Pamplona, 2004.

pasó esta prueba, que vi recompensada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid con una ayuda para la investigación y con la publicación del texto en 1960. Un libro de 382 páginas y 28 documentos inéditos[14].

P. *El tema de tu tesis, como hemos visto, fue la elección y reforma de los obispos en España en tiempos de los Reyes Católicos. ¿Cuál fue el por qué y cuál el alcance en aquel momento de este tema nuclear de la reforma católica, independiente y muy anterior a la contrarreforma que siguió a la rebelión protestante?*

R. Pienso que conviene distinguir bien los estadios de mi ciclo histórico. Fui distinguiendo con nitidez: la reforma de la Iglesia de España antes de la reforma luterana; la reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos; la intervención de la reina Isabel en la reforma. La reforma fue general, aunque no pudo llegar con los mismos resultados a todas las instituciones. Debe ser entendida como ley de vida más que como corrección de abusos.

P. *¿Tuviste que solventar algunos problemas o dificultades a lo largo de la investigación y elaboración de la tesis, o todo discurrió con fluidez y normalidad?*

R. El tema era «pulquérrimo», como lo calificó el profesor Kempf[15], en la defensa de la tesis. No tuve la menor dificultad en tratar ese tema ni por parte del episcopado, presentado en buena medida por el jefe del Estado, ni de parte del mismo gobierno, ni por las instituciones culturales del régimen. Se presagiaba la supresión del privilegio hispánico de presentación de obispos y no estaba lejos la renuncia al mismo por el rey Juan Carlos I. La única dificultad surgió del tema mismo, que requirió una amplia consulta de la documentación inédita de los fondos archivísticos. No disponíamos por entonces de los medios digitales que vendrían más adelante y los económicos eran también muy escasos. Trabajé como un francotirador joven e ignoto.

P. *Leyendo los apuntes que me dejaste para confeccionar con más precisión las preguntas de esta conversación, descubro que un posible tema de tu tesis fue la actividad política del cardenal franciscano Francisco Jiménez de Cisneros, con el que después te topaste al estudiar el reinado de Isabel la Católica. Aunque luego volveremos sobre él, ¿qué te hizo desistir de este tema, o por qué motivo no lo elegiste como objeto de investigación de tu tesis?*

---

[14] Cfr. *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1960.

[15] El P. Friedrich Kempf (1908-2002) fue profesor de historia medieval en la Facultad de Historia Eclesiástica de la Gregoriana de 1942 a 1978. Participó en la redacción del *Manual de Historia de la Iglesia*, dirigido por H. Jedin, ocupándose sobre todo del tercer volumen. Cfr. Heinrich PFEIFFER, *R. P. Friedrich Kempf, SI*, en *Archivum Historiae Pontificiae*, 40 (2002), pp. 9-13.

R. Pudo ser tema de mi tesis. Reuní la bibliografía como ejercicio en la Escuela de Biblioteconomía del Vaticano. Lo apoyaban en el Instituto Histórico de la Orden, pero no pareció conveniente en la Facultad de la Gregoriana, ya que Cisneros era un franciscano. Se impusieron el respeto y las formas.

P. *En Roma te tocó vivir en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, difíciles para Italia porque su territorio fue teatro de operaciones militares devastadoras. En este sentido ¿apreciaste algo reseñable o el ambiente en el que viviste no traspiraba mucho de estas cuestiones sociales y políticas?*

R. Me tocó vivir la posguerra mundial ya aludida. En el Colegio Internacional había alumnos de una docena de países implicados en la misma y que habían conocido el frente de batalla. Algunos, ya no tan jóvenes, producían admiración. No mantuve relación posterior con ellos, pero sí fue imborrable su recuerdo. Debo afirmar que nunca aprecié relación interpersonal que no fuera de gran respeto mutuo. Colaboraban juntos en las veladas colegiales. Admiré la prudencia del ministro general P. Clemente de Milwaukee[16] y del rector del Colegio, el holandés P. Vito de Bussum[17].

P. *En relación con la Iglesia, durante el periodo de tu estancia en Roma se vivían los años centrales del pontificado de Pío XII, un papa envuelto actualmente en la polémica, pero entonces muy estimado por sus altísimas dotes intelectuales y de gobierno. ¿Cómo se vivían en el Colegio internacional de la Orden los acontecimientos del pontificado, sus encíclicas más conocidas* (Mediator Dei, *1947;* Humani generis, *1950), la proclamación del dogma de la Asunción (1950) o las nuevas tendencias teológicas que intentaban abrirse paso entre grandes contradicciones?*

R. No he olvidado jamás al Papa Pío XII por su hieratismo, por la celebración del culto, por la doctrina de la *Mediator Dei* o por los principios para los estudios eclesiásticos, en especial los de historia de la Iglesia. Recuerdo en especial la audiencia concedida a la Orden después del congreso sobre el apostolado

16 El P. Clemente de Milwaukee (1891-1969) fue ministro general de la Orden capuchina de 1946 a 1952 y de 1958 a 1964. Cfr. *Revmus. P. Clemens a Milwaukee (1891-1969)*, en *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, 85 (1969), pp. 358-363.

17 El P. Vito de Bussum (1886-1981) fue rector del Colegio internacional de los capuchinos de Roma de 1938 a 1952. Había conseguido el doctorado en Filosofía en la Gregoriana entre 1914 y 1917. Posteriormente había sido profesor de filosofía en su provincia de Holanda, director de los estudiantes, superior, definidor y ministro provincial. Cfr. Gentilis ASTER, Servus GIEBEN, *Padre Vito da Bussum una guida della gioventú studiosa*, en *Santi e santità nell'Ordine cappuccino. III Il Novecento*, a cura di Mariano D'ALATRI, Postulazione Generale dei Cappuccini, Roma, 1982, pp. 419-432.

celebrado en Roma[18], que fue un acontecimiento eclesial. La doctrina litúrgica del pontífice estuvo a punto en un momento de cambiar mi opción científica. De hecho, publiqué diversos estudios sobre liturgia y sobre el movimiento litúrgico. En el teologado de Pamplona introduje la liturgia como disciplina, desplazando el estudio de las rúbricas.

P. *Durante la jornada romana residiste en el Colegio internacional de la Orden, entonces en vía Sicilia, ¿qué dirías de esta experiencia vivida de internacionalidad de la Orden, crees que marcó tu futuro profundo aprecio por ella a lo largo de tu vida?*

R. Es una de las referencias entrañables de mi vida. El Colegio acogía a más de un centenar de alumnos venidos de todo el mundo, recién terminada la Segunda Guerra Mundial. Se necesitaba formar profesores y formadores en las provincias de la Orden. Ella enviaba a sus estudiantes a la Gregoriana y tenía sus clases internas por la tarde en el Colegio. El alumno tenía aseguradas la vivienda y las tres comidas, con desayuno, almuerzo y cena.

P. *Al terminar la licenciatura en Roma, y antes de volver a Pamplona, pasaste unos meses en Alemania aprendiendo la lengua, en un momento en el que en aquel país se debían sentir los estragos y profundas laceraciones producidos por el nazismo y la guerra, ¿podrías comentar algo sobre aquella experiencia?*

R. Fue un regalo y un premio. Las dos provincias capuchinas de Alemania (Baviera y Renania-Westfalia) eran admiradas y fuertes. La nación vivía a fondo la recuperación posbélica. Residí en Múnich, en el convento de San Antón, donde me pusieron a un estudiante de teología como profesor de alemán. Llegué a escuchar y entender bien al canciller Adenauer, que asistió en Passau a una jornada de los católicos. La provincia de Baviera nos apreciaba porque sus misioneros convivían en Chile con los nuestros en excelentes relaciones. Me impresionó mucho conocer a los capuchinos alemanes.

Largos años de docencia en Pamplona

P. *En 1951 comenzaste a impartir la materia de historia de la Iglesia y otras disciplinas en el teologado de los capuchinos de Pamplona, actividad que se prolongó hasta 1969. A partir de ese año, continuaste enseñando la misma disciplina en el Centro Supe-*

[18] El congreso interprovincial sobre las necesidades del apostolado moderno se celebró en Roma del 21 al 27 de noviembre de 1948 y en él participaron representantes de todas las provincias de la Orden capuchina. Cfr. *Acta Congressus interprovincialis De Hodiernis Apostolatus Necessitatibus*, Romae, 21-27 novembris 1948, en *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, 67 (1951) supplementum.

rior de Estudios Teológicos de Pamplona (CSET) hasta 1993. ¿Cuál era la perspectiva u orientación con la que enseñabas la historia de la Iglesia, primero a los que se preparaban para recibir la ordenación sacerdotal como capuchinos y, posteriormente, a los futuros sacerdotes diocesanos y religiosos?

R. Me hice cargo desde el principio de diversas asignaturas colaterales como metodología, historia franciscana, liturgia y otras. Impartí hasta 1969 la principal, historia de la Iglesia, a tres cursos juntos durante tres años y a tres clases por semana. Mucha historia, a decir de algunos. La perspectiva era la docencia todo el tiempo que hiciera falta, con unos principios muy firmes. Siempre mantuve en la docencia la orientación pontificia y los ricos principios emanados desde el pontificado por León XIII y san Pío X, y más tarde por Pío XII, el Concilio Vaticano II y san Pablo VI. Siempre me entusiasmó esta sabiduría pontificia con siglos de experiencia. Me impuse enseñar *non multa*, *sed multum*, con fundamento crítico, comprensión genética y el mejor estilo posible. Y siempre para provocar el amor a la Iglesia. Recuerdo haber escrito sobre este tema en libros y para reuniones de especialistas. Tuve la costumbre de escribir la lección y condensarla en un esquema, que distribuía a los alumnos, facilitando el aprendizaje y la asimilación.

Nunca dirigí con cargo directivo la formación de los teólogos, aunque todo el claustro estuvo muy comprometido en la misma a través de las constantes reuniones de profesores. Se conservan las actas de dichas reuniones, en las que muchas veces actué de secretario. En ellas se aprecia la diferencia de criterios sobre la renovación posconciliar, pero sin romperse la unidad del claustro. Incluso en 1975, año azaroso en el que cesó su actividad en Pamplona Extramuros el teologado de los capuchinos. No fue una guerra de vencedores y de vencidos, pero sí de malheridos, que no fueron otros sino los mismos estudiantes teólogos.

Esa situación eclesiástica fue global y se dio en el renombrado seminario conciliar de Pamplona, que en pocos años quedó reducido a pavesas. Fue un momento para la unión de las diversas instituciones. El obispo y el ministro provincial de capuchinos, a quienes se unió el Verbo Divino de Estella, fueron los agentes de la creación del CSET. Ellos aportaron fondos, profesores y alumnos. Proseguí en ese claustro renovado con un colega magnífico, don Julio Gorricho. Me hice cargo de la historia antigua de la Iglesia y de la moderna (renacentista). Don Julio explicaba la Edad Media y la contemporánea. El CSET comenzó funcionando en el seminario conciliar, aunque en 1970 se le buscó un lugar conveniente en la residencia de las Religiosas Reparadoras, donde funcionaban el Centro de Pastoral y la Librería Diocesana. El CSET funcionaba, pero necesitaba definir su identidad y adquirir plena personalidad jurídica conforme a la legislación eclesiástica vigente. Había nacido afiliado a la Facultad de Teología de la

Universidad de Navarra e intentó reforzar esa identidad aspirando a constituir el primer ciclo de dicha Facultad, concediendo el grado de bachiller en Teología.

Se llamó a la puerta de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, con la que se mantuvo un prolongado diálogo. Se nombró una comisión paritaria compuesta por profesores de la Facultad y del CSET, de la que formé parte. Tuve el honor de dialogar con afamados maestros, como los profesores José Luis Illanes, en ese momento decano de la Facultad, y Amadeo de Fuenmayor. Celebramos muchas sesiones. La cuestión llegó a la nunciatura y a la curia romana, pero no prosperó. El CSET aspiraba a ser reconocido como primer ciclo de la Facultad, concediendo el título de bachiller en Teología. La Facultad consideró inviable alterar su propio y entero ciclo. Así las cosas, el CSET pasó a tratar el tema de su afiliación con la Universidad Pontificia de Salamanca, que dio resultado positivo. Si supera las pruebas previstas, el alumno del CSET obtiene el título de bachiller en Sagrada Teología por la Pontificia de Salamanca. Esta es mi síntesis de un problema difícil.

P. *En torno al Concilio Vaticano II surgió en el seno de las facultades de teología y entre los profesores de historia de la Iglesia la discusión, liderada en gran parte por el eminente historiador H. Jedin, sobre si dicha disciplina debía considerarse una materia fundamentalmente teológica o simplemente historia, que consecuentemente debía seguir el método histórico crítico normal. ¿Por qué solución te inclinabas?*

R. Respondo aludiendo a un simposio peculiar sobre historia de la Iglesia. Fue el organizado por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra en 1995[19]. Cuajado de profesores e historiadores de gran relieve eclesiástico internacional. Tomé parte en el mismo y en algún diálogo defendí la plenitud de la historia de la Iglesia por sí misma, sin convertirla en ciencia teológica. Estaba al tanto de la debatida y profunda cuestión sobre teología e historia de la Iglesia, tratada con altura desde este *Anuario*, pero el tema sobresalía por encima del curso seminarístico. Además, siempre pensé que era urgente apuntalar el aspecto crítico documental de la historia de la Iglesia. De hecho, todo estudio mío de cierta envergadura termina siempre con un apéndice de documentos inéditos.

P. *La celebración del Concilio Vaticano II te pilló en el fragor de la actividad como profesor e investigador. ¿Cómo viviste ese acontecimiento de un espesor histórico tan extraordinario e inigualable para la Iglesia? ¿Influyó en tu manera de orientar la ense-*

[19] Se trata del XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, celebrado en Pamplona del 26 al 28 de abril de 1995, dedicado al tema «*Qué es la Historia de la Iglesia*». Las ponencias y comunicaciones del simposio se publicaron en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 5 (1996), pp. 17-238.

ñanza de la historia de la Iglesia, subrayando quizá aspectos o dimensiones que antes quedaban más en la penumbra?

R. Lo seguí con entusiasmo, para vivirlo y darlo a conocer. La actividad de aquellos años fue extenuante, ya que fue necesario ilustrar a los fieles, pero sobre todo a las comunidades religiosas, todas pendientes de la renovación de sus constituciones. En cuanto a mi docencia profesional, me reafirmé en mi línea al ver aprobadas en el Concilio las orientaciones pontificias sobre los estudios eclesiásticos.

P. *Hablando de docencia, ¿alguna vez te tentó la posibilidad de llegar a ser profesor universitario, pues es evidente que una facultad de historia de una universidad civil ofrece unas posibilidades, también económicas, para ejercer el magisterio creando escuela y para la investigación, muy distintas a las de una facultad de teología de la Iglesia o de un centro diocesano de estudios teológicos?*

R. Ni por ensoñación... La provincia me había confiado otro ministerio. También es cierto que no tengo noticia de que ninguna universidad lo hubiera solicitado. Tan solo me ofrecieron hacerme cargo de la cátedra de historia de la Iglesia en la Facultad de Teología del Norte de España, en su sede de Vitoria, que no acepté por falta de carnet de conducir. Se hizo cargo mi colega en el CSET, Julio Gorricho.

Isabel la Católica en el centro de la investigación

P. *Llegamos seguramente al corazón de esta conversación, pues tenemos que hablar con detenimiento de tu obra más importante y emblemática, por la que siempre se te asociará, casi indisolublemente, a la Reina Católica. Me refiero a la obra titulada* Isabel la Católica: Estudio crítico de su vida y su reinado, *publicada por la BAC en 1964*[20]. *¿Puedes decirnos cómo surgió esta obra, por qué motivos y cuáles fueron las circunstancias?*

R. Lo he sugerido al tratar de mi tesis de doctorado. Aprecié muy pronto que el reinado de los Reyes Católicos, tanto en hechos como en doctrina jurídica y eclesial, era el principio de una era nueva. Ocurrió en mi trayectoria histórica algo no pensado, se atravesó la persona de la reina Isabel y el tema de la provisión de obispos quedó marginado.

P. *Me llama la atención que esta obra, de una magnitud y calado más que considerable, la escribieras cuando apenas frisabas los 40 años, una edad todavía no muy*

[20] Cfr. *Isabel la Católica: Estudio crítico de su vida y su reinado* (BAC, 237), Madrid, 1964.

abultada en la que normalmente no se ha alcanzado la plenitud de la madurez. ¿Qué dificultades encontraste, si las hubo, en la investigación y elaboración de esta obra?

R. Fue un cruce de caminos. Desde mi tesis sobre los obispos apareció el papel de la reina Isabel. Coincidió con la búsqueda de una biografía por la exuberante Editorial BAC, católica, pero que entonces no pertenecía aún a la Conferencia Episcopal Española. Una vez acordados los términos legales con la dirección de la BAC, me puse al estudio y después de varios años de investigación, se editó en Madrid el 1 de mayo de 1964, *Isabel la Católica: Estudio crítico de su vida y su reinado*. Me encargué yo mismo del capítulo de presentación, para matizar con nitidez la finalidad del estudio. Aspiraba a ofrecer a los lectores una biografía crítica y documental, escrita con las exigencias del nivel científico. Expuse la aportación de diecinueve archivos, de cientos de fuentes impresas y de varios cientos de títulos de bibliografía. No fue fácil vertebrar todo aquel material, entresacado de los archivos manualmente, pues todavía no había nada digitalizado. Resultó un texto redactado quizá con demasiada rapidez literaria.

P. *¿Podrías explicarnos cuáles fueron, después de la primera edición de 1964, las ediciones más importantes de dicha obra?*

R. La biografía tuvo buena acogida a juzgar por las recensiones. Tan solo una de Lovaina fue desfavorable por mi descrédito hacia los cronistas oficiales del tiempo. De hecho, se hizo una edición popular y de bolsillo para la editorial Sarpe por concesión de la BAC y sin participación del autor[21]. Coincidió con un gran movimiento por la beatificación de la reina y por la celebración del IV Centenario de la conquista de Granada. En ambos acontecimientos estuve presente. Sobre todo, preparando una nueva edición de la biografía de la reina. Apareció en Madrid, en la BAC, en 1993. No cambió el esquema, pero sí mucho el contenido, el estilo y la presentación editorial. Aumentó hasta las 970 páginas, además de otras 57 de introducción. En esta edición se describieron hasta treinta y tres archivos consultados, a quienes el autor agradece la ayuda prestada. Se mantuvo el elenco de fuentes impresas y creció la bibliografía. Con buen criterio, se suprimió el apéndice de documentos. La revisión literaria de esa edición acháquela el lector a la lectura completa de los maestros Cervantes y Machado[22].

P. *¿Qué motivos tuviste para dedicar a la Reina Católica una nueva biografía? Me refiero a* Isabel la Católica: Vida y reinado, *publicada por La Esfera de los Libros en el 2002*[23].

---

21 Cfr. *Isabel la Católica* (Col. Biblioteca de la Historia de España, 25-26), 2 vols., Sarpe, Madrid, 1986.
22 Cfr. *Isabel la Católica: Estudio crítico de su vida y reinado* (BAC, 237), Madrid, ^{3}1993.
23 Cfr. *Isabel la Católica. Vida y reinado*, Madrid, 2002.

R. Desde principios del siglo XXI se respiraba un ambiente histórico y cultural isabelino, en congresos y publicaciones, preparando el V Centenario de su muerte en 1504. La eminente editorial La Esfera de los Libros buscó una biografía novedosa para tal acontecimiento y la dedicó a sus lectores y al público culto. Sin dejar de ser crítica, se buscaban no detalles, sino visiones amplias y maduras de su persona y su reinado. Una biografía no exhaustiva, pero sí completa. Dudé en comprometerme a escribirla pero finalmente me decidí porque no se trataba de una biografía distinta, sino de la misma para otro nivel de lectores. La Esfera ofreció al tiempo un libro voluminoso, de letra amplia para los de vista cansada, sin notas a pie de página, excepto unas pocas y selectas reunidas al final. Realzó la edición con bloques de ilustraciones escogidas. Corrí a cargo de la presentación, en la que aludí a mi perpetuo criterio irénico con la reina, a pesar de algunos juicios menos favorables vertidos en mis escritos. Tales juicios son los que fluyen del grave problema de la sucesión al trono y a la guerra con su sobrina y con el reino de Portugal por dicha sucesión.

El apéndice («Visión panorámica sobre Isabel y su reinado» (pp. 607-625) de la edición de La Esfera de 2003 resulta primordial para mi visión crítica de la Reina Católica. En cinco amplios párrafos se exponen los problemas de los que dimanan los juicios menos favorables hacia la gran reina. Son los graves problemas que la reina vivió por defender los derechos sucesorios en unos años de revolución y por la guerra contra su sobrina Juana y contra Portugal. Se plantea el problema de la ética, la moral y la razón de Estado. Se expone el proceso de canonización pendiente en la Congregación para las Causas de los Santos.

P. *Junto a la reforma, otro tema de especial calado en el reinado de la reina Isabel fue el de la libertad religiosa y la creación de la Inquisición, como una institución central de la nueva monarquía y del nuevo Estado, ¿qué dirías, en síntesis, de un tema tan espinoso como este?*

R. En la biografía de la reina Isabel era obligado tratar ese tema, y algunos aspectos tenían tal magnitud que merecían estudios específicos y monográficos. Así surgió el de la libertad religiosa en tiempo de los Reyes Católicos, que presenté en un simposio sobre el inquisidor Valdés que se celebró en Oviedo en 1968, colocando en su lugar el hecho religioso y el hecho civil y social[24]. Hubo

[24] Cfr. *Pórtico a Fernando de Valdés como inquisidor. La libertad religiosa en tiempo de los Reyes Católicos*, en *D. Fernando de Valdés (1483-1568): su personalidad, su obra, su tiempo: Simposio Valdés-Salas. Oviedo, 8-11 diciembre 1968*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1968, pp. 25-45.

mentes clarividentes que optaron por la libertad de las minorías antes que por los métodos confesionales. He ahí un tema troncal, quizá el más espinoso del reinado, ya que se plantaba por medio el problema de la religión, la unidad social y la prosperidad económica.

P. *En estrecha relación con la pregunta anterior está el tema de la evangelización o conversión de los mudéjares y moros en Granada y también de su expulsión. También aquí te pido una opinión conclusiva de la actuación de la reina en este tema.*

R. Mudéjares y moros de Granada. He tratado este tema en las biografías de Isabel la Católica y en diversos estudios, lo que me facilita sintetizarlo en sus aspectos esenciales. La conquista de Granada fue una empresa peninsular, pero también europea y de la cristiandad. A Granada destinó Isabel dos valiosas personas de la corte, al conde de Tendilla y a Hernando de Talavera, monje jerónimo prior del Prado (Valladolid). Ellos se encargaron de establecer el nuevo orden, el civil y el religioso. Con buenos resultados. Pero la situación se torció por ambos lados. De un lado, la rebelión por el incumplimiento de las capitulaciones y, de otro, la política religiosa de rigor, con la que se superó la benigna praxis talaverana con los moros. Sin olvidar la acción directa de los reyes desde su viaje a Granada en 1498. Tensaron tanto la cuerda que se rompió en pedazos. Se tendió a exigir la conversión al cristianismo y lo razonaba la reina escribiendo a su representante: «... porque no avemos de dar lugar que en ellos (reinos) haya infieles». Los moros granadinos optaron por cruzar el mar y refugiarse en África. La campaña misional con ellos no fue satisfactoria.

P. *¿Qué motivos has tenido para dedicar tanto tiempo y espacio a los hebreos conversos y convertidos?*

R. He dedicado al tema mucho espacio de mis estudios y recientemente también estudios completos. Llegué a conversar sobre el tema con la mayor autoridad hebrea, Benzion Netanyahu[25], en un congreso en Valladolid. Me dedicó varios libros y me consideraba discípulo suyo. No le disgustaba mi visión de los judíos conversos a lo largo del siglo XV y sobre la Inquisición, aunque no llegó a conocer mis estudios sobre el tratamiento de los convertidos judíos en las dos

[25] Benzion Netanyahu nació en Varsovia el 25 de marzo de 1910, trasladándose junto con su familia a Palestina en 1920. Estudió en la Universidad Hebrea de Jerusalén, llegando a ser editor de la *Enciclopedia Hebrea*. Posteriormente fue profesor de las universidades de Cornell y Denver, convirtiéndose en uno de los mayores especialistas de la historia medieval sefardí y de los orígenes de la Inquisición. Seguramente su obra más importante es *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain* (Random House, New York, 1995), publicada en castellano en 1999 *(Los orígenes de la Inquisición en España*, Crítica, Barcelona). Benzion Netanyahu murió en Jerusalén el 30 de abril de 2012.

pragmáticas de los reyes de 1496 y 1504, con la imposición de tres largos años de catequesis a los mismos. Les he dedicado tanta atención porque constituyeron un hecho social de primer orden en cada reino peninsular.

Dentro del acotado de la libertad religiosa, estudié los rostros de Dios en las tres religiones según los expone Cervantes en sus escritos. Ellos iluminan el problema tanto como los documentos de los archivos. Recuerdo que leí completas las obras de este descendiente de judíos, genio para la literatura y foco de luz para la historia. Aparecieron estos estudios en la enciclopedia cervantina dirigida por los profesores Carlos y Alfredo Alvar Ezquerra[26].

Para terminar el tema de las minorías se puede afirmar que la reina Isabel y sus asesores no estuvieron en su tiempo preparados para resolver de raíz este problema de la libertad religiosa, tan vidrioso todavía en el nuestro. Contesto con la siguiente alusión sobre la Primera Partida y la religión. El tratamiento de las minorías étnicas fue difícil en tiempo de los Reyes Católicos. Antes de la Inquisición existía el tema de la infidelidad, que era preciso borrar de la tierra. La Edad Media se encargó de forjar el inmenso conglomerado de la confesionalidad en un régimen de cristiandad y bajo la autoridad del papa. Esa doctrina y esos preceptos estaban contenidos en el Decreto y en las Decretales, y en el siglo XV pasaron al libro primero de las Partidas castellanas. Y ya no pudieron desvincularse de ellas por siglos. Quien quiera continuar analizando el tratamiento de las minorías, tendrá que revisar muy a fondo el tema de la herejía, el crimen de Estado y el desorden jurídico del príncipe que permitiese la infidelidad y la herejía en sus reinos y señoríos.

P. *Al cardenal franciscano Francisco Jiménez de Cisneros has dedicado últimamente un trabajo centrado en el tiempo de su regencia, antes de morir en 1517 sin haber logrado encontrarse con el rey emperador Carlos. Parece que él, Cisneros, se identificó totalmente con el proyecto de la nueva monarquía que llevaban adelante Isabel y Fernando. También parece que sobre todo la relación con la reina, no tanto con Fernando, fue especialmente estrecha, es decir, que se entendieron y compenetraron muy bien. ¿Qué opinión te merece la figura de Cisneros en el marco general del reinado de Isabel?*

R. No soy el biógrafo del cardenal franciscano. Está dicho casi todo de él. Llevó a cabo empresas gigantescas. Se empeñaron en canonizarlo, pero se impuso el silencio sobre su causa. Con la reina en el tema de la reforma tuvo sus encuentros. En Medina del Campo, junto al lecho de muerte, no estuvo el cardenal,

[26] Cfr. *Fe [fe sin obras...]*, en *Gran Enciclopedia Cervantina*, Carlos ALVAR EZQUERRA (dir.), Alfredo ALVAR EZQUERRA, Florencio SEVILLA ARROYO (coords.), t. V, Castalia/ Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 2008, pp. 4611-4617.

pero sí Egidio Delfini, el ministro general franciscano que estaba entonces por España en visita de su orden. La visión de Delfini era nítida, buscaba la reforma, pero dirigida por el ministro general.

P. *Todavía otra cuestión sobre el cardenal. A veces se ha afirmado que los criterios sobre la conversión de los moros de Granada de Hernando de Talavera y de Cisneros eran diametralmente opuestos, ¿se puede sostener esta idea o las diferencias entre ellos pueden ser consideradas de matiz?*

R. Parece que conviene no centrar el problema sobre esos dos excelsos personajes, sino sobre el profundo problema de la libertad religiosa, al que ya hemos aludido. Cisneros quiso actuar en Granada con prisa. Talavera prefirió atraer a los moros con pausa.

P. *En 1998 escribiste un estudio biográfico sobre Juana de Castilla, mal llamada la Beltraneja*[27]*, denominada, sobre todo en Portugal, «la excelente Señora», a quien Isabel llamaba con cierto desdén y retintín «la muchacha». Se trata de un capítulo de especial importancia en el reinado de Isabel, ¿qué dirías en síntesis de este episodio vidrioso y difícil de interpretar en el que se mezcló la revolución nobiliaria y la sucesión en el reino?*

R. Quise decirlo todo en el título y lo dije. Quizá al título le falta compostura, pero no base crítica.

P. *A lo largo de los años has participado en distintos congresos y aniversarios sobre la Reina Católica, ¿cuáles te han parecido los más significativos porque han supuesto un avance en la investigación sobre su reinado?*

R. Quiero aclarar que no he llegado a participar en los grandes congresos internacionales de historia. Me faltaron motivaciones y medios. He participado en los hispánicos, en especial cuando trataban de mi especialidad, presentando estudios de primera mano. Formé parte de la comisión para los congresos isabelinos de preparación del centenario de su muerte en 2004 y del internacional celebrado en Valladolid en dicho año[28]. Allí expuse el arduo tema de la revolución social que llevó a Isabel al trono.

P. *Aunque son innumerables los temas que afloran en tu obra y que no podemos tratar, quisiera que nos dijeras una palabra sobre algunos de ellos que tienen que ver con el tiempo de los Reyes Católicos y con el siglo XVI: la reforma de los religiosos y religiosas*

---

[27] Cfr. *Juana de Castilla, mal llamada La Beltraneja 1462-1530*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998.

[28] Cfr. *La revolución castellana y la geopolítica ibérica, agentes de la sucesión de Isabel I de Castilla, la Católica (1451-1479)*, en *Isabel la Católica y su época: Actas del Congreso internacional 2004*, vol. I, Instituto Universitario de Historia Simancas, Valladolid, 2007, pp. 87-108.

en tiempo de Isabel y Fernando y las asambleas del clero y el beneficialismo eclesiástico durante el siglo XVI.

R. Sobre la reforma. Conviene que quede bien sentado que la reforma hispánica fue global y no quedó estamento sin ella, aunque con resultados muy diferentes.

Sobre el beneficialismo eclesiástico y la aportación de la Iglesia a la Corona conviene aclarar lo siguiente. La reforma no fue solo religiosa y moral. También se traslucía en el fondo de la misma el brillo del dinero y el peso de los ducados. No quedó exenta de intereses la provisión de obispos y de los cabildos catedrales y de las grandes abadías. Surgieron en su defensa las llamadas asambleas del clero. Les dedicamos un estudio extenso en el Congreso Internacional Teresiano de 1982, en Salamanca[29]. El papa concedía a la Corona una abultada gracia, el cabildo de Toledo convocaba la asamblea de los cabildos, se hacía el repartimiento entre ellos según los «veros valores» de los beneficios y se cobraba sin misericordia. Así llegaron a la Corona en el siglo XVI, bajo el título de décimas, subsidio o excusados, más de veinte millones de ducados, equivalentes a diez mil millones de maravedíes. Fue un estudio muy documentado, que hubiese convenido continuarlo hasta el siglo XIX.

P. *En la edición de tu obra sobre Isabel la Católica, publicada por la editorial La Esfera de los Libros en el año 2003, escribiste unas páginas muy logradas en las que proponías a los lectores una visión panorámica y sintética de su reinado. ¿Podrías ofrecernos un breve balance de las luces y sombras de la Reina Católica?*

R. Me pareció oportuno ofrecer esa visión panorámica a los lectores cultos, pero no especializados. Los problemas de la sucesión al trono, el gobierno absoluto, la imposición de una reforma religiosa global produjeron una oposición, que suele ser menos conocida. Mejor conocidos suelen ser las luces y logros pasmosos de su reinado en España y en las Indias.

P. *Mucho se ha hablado y se hablará de la posible canonización de Isabel la Católica. ¿Te parece que hoy tiene sentido proponerla como modelo de vida cristiana para la Iglesia universal? ¿Cuáles son los principales escollos a los que se enfrenta su proceso de canonización?*

R. Participé como testigo en el proceso diocesano de Valladolid, aunque tardé años en conseguir una copia de mi deposición. En ella me he mantenido

[29] Cfr. *Estado e Iglesia en España a la luz de las asambleas del clero en el siglo XVI*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano (Salamanca, 4-7 octubre 1982)*, Teófanes EGIDO MARTÍNEZ, Víctor GARCÍA DE LA CONCHA, Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL (eds.), vol. I, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983, pp. 297-330.

en mis estudios isabelinos, unos favorables y otros menos, aunque siempre emitidos a la luz de la crítica histórica. No soy quién para definir los escollos de una canonización.

De la conquista de Navarra a la historia local

P. *En tu amplia producción bibliográfica destaca un numeroso haz de estudios sobre distintos temas religiosos y políticos de la provincia de Guipúzcoa y de la ciudad de San Sebastián en tiempo de los Reyes Católicos y del emperador Carlos, ligados en gran parte al Grupo de estudios históricos de San Sebastián Doctor Camino, dirigido por el ilustre profesor e historiador José Ignacio Tellechea Idígoras. ¿A qué se debió este interés que produjo tan buenos frutos?*

R. Los capuchinos han mantenido en Guipúzcoa tres presencias notorias y señeras. La de Rentería (1612), la de Fuenterrabía (1666) y la de San Sebastián (1909). Era un regalo poder visitarlas y ser recibido en ellas con plena fraternidad. Durante siglos, por otra parte, fue Guipúzcoa un arciprestazgo de la diócesis de Pamplona, en cuyos archivos se conserva todavía un buen fondo de su historia. Mi acceso al tema guipuzcoano se realizó gracias al eminente historiador y colega José Ignacio Tellechea Idígoras. El archivo de San Telmo me impresionó por sus fondos y por las personas que estudiaban en el mismo. Así comenzó mi ruta donostiarra, investigando temas que afectaban a la historia guipuzcoana y a la navarra y castellana. Creció mi aprecio a esta historia a raíz de la extensa monografía que dediqué al convento de Rentería en 1983. Eran años en que se comenzaron a celebrar congresos en el seminario de Vitoria y en que se planeó la redacción de una historia de la Iglesia en el País Vasco, para la que estuve preparado junto con mi colega Julio Gorricho, y que no prosperó en buena parte por falta de dirección eficaz. Con el tiempo y por mis compromisos fui dejando estos temas en manos de los buenos especialistas que trabajaban en Donostia. Además, no hablaba ni leía el euskera.

P. *Otro foco de interés de tus investigaciones ha sido el tiempo de la conquista de Navarra en 1512, también las décadas anteriores, la justificación pontificia de la conquista mediante bulas, y la guerra de 1521, con estudios de última hora sobre los perdones del emperador Carlos a sus deservidores y sobre la batalla de Noáin (1521). ¿Cuáles consideras que han sido tus aportaciones fundamentales en temas tan polémicos y complejos como esos?*

R. Siempre cultivé la idea de escribir algún estudio extenso y documentado sobre Navarra. Creció la idea durante mi tesis doctoral, en la que reuní buen

material sobre la provisión de los obispos de Pamplona. Dejé bien probado que no fueron los Reyes Católicos, sino el rey emperador Carlos V quien recibió de Adriano VI el privilegio de presentación a dicha mitra, confirmado después por los papas Clemente VII y Paulo III. Publiqué las bulas y el contexto de cada una. Ahí quedan[30]. Otro momento y tema de interés fue el de la conquista de Navarra por Fernando el Católico en 1512. Fui reuniendo documentación durante años y pude ofrecer un breve libro sobre las bulas de Julio II como justificación de dicha conquista. El valor que pueda tener dicho estudio se debe al texto seguro de las bulas y a la lectura de las mismas con la óptica contextual de aquel tiempo[31].

P. *También la formación de la antigua custodia y provincia capuchina de Navarra y Cantabria durante el siglo XVII contó con investigaciones tuyas de gran calado histórico porque destacaban la estrecha relación de la Orden capuchina con las instituciones políticas del reino de Navarra (sobre todo el Consejo Real) y de la ciudad de Pamplona, estudios fundados en una masa documental de gran riqueza que incluiste en los apéndices*[32]*. ¿Qué consideras lo más nuclear de dichos estudios?*

R. He intentado iluminar un hecho insólito, la presencia de nueve conventos capuchinos en un territorio tan limitado como el viejo reino y, desde otra óptica, cómo consiguieron aquellos hombres ser «los hombres del pueblo». Con sus aciertos y equivocaciones, pienso que mantuvieron la reforma católica viva y enhiesta en dicho reino.

P. *Una parte nada desdeñable de tu tiempo lo has dedicado a la Historia local. Has publicado varias monografías sobre conventos capuchinos, las más importantes las refe-*

---

30 Cfr. *Derecho de patronato y de presentación a la Iglesia de Pamplona. Privilegio de Adriano VI a Carlos V en 1523*, en *Scripta Theologica*, 16 (1984/1-2), pp. 499-542; *El privilegio de presentación de obispos concedido por tres papas al emperador Carlos V (1523-1536)*, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 25 (2017), pp. 185-215.

31 Cfr. *Las bulas del papa Julio II como justificación de la conquista de Navarra en 1512*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2013.

32 Cfr. *Documentos sobre la formación de la Custodia de capuchinos de Navarra y Cantabria (1606-1656)*, en *Estudios Franciscanos*, 86 (1985), pp. 59-208; *Documentos sobre la formación de la Provincia de capuchinos de Navarra y Cantabria (1656-1679)*, en *Estudios Franciscanos*, 87 (1986), pp. 523-668; *Las cosas de los capuchinos en el siglo XVII. El gobierno del P. Esteban de Cesena (1671-1678)*, en *Laurentianum*, 27 (1986), pp. 217-311; *Catálogo de documentos sobre las cosas de los capuchinos en el siglo XVII (1617-1685)*, en *Estudios Franciscanos*, 89 (1988), pp. 301-405; *Las cosas de los capuchinos en el siglo XVII. El Manifiesto del P. Cesena y la respuesta española (1675)*, en *Laurentianum*, 29 (1988), pp. 112-160; *La formación de la Provincia de capuchinos de Navarra y Cantabria en el siglo XVII*, en *Primer congreso General de Historia de Navarra. 4. Comunicaciones: Historia Moderna y génesis de la Navarra contemporánea*, en *Príncipe de Viana*, 49/Anejo 9 (1988), pp. 25-34; *El capítulo general de la Orden capuchina de 1678*, en *Collectanea Franciscana*, 59 (1989), pp. 23-67, 351-394; *Las cosas de los capuchinos en el siglo XVII. Tres informes concatenados y globales*, en *Laurentianum*, 30 (1989), pp. 128-173.

ridas a los conventos de Rentería, Zaragoza y Pamplona-Extramuros, encumbrándose esta última sobre las demás[33]. *Por otra parte, escribiste dos obras preciosas, repletas de documentación, una sobre el Valle de Yerri y otra sobre tu pueblo Azcona*[34]. *¿Qué podrías decir sobre estas obras de Historia local sin las que no es posible llegar a síntesis históricas generales, es decir a pintar telas panorámicas generales multicolores?*

R. Los conventos de capuchinos han sido mi casa y familia. Siempre he sentido por ellos afecto y gratitud. En especial, por el de Pamplona Extramuros, en el que he vivido gran parte de mi vida. Ellos me han dado todo, como una madre. Los estudios sobre el pueblo y el valle los dediqué de corazón a sus vecinos y habitantes, a quienes no conocí mucho por mi consagración a la vida religiosa. Estos estudios han servido de ejemplo a otros parecidos, en servicio de la historia general.

P. *¿Habría alguna otra línea de investigación que se me ha quedado en el tintero de la que te gustaría hacer algún comentario por su significación e importancia?*

R. Ninguna, como no sea una alusión a la misión *ad gentes*, tanto en las Indias, durante la colonia, como en el Extremo Oriente, desde la mitad del siglo XIX, participando en congresos de los archiveros diocesanos de España[35].

P. *¿Qué temas has investigado estos últimos años?*

R. Son numerosos. Me complace recordar algunos temas por su novedad y documentación.

Así dediqué un estudio al nuncio y legado pontificio Antonio Giacomo Venier (de Venereis), que llenó una década dramática de la historia castellana en el siglo XV. Contiene el corpus documental de este nuncio para Castilla. Se publica también el discurso de este nuncio al Papa Paulo II para prestarle obediencia de parte del rey Enrique IV, y la primera bula instituyendo la Inquisición moderna en Castilla bajo dicho monarca. Casi medio centenar de documentos[36].

Otro estudio fue sobre las reliquias de los mártires en Zaragoza. Con buena documentación del papa san Pío V, se estudia la facultad concedida para bautizar

---

[33] Cfr. *Presencia de los Capuchinos en Rentería (1612-1837) y (1958-1983). Parte I: Presencia antigua (1612-1837)*, en *Presencia de los Capuchinos en Rentería (1612-1837) y (1958-1983)*, Tarsicio DE AZCONA (dir.), Grupo Doctor Camino de Historia Donostiarra, San Sebastián, 1983, pp. 13-215; *La fundación de los capuchinos en Zaragoza (1598-1607)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2005; *El convento de capuchinos extramuros de Pamplona (1606-2006)* Institución Príncipe de Viana (Serie Historia, 118), Pamplona, 2006.

[34] Cfr. *Azcona de Yerri: el pueblo, su parroquia y sus ermitas*, Lamiñarra, Pamplona, 2011, *El valle de Yerri: Historia local de un Ayuntamiento campesino*, Lamiñarra, Pamplona, [2]2012.

[35] Cfr. *Los capuchinos y la evangelización de América y Filipinas: Presencias, características y fuentes*, en *Memoria Ecclesiae*, 5 (1994), pp. 91-136.

[36] Cfr. *Antonio Jacobo De Venier, Colector y Legado pontificio en Castilla y León (1460-1469)*, en *Revista de la Inquisición, Intolerancia y Derechos humanos*, 22 (2018), pp. 13-38.

los huesos del cementerio de Santa Engracia, imponiéndoles nombres de mártires. Se basa en documentos de notarios civiles de dicha ciudad.

Y, finalmente, el estudio de una carta de Bartolomé de Zuloaga al virrey de Navarra. Era un vasco guipuzcoano que trabajaba para los Reyes Católicos e intervino en la sucesión en el reino de Navarra de 1483 a 1486. Se publica una notable carta suya sobre las cosas de Navarra y las cédulas de nombramiento a importantes cargos que le concedieron los reyes.

P. *¿Cuál es el último estudio científico ya terminado?*

R. Lo llamo los «perdones» de Carlos V a sus deservidores de Navarra al tiempo de la guerra de Navarra en 1521. Se trata de seis cartas de perdón promulgadas por el emperador entre 1521 y 1524, concedidas a los deservidores navarros que ayudaron a los franceses que habían entrado para conquistar el viejo reino. Se publican los textos completos de los perdones y se suscita la novedad del viaje del rey emperador a Navarra y su estancia en Pamplona durante varios meses.

P. *Por último, solo nos queda hablar de los reconocimientos, homenajes y premios recibidos en los últimos lustros. En primer lugar el Ayuntamiento del Valle de Yerri te nombró hijo predilecto el 5 de junio de 2009. Posteriormente, en el año 2011, te dedicaron una miscelánea de estudios, titulada* Historia magistra vitae[37], *reconociendo tu «oficio» de historiador, que fue presentada en un acto homenaje celebrado el 15 de mayo de 2012 en el aula magna del Seminario Conciliar de Pamplona. Poco tiempo antes, el 16 de diciembre de 2011, habías sido nombrado académico correspondiente por Navarra de la Real Academia de la Historia. Y, finalmente, llegó el reconocimiento más importante y quizá más emotivo por venir de la tierra que te vio nacer y a la que dedicaste muchos desvelos: el premio Príncipe de Viana de la Cultura del año 2014, el de mayor rango que concede el Gobierno de Navarra. ¿Qué sentimientos brotan en tu espíritu ante estos homenajes que reconocen tu trayectoria como historiador?*

R. Por mi parte, esta conversación no puede terminar sino agradeciendo con efusión a todas las personas e instituciones la ayuda que me han prestado a lo largo de mi trayectoria histórica con inmensa generosidad.

En especial, agradezco una vez más al Gobierno Foral de Navarra que me concedió el premio Príncipe de Viana de la Cultura de 2014 y que publicó una extensa *Miscelánea inédita* con doce estudios heterogéneos que dormían en el si-

[37] Cfr. *Historia magistra vitae: Miscelánea de estudios en homenaje a Tarsicio de Azcona, OFMCap., historiador*, José Ángel ECHEVERRÍA ECHEVERRÍA (coord.), Hermanos Menores Capuchinos-Convento de Extramuros, Pamplona, 2011.

lencio[38]. El protagonismo de aquel día 4 de junio en el monasterio de Leyre lo ostentaron los príncipes Felipe y Letizia, que fueron invitados por el Gobierno de Navarra y me entregaron el premio. A los quince días serían proclamados reyes de España. El discurso del príncipe Felipe en aquel acto fue uno de los últimos como príncipe y será recordado en la historia de su reinado.

Agradezco en especial a la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y a su revista *Anuario* haberme acogido a la sombra de sus alas para poder ofrecer mi trayectoria histórica.

Muchas gracias también a José Ángel Echeverría, profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad del Norte de España, en la Sede de Vitoria-Gasteiz, que ha dirigido esta conversación.

[38] Cfr. *Tarsicio de Azcona. Miscelánea inédita/Miszelanea argitaragabea*, en *Príncipe de Viana*, LXXVIII, 267 (2017), pp. 1-256.

CRÓNICAS

CONGRESOS Y SEMINARIOS

DOI 10.15581/007.32.017

Simposio internacional «Ars Gloriae. La presencia episcopal en las catedrales bajomedievales»

(León, 7-9 de septiembre de 2022)

Entre los días 7 y 9 de septiembre de 2022 se ha celebrado en la Universidad de León el simposio internacional *«Ars Gloriae*. La presencia episcopal en las catedrales bajomedievales». Este encuentro científico ha supuesto el colofón del proyecto de investigación «El patronazgo artístico en el reino de Castilla y León (1230-1500). Obispos y Catedrales II» (HAR2017-88045), subvencionado por el Ministerio de Economía y Competitividad y por los Fondos FEDER, que han desarrollado miembros del Grupo de investigación «Patrimonio Artístico Medieval» (GIR ULE 435), bajo la dirección de las doctoras María Dolores Teijeira Pablos y María Victoria Herráez Ortega, catedráticas de historia del arte del Departamento de Patrimonio Artístico y Documental de la mencionada universidad. Precisamente, las doctoras Teijeira y Herráez, junto con los doctores Concepción Cosmen Alonso y José Alberto Moráis Morán, formaron el comité organizador del simposio, en el que actuó como secretario técnico el doctor Javier Castiñeiras López. Como ya se expresaba en la primera circular, el simposio ha pretendido abordar el papel que jugaron los obispos y arzobispos de la Baja Edad Media en la construcción, organización y magnificencia de sus respectivas sedes, desde el punto de vista tanto doctrinal como litúrgico y, especialmente, artístico. Para ello, reunió a un número importante de medievalistas, especialistas en esta temática, pertenecientes tanto al ámbito de la historia del arte como al de la historia. Además de los organizadores, actuaron como ponentes los doctores María José Lop Otín (Universidad de Castilla-la Mancha), Joan Domenge Mesquida (Universidad de Barcelona), Eduardo Carrero Santamaría (Universidad Autónoma de Barcelona), Olga Pérez Monzón (Universidad Complutense

de Madrid), Francisco de Asís García García (Universidad Autónoma de Madrid), Mário Farelo y Miguel Metelo de Seixas (Universidad Nueva de Lisboa), Nicolás Menéndez González (Universidad Heinrich Heine de Düsseldorf), Teresa Laguna Paúl (Universidad de Sevilla), Rosário Morujão (Universidad de Coímbra) y Manuel Valdés Fernández (Universidad de León). A ellos se unieron varios jóvenes investigadores, que participaron con sus comunicaciones, y los asistentes, entre los que se encontraban alumnos de la Universidad de León y público interesado en general. Durante los tres días del simposio, pudimos abordar cuestiones muy diversas dentro de la temática del mismo, como las relaciones entre obispos y cabildos, el papel de los primeros en la renovación de sus templos catedralicios y la participación de los segundos en dicho proceso, la importancia del mantenimiento de la memoria obispal en las iglesias mayores y, en consecuencia, los enterramientos de prelado en ellas, la presencia de bienes artísticos en el patrimonio personal y episcopal y el papel que jugaron como elementos autorreferenciales para cumplir el deseo de los prelados de hacerse presentes en la catedral. Se ha incidido en la importancia de la heráldica empleada con esta misma intención y se ha abordado de manera más específica la labor promotora de algunos prelados de especial interés, como Mauricio y Gonzalo de Mena, obispos de Burgos, Alonso Fernández Pecha, de Córdoba, Pedro de Castilla, de Palencia, Luis de Prades, de Mallorca, Pedro García de Montoya, de Osma, o el arzobispo toledano Alonso Carrillo de Acuña. Las presentaciones de ponentes y comunicantes se completaron con una visita a la catedral leonesa, centrada en los monumentos funerarios de obispos de la sede que se encuentran en el templo, comentados por los doctores Moráis y Teijeira. Desde la organización del congreso nos gustaría destacar, además de la calidad de todas las presentaciones, tanto ponencias como comunicaciones, la relevancia de los debates desarrollados tras estas, con una activa participación del público asistente, así como de los propios ponentes y comunicantes, que se implicaron directamente. En ellos surgieron cuestiones como el papel desempeñado por los cabildos junto a los obispos en el desarrollo artístico de los templos catedralicios, la importancia de la liturgia, la dotación devocional y cultual, el complemento suntuario o la financiación y administración de la fábrica para el desarrollo de los procesos de producción artística en el ámbito de las catedrales bajomedievales. También se debatió ampliamente sobre la necesidad de un cambio de paradigma en la investigación de la temática marco, destacando la necesidad de desechar tópicos y lugares comunes y, en su lugar, acudir a las fuentes directas –la propia obra de arte, las fuentes documentales y textuales–, para analizarlas en profundidad. A partir de este análisis, se pueden establecer nuevas bases, sólidas y rigurosas,

para el conocimiento de la producción artística del Bajo Medievo castellano y, en especial, de la desarrollada en el ámbito de las catedrales, con sus prelados como agentes de relevancia. Dos días y medio de gran intensidad en las presentaciones, las discusiones, las siempre agradables y esclarecedoras charlas informales, que servirán para ampliar, mejorar o matizar los textos que recogerán los resultados finales del simposio en forma de libro publicado. Esperamos que este pueda estar disponible en un breve plazo de tiempo, para poder difundir las aportaciones realizadas entre la comunidad científica y el público interesado. El simposio contó con la financiación del propio proyecto, pero también con la colaboración de la Universidad de León, de su Instituto de Estudios Medievales y del Comité Español de Historia del Arte, instituciones siempre dispuestas a apoyar la actividad investigadora y las acciones que de ella se derivan. A todas ellas nuestro agradecimiento por la colaboración económica, pero también por el apoyo institucional que aportan.

María Dolores Teijeira Pablos
Universidad de León

DOI 10.15581/007.32.022

Congreso internacional «Mirar hoy lo estético en la Edad Media»

(Madrid, 12-14 de septiembre de 2022)

Del 12 al 14 de septiembre ha tenido lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad San Dámaso de Madrid el congreso «Mirar hoy o estético en la Edad Media». Intervinieron un total de 23 ponentes de diversos países europeos y americanos, entre ellos destacados especialistas en diversas ramas de la estética medieval y contemporánea, y desde distintas perspectivas, como la filosófica, la filológica, la artística o la teológica. Varios de ellos han sido responsables de ediciones críticas de pensadores medievales (Dominique Poirel y Marcin Janeki –edición crítica francesa de los Victorinos–, Henryk Anzuliewicz –edición crítica alemana de san Alberto Magno–). Las mejores aportaciones aparecerán publicadas a lo largo de 2023 en la editorial Brepols.

El congreso discurrió respondiendo a las expectativas. Las conferencias principales con las que se abría cada jornada fueron dando la pauta de los diálogos posteriores, que enriquecieron las sucesivas ponencias. El profesor Poirel abrió el congreso planteando el problema filológico y semántico del sentido

que los términos fundamentales de la estética tenían en la Edad Media y en el mundo contemporáneo, una cuestión decisiva para ordenar el diálogo entre ambas perspectivas. El profesor Henryk Anzuliewicz presentó el pensamiento estético de san Alberto Magno, como un ejemplo paradigmático de la estética medieval, que sintetiza las diversas perspectivas medievales, reivindicando la aportación de este pensador y su decisiva influencia en santo Tomás, que en cierto sentido abriría la puerta a la estética moderna. Reivindicó el enfoque ontológico y rechazó las críticas que las tendencias deconstruccionistas han hecho de la perspectiva medieval en estética. El profesor Víctor Tirado reconstruyó el *background* filosófico de la mirada medieval y de la mirada contemporánea, que están en la base de las respectivas estéticas, señalando las líneas en las que habría que situar el diálogo entre ellas.

En este contexto se fueron desgranando cuestiones fundamentales: la estética mística medieval y el arte abstracto contemporáneo (Ricardo Piñero), la posibilidad de «objetividad» en el juicio estético (Piotr Roszak), los fundamentos metafísicos de la estética de san Buenaventura y la belleza en la estética mística medieval y en Alejandro de Hales (respectivamente, José María Salvador González, Declan Lawell y Hugo Costarelli). También se presentó el pensamiento estético de figuras muy desconocidas como Dioniso el Cartujo (David Torrijos). Se abordaron, además, otras cuestiones con una mirada amplia e interdisciplinar: el tema de la luz en el pensamiento griego y su repercusión en la estética medieval (Anca Vasiliu), cuestiones estéticas en pensadores semitas medievales (Montse Leyra), estética en libros incunables medievales (Marta Pavón) y en la arquitectura religiosa medieval (Natasa Govekar), así como la evolución de la música medieval y el problema del cambio en el gusto (A. Velastro). El profesor Francisco José López Sáez abrió un horizonte novedoso al poner en relación la tradición estética medieval de Occidente con la tradición rusa, en particular, con la estética de Viacheslav Ivanov. Fueron, sin duda, también interesantes las propuestas de diálogo entre las miradas estéticas del Medioevo y del mundo contemporáneo de los profesores Manuel L. Pulido y Jose A. Conderana. Este último planteó un ámbito de diálogo entre ambas miradas, sobre el trasfondo de la relación del arte, en una y otra época, con la naturaleza (las plantas, el jardín…). La profesora Wanda Bajor revisó las aportaciones de Tatarkiewiz al estudio de la estética medieval e Ignacio Verdú hizo una apasionada defensa de la unidad entre la belleza sensible y la belleza espiritual en la Edad Media. La relación de la perspectiva medieval con Heidegger y el romanticismo fue tratada por Piotr Pasterczyk y Álvaro Cortina.

En definitiva, este encuentro ha abierto una nueva manera de abordar la relación entre la Edad Media y el mundo contemporáneo, más allá de la habitual perspectiva dialéctica entre las dos épocas. Se tata de reconocer en la Edad Media valores que pueden enriquecer la aventura del hombre de hoy. Cada época tiene sus luminosidades y sus carencias. El mundo contemporáneo occidental, centrado en el hombre, ha hecho grandes conquistas sociales y tecnológicas, pero, quizá, ha perdido capacidad especulativa y metafísica. Ha incrementado el estatus de la persona individual y concreta, y con ello el horizonte de la creatividad artística, pero quizá también ha debilitado la dimensión bella de la realidad. Hemos incrementado exponencialmente nuestro saber científico exacto del mundo, pero quizá hemos perdido sensibilidad ante el misterio que atraviesa la realidad… Son aspectos sobre los que reflexionar y dialogar y este congreso ha supuesto una experiencia fabulosa en esta dirección.

Víctor M. Tirado San Juan
Universidad San Dámaso

DOI 10.15581/007.32.018

I Encuentro de Arte y Liturgia «*Crux Triumphalis*: Calvarios y vigas de imaginería entre la Edad Media y el Concilio de Trento»

(Cádiz, 13-15 de septiembre de 2022)

La Universidad de Cádiz acogió durante los días 13, 14 y 15 de octubre de 2022 el I Encuentro de Arte y Liturgia, organizado por el grupo de investigación «Ciudad, Imagen y Patrimonio» de la Universidad de Cádiz, con la colaboración del Comité Español de Historia del Arte (CEHA) y el *Centre International d'Études Liturgiques* (CIEL). Los coordinadores del encuentro –Pablo J. Pomar (Universidad de Cádiz), Diana Olivares (Universidad Complutense de Madrid) y Elena Escuredo (Universidad CY Cergy París/ Universidad de Sevilla)– destinaron las jornadas de trabajo al estudio de los calvarios y vigas de imaginería entre la Edad Media y el Concilio de Trento. El tema, a pesar de su importancia funcional y simbólica, y vasta distribución geográfica, permanecía prácticamente inédito, como se ocuparon de recordar muchos de los participantes.

La inauguración académica corrió a cargo del secretario del Departamento de Historia Moderna, Contemporánea, de América y del Arte de la Uni-

versidad de Cádiz, por delegación del Sr. Decano de la Facultad de Filosofía y Letras. La primera mesa, de carácter introductorio, estuvo dedicada a la cruz triunfal en las fuentes litúrgicas históricas. Pablo J. Pomar se ocupó de iniciar las intervenciones y en su ponencia estableció el marco sobre el que versarían el resto de aportaciones del congreso. Realizando un recorrido por testimonios históricos y diversos ejemplos de vigas de imaginería, centró su atención en los usos litúrgicos y devocionales de dichas vigas entre la Baja Edad Media y el Concilio de Trento, destacando la desmitificación de Trento como causante del desarme de tantas vigas de imaginería. Daniel Rico, de la Universidad Autónoma de Barcelona, hizo lo propio con las fuentes documentales y literarias de la Tardoantigüedad en relación a los altares de la cruz dispuestos *in medio Ecclesiae* en los templos de la Alta Edad Media. Procedente de la Universidad CY Cergy París, Elena Escuredo analizó la presencia de la viga de imaginería en distintos enclaves del antiguo reino de Sevilla durante el siglo XVI, constatando su amplia difusión. Giuseppe Falzone, del Pontificio Instituto de Arqueología Cristiana, hizo lo propio con los modelos litúrgico-oracionales e iconográficos en las inscripciones de los cristianos de los primeros siglos. Cerró esta primera mesa Fabio Massaccesi, de la Universidad de Bolonia, presentando casos italianos, acompañados en algunas ocasiones de propuestas de reconstrucciones.

La segunda mesa estuvo dedicada a los calvarios y vigas de imaginería españoles, dentro del contexto europeo. Particularmente inspiradora fue la exposición de Justin Kroesen, de la Universidad de Bergen y titular en 2021 de la Cátedra anual del Museo del Prado, que presentó una panorámica de la presencia de cruces bajo arcos arquitectónicos dentro del contexto europeo de la Edad Media. A ello le siguió la visión de las vigas y calvarios en la Castilla bajomedieval, con la que Diana Olivares, de la Universidad Complutense de Madrid, propuso una metodología de trabajo para abordar el estudio de un campo apenas trabajado y especialmente prolífico por la abundancia de calvarios conservados, pero descontextualizados, de los siglos XIII y XIV. Jordi Camps y Gemma Ylla-Català, del Museo Nacional de Arte de Cataluña, presentaron una serie de reflexiones sobre su tipología, función y emplazamiento, dentro del contexto catalán de los siglos XII y XIII. Tras ellos llegó el turno de María Rodríguez Velasco, de la Universidad CEU-San Pablo, que realizó un análisis iconográfico pormenorizado de la *Crux Triumphalis* de Öja (Suecia), un conjunto que por su importancia en este campo de conocimiento apareció en otras intervenciones de este seminario. Finalizó esta segunda mesa Enrique Infante, de la Universidad de Sevilla, que trajo a debate el caso de las vigas de imaginería onubenses en el tránsito de la Edad Media a la Moderna a partir de numerosas evidencias

documentales. Dentro de esta segunda mesa, en una y otra ocasión aparecieron cuestiones como los orígenes y las relaciones tipológicas con elementos afines, como rejas, trascoros, *jubés*, etc.

Ya en la segunda jornada, la tercera mesa agrupaba distintas conferencias y comunicaciones articuladas en torno al ocaso de la tipología. En primer lugar, Teresa Laguna, de la Universidad de Sevilla, presentó una visión pormenorizada sobre las vigas de imaginería dentro del contexto catedralicio sevillano, ocupando en este relato un lugar relevante el Cristo del Millón, que todavía corona la actual viga de imaginería del altar mayor de la catedral hispalense. Panorama amplio el trabajado por Matko Marušić, de la Universidad de Zagreb, que se ocupó de los calvarios del Adriático oriental, siendo especialmente significativo, más allá de la vasta extensión de material con la que sorprendió a los asistentes, el análisis que presentó de sus distintos significados. Leticia Bermejo de Rueda, de la Universidad Autónoma de Madrid, trajo a las sesiones la visión victoriana defendida por Pugin, a modo de *revival*, de aquel elemento litúrgico. Julian Holder, de la Universidad de Oxford, trabajó con aquellos exiguos casos o noticias de calvarios supervivientes en Inglaterra después de los ataques de los protestantes. Con Ana Marinković, de la Universidad de Zagreb, finalizaron las intervenciones de la tercera mesa, con el desmontaje y «remontaje» de las pantallas de madera de las catedrales post-tridentinas del Adriático oriental, analizando distintos casos y motivaciones.

La cuarta mesa, última, estuvo dedicada al carácter devoto, piadoso, asociado a muchos de los crucificados que integraban dichos aparatos litúrgicos. En primer lugar, ocupó el atril José Joaquín Quesada, que se encargó de las vigas, cruces y crucificados medievales de Jaén durante el Barroco. Continuó Chiara Giulia Morandi, de la Universidad de Florencia, que presentó el caso de una cruz del siglo XIV posteriormente instalada en otra ubicación por voluntad del ex jesuita Francesco Serrano. Intervinieron después Dobrosława Horzela y Marek Walczak, de la Universidad Jaguellónica de Cracovia, con una aportación sobre la evolución de las cruces en el Estado polaco-lituano desde la Edad Media hasta el siglo XVIII. Para concluir, tomó la palabra Julia Trzcińska-Biskupska, de la Universidad de Varsovia, presentando una comunicación sobre las virtudes milagrosas atribuidas a ciertos crucifijos góticos en las iglesias polacas.

El sábado 15 de octubre tuvo lugar la última jornada del seminario, siendo ésta de carácter práctico, pues estuvo dedicada a visitas de campo realizadas en la ciudad de Jerez, durante las cuales se impartieron las dos últimas comunicaciones del congreso. La primera de ellas estuvo a cargo de David Caramazana, del *College for International Studies* de Madrid, que dirigió la visita a la catedral

jerezana, centrándose en el estudio de la autoría del Cristo de la Viga allí conservado y en la exposición de una hipótesis sobre su ubicación original. Después se pasó al templo parroquial de San Miguel, en cuya sacristía se conserva un crucificado cuya procedencia parece relacionada con una desaparecida viga de imaginería. Por último, se visitó la iglesia parroquial de San Marcos, en la que Paz Barbero García expuso las principales noticias relacionadas con la restauración que acababa de acometer sobre el Cristo de la Viga del mismo templo.

Por desarrollarse la última sesión fuera de la magnífica sala de conferencias en las que se desarrollaron las distintas mesas, la mesa redonda que, a modo de conclusión, cerró el ciclo, se anticipó a la tarde del viernes 14, al finalizar las distintas intervenciones programadas para esa tarde. Participaron en ella los profesores Pomar, Kroesen, Laguna y Escuredo. Durante la misma, distintos participantes reconocieron el carácter ciertamente internacional que habían tenido las jornadas, tanto por la procedencia de los conferenciantes y comunicantes, como por los asistentes –en su doble modalidad, presencial y *online*–, y lo realmente provechosa que había sido la organización de un seminario sobre este asunto. Más allá de los avances concretos, se llegó a la conclusión de que este I Encuentro de Arte y Liturgia había supuesto un destacado hito en la restauración de la memoria de unas piezas singulares, en sus distintas dimensiones (arquitectónica, escultórica y pictórica), sirviendo para ahondar en el contexto visual y funcional para el que fueron concebidas. El carácter bienal previsto para los encuentros reserva el año vacante a la edición de los trabajos, de modo que esperamos que en 2023 vea la luz un libro que parece destinado a ser referente ineludible para el estudio de estas piezas.

Enrique Muñoz Nieto
Universidad de Sevilla

DOI 10.15581/007.32.019

Seminario «Identidades cambiantes, modernidad y religión. De lo individual a lo colectivo»

(Toledo, 17-18 de noviembre de 2022)

El seminario «Identidades cambiantes, modernidad y religión. De lo individual a lo colectivo» celebrado en la Facultad de Humanidades de Toledo de la Universidad de Castilla-La Mancha el pasado 17 y 18 de noviembre de 2022, formó parte de la conclusión del proyecto de investigación de I+D+i del Ministerio de

Ciencia, Innovación y Universidades «Modernidad y religión en la España del siglo XX: entre el consenso y la ruptura» (PGC2018-099909-B-I00), dirigido por Julio de la Cueva Merino. Junto a él, Verónica García Martín y Natalia Núñez Bargueño ejercieron las labores de coordinación. El tema principal que se abordó en el mismo es el papel que desempeña la religión en la España contemporánea. Para ello se hacía hincapié en la necesidad de prescindir de (o, cuando menos, reevaluar y debatir) aquellos planteamientos excluyentes que tradicionalmente han sido utilizados para estudiar la compleja relación existente entre «modernidad» y «religión». Para ello, se prestó especial atención a la forma en que las identidades religiosas y seculares se han ido construyendo y transformando en los últimos dos siglos, tanto en el plano individual como en el colectivo. Se partía de la siguiente hipótesis de trabajo: las identidades constituyen laboratorios desde los que podemos observar cómo se articulan las diversas formas en que la religión ha ido reconfigurándose y acompasándose a la modernidad, y viceversa.

Cabe destacar el valor de las presentaciones, de temáticas muy variadas, pero que en muchos casos llegaron a coincidir en algunos de sus postulados de manera muy sugerente. En particular, un gran número de ellas reflexionaron en torno a fenómenos de «transferencia de la sacralidad» (citamos aquí ideas de Pérez Agote), de «recomposición» de la religión (Hervieu-Léger, Louzao), e incluso de la pervivencia de la religión de forma «difusa» o «vicaria» (Cipriani, Davie). Otras temáticas destacadas fueron la compleja composición social del catolicismo contemporáneo, las diferentes vertientes que han existido en su seno (desde el integrismo a la democracia cristiana o el progresismo católico), así como la también compleja relación entre culturas políticas y catolicismo, ya sea con la Falange o con los grupos de izquierda. Otra de las temáticas de gran recurrencia fue la interesante, cambiante y para nada unívoca, relación entre el clero y el laicado. Por último, algunas de las ponencias destacaban la importancia de lo visual en la historia religiosa, temática todavía insuficientemente trabajada para el contexto español. En torno a este tema se trataron cuestiones como la (post) guerra de imágenes fílmicas, o la representación de los católicos (y de las católicas) en fotografías (incluidos los seminaristas libaneses venidos a España durante el franquismo), y cómo esas imágenes influencian, aunque sea de forma inconsciente, la interpretación que todavía hacemos de estos grupos y sus identidades.

Inaugurando la primera sesión, la profesora Chiaki Watanabe (Universidad Aoyama Gakuin, Japón) hizo una síntesis sobre el efecto que la Guerra Civil tuvo sobre la rama masculina de la sección juvenil de la Acción Católica, destacando

el hecho de que cada miembro tuvo una experiencia muy diferente del conflicto. Su trabajo también evocó la reorganización de la Juventud de la Acción Católica en la posguerra y la existencia de diferentes talantes en su seno, por ejemplo, entre dos de sus presidentes: Manuel Aparici y Antonio García Pablos. De manera similar, la ponencia del profesor Pere Fullana (Universidad de las Islas Baleares) «Educación cívica y formación religiosa en España (1941-1945): Frente de Juventudes versus organizaciones juveniles católicas» ilustró que, pese a la fundamental coincidencia de objetivos y valores, existieron notables tensiones entre el régimen y la Iglesia, incluso desde los primeros años de la dictadura. De especial relevancia fue el resumen comentado que realizó el ponente del informe destinado a la nunciatura y llevado a cabo en 1943 por el cardenal primado, Pla y Deniel, en el que este último recogía los aspectos más significativos del debate que tuvo lugar entre metropolitanos respecto a las competencias en educación que le corresponderían al régimen y a la Iglesia. El análisis de dicho documento lleva a Fullana a defender la siguiente postura: aunque la Iglesia parezca adoptar una posición «sumisa» o «concorde» en las formas, en la práctica, y de manera diplomática, también expresó sus divergencias.

La encargada de cerrar esa primera sesión fue Anabella Barroso (Archivo Histórico Eclesiástico de Vizcaya) quien empezó su ponencia («Participación del laicado y corresponsabilidad, marca de identidad de la diócesis de Bilbao») invitando a quienes asistieron presencial y virtualmente a llevar a cabo una historia del laicado en la diócesis, la cual, nos recuerda Barroso «está aún por hacer». A ese respecto la ponente sostiene que desde la celebración del Concilio Vaticano II, la diócesis ha avanzado «a doble velocidad», en unos momentos impulsada por el ritmo que marcaban los laicos, y en otros por la que marcaba el episcopado. Uno de los momentos en que se evidenció esta falta de sintonía fue la consulta diocesana que tuvo lugar en la asamblea diocesana de Bilbao (1984-1987).

El primer ponente de la segunda sesión fue Alberto González (Universidad de Castilla-La Mancha), quien presento su actual proyecto de trabajo en torno al apostolado castrense, un apostolado «de militares, para militares, entre militares». Hasta la Segunda República existía una considerable falta de organización en su seno, pero la Guerra Civil haría que se reconstruyese la acción especializada de los consiliarios castrenses (que habían sido eliminados en 1932). El periodo de la primera posguerra vuelve a estar marcado por la falta coordinación, pero con la aparición de los movimientos especializados de la Acción Católica, Gregorio Modrego, obispo de Barcelona, se encargó de reorganizar el Consejo Central de Apostolado Castrense, estableciendo grupos por especialidad (cabos, soldados, marines, cadetes, generales, oficiales, etc.). De particular interés es la

vertiente transnacional del apostolado, y en particular, el Apostolado Militar Internacional.

La segunda ponencia «Folclore, religión e identidad. Algunas claves para la modernización de las prácticas religiosas tradicionales», de Santiago Navarro (Universidad de Sevilla), nos adentró en un interesante fenómeno contemporáneo: el crecimiento exponencial de las cofradías en la celebración de la Semana Santa de Sevilla y la peregrinación a la Virgen del Rocío. Navarro enumeró algunos posibles factores que explican dicho crecimiento: 1) las cofradías son organizaciones gestionadas por fieles, y no por la jerarquía; 2) contribuyen a crear una identidad simbólica colectiva en momentos puntuales, es decir, a una identificación que no requiere de una verdadera práctica católica el resto del año; 3) la creación de la autonomía andaluza (liderada por el PSOE, un partido de representación nacional); 4) las redes de comunicación autonómica (TeleSur, Canal Sur), difundiendo contenidos que transforman estas prácticas en religión cultural; 5) el aumento demográfico y el éxodo rural a la ciudad; 6) la identidad filial (la participación «se hereda» a nivel familiar); 7) el goce plástico, estéticamente agradable (la música, los costaleros, los capuchinos, la estética rural en el Rocío). Quizás una de las principales claves de su éxito sea lo que Navarro denomina de manera sugerente como la «frontera permeable de la Iglesia», es decir, la capacidad del catolicismo para participar simultáneamente en el ámbito religioso y secular.

Siguiendo en el mismo ámbito geográfico, la presentación de José Leonardo Ruiz Sánchez (Universidad de Sevilla) «De mártires y otras historias: El relato de la persecución religiosa desde una perspectiva actual» hizo una reflexión en torno a la complicada tarea de la participación de los historiadores en las comisiones para la causa de los mártires. Ruiz Sánchez explico la peculiaridad de las fuentes que dichos expertos deben utilizar para llevar a cabo el sumario, así como las problemáticas que suscitan. Debido a su naturaleza divulgativa y hagiográfica, este tipo de fuentes tienden a evitar dar un tono científico, lo que crea una enmarañada relación entre realidad, memoria e imaginario. Sin embargo, como enfatiza Ruiz Sánchez, estos textos son fuentes que hay que tener en cuenta en el análisis histórico. Por ejemplo, la de Juan Francisco Rivera sobre la persecución de Toledo fechada en 1945, cuenta con una interesante introducción del primado Pla y Deniel, que aporta interesantes elementos históricos.

La tercera sesión nos llevó a considerar (y contrastar) la figura de dos destacados católicos (Alberto Martín Artajo y el padre Ibeas) y un ateo (Manuel Azcárate), poniendo de relieve el importante diálogo que existió entre catolicismo y fuerzas sociales y políticas. La ponencia de Miguel A. Dionisio (Universidad Complutense de Madrid) nos adentró en la interesante vida del agustino Bruno

Ibeas y, en particular, en los aportes fundamentales que realizó en el seno del catolicismo social. Acérrimo defensor de los sindicatos mixtos y de la democracia cristiana, su labor crítica se extendió desde principios de siglo XX hasta la posguerra. Entre todas sus producciones, Dionisio destacó la conferencia dada por Ibeas en 1921, porque en ella presentó una visión autocrítica de la situación del sindicalismo católico. La vida de este religioso demuestra que el movimiento católico fue muy diverso en sus logros y sus carencias, y nos invita –como bien recuerda el ponente– a ir más allá del mundo de los jesuitas y adentrarse en el rol fundamental desempeñado por otras órdenes religiosas (los agustinos, los dominicos) en la historia de la Iglesia y de la sociedad españolas.

En la siguiente ponencia, «Alberto Martín-Artajo y el movimiento asociativo católico», impartida por Carlos G. Hernández (Universidad CEU San Pablo), se abordó una faceta menos explorada de este célebre católico. A menudo Martín-Artajo ha sido estudiado por la labor política y diplomática que llevó a cabo como ministro de Asuntos Exteriores durante la dictadura (1945-1957). Los archivos existentes en la Universidad CEU San Pablo demuestran la importancia de considerar, además, su vinculación al movimiento asociativo católico, de la cual Hernández destaca el hecho de que abarque una verdadera pluralidad de ámbitos: desde su pertenencia a las congregaciones marianas de «los luises» a la profunda marca que dejó en la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, pasando por la actividad realizada en el seno de la Acción Católica, y sin olvidar la Confederación de Estudiantes Católicos y Pax Romana.

La tercera comunicación de esta sesión nos adentró en la vida de Manuel Azcárate, «un comunista en diálogo con los católicos». El profesor Julio de la Cueva (Universidad de Castilla-La Mancha) hizo una semblanza biográfica de este destacado líder comunista. Además de la importancia del ambiente familiar (era sobrino nieto de Gumersindo de Azcárate, cercano al ámbito de la Institución de Libre Enseñanza), dos viajes realizados a Rusia y Roma respectivamente contribuirán a consolidar su singular posición como progresista ateo pero abierto al diálogo con el catolicismo. La toma de posición de Azcárate se vio facilitada, además, por el contexto histórico: desde la política de reconciliación nacional del Partico Comunista, iniciada en 1956 (se convoca específicamente a los católicos a la lucha de oposición al franquismo), hasta el impacto del Vaticano II, o la importancia de Comisiones Obreras como un espacio de encuentro. De la Cueva sostiene que el papel desempeñado por Azcárate en este periodo fue fundamental, si bien no tanto en el plano práctico (en la fábrica o la calle) como en el del diálogo intelectual. Al facilitar la superación de la dicotomía entre comunismo y ateísmo, Azcárate contribuiría a crear el fermento necesario para favorecer la Transición.

La última sesión del primer día contó con la participación del sociólogo Rafael Ruiz Andrés (Universidad Complutense de Madrid). Su ponencia «La irreligión en la España del siglo XXI: Debates sociológicos y conceptuales sobre una realidad en transformación» ilustró la diversidad de perfiles que conforman la categoría de «no creyentes» en los censos sobre las creencias de la sociedad y española. Al respecto, Ruiz Andrés insiste sobre la necesidad de definir esta «pluralidad irreligiosa». Como bien admitió el ponente, una de las razones que explican esa falta de precisión es la falta de herramientas analíticas y conceptuales para definir y estudiar el grupo heterogéneo que forma parte de dicha categoría, la cual ha ido aumentando en número en los últimos años.

Seguidamente, la ponencia de Edurne Yániz (Universidad Pública de Navarra), titulada «La reconfiguración de la identidad del ministerio sacerdotal a través de la experiencia de los curas obreros», abordó la problemática de dicha temática desde diferentes y sugerentes ángulos, invitando a las siguiente reflexiones: 1) ¿los curas obreros fueron «de» Navarra o tan solo trabajan «en» Navarra?; 2) ¿su trabajo fue tan solo manual?; 3) ¿eran curas obreros o más bien tuvo lugar un proceso de «obrerización» del sacerdocio? Destacan otros dos aspectos. Primero, a nivel cuantitativo, el número de curas obreros fue reducido (unos ochocientos en su totalidad en toda España), algo que contrasta con el marcado impacto que dejaron en el imaginario colectivo. Segundo, es importante recordar que la intensidad de esta labor de acción y compromiso temporal llevaría a muchos de ellos a una (¿inevitable?) crisis identitaria, hecho que nos recuerda la ambivalente relación del catolicismo con la modernidad.

El segundo día se inauguró con la ponencia de Paolo Raimondo titulada «El cine español en la dictadura de Franco, entre espiritualismo elitista nacional-imperial y catolicismo (1944-1946)». Su trabajo se acerca a un aspecto todavía poco desarrollado en los estudios religiosos: la contribución activa del catolicismo al uso del cine (y la fotografía) como medio de evangelización y de educación de las masas. Su ponencia ilustró las interesantes tensiones existentes entre diferentes identidades religiosas (del agnosticismo revolucionario al catolicismo falangista). Para ilustrar el desarrollo de «guerra cinematográfica» a nivel transnacional, Raimondo utiliza como caso de estudio la película francesa *Sierra de Teruel* (1939), adaptación de la novela *La esperanza* de André Malraux, el filme italiano *Sin novedad en el Alcázar* (1940), dirigido por Augusto Genina (1940), y *El milagro de Cristo de la Vega* (1941), de Adolfo Aznar.

La ponencia de Natalia Núñez Bargueño (Universidad de Castilla-La Mancha), titulada «Las mujeres que se portan bien ¿no suelen llegar a la historia? Repensando el legado de las seglares católicas durante el pontificado de

Pío XII», planteó la necesidad de explorar desde una perspectiva crítica las contribuciones llevadas por las mujeres seglares católicas en dos ámbitos insuficientemente abordados para el periodo que abarca desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta el pre-Concilio: el ámbito internacional y el de la intelectualidad. Apoyándose firmemente en el trabajo pionero realizado por Inmaculada Blasco y Mónica Moreno, y centrándose en el contexto del mundo hispano y franco-parlante, el actual proyecto de investigación de Núñez Bargueño maneja la hipótesis de trabajo de que «a través de este vigoroso compromiso (y explotando formas que podríamos calificar de 'femeninas'), las seglares gradualmente irían accediendo a espacios, y a debates, que anteriormente habían estado liderados por hombres tanto en el seno de la Iglesia como en el de la sociedad», y eso años antes de la celebración del Concilio.

La ponencia de Verónica García Martín (Universidad de Castilla-La Mancha) sobre «Exclaustración de las religiosas tras el Vaticano II. Relocalización de la fe y nuevos apostolados en la sociedad» ilustró la importancia de los cambios que tuvieron lugar tras el Concilio, así como del impacto que tuvieron los nuevos movimientos sociales en la vida de las religiosas españolas. Se produjo entonces, en palabras de García Martín, una «relocalización de la fe», es decir, una involucración de las religiosas en nuevos espacios más allá de los límites del convento, donde se ampliaron los «horizontes de apostolado». Como recordó la ponente, la realidad de las religiosas fue muy distante del imaginario colectivo que de ella se tenía (a imagen y semejanza de Teresa de Ávila, como culmen de la obediencia piadosa), pero también del que de ellas se sigue teniendo incluso hoy en día (como seres aislados del «mundo»). De ahí la importancia del estudio histórico de la vida religiosa femenina posconciliar.

En la última sesión del seminario, Sabrina Asquini (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/ Universidad de Buenos Aires) presentó la ponencia «Los Círculos de Obreros católicos y las izquierdas: enfrentamientos, confluencias y compromisos (Buenos Aires, 1890-1920)». En ella expuso el diálogo establecido entre el catolicismo y el movimiento obrero local en un contexto de recepción de la encíclica *Rerum Novarum* (1891) y de desarrollo del incipiente catolicismo social, planteando la siguiente hipótesis: décadas antes de que la categoría «católico» les fuera formalmente adscrita, muchos de estos círculos obreros fueron en la práctica también católicos.

Siguiendo con una temática similar, la del diálogo entre catolicismo y progresismo, la ponencia de Javier Recio (Universidad Complutense de Madrid) trató sobre «Tradición, Modernidad y Liberación. Identidades fluctuantes en la Latinoamérica de la guerrilla». Recio demuestra que existió una pluralidad de

convergencias entre grupos revolucionarios y catolicismo, una diversidad que excede la identificación con el marxismo y/o con la guerrilla. Citando el concepto de «afinidad electiva» del sociólogo brasileño Michael Löwy, Recio considera que estos cristianos «no son revolucionarios católicos, ni cristianos convertidos en socialistas, sino que más bien católicos revolucionarios». Todo ello lleva a Recio a preguntarse si la teología de la liberación desaparece porque muere el paradigma que la hizo posible.

La encargada de clausurar el seminario fue Irene González (Universidad Castilla-La Mancha), con la ponencia titulada «Seminaristas libaneses en España: el papel de la religión en la política puente del franquismo hacia el mundo árabe». González abordó el insospechado papel desempeñado por los seminaristas libaneses (católicos maronitas) en la política exterior llevada a cabo por el gobierno franquista en torno a los países árabes. Dicha política fue uno de los pilares (junto a la relación con países iberoamericanos y la Santa Sede) sobre los que se sustentó parte de la acción diplomática del régimen para contribuir a la ruptura de su aislamiento internacional. Sin embargo, en el proyecto de formar seminaristas hispanófonos a través de becas para realizar su formación en la Universidad Pontifica de Salamanca se cruzaban objetivos que, en realidad, interesaban a ambas partes.

En definitiva, este seminario ha puesto sobre la mesa el poliédrico mundo del catolicismo en la contemporaneidad hasta la actualidad, las posibilidades de su estudio desde el prisma histórico y los caminos abiertos que quedan para explorar en el futuro.

Natalia Núñez Bargueño
Universidad de Castilla-La Mancha

DOI 10.15581/007.32.020

I Jornada Científica de Historia y Archivos Eclesiásticos «Tradición e innovación»

(Cuenca, 26 de noviembre de 2022)

Esta jornada, celebrada el 26 de noviembre de 2022 en la catedral de Cuenca, se enmarcó dentro de las acciones programadas de un proyecto de investigación financiado por la Universidad Francisco de Vitoria titulado «Recuperación de un archivo eclesiástico: el Archivo del Cabildo de San Lucas de Curas y Beneficiados de la ciudad de Cuenca». Nuestro propósito era dar a conocer los fondos del Archivo del Cabildo de Curas y Beneficiados de Cuenca; una colección docu-

mental y bibliográfica de considerable interés y desconocida hasta la actualidad para el conjunto de la comunidad científica. Pero también la de investigar sobre la historia de ese cabildo en el contexto de la historia social y cultural de la España de los siglos XVI al XIX. En este sentido, hay que resaltar la importancia de fortalecer y ampliar los puentes entre la historia eclesiástica y la historia social y cultural, puentes que creemos están todavía escasamente transitados. Tras la presentación, la jornada se dividió en dos partes: la primera recogía una serie de comunicaciones en torno a la realidad de los archivos y en especial de los archivos eclesiásticos como fuente para el conocimiento del pasado, sus necesidades, su problemática y su futuro. La segunda estuvo dedicada a informar del estado actual del Archivo del Cabildo de San Lucas y de los logros conseguidos.

La primera intervención, a cargo de Manuel Joaquín Salamanca, profesor titular de paleografía y diplomática de la Universidad Complutense de Madrid, se refirió al Archivo de la Catedral de Cuenca. La creación de la diócesis conquense a manos de Lucio III se tradujo en la expedición de dos *litterae gratiosae*, conocidas como «bulas de fundación», que tienen el honor de ser los documentos más antiguos que conserva el Archivo de la Catedral de Cuenca. Desde ese momento hasta nuestros días, muchos han sido los testimonios escritos que el cabildo conquense ha recibido y expedido y, en consecuencia, han ido conformando y nutriendo el fondo documental de su archivo, cuyo cuadro de clasificación se presenta a continuación:

- I. Institucional (XII-XVIII)
- II. Fábrica (XV-...)
- III. Secretaría (XV-…)
- IV. Mesa Capitular (XV-XIX)
- V. Justicia (XIV-XIX)
- VI. Sede Vacante (XIV-XIX)
- VII. Obras pías (XV-…)
- VIII. Liturgia (XV-…)
- IX. Música (XV-XIX)
- X. Archivo (XX-…)

No obstante, el Archivo de la Catedral de Cuenca no se limita a conservar libros y documentos, destacando su patrimonio mueble, fruto de las adquisiciones que fueron realizando los canónigos-archiveros a lo largo del tiempo, en muchos casos provenientes de la propia catedral, a modo de «anticuarios» improvisados.

Los archivos eclesiásticos, no ajenos a su tiempo, han abierto las puertas a la innovación. Claro ejemplo de ello es este archivo conquense, que publicó la

obra *Documentos medievales de la Catedral de Cuenca. 1182-1399* (Madrid 2009) en formato CD-ROM, ofreciendo la versión digital de la documentación, como resultado de la obtención de un proyecto del Ministerio de Cultura para digitalizar el fondo referido. De nuevo, la necesidad de adaptarse a las demandas de la sociedad, en connivencia con los avances tecnológicos, permitieron abordar diversos proyectos, que posibilitaban el acceso a los testimonios escritos, previamente digitalizados, a través de la web. En esa línea, ve la luz la iniciativa eclesiasticadigital.com, que pretende ser un repositorio en el que cualquier institución de carácter eclesiástico pueda difundir su patrimonio documental; y se une al portal monasterium.net, un archivo virtual con más de medio millón de unidades documentales, cuya procedencia supera el centenar de archivos europeos.

En la siguiente comunicación, José Ignacio Ruiz Rodríguez, catedrático de historia moderna de la Universidad de Alcalá, se ocupó del Archivo de la Venerable Orden Tercera de Madrid. San Francisco, según la leyenda, llegó a España en los años veinte del siglo XIII, como peregrino a Santiago de Compostela, acompañado de su discípulo fray Bernardo de Quintaval. A su paso por Madrid, habría levantado extramuros una choza donde permanecieron un tiempo. A su partida, en aquel lugar quedó establecido un grupo de hermanos franciscanos. Años después, se habría levantado ya un convento. Sea como fuere, en el siglo XV, existía un convento con un templo espacioso para los servicios espirituales. A la sombra de los menores, al igual que sucedía en las distintas fundaciones franciscanas, se creó un grupo de seglares penitentes madrileños, unidos por su devoción al santo y por el deseo de vivir el evangelio y la redención de sus culpas mediante la oración y el amor a Dios encarnado en la caridad: el amor al prójimo. Sin embargo, hasta principios del siglo XVII no tenemos constancia de que esos madrileños se constituyeran jurídica y administrativamente como fraternidad. La Orden franciscana, siguiendo las directrices marcadas por Trento, quedó inmersa en los mecanismos confesionales que se desplegaron a lo largo y ancho de la Monarquía Católica. A ese proceso responde la convocatoria del capítulo general hecha por fray Arcángel de Mesina, padre general de la provincia de Castilla, que presidió en la Pascua de Pentecostés del año 1606 en el monasterio de San Juan de los Reyes de la ciudad de Toledo. Allí se acordó hacer un llamamiento general a todos los devotos de san Francisco que deseasen vestir el hábito de los terceros. Se trataba de reforzar la defensa de la fe católica entre los laicos, según acuerdo del Concilio y combatir la herejía. De esta manera, en junio de 1608, la fraternidad madrileña solicitó ser reconocida como tal. Se oficializó a finales de 1609, cuando la jerarquía franciscana de Toledo les en-

tregó sus constituciones. La entrada voluntaria de fieles en la Venerable Orden Tercera suponía el compromiso de vivir las virtudes cristianas con arreglo a la metodología franciscana, esto es, viviendo intensamente el amor y la caridad cristiana, que se expresaba en el socorro a los débiles y la asistencia a los enfermos, con entrega y sin exigencias. Sin duda, esto se constituyó en un pilar de las nuevas estructuras de poder confesionalizado, por cuanto no solo satisfacía necesidades sociales, sino que permitía una mayor integración social a la vez que daba sentido trascendente a la forma sociopolítica que lo promovía. De esta forma y dotada de su estructura administrativa, surge a su sombra el archivo de esta institución, que acumula desde entonces una información clasificada en los correspondientes órganos de gobierno y administración.

El jefe de Archivo de la Universidad Francisco de Vitoria, Jorge Conde, presentó un panorama general de la digitalización de los archivos españoles, con especial referencia a los de naturaleza eclesiástica. Desde que Tim Berners-Lee estableció la primera comunicación entre un cliente y un servidor a través del protocolo HTTP y fundó el Consorcio Web, la evolución del acceso al conocimiento y a la información –medios de comunicación o bibliotecas, centros de documentación y archivos– ha sido vertiginosa, revolucionando la forma de acceso e intercambio a contenidos y a recursos. Los archivos y las bibliotecas han tenido puntos de encuentro a lo largo del tiempo; nacen al unísono y han estado estrechamente unidos a lo largo de su existencia. Pero el desarrollo normalizador y tecnológico de las bibliotecas ha sido más coherente frente a los avatares que han afrontado los archivos. El propio Berners-Lee mostró su envidia y admiración por el modelo de normalización bibliotecaria, basado en el formato Marc. No podemos decir lo mismo de los archivos. La renovación archivística arrancó lentamente en la segunda mitad del siglo XX. Duchein, uno de los precursores, incide en un concepto de archivo modernizador e integrado en el global de los servicios de información. Pero el formato normalizador para los archivos –la Norma Internacional General de Descripción Archivística (ISAD)– llegó tarde, sin demasiada precisión y sin una extensión generalizada. En los años noventa, la misma década en que Marc era un formato global y se presumía de la digitalización integral del Archivo General de Indias, el proyecto de Escuelas Taller de Archivos del Ministerio de Cultura español sentaba a sus alumnos-trabajadores en mesas de trabajo con máquinas de escribir y utilizaba IDD mecanografiados. Hoy sigue siendo casi tan desigual el panorama de la digitalización de los archivos, aunque, cierto es, con singulares avances. Hay archivos a los que solo es posible acceder acudiendo presencialmente a sus instalaciones a conocer sus instrumentos de consulta y fondos; otros que dan acceso a través de sus páginas

web a sus instrumentos de consulta y, a veces, OPAC para realizar búsquedas en sus fondos, pero que las más de las veces tan solo contienen sus horarios, teléfono, dirección o, como mucho, su guía. Finalmente, aunque pocos, contamos con algunos archivos que, a través de portales, más allá de su OPAC, dan acceso a sus documentos digitalizados. La digitalización de los archivos varía considerablemente en función de su naturaleza y titularidad. Los de la Administración del Estado, impulsados por la Ley de Administración Electrónica y otras, como la norma técnica de interoperabilidad o de metadatos, ponen hoy las bases de un futuro digital lleno de optimismo, pero con desigual desarrollo. El principal instrumento desarrollado por los archivos estatales ha sido el Portal de Archivos Españoles (PARES), plataforma destinada a favorecer todas las estrategias de difusión, adecuada a OAI-PMH y compatible con los presupuestos de la Web 2.0. El paradigma es el Archivo General de Indias, con más de veinte millones de imágenes digitalizadas y más de dos millones de documentos accesibles *online*. Muy pocos, en cambio, de los 13.166 archivos eclesiásticos españoles dan acceso en línea a documentos digitalizados. En los archivos universitarios el panorama digital es positivo. El 65% utilizan el formato ISAD, el 90% tienen sistemas integrados de gestión archivística, el 78% digitaliza documentos, el 67% tiene página web, pero solo el 35% tiene archivo-e.

La jornada concluyó con la intervención de Juan Manuel Velasco, doctorando de la Universidad Complutense de Madrid, sobre el Archivo del Cabildo de San Lucas de Curas y Beneficiados de la Ciudad de Cuenca, un archivo custodiado de forma permanente por el Archivo Capitular de la Catedral de Cuenca. Este importante archivo es la huella histórica que ha perdurado de una institución eclesiástica con gran poder e influencia en la vieja ciudad castellana de Cuenca. Su fundación podemos remontarla a los albores del siglo XIII –aunque la documentación más temprana que nos ha llegado es de mediados del XIV–, perdurando como tal hasta bien entrado el siglo XIX. Este conjunto documental, aunque depositado como una unidad en el Archivo Capitular de la seo conquense, se encuentra actualmente como un *totum revolutum* sin ningún tipo de organización ni catalogación. Los legajos se amontonan fajados en las baldas de las estanterías, ausentes no solo de orden y clasificación sino de posibilidad real de conocimiento. Con el trabajo que se viene realizando de clasificación y catalogación puede considerarse que en un plazo no muy lejano se procederá a una eminente puesta en valor de sus fondos. Al tratarse de un archivo eclesiástico nos encontramos ante una institución de carácter privado, pero que por definición histórica ha prestado servicio a los investigadores, por lo que se puede considerar de servicio público. Este archivo es, por tanto, no solo una fuente

de conocimiento meramente eclesiástica, sino también, de modo más amplio, una fuente de información de otros aspectos de la realidad social: culturales, institucionales y económicos. Así mismo, el estudio de la documentación de este cabildo nos abrirá a nuevos conocimientos de los rasgos sociales y culturales de la Castilla de los siglos XVI al XIX; un amplio marco temporal, que tiene como ejemplo concreto y paradigmático la ciudad de Cuenca.

Clemente López González
Universidad Francisco de Vitoria

Manuel Joaquín Salamanca López
Universidad Complutense de Madrid

TESIS DOCTORALES

DOI 10.15581/007.32.021

Actividad bélica y violencia del episcopado gallego (siglos VIII-X)

Antecedentes y motivación

La participación del episcopado gallego en actividades bélicas y violentas durante el período altomedieval ha sido objeto de una atención muy puntual a nivel historiográfico. No obstante, el fenómeno, como realidad tocante al alto clero, sí que ha suscitado el interés de los historiadores dedicados a otras épocas y regiones. Mi propia directora de tesis, la doctora doña Ana Arranz Guzmán, lo trató en varios de sus trabajos, como los dedicados a la intervención militar del episcopado castellano en las batallas de Alfonso XI, al episcopado y la guerra contra el infiel en las Cortes de la Castilla Trastámara, a los obispos «peleadores» bajomedievales, o al mitrado guerrero don Álvaro Pérez de Biedma.

Por todo ello, mi directora y yo consideramos que sería de interés rastrear los antecedentes del fenómeno de la intervención episcopal gallega en asuntos de guerra y violencia. La aspiración máxima era la obtención de una visión de conjunto que abarcara desde el siglo VIII al siglo XIV y ayudara a una mejor comprensión del tema. Desafortunadamente, como consecuencia de las limitaciones

* Tesis doctoral dirigida por Ana Arranz Guzmán, defendida en el Departamento de Historia de América y Medieval y Ciencias Historiográficas de la Universidad Complutense de Madrid, el 15 de febrero de 2022. El tribunal estuvo compuesto por Margarita Cantera Montenegro (presidenta), Eduardo Pardo de Guevara y Valdés, César Olivera Serrano, Raquel Torres Jiménez (vocales) y Francisco de Paula Cañas Gálvez (secretario). Calificación: sobresaliente *cum laude*. Esta tesis fue realizada gracias a la ayuda de un contrato predoctoral de personal investigador en formación (CT42/18-CT43/18) de la Universidad Complutense de Madrid.

de los nuevos programas de doctorado y de las dificultades derivadas del estudio de la Iglesia de los siglos altomedievales, debimos abandonar nuestra ambición inicial y acotar nuestra aproximación al estudio de aquellos prelados de las sedes gallegas de Iria-Santiago, Mondoñedo-Dumio, Lugo-Braga, Orense y Tuy que pontificaron en el período comprendido entre los siglos VIII y X.

Problemas, metodología y estructura del trabajo

El primer acercamiento al estado de la cuestión historiográfico dio, como resultado, la percatación de que la mayoría de trabajos recientes sobre los obispados gallegos altomedievales no derivaban de una aproximación directa y crítica a las fuentes primarias, sino que eran fruto de la perpetuación acumulativa de, por un lado, las informaciones contenidas en las obras monumentales de los siglos XVII al XIX, y, por otro, de las actualizaciones de los episcopologios realizadas por los respectivos canónigos archiveros de las distintas sedes a lo largo del siglo XX. Tanto unos trabajos como otros, a pesar de su calidad y mérito, resultaron de limitada utilidad en nuestra investigación dada la escasa atención que prestaban a las facetas prelaticias más aseglaradas.

Adicionalmente, las fuentes primarias escritas presentaron el otro gran escollo al ser –por lo general– escasas, lacónicas, sesgadas y tardías. Diplomas y testamentos aparecieron dispersos por los más diversos archivos y colecciones catedralicias y monásticas, conservándose pocos de ellos en su formato original, siendo, en su inmensa mayoría, copias y traslados plenomedievales susceptibles de haber sido falsificados o interpolados. Una compleja realidad que nos forzó a avanzar entre las fuentes con suma lentitud y cautela a fin de ser garantistas en nuestro trabajo.

Como consecuencia de estas dificultadas, la metodología de investigación empleada se basó, en primer lugar, en definir el marco histórico-ideológico en el que se inscribían tanto los testimonios supervivientes como las posibles actuaciones episcopales. Seguidamente, se pasó a realizar una preselección de obispos con indicios de haberse visto envueltos en actividades guerreras o de empleo de la fuerza. Sobre estos personajes se hizo una recopilación estructurada de toda la información que fue posible encontrar, seguida de una reaproximación crítica a los documentos que evidenciaban sus episcopados. Para ello, se prestó atención a los preexistentes estados de la cuestión diplomáticos, pasando luego a acceder –siempre que fue posible– a la consulta de los originales o copias medievales en los archivos con el fin de contrastar ediciones y contribuir al estudio formal e histórico de los contenidos. También se extrajo de la documentación toda referencia

toponímica, y se hizo un esfuerzo por situarla en su contexto histórico-geográfico con el propósito de detectar patrones o conflictos en la ocupación del territorio, en el control de vías de comunicación terrestres, marítimas y fluviales, en el dominio de recursos estratégicos o en la intervención sobre estructuras de carácter defensivo.

A partir de los datos obtenidos, se revisitaron las biografías episcopales y se reescribieron –en caso de considerarse necesario– incluyendo matizaciones, aportaciones originales, y correlaciones anteriormente inexploradas. En el proceso se prestó especial atención a indicadores que, a nuestros ojos, sugerían vinculaciones prelaticias con actos de guerra y violencia. Indicadores como: la pertenencia del obispo a determinadas familias magnaticias; presencias o ausencias documentales que coincidiesen con la celebración de campañas militares, aprehensiones territoriales o rebeliones aristocráticas; la participación intelectual en la legitimación de un conflicto; la posesión de equipo para la guerra o recursos materiales para su producción; la fundación o restauración de templos con signos de encastillamiento o vinculados a posiciones ventajosas para la defensa; iniciativas de fortificación de señoríos y *ciuitates* episcopales; adquisición del control de zonas de interés estratégico; actos de *traditio* e *incommunatio* bajo un prelado o un monasterio de su pertenencia; ejercicio de la milicia o antecedentes de violencia previos al nombramiento episcopal; litigios u otra clase de conflictos interestamentales e intraestamentales; etc. A partir de los datos extraídos se procedió, como último paso, al análisis y la explicación de dichas actividades episcopales vinculadas con la guerra y la violencia, basándose tanto en datos positivos como en hipótesis argumentadas desde la mayor honradez posible a pesar de las limitaciones propias del estudio del período tratado.

En lo relativo a la estructura del trabajo, ésta vino determinada por la metodología y las problemáticas encontradas a lo largo de la investigación. La memoria resultante se dividió en cinco bloques fundamentales. El primero, dedicado a hacer una presentación crítica de las fuentes manejadas, fue complementado con una posterior *regesta* de los 367 documentos utilizados en la investigación. Los dos bloques siguientes se emplearon para definir el marco ideológico-conceptual, prestando especial atención al proceso de integración de los fenómenos bélico y violento dentro de la ética cristiana, así como a la postura doctrinal relativa a la participación del clero en dichos fenómenos. El cuarto bloque se dedicó a revisitar las biografías de los catorce prelados que fueron objeto de pesquisa, quedando reservado el último bloque a la identificación, clasificación y estudio en profundidad de las actividades vinculadas a la guerra y a la violencia en las que se vieron implicados los mencionados obispos.

Para no entorpecer la redacción de los apartados señalados con largas notas al pie, se incorporaron unos apéndices que permitiesen consultar, por orden alfabético, los topónimos referidos en el cuerpo de la tesis y en los diplomas citados. Dicha lista ofrece información sobre su tipología y localización actual, atendiendo tanto a nuestras propias deducciones, como a las de terceros. Se incluyó también un estado de la cuestión de los episcopologios de las cinco sedes gallegas y de otras tantas mitras noroccidentales hasta el siglo XII con el propósito, primero, de ofrecer una prueba visual de la confusión que todavía hoy rodea a la historia de las diócesis del noroccidente peninsular durante el medievo, y segundo, para ayudar al lector a encuadrar a los obispos aludidos en el cuerpo del texto.

Aportaciones y futuras líneas de investigación

El repaso al proceso evolutivo de la legitimación de la guerra en el seno de la ética cristiana confirmó el mantenimiento durante los siglos altomedievales de la prohibición al clero de participar de manera activa en los derramamientos de sangre. A pesar de ello, se apreció una simultaneidad de posturas morales que permitieron a los prelados ostentar crecientes poderes temporales y tomar parte en las pugnas seculares. Los textos noroccidentales alto y plenomedievales aparecieron como clara muestra de esa dicotomía. Marcados por su carácter propagandístico dentro de la cosmovisión reconquistadora, ocultaron deliberadamente, y en la medida de sus posibilidades, las actividades episcopales de corte aseglarado. En las crónicas, los obispos suelen aparecer disociados de sus responsabilidades temporales, mientras que sus acciones indisimulables más contrarias a los cánones son juzgadas *a posteriori* desde una óptica providencialista. A pesar de todo, nuestra aproximación crítica y multifocal nos permitió salvar algunas de las lagunas informativas de las crónicas e identificar las principales funciones y responsabilidades de los mitrados noroccidentales de los siglos VIII al X, las cuales abarcaron –en líneas generales– ámbitos de gobierno, supervisión y restauración eclesiástica, administración territorial, asesoría regia, justicia, diplomacia, mediación e intercesión ante lo divino.

El análisis conjunto de las fuentes también permitió proponer cronologías alternativas para la restauración del culto en alguna sede, explorar nuevas hipótesis de parentesco de varios obispos, y probar la existencia de algunos de ellos cuya historicidad había sido recientemente cuestionada. También ayudó a establecer relaciones inexploradas entre ciertos documentos y célebres disputas diocesanas de probada antigüedad. Desde un punto de vista militar, y a pesar de los obstáculos

anteriormente mencionados, la investigación permitió confirmar la concurrencia de cuatro de los catorce obispos gallegos estudiados a los campos de batalla junto a los monarcas, contemplándose la de otros seis dentro del ámbito de lo plausible. También se confirmó el protagonismo episcopal gallego en las iniciativas públicas de aprehensión territorial en la zona portucalense. Como parte de empresas independientes e individuales, se evidenciaron dos casos de liderazgo militar episcopal en respuesta a una amenaza externa muy concreta. Una coyuntura que produjo dos reacciones obispales de enfoque opuesto: una defensiva y de carácter pactual, con epicentro en el *uicus clericorum* lucense, y otra ofensiva de regusto señorial que culminó en una batalla campal de consecuencias desastrosas.

Los alicientes de este conjunto de participaciones prelaticias en el fenómeno bélico público y privado también lograron ser identificadas, y bascularon entre la adquisición de dominios y legitimidades históricas para sus señoríos eclesiásticos, la búsqueda del favor regio, y la salvaguarda y protección de intereses personales. Igualmente, se determinó el protagonismo de los mitrados jacobeos en la embrionaria fortificación del oeste gallego en tres fases claramente delimitadas y con características muy concretas. Las dos primeras, basadas en el empleo de centros eclesiásticos y miembros de clero como ejes del control perimetral de la tumba del Apóstol. La tercera, con un tinte más secularizado, apoyada en arquitecturas de tipologías intrínsecamente defensivas y tropas asalariadas, que además se relaciona estrechamente con el fenómeno del acaparamiento de las mitras gallegas por parte de familias magnaticias locales.

La investigación detallada también logró detectar el protagonismo episcopal en la embrionaria militarización de la figura del apóstol Santiago, ocurrida durante el reinado de Alfonso III, y discontinuada en épocas posteriores. Un fenómeno temprano de asociación del patronato santiaguista con la derrota de los enemigos de la corona que antecede en más de un siglo al mito del Santiago *miles* propagado en tiempos del rey Fernando I.

Asimismo, los análisis constataron variados ataques y violencias padecidas por el episcopado gallego en el siglo IX. Ataques efectuados por aristócratas y poderes locales como parte de su rechazo al intervencionismo ovetense sobre la Iglesia gallega. Una dinámica que viró diametralmente en el siglo X, momento en el que los obispos, ahora pertenecientes a poderosas familias locales, pasaron a ejercer, desde sus sillas, violencias sobre dependientes, subordinados y otros miembros del clero. Agresiones que respondieron, fundamentalmente, a la persecución de intereses personales y de sus núcleos magnaticios. En consecuencia, en este siglo se multiplican ejemplos de mitrados asaltando monasterios de patronato regio, participando en la deposición de monarcas y enfrentándose a

coepíscopos ante la justicia o con la espada en la mano. También padeciendo las consecuencias de sus posicionamientos políticos, ya fuera en vida, o a través de auténticas *corruptiones memoriae*.

A pesar de todo lo averiguado, quedan abiertas múltiples vías de investigación. Por ejemplo, la exploración de la conexión entre la posesión de ganado caballar por parte de los monasterios gallegos occidentales del siglo IX y el lugar que éstos ocupaban en la red defensiva de los señoríos eclesiásticos. También cabe una profundización en el estudio de las conexiones episcopales con la minería del hierro y el monopolio de las vetas férricas y los puertos fluviales. De igual manera, queda mucho por hacer desde un punto de vista histórico-geográfico. Convendría emprender un intento de recomposición y delimitación de muchos de los señoríos de las mitras, así como la revisión de las biografías de casi todos los prelados altomedievales gallegos, prestando especial atención a sus actividades y responsabilidades más aseglaradas. Unos análisis que, si se extendieran al resto de prelados hispánicos hasta la Baja Edad Media, ayudarían grandemente a obtener una comprensión holística del fenómeno de la participación episcopal en la guerra y la violencia.

Iván CURTO ADRADOS
Universidad Complutense de Madrid
ivcurto@ucm.es

DOI 10.15581/007.32.002

Iglesia, frontera y poder: el pleito del obispado de Orihuela entre la Corona de Castilla y la Corona de Aragón (siglos XIII-XVI)

JUSTIFICACIÓN TEMÁTICA

Esta investigación se enmarca dentro de los estudios de frontera que se vienen desarrollando en la zona sudeste peninsular, durante las últimas décadas, dentro del área de Historia Medieval de la Universidad de Alicante, y que han abordado

* Tesis doctoral dirigida por José Vicente Cabezuelo Pliego y Juan Antonio Barrio Barrio, defendida en el Departamento de Historia Medieval, Historia Moderna y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Alicante, el 29 de septiembre de 2021. El tribunal estuvo compuesto por Juan Francisco Jiménez Alcázar (presidente), Jorge Díaz Ibáñez (secretario) y Maria Eugenia Caddedu (vocal). Calificación: Sobresaliente «cum laude». Este proyecto ha contado con la financiación de un contrato predoctoral FPU-UA entre los años 2016-2019, con dos estancias de investigación en el CNR de Roma y el Archivo Apostólico Vaticano (AAV), de 6 meses en total, en 2018 y 2019 y de una ayuda para la realización de tesis doctorales del Instituto de Cultura Juan Gil-Albert (2020).

este concepto desde distintas perspectivas: política, económica, social y, a partir de este estudio, religiosa. Por ello, viene a rellenar un vacío historiográfico, ya que esta cuestión no se había tratado en profundidad para la época medieval hasta ahora. El problema en cuestión que analizamos surge en 1304-1305 cuando la Sentencia de Torrellas-Elche divide el Reino de Murcia en dos: el norte para los aragoneses y el sur para los castellanos, dejando el territorio de Orihuela bajo la jurisdicción eclesiástica de la Diócesis de Cartagena, pero dentro del poder político de la Corona de Aragón. Este hecho desencadenaría en un gran conflicto episcopal que buscó progresivamente la independencia eclesiástica del espacio oriolano y que vertebraría la historia de este espacio fronterizo a lo largo de la Baja Edad Media.

La base de esta investigación está focalizada alrededor de tres conceptos: la frontera, la diplomacia y el poder. El objetivo que hemos pretendido realizar a partir de esta organización ha sido el de presentar este caso como un fenómeno, que parte desde una perspectiva local, a partir de una visión social y urbana, hasta ahondar en las cuestiones más supranacionales. Por todo ello, al igual que el conflicto episcopal fue un proceso evolutivo, nosotros en esta tesis hemos querido exponer este fenómeno para que, a partir del análisis del contexto, las circunstancias y el desarrollo del litigio se pueda entender las peculiaridades y características propias que este asunto acabó generando en el territorio.

Los límites temporales expuestos en el propio título de la tesis pueden llegar a sorprender. No es común, dentro de la historiografía actual, abordar cronologías y procesos tan amplios y extendidos en el tiempo. Esta decisión la justificamos por la complejidad del asunto y lo importante que es entender el contexto y la evolución de los elementos que intervinieron en él. Partimos de la propia restauración de la Diócesis de Cartagena, en 1250, hasta los momentos iniciales del reinado de Carlos I y las germanías en 1521, momento en el que se produce un cambio de paradigma dentro del proceso burocrático y diplomático que había seguido el pleito episcopal hasta el momento.

Objetivos investigación

La idea de esta investigación surgió tras la realización de mi trabajo de final de máster (TFM), donde tras abordar un importante balance historiográfico sobre la frontera sudeste peninsular en la Baja Edad Media, detecté un importante vacío en lo que se refería a la historia eclesiástica del territorio y, sobre todo, al pleito episcopal. Por ello, nos propusimos ahondar en esta serie de cuestiones, con el

objetivo de superar la visión que hasta el momento se tenía de este conflicto religioso, apostando a partir de un enfoque diplomático y social encuadrado dentro de la historia política y la lucha de poderes. Para ello, a partir de esta premisa, establecimos los siguientes objetivos.

En primer lugar, no se puede estudiar este fenómeno sin comprender y profundizar en las consecuencias y efectos sociales que este proceso generó en la vida cotidiana de la población oriolana, es decir, cómo esto trasformaba su día a día, cómo les afectaba y cuál era su percepción. En segundo lugar, no podemos olvidar que nos encontramos ante una causa donde participan muchas instituciones (municipales, regias y eclesiásticas), por lo que había que entender el contexto, sus formas de interaccionar y la estrategia establecida entre ellas, atendiendo a la evolución cronológica del pleito, así como a las maniobras utilizadas para ir progresivamente ganando cierta autonomía episcopal. En tercer lugar, había que profundizar en la estrategia municipal que el patriciado urbano de Orihuela estableció, ante el conflicto, con el obispo de Cartagena y cómo todo este proceso marca la identidad del territorio. En cuarto lugar, debíamos de estudiar como toda esta realidad acabaría convirtiéndose, de forma evolutiva, en un problema supranacional donde intervinieron gran número de agentes, entre ellos, el rey y el papa.

Metodología

El método de investigación empleado a lo largo de estos años partía de una doble vía basada en la combinación de fuentes de distinta índole y en la profundización historiográfica a partir de tres ítems: la iglesia, la frontera y el poder. Aunque nuestra principal fuente documental fue el Archivo Municipal de Orihuela, no quisimos desaprovechar la oportunidad de ir más allá de la visión particular del *consell*, por lo que quisimos ahondar otras formas de documentación eclesiástica y regia, a partir del establecimiento de paralelos cronológico entre la documentación encontrada en el AMO y el rastreo de sus correlaciones en otros archivos. Por todo ello, fue necesario acercarnos a un gran número de archivos para abordar el tema desde distintas perspectivas. Partimos de los archivos municipales: el Archivo Municipal de Orihuela (AMO) y Archivo Municipal de Murcia (AMMU); seguido de los eclesiásticos el Archivo Diocesano Orihuela-Alicante (ADO), el Archivo Catedral de Murcia (ACM) y el Archivo Apostólico Vaticano (AAV); y finalizamos con los nacionales el Archivo Corona de Aragón (ACA) y Archivo Reino de Valencia (ARV).

El balance historiográfico que realizamos nos ha permitido establecer una recopilación de las contribuciones más importantes sobre la historia de la Iglesia

y su relación con el poder. Las tres líneas teóricas a partir de las cuales hemos enmarcado esta investigación son las siguientes: por un lado, conocer en profundidad el contexto político, diplomático y eclesiástico de la Corona de Aragón. Nos encontramos ante un ámbito de estudio del que todavía hay mucho que reflexionar, conscientes de la falta de estudio sobre estas cuestiones para este territorio, especialmente si lo comparamos con Castilla, donde la diplomacia, los contactos entre estamentos y la historia del poder han sido mucho más trabajados. Por otro, hay que entender el funcionamiento de las instituciones eclesiásticas y su evolución, a partir de la lucha entre el poder regio y eclesiástico, dentro de los reinos hispánicos. Los litigios entre instituciones y grupos de poder estuvieron muy presentes a lo largo de toda la Baja Edad Media, tanto entre poder político y religioso, como dentro de la misma Iglesia. Algunos casos similares nos han permitido establecer una historia comparativa al observar que estos procesos se dieron entre los cinco reinos que dominaban la península ibérica. Y, por último, la complejidad y características que tiene el territorio oriolano ha permitido la proliferación de estudios e investigaciones sobre la frontera sudeste peninsular en los últimos 30 años, desde distintos ámbitos, aspectos y perspectivas, así como desde ambos lados de la frontera. Estos trabajos han sido fundamentales a la hora de contextualizar las circunstancias propias que poseía este territorio.

Estructura de investigación

Una vez establecida la metodología, las bases y los elementos que hemos utilizado durante la investigación, pasamos a exponer la forma en la que hemos decidido estructurar este trabajo. Este proyecto doctoral lo hemos dividido en siete capítulos. El primero de ellos corresponde a una introducción que tiene tres finalidades: presentar la investigación; encuadrar este caso dentro de la historia de la iglesia y el poder en la Corona de Aragón; y recopilar la totalidad de fuentes consultadas.

En el capítulo dos, ofrecemos un análisis general del contexto de la frontera sudeste peninsular, como concepto y elemento que articuló la sociedad medieval de este espacio. A partir de esto, nuestra intención ha sido comprender cómo se vio influida la cuestión eclesiástica por estos límites fronterizos y situar el pleito episcopal dentro de este entramado. A su vez, también estudiamos el desarrollo y la evolución histórica de la Diócesis de Cartagena, desde su fundación hasta principios del siglo XIV, momento en el que se inicia la querella episcopal. La clave de todo este entramado la encontramos en la pregunta ¿por qué se solicitaba un

obispado independiente para el territorio de Orihuela? Este es el punto de partida del conflicto que abordamos en esta tesis doctoral.

En el tercer capítulo, hemos abordado la cuestión episcopal desde una perspectiva social, entendiendo las características, los problemas y las consecuencias que esta situación traía a la población oriolana y por qué era tan necesario para ellos acabar con esta anomalía. La estructura a partir de la cual dividimos este capítulo nos la dieron las propias fuentes, ya que, al extraer tal cantidad de datos, pudimos establecer un análisis tanto cuantitativo como cualitativo, ahondando en la temática, la evolución en el tiempo y la tipología de los casos. Detectamos tres aspectos fundamentales que configuraron el discurso ideológico de esta querella eclesiástica: primero, los contactos y conflictos jurisdiccionales y económicos entre diócesis y gobernación; a continuación, la estrategia política del *consell* y su programa diplomático interno y externo; y, por último, el conocimiento y la concepción que tuvo la población oriolana sobre este hecho, cómo transformó su vida cotidiana y la configuración de una identidad propia.

Una vez planteada la visión social y local de este litigio en el cuarto capítulo analizamos el proceso diplomático hasta constituir la Diócesis de Orihuela. A medida que estos contactos y conflictos se acentuaron fue surgiendo progresivamente la idea de que: la autonomía episcopal era la única solución para ponerle fin a este litigio. No se puede obviar que nos encontramos ante un proceso político y diplomático extendido en el tiempo, donde juega un importante papel la historia del poder. Por ello, analizamos la evolución del pleito de forma diacrónica y, sobre todo, cómo fue abordado por parte de los agentes del poder, a partir de diferentes puntos de vista y estrategias. Las pretensiones de la Gobernación de Orihuela de crear un obispado propio no se observan hasta finales del siglo XIV y se consolidan a lo largo de todo el siglo XV, cuando verdaderamente se oficializan estas aspiraciones o intenciones segregacionistas. Al principio de forma esporádica y casual, pero poco a poco, la inestabilidad religiosa se iría imponiendo aumentando su intensidad, frecuencia y recorrido. Por todo ello, la idea de constituir un obispado propio, como solución a este problema, empezaría a emerger entre los sectores políticos y municipales oriolanos, pero el camino no sería nada fácil. Destacamos momentos como, la guerra de los Dos Pedros, que consolidó las diferencias entre el poder real y el poder eclesiástico, o el Cisma de Occidente, que determinó la construcción de este proyecto, como las épocas de mayor tensión. A partir de entonces, el pleito episcopal evolucionó hacía una línea marcada por la guerra diplomática constante, que pasó de ser una cuestión local, entre *consell* y obispo, a un tema estatal entre el rey y el papado. Esta diplomacia se acabaría convirtiendo en uno de los ejes centrales de todo este proceso que se desarrolla-

ría, principalmente, a lo largo del siglo XV, pero sin encontrar durante esa centuria una verdadera solución. No sería hasta la intervención del rey Felipe II, ya en la Edad Moderna, cuando el 14 de julio de 1564 finalmente el papa Pío IV le otorgue a Orihuela la condición de obispado independiente de Cartagena.

El quinto capítulo corresponde a las reflexiones finales donde realizamos un balance a partir del cual se recogen todas las ideas más importantes que hemos extraído de cada uno de los puntos. En el sexto, realizamos una descripción de toda la bibliografía utilizada para la elaboración de esta investigación. Y, por último, en el séptimo elaboramos, de forma cuantitativa y cualitativa una sistematización de los datos recogidos a partir del estudio de las fuentes.

Conclusiones

La historia del pleito episcopal entre Orihuela y la Diócesis de Cartagena es la historia de una lucha de poderes. Esta es la premisa a partir de la cual se asientan las bases de esta investigación y, al mismo tiempo, el planteamiento y la estructura del proceso estudiado. El dominio de la fe cristiana fue arrollador en toda la sociedad europea. Es por este motivo que el pleito episcopal, al ser un problema tan constante, recurrente y presente en la vida cotidiana del territorio, terminó desembocando en un enorme inconveniente para esta sociedad fronteriza.

Su ubicuidad acabaría definiendo la identidad del territorio y el discurso político de las autoridades de Orihuela, penetrando en el tejido institucional oriolano. El pleito religioso se convirtió en uno de los principales asuntos de peso presentes en el discurso municipal y su solución en una cuestión determinante a la hora de alcanzar la tan ansiada estabilidad territorial. Nos encontramos, por tanto, ante un proceso microhistórico inscrito dentro de la historia de la Cristiandad europea tardomedieval. Un problema que acaba teniendo un carácter supranacional debido a la intervención de los sucesivos papas y reyes en los litigios generados.

La diplomacia entre la diócesis y la gobernación caminó en la delgada línea de la confrontación y la búsqueda de soluciones durante la Baja Edad Media, inclinándose especialmente hacia el conflicto, pero eso no significa que esta situación fuese absoluta ni mucho menos generalizada. La actitud de los personajes que ocupaban el poder fue clave para inclinar la balanza hacia un lado u otro. Si analizamos de forma detenida los contrastes, entre ambos periodos, podemos concluir que fueron los momentos más pacíficos en los que se consiguieron mayores beneficios. La frecuencia de estos hechos es lo que nos permite observar una conciencia social sobre el tema que se estableció por parte de la población y

sería fundamental este hecho para que tanto el *consell* como la sociedad oriolana apostasen por asumir este arduo proceso diplomático. Los objetivos por parte de Orihuela estaban claros: solo con la independencia eclesiástica se podría fortalecer las fronteras y acabar con el conflicto episcopal. Para ello, debían desarrollar un importante proceso diplomático, que acabaría extendiéndose durante dos siglos y medio, y que fue evolucionando e intensificándose década tras década.

María José Cañizares Gómez
Universidad de Alicante
mj.canizares@ua.es

DOI 10.15581/007.32.023

Imagen, discurso y memoria en el convento de San Esteban de Salamanca

Introducción

Al iniciar este proyecto surgieron una serie de preguntas en torno al imponente objeto de estudio. No es un secreto que el convento de San Esteban de Salamanca se posiciona como uno de los ejemplares protagonistas del patrimonio cultural español, con un incontrovertible peso dentro de la historia local e internacional. Pese a que contaba con diversos estudios, era necesaria una investigación en profundidad con una visión más amplia e integradora que subrayara las principales problemáticas.

La delimitación del trabajo entre la Edad Media y la Edad Moderna planteaba desde el principio un ambicioso proyecto de investigación, para el que resultaron fundamentales las directrices metodológicas.

* Tesis doctoral dirigida por Lucía Lahoz, defendida el 27 de octubre de 2021 en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Salamanca. El tribunal estuvo compuesto por Sonia Caballero Escamilla (presidenta), William Elvis Plata Quezada (vocal) y Mariano Casas Hernández (secretario). Calificación: Sobresaliente *cum laude* con Mención Internacional. Este proyecto contó con la financiación del Banco Santander y la Universidad de Salamanca entre los años 2016 y 2020, y con una estancia de investigación de tres meses en la Universidad Santo Tomás de Colombia gracias a la ayuda concedida por la Fundación Banco Sabadell entre los años 2020 y 2021.

Metodología

Además de la exhaustiva revisión de la literatura científica, incorporamos las fuentes primarias constituidas por las diferentes partes del edificio, la documentación escrita y los dictámenes arqueológicos.

En este aspecto, fueron decisivas las teorías de autores como Michael Camille, Jean-Claude Schmitt, Jérôme Baschet, Peter Burke, Serafín Moralejo, Hans Belting o Georges Didi-Huberman, que han incidido en el empleo de la imagen como documento principal desde distintos puntos de vista, teniendo en cuenta su ubicación, función, audiencia y significado.

Investigación y conclusiones

Tras la delimitación cronológica y puesta en común de las fuentes relativas al siglo XIV, hemos corregido la extendida confusión y tergiversación de los documentos, puesto que gran parte de la historiografía había tratado indiferentemente los años entre la era hispánica y la era cristiana. De su revisión, hemos señalado los errores repetidos desde el siglo XVI, lo que nos ha llevado a adelantar la datación de la conclusión del grueso de las obras durante la Edad Media.

Teniendo como precedente la derogación de las limitaciones de altura de las constituciones dominicas en 1297 y el derecho a enterramiento al financiar las fábricas definido en las *Partidas* de Alfonso X, los Limógenes y los Godínez patrocinaron la iglesia medieval entre 1306 y 1337, y no a finales del siglo XIV como insistentemente se ha venido repitiendo.

A partir de estas mismas fuentes hemos reconstruido la distribución de advocaciones del antiguo templo, que conformaron el panteón familiar de los citados linajes que promovieron la capilla de Santo Domingo, la capilla de San Pedro Mártir, la capilla del Rosario y la capilla mayor, así como la cerca conventual y el claustro, esquema que se mantuvo con la construcción de la nueva iglesia en el siglo XVI.

El peso de la tradición dejó grabado en el convento la memoria de su principal benefactora, doña Inés de Limógenes, a través de un retrato imaginado de 1775 en el que se representa con el hábito dominico encargado para la enfermería, que en la actualidad se encuentra entre la galería de retratos de frailes ilustres en el capítulo nuevo.

Retomando los principales aportes referidos a la etapa medieval, el edificio se toma como documento fundamental para entender los cambios y adaptaciones

entre los siglos XIV y principios del XVI. En una primera etapa antes de la expansión del solar, las circunstancias espaciales y las exigencias de los frailes obligaron a emplazar algunas dependencias en altura. Fue el caso de los dormitorios y el general de Teología, este último estratégicamente situado en una zona noble próxima al noviciado, además de encontrarse apartada del bullicio urbano. San Esteban fue levantado conforme a sus funciones y pretensiones, como hemos deducido de los vanos y puertas hallados durante la restauración del claustro de procesiones a principios del siglo XXI.

El flanco oriental del claustro acogió los recintos más importantes: sacristía y capítulo en la planta baja, general de Teología en la primera planta, y dormitorio en la planta superior.

En la panda sur, antes de edificar el salón *De profundis*, se alzarían otras tres plantas. Los dormitorios que daban al muro septentrional fueron cambiados de orientación hacia el muro del mediodía. Posteriormente, durante las obras de la planta alta del nuevo claustro de procesiones, se añadiría otro piso destinado a celdas. En suma, la nueva sala de recreación pasó a ocupar dos de los antiguos niveles, con una planta superior de dormitorios.

En cuanto al ala occidental, se dispuso el refectorio, sobre el cual se alzaba el gran dormitorio denominado «Galera». Tal como había ocurrido al sur, se superpondría otro nivel durante la primera mitad del siglo XVI.

La distribución medieval encontró en el convento de Santo Domingo de Bolonia uno de los mejores modelos. La imitación de las formas y de la articulación no solo daba respuesta a las mismas funcionalidades, sino también a la apropiación del significado de un centro señero para la Orden Dominica, fijado en la cultura visual de los frailes que visitaban Bolonia y cuya tipología se había difundido y repetido por distintas partes de Europa.

El tránsito entre los siglos XV y XVI se tradujo en nuevas obras en el conjunto, que estuvieron vinculadas a la ideología de los promotores. En el caso del refectorio, D. Alonso de Cárdenas, comendador mayor de Santiago, financió su renovación, dejando constancia a través de su heráldica, que no solo subraya su protagonismo hacia la cotidianidad conventual, sino que permite conocer la altura que tuvo el comedor, al que llegan igualmente los arranques de las vigas de madera policromadas con motivos vegetales y geométricos, evidenciando la estética colorida que tendría este espacio. Este promotor estuvo relacionado con los Reyes Católicos, que apoyaron al movimiento de reajuste de la Orden de Predicadores promovido desde la curia general.

Este aspecto se refleja en la donación del Monte Olivete a los dominicos, espacio que permitió la expansión del conjunto hacia el sur, justificándose la cesión

de una zona pública al considerarse como reliquia espacial o de contacto, pues san Vicente Ferrer había intercedido un milagro de resurrección durante uno de sus sermones públicos.

La Monarquía Católica financió dos de los nuevos espacios más importantes del momento. En el gran salón *De profundis*, recinto destinado al recreo cubierto y zona principal de tránsito diario de la comunidad, especialmente hacia el refectorio, el escudo real publicitaba perpetuamente a quien debían tal sala.

Lo mismo ocurre en el claustro de los Aljibes a través de los emblemas monárquicos que enmarcaban la recolección diaria del agua. Las armas reales reforzaban visualmente la vinculación de la comunidad con los círculos de poder político en las estancias funcionales. Este espacio fue conocido también como patio de la enfermería por conectar con esta, motivo por el cual numerosos estudios identifican erradamente el claustro de Aljibes con el posterior patrocinado por los arzobispos Alonso de Fonseca, padre e hijo.

El salón principal y el dormitorio en la planta superior y paralelos se cubrieron con techumbres de madera sostenidas por arcos diafragma que garantizaban la austeridad y la perfecta ambientación de recogimiento espiritual cotidiano de la comunidad.

El siguiente aporte fundamental es la articulación de la casa de novicios, con base en dos planos de los siglos XVIII y XIX que, aunque posteriores, muestran la estructura que tendría desde el siglo XVI, pues solo constan algunas reformas y reparaciones. El noviciado estuvo conectado con la estructura principal por un pasillo que daba acceso directo a las clases, edificado coetáneamente al salón *De profundis* como apunta su ubicación y estructura arquitectónica en la misma línea de carácter contemplativo y austero de las áreas privadas del convento.

La fábrica de la casa de novicios se debió en un principio a fray Diego de Deza y los II duques de Alba, padres del futuro cardenal Álvarez de Toledo que patrocinaría la nueva iglesia. Lo que nos da paso a una gran segunda etapa de obras relativas a la época dorada de San Esteban. Fray Juan Álvarez, formado en el periodo ultrarreformista, emprendió la renovación de la iglesia como proyección visual de su familia y del éxito de la Reforma.

En la nueva imagen del templo trabajaron Juan de Álava, fray Martín de Santiago y Rodrigo Gil de Hontañón, cuya impronta refleja el diverso panorama arquitectónico del siglo XVI en España a través de San Esteban. El claustro de procesiones, ejecutado por Fr. Martín de Santiago, fue concebido como perfecto escenario procesional, en el que las imágenes de las esquinas funcionan como estaciones con los pasajes de la Anunciación, el Nacimiento, la Epifanía y la Pre-

sentación del Niño en el Templo, formando parte de la alabanza al misterio más importante del tomismo: la Encarnación.

Las tallas góticas inciden en la conexión con los espectadores, caracterizadas por su mayor expresión y narrativa de las escenas, a excepción de la Presentación, en la que se optó por el estilo renacentista, en sintonía con el bilingüismo estilístico del resto del conjunto. Los cuatro lados del nuevo claustro los recorren una galería de profetas identificados con sus nombres, que conforman un repertorio único dentro del espacio claustral, representados de manera vistosa y teatral como intermediarios entre Dios y la humanidad, que hemos interpretado a la luz del *Ordo Prophetarum*, un drama litúrgico medieval asociado al ciclo de la Navidad, en el que los profetas anunciaban la Encarnación del Verbo.

Este drama no solo incluía a estos personajes, sino que se exponía el reconocimiento universal al incluir a figuras paganas y clásicas, que estarían presentes a través de los medallones de la planta superior, completando el programa iconográfico que en piedra perpetúa la alabanza al Dios humanado.

En la misma línea fue proyectada la escalera de Soto, que comunicaba ambas plantas del claustro, en la que se plasma en imágenes la exaltación de la Encarnación, poniéndose de manifiesto la continuidad temática entre las diversas zonas del conjunto. Fr. Domingo de Soto aprovechó esta zona de tránsito continuo de la comunidad para retractarse de su pasado nominalista en su homenaje al misterio central del tomismo.

En cuanto a la fachada de la iglesia, sintetiza a partir de varios discursos visuales el éxito de la congregación. Antes del acabado actual, en calidad de escaparate virtuoso de la orden, se planteó un hastial ideado a partir de los códigos visuales de la Europa de Carlos V. Las figuras clásicas se eligieron como representaciones de los padres del comitente, el cardenal Álvarez de Toledo, junto con las devociones generales hispanas y tres pasajes bíblicos en la línea de las virtudes de los frailes reformados. El tópico de presentar a los promotores vinculados al origen mítico de Hércules se comprueba con las imágenes en los estribos del cimborrio, evidenciando la continuidad del programa iniciado décadas antes.

El resultado con las figuras de bulto redondo en sus pedestales completó el diseño inicial a partir de los santos, beatos y personajes ejemplares que tenían los dominicos hasta aquel momento, agrupados según sus virtudes como ejemplares misioneros, intercesores de milagros, grandes directores de comunidades y reconocidos intelectuales. Asimismo, el martirio de san Esteban se fija como imagen institucional de la comunidad salmantina, visto también en su sello desde el siglo XVI. De esta manera, la portada se posiciona como lección pétrea ideal para las predicaciones urbanas. Este escaparate familiar e institucional reforzaba la

vinculación de San Esteban con los bandos ganadores a nivel político y religioso: la Reforma dominica, el éxito de Carlos V y parte de la alta nobleza en la guerra de las Comunidades de Castilla.

En cuanto al demorado proceso constructivo de la iglesia, tras la muerte del promotor y los problemas con sus herederos, el templo se caracterizó por seguir una configuración devocional adaptada al propio avance de las obras. El resultado de la investigación arroja información que profundiza en la vida de los frailes mientras el templo estuvo operativo hasta la línea del crucero, como se ve en la existencia de capillas de Santo Domingo y de la Virgen del Rosario en la nave. Además, el diálogo visual establecido entre las diferentes partes del convento no solo se dio con la selección de los santos principales para la orden, sino elementalmente en la figuración del concepto de la Encarnación. Partiendo de este misterio, se distribuyen los discursos del triunfo de la redención como apertura de los cielos a los fieles, expresada con las imágenes de la nave y el cimborrio de la iglesia, el claustro de procesiones y la escalera de Soto.

Respecto a las claves de las bóvedas, las imágenes fueron elegidas minuciosamente en sintonía con las funciones desarrolladas en cada área. Así, en la cabecera se eligieron los santos de la orden, san Esteban y devociones especiales para los predicadores para cubrir el panteón del promotor y sus familiares, mientras que los brazos del transepto subrayaban la liturgia y los altares correspondientes de santo Domingo y santo Tomás, materializando el impulso propuesto por la Reforma.

De igual manera, hemos aclarado la situación problemática planteada por los patronatos de las capillas del crucero y las capillas colaterales a la capilla mayor. Entre las capillas más importantes, podemos señalar que los Anaya Enríquez mantuvieron el patronato de la capilla del Rosario hasta el siglo XVIII. Las claves de la bóveda, vinculadas a las devociones familiares, y las armas en el muro exterior evidencian su titularidad.

Por su parte, la capilla de los Bonal estuvo dedicada a san Pedro Mártir, en un espacio que rindió tributo a los mártires de la orden, conservando su histórica advocación en las imágenes de las claves, así como su antigua pertenencia a los Bonal Maldonado. Este espacio recuperó en el siglo XX el significado que siempre estuvo en sus imágenes, cuando la comunidad religiosa la definió como capilla de los Mártires en recuerdo de los frailes asesinados durante la Guerra Civil.

En cuanto a la capilla de Santo Domingo, podemos afirmar que fue destinada a relicario por lo menos desde los años ochenta del siglo XVI con la advocación más relevante del templo, así como su carácter restringido a modo de sanctasanctórum conventual. El conjunto de imágenes y la inscripción enmarcan

los relicarios a modo de experiencia mística presidida por santa Catalina de Siena, con el excurso del culto figurativo que se les tributa.

Finalmente, el recorrido por algunos conventos dominicos en América ayuda a entender la propia naturaleza de la orden contenida en sus edificios. Aunque San Esteban no se erige como único modelo de tantos centros en ultramar, constituye un relevante punto de partida. La formación de numerosos misioneros en medio de la fábrica del claustro y de la iglesia determinó su panorama visual cotidiano. Sus cuerpos funcionaron como medio vivo de almacenaje de imágenes, así como de proyección, no tanto por un interés artístico, sino porque repetían lo que formaba parte de su cotidianidad, con su respectiva carga ideológica.

En América, la armonía entre el estilo gótico y los detalles renacientes fue superada por la estética barroca, que dio respuesta a una cultura visual mestiza, representativa del nuevo paradigma hispanoamericano. El uso del coro elevado de los frailes a los pies y la nave única del templo para acoger a los fieles insisten en la vigencia de la liturgia y las dinámicas de predicación, seguidas en España desde el siglo XV y posteriormente trasladadas a América, donde fueron repetidas hasta el final del dominio colonial.

Futuras investigaciones

A partir de los interrogantes iniciales nos ha sido necesario desarrollar una metodología integradora y discursiva que contemplara la variedad de las fuentes. Las novedades aportadas, el planteamiento de las imágenes y su correlación con las audiencias, en absoluto se presenta como tesis definitiva. Por el contrario, se abren caminos para seguir desentrañando la riqueza contenida en San Esteban de Salamanca. En esta línea, los siglos XVII y XVIII como etapa de conclusión grandilocuente del convento permanecen a la espera de un análisis en profundidad.

Somos herederos de una trayectoria multisecular en la que, entre muchas otras instituciones y acontecimientos, la Orden de Predicadores definió una parte principal de la cultura occidental. Está todo escrito y todo por escribir. En definitiva, son patentes las diversas posibilidades de estudio asociadas a un conjunto cultural tan significativo.

Juan Pablo Rojas Bustamante
Universidad de Salamanca
jprboz@usal.es

DOI 10.15581/007.32.024

El Oratorio de San Felipe Neri de Valencia (1645-1837)

Justificación

Lo primero que nos sorprendió cuando iniciamos la investigación fue la ausencia de uno de los grandes protagonistas de la historia eclesiástica española de los siglos XVII y XVIII, el Oratorio de San Felipe Neri. Congregación clerical de derecho pontificio fundada en 1575 en la romana Santa María in Vallicella de la mano del florentino Felipe Neri y cuyas constituciones serían confirmadas por el papa Paulo V 37 años después, con el breve *Christi fidelium*. Se trataba de un grupo de sacerdotes seculares unidos entorno a su fundador, con el que vivían para practicar la caridad, la instrucción de los jóvenes, la predicación o la música sagrada. En ningún caso el nuevo instituto siguió el modelo tradicional de las órdenes centralizadas, sino el de una comunidad que pudiera ser imitada en otros lugares del orbe católico por sus frutos. Las nuevas fundaciones, pues, serían independientes entre sí, autónomas, es decir, sin generales ni provinciales, eligiendo cada cual un superior o prepósito. Sus congregantes no hacían votos ni profesaban regla particular, bastándoles residir un trienio en ellas para ser considerados miembros de las mismas.

Desde luego, no se entiende semejante vacío historiográfico, siendo además España una de las plazas decisivas en el proceso de consolidación y expansión universal de este instituto, que desde Valencia se extendería a lo largo y ancho de la Monarquía hispánica: Villena, Madrid, Cádiz y Murcia.

Poco es cuanto se sabía al inicio de la tesis sobre los oratorianos valencianos detrás de estas fundaciones e incluso modelo y ejemplo para algunas iberoamericanas. Ciertamente, una primera aproximación al tema será la de G. Marciano, cuyo volumen quinto de sus *Memorias históricas del Oratorio* estaría dedicado a este primer oratorio hispánico y a sus promotores. La obra en cuestión se basa en buena medida en la biografía que sobre don Luis Crespí de Borja, alma máter de los filipenses a este lado de los Pirineos, dedicó en 1676 el padre Tomás de la

* Tesis doctoral dirigida por Emilio Callado Estela, defendida el día 15 de julio de 2021 en la sede de la Universidad CEU Cardenal Herrera de Valencia. El tribunal estuvo compuesto por Amparo Felipo Orts (presidenta), Miguel Navarro Sorní, Javier Burrieza Sánchez, Vicente Pons Alós (vocales) y Jesús Ignacio Catalá Gorgues (secretario). Contó con la financiación de un contrato predoctoral FPI CEU-UCH del Programa de Doctorado en Humanidades.

Resurrección. Aunque alejada temporalmente de la génesis de la congregación valentina, se editó en el siglo XIX, sigue siendo una obra de referencia cuando se inquiere sobre la institución filipense valenciana.

Por lo tanto, más allá de este impreso de Marciano, no podemos más que establecer que la cuestión de la fundación y afirmación del Oratorio valenciano se ha tratado de manera secundaria y sin la profundidad que merecía; teniendo en cuenta la relevancia en la sociedad valenciana y española, tanto de la propia fundación oratoriana como de aquellos que protagonizan su creación y arraigo.

Desde entonces hasta ahora, poco es cuanto se ha escrito sobre el tema. Deben mencionarse eso sí los meritorios trabajos al respecto de Emilio Callado Estela, bien sobre los orígenes de la congregación o sus vínculos con la universidad. No menos interesantes resultan los estudios biográficos dedicados al citado Crespí de Borja y al también oratoriano Domingo Sarrió. También se ha interesado por el asunto, sobre todo desde una perspectiva más espiritual, Francisco Pons Fuster. Otros autores han realizado puntuales incursiones sobre el particular, como Vicent Escartí, Antonio López o Amparo Felipo Orts. Los dos primeros aportando una visión filológica y literaria de algunos de los oratorianos locales. La segunda, profundizando en la trayectoria vital de otros.

Un último grupo de aportaciones reseñables para el conocimiento de esta congregación en Valencia serían las de los bibliófilos V. Ximeno, J. Pastor Fuster y J. Rodríguez. La del primero, consta de dos volúmenes que, aunque dedicados a los escritores del reino de Valencia en su conjunto, incluyen entre sus páginas a algunos de los integrantes más destacados del Oratorio en Valencia. Es interesante consultar el índice de esta obra, en tanto en cuanto realiza una clasificación de los autores por su profesión. Enumera por orden jerárquico a los presbíteros de la Congregación de San Felipe Neri, desde arzobispos, pasando por canónigos y llegando a los pavordes. Entre ellos encontramos a algunos de los más preeminentes oratorianos de la congregación valenciana. En el mismo estilo podemos enmarcar las obras de los otros dos autores. Ambas son compilaciones de escritores notables del reino y ciudad de Valencia. La edición de Pastor Fuster es relevante por la revisión que hace de la de Ximeno, a la que añade datos y rectificaciones. En cuanto a la publicación de Rodríguez resalta por su incorporación de escritores extranjeros. Los dos trabajos, al igual que el de Ximeno, son una fuente inestimable de datos biográficos y bibliográficos de personajes vinculados al Oratorio valentino. Por último, cabe destacar también la colección redactada por Teixidor, dedicada a la historia del reino de Valencia, obra inconclusa. Si bien aporta pocos datos sobre la institución valenciana, contiene en su tomo segundo una somera explicación de la Congregación de San Felipe Neri de Valencia.

Metodología

Ante tal estado de la cuestión, el método de investigación utilizado en estos años de trabajo se basó en la compilación de fuentes de diferente género, de su lectura y posterior análisis. La indagación se basó en tres ítems: Iglesia, sociedad y cultura. Tanto los manuscritos como la bibliografía tienen, por lo tanto, variada naturaleza y procedencia. Bien es cierto que, perdido para siempre el archivo histórico del Oratorio de San Felipe Neri de Valencia, hemos tenido acceso al menos al de la congregación romana, donde poco ha sido cuanto nos ha sido de provecho. Y lo mismo podría decirse de los fondos conservados en el Archivo Apostólico Vaticano. Entre los nacionales, se han consultado el de la Corona de Aragón, Simancas e Histórico Nacional. En el de Aragón lo más reseñable son la bula papal de autorización de fundación y la donación y patronazgo del arzobispo Urbina. De los valencianos ha resultado fundamental el Archivo del Reino de Valencia, donde con motivo de la Desamortización aparece parte de la documentación desaparecida a la que antes se aludía: la mayoría de testamentos de nuestros protagonistas, el inventario de todos los bienes muebles e inmuebles que se desamortizaron, las obras pías de las que eran beneficiarios los filipenses y una relación clara de personajes y cargos. Junto a éste hay que citar el Archivo Diocesano de Valencia, en el que se han hallado la mayoría de las partidas bautismales de nuestros protagonistas. Y, en menor medida, el de la Universidad de Valencia, donde se han rastreado los expedientes académicos de muchos oratorianos.

Muchas han sido también las bibliotecas históricas consultadas, desde la Histórica de Valencia, pasando por la de la Facultad de Teología y la de la Universidad de Valencia, todas ellas decisivas para localizar infinidad de impresos, obras en muchos casos de los protagonistas que copan estas páginas. Y por supuesto, la bibliografía más apropiada para cada caso, ya sea clásica o moderna. A todo ello se añadió la participación en jornadas, simposios y congresos. De estos resultaron artículos y comunicaciones relacionados con el tema de la investigación.

Objetivo

Así las cosas, el objetivo principal de la tesis fue entrar en profundidad en la historia del Oratorio valentino de San Felipe Neri en su conjunto, desde los orígenes del mismo a mediados del siglo XVII hasta su pública desaparición mediado el Ochocientos. Y se hará a partir de tres grandes apartados, cada uno de ellos estructurados en diferentes capítulos. El primero se iniciará con un recorrido por

la vida de san Felipe Neri, desde su infancia y juventud en Florencia hasta su llegada a Roma. En la ciudad del Tíber, se profundiza en la aparición de la vocación del florentino, a partir de la que comenzarán sus primeras misiones a la Santísima Trinidad. A continuación, se abordarán los orígenes del Oratorio y de la comunidad que surgirá entorno a Neri, cuyo fallecimiento y canonización también se tratarán antes de examinarse las reglas que habían de regir su congregación. Y, por último, la expansión de esta.

La segunda parte del trabajo se centra ya en la congregación del Oratorio de Valencia. Veintisiete años después de su muerte, Felipe Neri sería canonizado junto a cuatro españoles: santa Teresa de Jesús, san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier y san Isidro Labrador. Se recibiría tal acontecimiento en la Corte española con satisfacción y alegría. Más júbilo produjo la elevación a los altares, del ya santo Felipe Neri, en Valencia. Así lo corroboran las celebraciones que se llevaron a cabo en la capital del Turia y la obra *Vida y hechos milagrosos de san Felipe Neri, clérigo florentin fundador de la Congregación del Oratorio*, redactada por el dominico Luis Bertrán ese mismo año. Ambos, los festejos y la publicación, fueron patrocinados por el compatriota de Neri Paulo Antonio Giulani, residente en la misma ciudad.

Se recoge además en este mismo capítulo la creación de esta primera fundación oratoriana en los dominios de la Monarquía hispánica, partiéndose de las diferentes intentonas no exentas de dificultades y polémicas. La principal era obtener el capital necesario para la fábrica de la iglesia y de la casa que debía acoger la nueva institución. Otro inconveniente surgiría de la obtención de las licencias necesarias para su fundación, y más cuando en toda España se miraba con cierto recelo a tan novedosa comunidad. Se hablará también del patronazgo arzobispal y real y de la posterior confirmación mediante bula papal, que no llegaría hasta el 24 de febrero de 1656. Con el patrocinio del arzobispo, el patronato real y la bula de Alejandro VII, la consolidación del Oratorio de Valencia se hizo realidad. Afianzamiento sustentado en las mismas constituciones aprobadas en Roma hacía décadas. Normas que habían de regir la vida del instituto en tierras del Turia. Mientras tanto se empezaba a desarrollar su apostolado entre mujeres y jóvenes, entregándose a la práctica de las misiones.

Se tratan al tiempo las distintas fundaciones que, con origen en la sede valentina, se dan a lo largo y ancho del territorio peninsular. De este modo, en 1651, de la mano del oratoriano valenciano Gaspar Tahuenga, veía la luz la congregación de Villena, segunda creada en España. Unos años más tarde, en 1660, don Diego Liñán, primer prepósito electo en Valencia, instauraría en Madrid el instituto filipense. Sería requerido don Diego también en Cádiz. Él habría de

fundar, de un modo u otro, las congregaciones de Sevilla y Lisboa. De la siguiente centuria ya serían las fábricas de Murcia, Palma de Mallorca y Córdoba, dirigidas por el pavorde Juan Bautista Vergé, personaje principal del Oratorio de Valencia.

A la par irá conociéndose, en este segundo apartado, a los fundadores del nuevo instituto. Entre los que encontramos al noble don Felipe Pesantes y Boil, al tiempo prepósito de la congregación local. Junto a él estaba don Miguel Cervelló, insigne caballero también atraído por la vida religiosa. Un tercer seguidor de san Felipe Neri fue don Francisco Sorell, hermano del conde de Albalat, canónigo de la catedral y arcediano de Játiva. Cerraba este grupo de pioneros don Juan García Artés, que llegaría a ser obispo de Orihuela. Todos ellos compartían idéntico deseo: la erección de un oratorio a imagen y semejanza del de Roma.

Se tratarán también las relaciones de tales con el contexto social que les rodea, en concreto con el mundo femenino y juvenil, lo que permitirá ahondar en las mentalidades de estos primigenios promotores.

El Oratorio valenciano además conocerá una gran expansión, asunto que también se explicará. Y tras el crecimiento, la consolidación y la posterior decadencia. Ocaso que comenzará con la guerra de Sucesión. Precisamente, durante la estancia del archiduque Carlos en la capital del Turia se manifestarían las simpatías de algunos oratorianos por el Habsburgo. En concreto las del canónigo Ramón Mascarell y el beneficiado Miguel Sánchez, o las del entonces obispo de Segorbe don Antonio Ferrer y Milán, presente en las ceremonias de bienvenida al citado don Carlos. Por el contrario, otros congregantes predicarían desde el púlpito a favor del Borbón, como fue el caso del ya nombrado pavorde Juan Bautista Vergé. También, habría oratorianos represaliados con la llegada del nuevo régimen borbónico, como el pavorde Gaspar Fuster. No obstante, Fuster pudo trocar su pena por un destino bastante más digno, como ordinario de las diócesis italianas de Brindisi y Sassari.

La congregación del Oratorio de San Felipe Neri en Valencia no solo sobrevivió a la guerra y sus consecuencias, sino que además daría síntomas de su vitalidad impulsando en 1722 una reforma de sus instalaciones tradicionalmente atribuidas a Tomás V. Tosca. Aunque, según un protocolo notarial localizado durante esta investigación, la vinculación del susodicho Tosca a las obras no habría pasado de mero testigo.

Escasa información se encuentra en las fuentes consultadas sobre el Oratorio de San Felipe Neri en Valencia a partir de dicha reedificación. Ni siquiera con la guerra de Independencia que inauguró el siglo XIX se amplía, más allá de la alguna anotación en relación con la ocupación que de la congregación hicieron las tropas napoleónicas durante 1812 y, con ella, la destrucción de la

biblioteca, los documentos que albergaba y el exilio de parte de los oratorianos, que no regresarían hasta bien entrado el año 1814. Tendríamos que llegar a la década de los treinta de la susodicha centuria y a la desamortización de los bienes eclesiásticos llevada a cabo por el ministro Mendizábal para retomar nuestro relato.

Efectivamente, los filipenses valencianos no se salvaron de este embate general contra las órdenes e institutos religiosos de toda índole. Hasta el último de los bienes del Oratorio fue confiscado, conforme se detalla en su *Inventario de fincas y censos, muebles y efectos de la Casa Congregación de San Felipe Neri de Valencia*. Por tal documento tenemos descripción de nuestro establecimiento durante aquellos días. Por la documentación analizada, sabemos también que el 16 de marzo de 1835, según reza una anotación del *Libro de Actas de la Congregación (1813-1835)*, los oratorianos se reunirían por última vez antes de que sus instalaciones fueran cerradas.

Se desconoce el destino de los bienes muebles e inmuebles del Oratorio valenciano. Posiblemente, tierras y casas agrupadas en lotes se encomendaron a las comisiones municipales, acabando en manos de terceros. Algo más, por el contrario, sabemos del destino de los libros y papeles del Oratorio. Parte de tales hemos localizado en la actual Biblioteca de la Facultad de Teología de Valencia, procedentes a su vez del antiguo seminario. Otros recalarían en el convento del Temple. También en el Archivo Diocesano constan varios legajos. El resto acabarían perdidos para siempre.

Entretanto, el edificio que acogía a la congregación filipense y su iglesia quedarían abandonadas durante un tiempo. La Comisión de Armamento y Defensa decidiría posteriormente almacenar allí todo el trigo existente en los pósitos. Por su parte, los parroquianos de la antigua iglesia de Santo Tomás decidieron trasladarse a la del Oratorio el 10 de diciembre de 1836, conforme consta en la escritura que obra en nuestro poder. En el resto de las instalaciones filipenses acabaría asentándose el Colegio de Distinguidos para oficiales del Ejército. Serviría después de cuartel. Y finalmente se demolió. Las columnas de su claustro se arrojaron para relleno del bastimento de la prolongación del muelle de Levante del puerto del Grao.

Nada se ha encontrado tampoco sobre el destino de los últimos congregantes que en aquellos días habitaban la Casa. Apenas algunas noticias de la biografía de don Narciso Cros, último prepósito y testigo del inventario de todos los bienes de la Institución. Era el fin, en resumen, del Oratorio de San Felipe Neri en Valencia. La parte final del trabajo se dedica a la primera generación de oratorianos valencianos: don Luis Crespí de Borja, Felipe Pesantes y Boïl, Luis

Escrivá Zapata, Juan Jerónimo Pertusa, Bartolomé Paces, Gaspar Tahuenga, don Juan Jerónimo Vives Vich y Diego Liñán. También conforman la inicial nómina de filipenses los obispos José Vergé, Antonio Ferrer y Milán y Gaspar Fuster. Se sumaron a aquellos primeros congregantes predicadores de la talla de Gaspar Blas Arbuixech, el arcediano Juan Bautista Ballester y el pavorde Antonio Buenaventura Guerau. Y aumentaron aquel grupo de hijos de Neri protagonistas de la historia eclesiástica valentina el venerable Domingo Sarrió, Francisco Climent, el padre Tosca o el canónigo Ramón Mascarell, entre otros muchos. De todos ellos se compondrán sus biografías con todo lujo de detalles. En menor medida, se hará lo propio con otros muchos correligionarios a fin de ofrecer una prosopografía de los integrantes de la Congregación de Valencia.

El último capítulo del trabajo está dedicado a breves apuntes biográficos del casi centenar de presbíteros y hermanos legos que pasaron por el instituto valentino desde su fundación hasta su desaparición.

Conclusiones

En definitiva, la creación en Valencia de la primera congregación del Oratorio en la Monarquía hispánica es la base de esta tesis. Queda demostrado que desde que es elevado a los altares Felipe Neri, la devoción por el nuevo santo y el interés por su institución llegó a Valencia. No en vano aquí será donde se publicará la primera biografía de Neri en castellano, escrita por el dominico fray Luis Bertrán Marco y sufragada por el florentino Paulo Antonio Giulani. Posiblemente ambos constituyeran una avanzadilla de la figura y obra del padre de los oratorianos en territorio hispánico. Testigo recogido tiempo después por un grupo de hombres devotos y de buena posición social, vinculados muchos de ellos a los ambientes del franciscanismo descalzo.

Los obstáculos y reticencias mostradas por institución tan novedosa, sin embargo, dificultaron su establecimiento en Valencia, empezando por las más altas instancias diocesanas. No sería hasta la incorporación a aquel inicial corpúsculo de don Luis Crespí de Borja cuando se consolidaría el proyecto. Crespí, junto a los nuevos congregantes, logró hacer realidad la fundación a mediados del siglo XVII.

A ello contribuyeron varias circunstancias. Particularmente la desaparición del hasta entonces arzobispo del lugar fray Isidoro Aliaga y su sustitución por el franciscano Pedro de Urbina, pro-oratoriano desde sus tiempos al frente de la Iglesia de Coria y cuyo patrocinio acabaría convenciendo al monarca de la con-

veniencia de sumar a los hijos de Neri a cuantas religiones se habían establecido ya en la Monarquía. Tanto más influirían en el ánimo del rey las gestiones del todopoderoso vicecanciller del Consejo de Aragón don Cristóbal Crespí Valldaura, hermano del *alma mater* de la congregación valentina, epicentro en breve de la irradiación de los filipenses por toda la península.

El Oratorio de Valencia, pues, se convirtió en el primero de España, independiente como el resto de congregaciones, de todas las demás que empezaban a levantarse a lo largo y ancho del orbe católico y gobernadas con unas mismas constituciones, que regularían hasta el último detalle en la vida de sus miembros, desde el vestido y el comportamiento en la mesa a las lecturas, la oración, la predicación, la enseñanza y la atención a los necesitados, estandarte estas últimas del nuevo establecimiento, cuya popularidad crecería como la espuma durante las décadas siguientes, tanto por la posición social, vínculos y contactos de quienes la integraban como del proselitismo llevado a cabo en determinados colectivos, como el de las mujeres, con las que mantenían una actitud ciertamente contradictoria, que se movería entre la captación y el rechazo. Pero, sobre todo, el entusiasmo mostrado hacia los jóvenes en general y los universitarios en particular. En efecto, una de las plazas fuertes de captación de fieles para el Oratorio en Valencia fue el *Estudi General*, por cuyas aulas pasaron, se formaron y enseñaron las primeras generaciones de filipenses, con notables e importantes figuras en aquel claustro.

Desde luego, sin el predicamento de la congregación en ambos colectivos, difícilmente este nuevo instituto habría alcanzado el éxito absoluto gozado en la capital del Turia, al menos hasta comienzos del Setecientos. Posiblemente, la guerra de Sucesión, a cuyas divisiones y enfrentamientos fratricidas tampoco escaparon nuestros religiosos, marcaría un punto de inflexión. Aquellos filipenses, desde las más altas instancias, no se mantuvieron al margen de dicho conflicto sucesorio y su actitud afectaría al Oratorio en su conjunto, siendo un reflejo de la sociedad que les acogía.

Decadencia que confirmarán las noticias, cada vez menos y de menor calado, llegadas desde entonces hasta nuestros días. Quizás las nuevas formas de religiosidad surgidas al calor de la Ilustración no acompañaran mucho al Oratorio, que pese a algunos síntomas de vitalidad no haría sino languidecer con el discurrir de los años.

A pesar de todos estos impedimentos que fueron encontrando los filipenses a lo largo de su andadura en Valencia, la nómina que compuso la Congregación de San Felipe Neri fue extensa y variada. Entre padres y hermanos legos, más allá de un centenar. Aunque de muchos de ellos solo se tiene un sucinto apunte.

El siglo XIX resultó catastrófico para los filipenses valencianos. Primero fue la guerra de Independencia, que daría al traste la incorporación de nuevos miembros, obligando también a muchos de los veteranos a abandonar sus instalaciones, la mayoría para no regresar jamás. Además, parte de la casa e iglesia del Oratorio perecería a manos de los franceses. Se centrarían los daños en la biblioteca de la congregación. El incendio que arrasó los volúmenes que allí se albergaban posiblemente ha impedido que se encontraran más datos de los que han llegado hasta nuestros días. Más tarde llegaría el tiro de gracia con la desamortización llevada a cabo por los gobiernos liberales. No sin antes inventariar de forma exhaustiva todos los bienes pertenecientes al Oratorio. Documento que arroja luz sobre cuál fue la infraestructura del edificio que albergaba la congregación y de su contenido, que se da por perdido. Acontecimiento el de la exclaustración que disgregaría todavía más, no solo los muebles e inmuebles, sino también a los propios congregantes.

Con todo lo anterior, literalmente, se pondría punto final al instituto filipense, pese a su condición secular, que de nada le sirvió para sobrevivir a la contemporaneidad, desapareciendo definitivamente.

Juan Miguel BLAY MARTÍ
Universidad Cardenal Herrera-CEU de Valerncia
jmbm2110@gmail.com

DOI 10.15581/007.32.025

El cabildo eclesiástico de Lima y sus relaciones con el Estado en los primeros años de la República del Perú (1821-1835)

GÉNESIS DEL TRABAJO

La fascinante confluencia entre lo político y lo eclesiástico se convirtió en tema de conversación con mi director. Poco a poco, me interesé por las relaciones entre el poder político y religioso de fines del XVIII a inicios del XIX. Me iba

* Tesis doctoral dirigida por Rafael D. García Pérez, defendida en la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra, el 25 de febrero de 2022. El tribunal estuvo compuesto por Mercedes Galán Lorda, Carmen-José Alejos Grau, Juan Bosco Amores Carredano, Juan Francisco Baltar Rodríguez y Javier Francisco Infante Martín.

decantando hacia el período virreinal y la cultura del derecho común para seguir los primeros pasos del proceso de independencia, la paulatina construcción del Estado liberal y la denominada etapa del derecho moderno.

El tema de la tesis se iba perfilando en torno a las relaciones Iglesia-Estado en Hispanoamérica, pero no durante el período virreinal, sino en el posterior, cuando surgen las nuevas repúblicas.

Definidos de un modo amplio el período y el tema, quedaba por elegir un espacio geográfico, y dadas mis circunstancias y mi contexto académico, Perú se presentaba como el lugar más razonable, también por facilidad de acceso a las fuentes primarias.

El dictado de clases en la Universidad de Piura, en su campus de Lima, me facilitaba la consulta de importantes repositorios documentales: el Archivo Arzobispal de Lima, el Archivo General de la Nación y el Archivo del Cabildo Metropolitano de Lima, que fue el que captó poderosamente mi atención. En las actas capitulares, se apreciaban las tensiones entre el alto clero secular y el naciente Estado peruano. De ahí que optara por estudiar las relaciones Iglesia-Estado en la diócesis de Lima a partir de una institución concreta: el cabildo eclesiástico.

Toda delimitación cronológica tiene siempre un poco de artificial, pero no por ello es arbitraria. Mi director me hizo ver la necesidad de delimitar unas fechas. Traté de fijar, entonces, un inicio y un final que tuvieran en cuenta tanto la situación del propio cabildo como las circunstancias histórico-políticas del país.

Por un lado, y desde la perspectiva eclesiástica, el inicio lógico parecía ser el año 1821, cuando el cabildo se adhirió a la independencia, junto a su obispo Bartolomé de las Heras y colaboró con algunos órganos del gobierno republicano, entre ellos, el Congreso Constituyente de 1822 y la Junta de Purificación. El final lo situé en 1835, cuando se emitieron las bulas romanas y se consagró a Jorge de Benavente como obispo de Lima, y, por tanto, se limitaron las facultades del cabildo.

Por otro lado, en el contexto político, esas fechas también encajan con un período relativamente definido: el 28 de julio de 1821 el general San Martín proclama la independencia, a la que se adhiere la ciudad de Lima; y, en 1835, se cierra un período de gran inestabilidad política con el establecimiento de la Confederación Peruano-Boliviana en 1836 bajo el mando del general Andrés de Santa Cruz.

Fuentes

Entre los alicientes de la investigación, se encontraba que esa perspectiva eclesiástica era un terreno apenas explorado por los historiadores, que se habían centrado en la construcción del Estado y en las novedades introducidas por el nuevo régimen republicano.

Sabía que las actas capitulares del cabildo eclesiástico de Lima, todavía inéditas, reflejaban los asuntos más polémicos. Acudí al Archivo del Cabildo Metropolitano e inicié una lectura exploratoria de las actas. Seleccioné aquellas en las que se advertían conflictos con el poder político e inquietudes del cabildo ante las decisiones del Gobierno. Transcribí esas actas, y fragmentos seleccionados fueron sometidos a un análisis más detallado y profundo. Las actas, que, sobre todo, recogían las decisiones y denunciaban posibles abusos, tenían un carácter muy práctico. Aunque en ellas hay –generalmente– muy poco desarrollo argumentativo o especulativo, se advierten planteamientos doctrinales implícitos, que eran los que me interesaban.

En simultáneo, fui recabando todos los documentos impresos publicados en ese período por el cabildo –informes, ensayos, diálogos, etc.–, y descubrí que el cabildo había defendido de manera contundente las facultades del papa con justificaciones que se aproximan a planteamientos que se podrían denominar ultramontanos.

Al mismo tiempo, analicé documentos escritos por representantes de la Administración pública en los que justificaban la política eclesiástica del Estado. En ellos, se advierte una inspiración regalista, que buscaba, por un lado, fortalecer la figura del obispo y de la Iglesia local; por otro, distinguir entre disciplina eclesiástica y dogma; y, por último, justificar la intervención del poder político en cuestiones eclesiásticas.

En el estudio reposado de las actas, de los impresos del cabildo y de los escritos de los políticos, advertí tres grandes cuestiones en torno a las que giraban los enfrentamientos, y que comprometían los intereses del cabildo catedralicio: la erección de diócesis, la designación de obispos y la regulación de los diezmos. A partir de ahí, analicé las fuentes para identificar lo que, directa o indirectamente, se relacionaba con esas tres cuestiones.

Evidentemente, tales asuntos solo se podían entender de un modo cabal en su contexto histórico, tanto el eclesiástico como el político. Por tanto, tuve que abordar la estructura y las características del cabildo de Lima, comunes a las de los cabildos hispanoamericanos, todos inspirados en el de Sevilla. Una carta firmada por los miembros del cabildo de Lima dirigida al Santo Padre y conservada

en el Archivo del Cabildo metropolitano me puso en la pista de una posible intervención de Roma. Por eso, acudí al Vaticano para consultar dos de sus archivos.

En el Archivo Histórico de la Secretaría de Estado, encontré, por un lado, la constancia de que esa carta –que ya había localizado en Lima– había sido recibida en Roma y, por otro, las instrucciones al nuncio en España sobre cómo afrontar las relaciones diplomáticas con las jóvenes naciones hispanoamericanas.

En el Archivo Secreto Vaticano, hallé una constante y fluida comunicación entre el obispo de Arequipa y la curia romana a través de los fondos de la nunciatura. Esas fuentes me confirmaron la oposición de la Santa Sede a los abusos cometidos por los dirigentes latinoamericanos con ocasión del ejercicio de las facultades del patronato.

La estructura, funciones e historia del cabildo y las estrategias de Roma conforman el primer capítulo de la tesis.

Tras ese contexto histórico e institucional, era preciso abordar otro aspecto relevante para entender las argumentaciones, tanto las del cabildo como las de sus interlocutores políticos.

Por un lado, las corrientes de pensamiento respecto a las relaciones entre poder político y religioso –-jansenismo, galicanismo, episcopalismo italiano y regalismo hispánico– se recogen en el primer epígrafe del segundo capítulo. Por otro, en el segundo de los epígrafes de ese capítulo, describo la formación académica de los miembros del cabildo. Todos sus miembros procedían del clero secular, por lo que descarté los centros que se dedicaban exclusivamente a enseñar a los miembros de las respectivas órdenes religiosas. La bibliografía me persuadió de que la mejor fuente para mi propósito residía en el plan de estudios del Convictorio de San Carlos. Había constatado que muchos miembros del cabildo eclesiástico se habían formado en esa sede y el plan de estudios preparado por Toribio Rodríguez de Mendoza me aportaba valiosa información. No se limitaba a enumerar una lista de asignaturas o sugerir algún autor, sino que recogía las razones por las que se recomendaba un autor y se desaconsejaba otro, algo especialmente relevante para esta investigación porque esas razones y argumentos hacían explícito el trasfondo doctrinal.

Situado el cabildo, reseñado el contexto político, expuestas las tendencias intelectuales y su presencia en la formación del clero, estaba en las mejores condiciones para abordar el debate entre el cabildo eclesiástico y el poder político acerca de las tres cuestiones identificadas en la previa lectura exploratoria de las actas, los documentos del cabildo y los escritos de los representantes políticos: las ya mencionadas de la designación de obispos, el diezmo y la erección de nuevas diócesis. El resultado de ese análisis, realizado a la luz de los dos primeros capítulos, constituye el tercer y último de los capítulos de la tesis.

Conclusiones

Entre las conclusiones, destacaré aquí las seis que considero más importantes:

Primera conclusión. La república del Perú se consideró continuadora de la situación jurídica del poder hispánico, y heredera de sus instituciones, entre ellas, el patronato regio. Por eso, consideraba competencia suya el nombramiento de las autoridades eclesiásticas.

Segunda conclusión. La Santa Sede, aunque defendió que los privilegios y derechos concedidos a los reyes hispánicos lo fueron a título personal, tuvo que mantener una posición dialogante y diplomática con miras a las futuras negociaciones con el Estado peruano, una vez que el proceso de independencia se consolidase.

Tercera conclusión. El poder político justificaba sus reclamaciones en cuatro corrientes intelectuales acerca de la relación entre la Iglesia y el Estado:

1. El jansenismo, visión teológica que derivó en una corriente de pensamiento político que propugnaba una mayor importancia de las comunidades eclesiásticas locales frente al poder centralizado de Roma.
2. El galicanismo francés, que propugnaba una separación entre el poder político y la Iglesia, y defendía una mayor primacía de las iglesias locales y de los obispos frente al poder del papa, quien debería aceptar lo aprobado en los concilios locales;
3. El episcopalismo italiano, que defendía la importancia de los obispos y una vuelta a la Iglesia primitiva
4. El regalismo hispánico, que partía de las «regalías» como facultades propias del rey en cuanto soberano y desconocía que las facultades patronales habían sido una concesión graciosa de la Santa Sede.

Cuarta conclusión. El Seminario de Santo Toribio, la Universidad de Lima y –muy especialmente– el Convictorio de San Carlos, que formó a muchos de los miembros del cabildo eclesiástico de Lima de la época estudiada, enseñaban las corrientes jansenistas, galicanistas y regalistas.

Quinta conclusión. Aunque la mayoría de los miembros del cabildo habían recibido educación en el Convictorio de San Carlos, proclive a posturas regalistas, defendieron sus derechos con argumentos que pueden ser considerados como ultramontanos. Esto lleva a matizar la eficacia que algunos autores atribuyen a la política regalista de la Corona y su proyección en la actuación del clero a inicios de la república.

Sexta conclusión. La discusión práctica y teórica entre políticos y cabildo se centró en tres puntos:

1. La organización eclesiástica. El cabildo no se opuso explícitamente al nombramiento del obispo de Lima, pero sí publicó un escrito que defendía la intervención de la Santa Sede en tal nombramiento.
   Volvía así a posturas favorables al primado de Roma y, en cualquier caso, contrarias a los planteamientos regalistas defendidos por los políticos.
2. El cobro y administración de los diezmos. El poder político cuestionó el origen divino del diezmo y que se destinase a un sector del clero que, desde su perspectiva, no contribuía suficientemente al bien común. Por eso, a finales de 1829, el Congreso discutió un proyecto de ley que pretendía reducir los diezmos. Frente a esto, el cabildo defendió la institución de los diezmos y su administración por las autoridades eclesiásticas. De nuevo, el cabildo mantuvo una postura favorable al respeto a las instituciones eclesiásticas. Entendía que el poder político no podía legislar ni intervenir sobre ellas.
3. La demarcación de las diócesis. Cuando el poder legislativo propuso erigir la diócesis de Junín con parte del territorio de la de Lima, de nuevo se enfrentaron las tesis ultramontanas del cabildo con las regalistas mantenidas por Vidaurre y Mariátegui.

Estas seis conclusiones muestran que en la instauración de la República en Perú se manifestaron las primeras fricciones entre el poder político peruano, partidario de un mayor peso del Estado, y el cabildo eclesiástico de Lima, que defendía la prevalencia de la Santa Sede.

Carlos SÁNCHEZ-RAYGADA
Universidad de Piura
carlos.sanchez@udep.edu.pe

DOI 10.15581/007.32.026

La construcción de la imagen de la Iglesia católica a través del mensaje periodístico. Análisis del pontificado de Benedicto XVI en el diario *El País*

Justificación temática

Como reza el título, la investigación trata de ahondar en la representación de la Iglesia católica que proyecta la prensa en España y, para ello, se ha escogido como caso de estudio el relato elaborado por el diario *El País* durante los casi ocho años de pontificado de Benedicto XVI. Estamos, pues, ante una tesis en ciencias de la información. Y es que la cuestión no es indagar en la imagen de esta institución o en la que se ha ofrecido sobre Ratzinger, sino que la indagación atiende a la capacidad de los medios para configurarla a partir de la codificación del mensaje periodístico.

Es por ello que se ha acudido al *framing* como vía metodológica. Si reconocemos que la labor periodística está legitimada para conformar el imaginario colectivo, es decir, que la información que presentan los medios no se compone de acontecimientos con una existencia independiente a la forma como son narrados, más precisa que la del espejo resulta la metáfora de la ventana: los medios son ventanas a la realidad, pero con marcos que cercan el paisaje y cristales más o menos traslúcidos. Pues precisamente el *framing* trata de escudriñar cómo se construyen estos marcos y tinturas, cómo se esconden en los textos y de qué manera pueden influir en el pensamiento de los públicos. Concretamente, el estudio se centra en los *media frames* o encuadres noticiosos, que la literatura científica distingue de los *audience frames* o encuadres del público: es decir, en las estructuras narrativas, las expresiones, los aspectos del hecho noticioso en los que se enfatiza y que pueden proporcionar un cuadro de interpretación para el lector.

En definitiva, se trata de una tesis periodística que aúna el trabajo empírico con el interpretativo, pero que, de algún modo, dialoga con otras dos disciplinas como son la sociología y la historia. ¿Por qué departe con la sociología? Porque para acreditar la potestad de medios a la hora de moldear los saberes, así como

* Tesis doctoral dirigida por Juan Gomis Coloma y María José Pou Amerigo, fue defendida en la Universidad Católica de Valencia el 21 de diciembre de 2021. El tribunal estuvo compuesto por Pablo Blanco Sarto (presidente), José Francisco Serrano Oceja (vocal) y Bernardino José Cebrián Enrique (secretario). Obtuvo la calificación: sobresaliente *cum laude*.

para articular la agenda pública, se ha acudido a la sociología de la producción de noticias, una de las áreas de investigación que puede ubicarse en el campo más amplio de la sociología de los medios que es, a su vez, una de las matrices teóricas esenciales para el estudio de las rutinas en este oficio. Es decir, esta investigación hunde sus raíces en la tradición teórica que concibe a los medios de comunicación como participantes en la construcción social de la realidad, a cuya revisión se ha dedicado el capítulo segundo. ¿Y por qué, siendo una tesis en periodismo, conversa con la historia? La razón es que el periodismo no es literatura; puede enfatizar unas coyunturas frente a otras, pero nunca cambiarlas. Se puede afirmar, en este sentido, que su límite epistemológico es la historia. Por eso se ha dedicado el capítulo cuarto a elaborar una aproximación a la vida y pontificado de Benedicto XVI, también a sintetizar las relaciones entre España y la Santa Sede durante este periodo: para poder verificar, desde la luz que vierte la historia, su tratamiento informativo.

Aclarada su naturaleza, cabe entrar en la justificación del trabajo, más aún cuando el objeto de estudio no es original *stricto sensu*, toda vez que ya se ha abordado previamente el tratamiento informativo de este pontífice en la prensa nacional e internacional. Es decir, aunque entre la literatura gris no se ha hallado ninguna publicación que coincida en la muestra ni en el enfoque conceptual y metodológico, este tema ya se ha observado. ¿Qué justifica, entonces, que se haya encarado esta investigación doctoral?

Para responder cabe partir del imperativo de veracidad que subyace al sector de la prensa, una exigencia que no se descubre solo desde los prolegómenos de la ética, sino también a nivel deontológico y jurídico: la filosofía común de la mayoría de los códigos periodísticos defiende esta primacía del lector, que tiene derecho a una información rigurosa sobre todas las realidades humanas y sociales. Sin embargo, hay teóricos que llevan años advirtiendo de que esta función se relaja en España cuando el objeto informativo es la Iglesia, cuyo tratamiento presenta disfunciones que no solo se repiten según pasa el tiempo, sino que se agravan. Considerando esta premisa, la justificación del trabajo radica en haber querido comprobar este supuesto y no con ejemplos puntuales, sino examinando todo lo que una cabecera que cuenta con prestigio internacional ha escrito durante ocho años sobre el ahora papa emérito[1] y sobre la Iglesia.

La aportación a la academia es, pues, sumar un caso nuevo (no hay constancia de que se haya investigado hasta ahora el relato íntegro de un medio de comunicación a lo largo de todo el pontificado) y relevante (pues ejemplifica el

[1] Nota de la Redacción: cuando se escribió y recibió esta crónica Benedicto XVI aún vivía.

cometido de la prensa generalista en España en el momento presente, durante un periodo suficientemente amplio y en un diario referente tanto para los líderes de opinión como para otros medios de comunicación que siguen su estela). A esta razón fundamental se suman otros motivos que apuntan a la significación del personaje y de su mandato.

Hipótesis y objetivos de investigación

La justificación de la investigación enunciada lleva implícita la hipótesis de la misma: la prensa generalista nacional parece construir una imagen incompleta y simplista de la Iglesia católica en nuestros días. Este supuesto se ha querido comprobar en *El País*, considerando que el pontificado de Benedicto XVI ha sido más rico y complejo de lo que ha mostrado este rotativo. Esta conjetura, como ya se ha avanzado, no nace de un juicio particular, sino de estudios que constatan deficiencias en la prensa cuando aborda el hecho religioso. Precisamente por ello se ha dedicado el capítulo tercero del trabajo a ofrecer una panorámica de los obstáculos que atraviesa y que responden fundamentalmente a tres factores: el sometimiento de la realidad religiosa a los formatos y rutinas de la prensa no confesional, las relaciones entre Iglesia y medios, así como el hecho de que la información religiosa se incluya anecdóticamente entre las áreas de especialización periodísticas.

Por tanto, se han trasladado al caso de estudio algunas cuestiones que los investigadores han planteado recientemente: *¿El País* ha acentuado el desencuentro entre la jerarquía eclesiástica y el poder civil, así como las divisiones *ad intra?* En el conjunto de lo publicado, ¿qué lectura han merecido las actuaciones de Ratzinger en aras a la promoción social y humana? ¿La atención a su magisterio se ha ceñido a los asuntos que han dividido a la opinión pública? Asimismo, se ha querido constatar si el catolicismo sigue ocupando un lugar preponderante en la prensa, reparando en las cifras de las noticias publicadas y en su ubicación, transversal, en las secciones del periódico.

Para verificar la hipótesis y responder a las preguntas planteadas se han formulado los objetivos, que pueden aglutinarse en tres fines generales: explicitar cuándo ha sido noticia Benedicto XVI, por qué ha sido noticia y examinar si su tratamiento ha presentado límites desde el punto de vista periodístico. Estas metas han requerido aunar el trabajo cualitativo y cuantitativo, pues implica considerar tanto el número de piezas publicadas y sus datos de identificación, impacto e importancia como analizar la temática y los enfoques genéricos del discurso.

METODOLOGÍA

La herramienta metodológica se ha diseñado atendiendo a una categoría especialmente significativa en el paradigma del *framing:* el análisis del contenido. Asimismo, como es común y razonable en este tipo de trabajos, el estudio se ha estructurado en una serie de fases.

La primera ha sido la definición de las variables del análisis. Así, la muestra corresponde a los textos informativos y de opinión aparecidos diariamente en la edición impresa nacional de *El País* entre el 19 de abril de 2005 (día de la elección de Ratzinger como Sumo Pontífice) y el 28 de febrero de 2013 (fecha en la que se hizo efectiva su renuncia). Las unidades se han registrado atendiendo a sus datos de identificación, a las variables indicadoras de jerarquización informativa y a la caracterización de la agenda a partir de los temas trabajados en el capítulo histórico. En esta primera fase también se ha esbozado el procedimiento para establecer los encuadres noticiosos latentes en los textos. Se ha decidido que sean extraídos desde una formulación deductiva y, para su definición, se ha acudido a la tipología de Semetko y Valkenburg, según la cual se puede determinar si en una información prevalece la perspectiva del conflicto, la atribución de responsabilidad o la emisión de un juicio moral; también, si la narración pone el acento en determinadas consecuencias económicas o en el interés humano del hecho noticioso.

La segunda fase ha correspondido a la elaboración de la tabla de análisis en una base de datos propia vinculada, a su vez, a la hemeroteca digital del diario. La tabla se ha completado con un libro de códigos en el que se han establecido las directrices sobre la evaluación de cada variable. El siguiente paso ha sido localizar y seleccionar todos los textos informativos y de opinión en la hemeroteca de *El País*. La muestra la conforman 1407 piezas extraídas de las 2851 ediciones revisadas.

Una vez codificadas todas las piezas, se ha pasado a la fase de análisis y exposición de los resultados, para lo cual se ha dedicado el capítulo quinto y central de este trabajo. Para dilucidar los temas que han formado parte de la agenda de *El País*, se han comparado los acontecimientos recogidos en el repaso histórico del papado con los que han sido noticia en el diario madrileño; por otro lado, con tal de descubrir los asuntos más atendidos, los textos se han distinguido a nivel cronológico y temático. Con tal de contestar a por qué ha sido noticia Benedicto XVI se ha establecido el *frame* genérico de todos los textos informativos, observando los atributos que definen determinadas características del hecho informativo y que se convierten en palabras clave que proponen un juicio de valor al lector. Tras este dictamen global, se ha procedido a indagar cómo se han construido dichos enfoques en los cuatro episodios que han sobresalido. En tercer lugar,

se ha examinado, en estos mismos cuatro puntos, si *El País* ha incurrido en un reduccionismo temático, subjetivista o dialéctico, ha presionado determinados valores noticia o ha recurrido a interpretaciones estereotipadas. Finalmente, se ha revisado tanto el recurso a fuentes expertas como a rumores y filtraciones.

Hallazgos de la investigación

Benedicto XVI ha sido noticia durante todo su pontificado, lo que evidencia la importancia de la Iglesia católica y de su líder en la agenda de este rotativo. El año 2010 ha sido el que más noticias ha emitido, pues coparon la agenda las denuncias a la Iglesia por abusos a menores en distintos países de América y Europa y la respuesta institucional a las mismas. No obstante, la muestra, desglosada por trimestres, ha emplazado a febrero de 2013 (cuando Ratzinger anunció su renuncia y se hizo efectiva) como el mes que más unidades ha divulgado el periódico y a abril de 2005 (en que fue elegido pontífice) en la segunda posición. El cómputo temático ha ratificado los casos de abusos como el asunto prevalente en la agenda de este rotativo, sin embargo, ha ofrecido nuevos datos al sumar aquellas piezas que han sido publicadas escalonadamente durante los ocho años investigados. Así, el segundo contenido más trabajado ha sido la tensión habida entre el Gobierno de España y la jerarquía católica por razón de las leyes promulgadas durante las dos legislaturas socialistas. Es por ello que estos cuatro puntos han conformado tanto la exploración del *frame building* como la de los límites narrativos.

Respecto a las materias genéricas atendidas, la diplomacia pontificia ha sido el ítem con más informaciones, fundamentalmente por la difusión de los viajes apostólicos, aunque también se han relatado episodios espinosos como las consagraciones episcopales oficiadas en China de espaldas al Vaticano o la dificultad de relaciones con el catolicismo latinoamericano; sin embargo, la aproximación de Roma a Rusia, Arabia Saudí o Venezuela no ha sido noticia.

La segunda área con más unidades es la que ha aglutinado noticias de escándalos, intrigas y conjeturas. Un ejemplo son las informaciones referidas a una campaña orquestada por Ratzinger para convertirse en papa o las que aseguran que defendió en la década de los setenta una reforma urgente del celibato. No obstante, tras la crisis de la pedofilia, el mayor grueso de piezas lo ha ocupado la investigación del Instituto para las Obras de Religión por blanqueo de capitales y el caso *Vatileaks*. De hecho, el seguimiento de ambos procesos se mantuvo incluso los días en los que la renuncia de Benedicto XVI fue primera plana mundial.

La tercera posición se refiere al magisterio del papa. Sin embargo, por encima de un planteamiento global de sus propuestas acerca de la relación entre fe y razón, Iglesia y Estado o de las dirigidas a la salvaguarda de la dignidad de la persona, se ha privilegiado la información sobre aspectos fronterizos como el aborto, la eutanasia o la contracepción. Al informar sobre nuevos documentos, *El País* ha llevado a titular los que encerraban alguna posición controvertida, aunque afectasen a cuestiones eclesiales *ad intra* (un ejemplo son las disposiciones de Ratzinger en aras a una renovación litúrgica). En este ítem se han incluido las decisiones que atañen a la vida religiosa, pero, entre éstas, se ha informado casi exclusivamente de la crisis atravesada por los Legionarios de Cristo.

Una posición intermedia la ocupan las tentativas de acercamiento por parte de Benedicto XVI a los cristianos alejados de Roma, pero por razón del conflicto que desató el caso Williamson y por los desencuentros con teólogos liberacionistas, que han tenido un peso notorio en la muestra. Y es que la difícil relación con el anglicanismo apenas se ha esbozado y sobre la aproximación a los ortodoxos no se ha localizado ninguna pieza. Algo similar ha ocurrido con el diálogo interreligioso, pues, aunque Ratzinger lo presentó como un empeño prioritario de su pontificado, no se ha visto reflejado en el diario.

¿Y por qué ha sido noticia Benedicto XVI? Por el conflicto, de modo que se confirma que, en el tratamiento informativo de la Iglesia católica, la polémica no solo prima en la elección de contenidos, sino también en el relato de los mismos. Así, los viajes internacionales se han destacado por vincularlos al escándalo de la pedofilia, por la traducción política de los mensajes pontificios o por enfocar a una ciudadanía contraria, promoviendo la imagen de un papa más conocido por su pensamiento retrógrado que por sus dotes para el ecumenismo y la geopolítica. Otros ejemplos son los nombramientos episcopales, presentados como un complejo juego de poder. Este *frame* se ha visto reforzado por la opinión: la línea editorial de *El País* se ha pronunciado cuando ha estado en desacuerdo con el papa o con la cúpula episcopal. Entre sus firmas, además, se ha dado la particularidad de dar preferencia, por un lado, a escritores y ensayistas de confeso agnosticismo, incluso anticlericalismo; por otro, cuando se ha acudido a colaboradores relacionados con la institución, se ha priorizado a los que se presentan como disidentes del Vaticano.

En relación a la tercera cuestión, en los episodios analizados se han localizado límites narrativos. En la elección, se ha potenciado el valor noticia del conflicto tanto en las informaciones dedicadas al cónclave (centradas en una crisis institucional) como, tras las votaciones, en los textos que han amplificado el perfil conservador de Ratzinger. Esta narración también ha incurrido en un reduccio-

nismo dialéctico (al ofrecer una imagen de la curia como un nido de oposición entre sectores de derechas y de izquierdas) y subjetivista (pues los ritos que rodean a la sucesión del obispo de Roma han sido presentados como extravagantes y trasnochados). Asimismo, las piezas dedicadas a las relaciones entre la jerarquía y el Estado español han recurrido a la amplificación para enfatizar el clima de tensión, el fragor de la postura episcopal y los beneficios fiscales de la Iglesia. El reduccionismo ha despuntado a la hora de identificar la fe católica como una ideología «neotradicionalista» y al describir a la Iglesia como una institución decadente.

En la amplia cobertura dada a los abusos han convergido distintos *frames*. La moralidad se ha engrosado con cintillos y titulares inquietantes, así como con descripciones puntillosas sobre los abusos. El conflicto se ha intensificado al sumar a la brecha abierta con la sociedad una grieta interna por razón del celibato. Por su parte, la responsabilidad ha apuntado a Ratzinger, ya desde sus años como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El relato también ha adolecido de contextualización a la hora de ofrecer datos sobre denuncias y condenas y al abordar ciertos temas de jurisdicción eclesiástica. Por su parte, las crónicas dedicadas a la renuncia del papa han enfatizado el conflicto al interpretar las corruptelas vaticanas (recordadas en cada una de las noticias) como el motivo de la misma. También, al apuntar que su decisión ha puesto en un brete a la Iglesia al desacralizar la figura del pontífice.

Junto con estas herramientas narrativas, el uso de estereotipos ha sido habitual. En la elección, el diario presentó a un cardenal burócrata e integrista que llevaba a sus espaldas la herencia del Santo Oficio («Gran Inquisidor», «guardián inflexible de la ortodoxia» y «azote de teólogos innovadores» son algunos de los sobrenombres referidos). Resulta llamativo que los perfiles han obviado su condición de intelectual, profesor y teólogo; si bien recordaron que no era carismático como Wojtyła, olvidaron al hombre de biblioteca y de cátedra.

En la relación de la Santa Sede con España, Ratzinger fue etiquetado como un general que dirigía a sus comandantes para reconquistar el terreno cedido por la cristiandad en Europa; de hecho, el empleo de terminología bélica ha sido recurrente. Paradójicamente, su significación como «hombre de hierro» en ambos episodios ha resultado muy distinta a la dibujada durante la crisis de la pedofilia, donde se ha reprobado a un anciano negligente. En la renuncia las etiquetas no han sido unívocas: si bien algunas informaciones han incidido en la fragilidad física y psicológica de Benedicto XVI, otras aplaudieron su claridad y determinación.

La institución también ha sido blanco de los clichés: en la curia gobiernan prelados «poderosos», «apocalípticos»; el cuerpo sacerdotal solo ha sido noticia

cuando ha protagonizado escándalos y los fieles han sido retratados principalmente en los encuentros celebrados en favor de la familia, donde se ha presentado la vivencia de la fe como propia de personajes singulares y de grupos anacrónicos. La narración también ha incurrido en estereotipos históricos como el desprecio institucional a la mujer o la incompatibilidad de la doctrina católica con el progreso social y científico.

Valorando la atribución de las fuentes registradas, lo más destacable es que *El País* ha contado con una red de corresponsalías, por lo que el *frame* del relato lo han dictaminado los periodistas, no las agencias. En general, han acudido a la información ofrecida por los portavoces de la Iglesia y, fuera de ella, se ha consultado principalmente a políticos y a lo que pueden ser consideradas como fuentes contrarias. Sin embargo, esta práctica ha derivado en un esquema de ecos y respuestas, pues se han privilegiado las reacciones a las declaraciones de la jerarquía, soslayando el contenido de estas.

De los hallazgos presentados se pueden advertir dos consideraciones: la primera es que ha habido falta de precisión en los eventos noticiosos analizados. La segunda se refiere a que esta carencia no ha partido solo de ciertas rutinas periodísticas, sino que parece traer causa del modo particular como *El País* ha enfocado este pontificado. Y es que, en periodismo, como en fotografía, el enfoque determina la claridad del retrato que se toma: si se quiere una imagen nítida hay que guardar una distancia; de lo contrario, la cámara no podrá enfocar y la imagen saldrá distorsionada. Distorsionar no significa inventar, sino torcer la disposición de las figuras. Y la de Benedicto XVI ha quedado borrosa, apelando a viejos clichés. También la de la Iglesia, al ser contemplada como una organización política, lo que no responde ni a su naturaleza ni a su misión.

Es importante insistir en que el presente trabajo ha partido de la justificación de que el periodismo es un servicio público. Desde esta premisa, la comunicación religiosa no responde ni al interés de la Iglesia en ser reconocida a través de la prensa ni a la inclinación de los periodistas a escribir sobre ella, sino al derecho de los ciudadanos a estar bien informados. Esta perspectiva conlleva, en el ejercicio práctico de la profesión, unas exigencias de humildad y de colaboración para ofrecer al lector elementos válidos para la comprensión y el diálogo, pero su cobertura pide también –por la particularidad de la institución y de su discurso– unas pautas que ayuden a reflejar cabalmente los contenidos, a ajustar el teleobjetivo. En definitiva, apremia una especialización que aún está pendiente de señalizarse.

Carolina MINGUET CIVERA
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
carola.minguet@ucv.es

NECROLÓGICAS

DOI 10.15581/007.32.027

Jean Richard (1921-2021)
In memoriam

Le Professeur Jean Richard s'est éteint le 25 janvier 2021, peu de jours avant de fêter son centième anniversaire, lui qui vit le jour le 7 février 1921. Disparaissait alors le plus âgé des médiévistes français et un géant de l'Histoire, dont le rayonnement fut considérable à l'échelle régionale, nationale et internationale. Pour prendre la mesure des travaux de cette grande figure et de la haute estime doublée de sympathie dont elle était entourée, il faut se reporter au volume de *Mélanges* que l'Académie des Arts, Sciences et Belles-Lettres de Dijon lui a offert en 2020, volume qui fait honneur à son dédicataire, à la hauteur de son exceptionnelle stature scientifique et humaine[1]. Il est heureux que Jean Richard ait pu en prendre connaissance, y compris du texte par lequel son fils Hugues, avec la complicité de ses quatre frères et sœurs, retrace la «longue vie» de son père, pour reprendre une partie du titre de sa contribution. L'hommage qui est ici rendu à Jean Richard ne saurait être que sommaire au regard de son inlassable activité.

Jean Richard naquit dans la banlieue Sud de Paris, au Kremlin-Bicêtre, où il passa toute sa jeunesse. Il est issu d'une famille d'industriels d'origine bourguignonne, région à laquelle il resta fidèle toute sa vie. Brillant élève et grand lecteur, animé d'une vaste curiosité d'esprit, il fut reçu en 1939 à l'École nationale des Chartes dont il sortit avec le diplôme d'archiviste paléographe, ce qui lui

[1] *De la Bourgogne à l'Orient. Mélanges offerts à Monsieur le Doyen Jean Richard*, Jacques Meissonnier *et al.* éds., Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon, Dijon, 2020.

valut d'être nommé aux Archives départementales de la Côte d'Or. Sa scolarité à l'École nationale des Chartes avait donné lieu, sur les conseils de Louis Halphen, à la réalisation d'une thèse soutenue en 1943 sur «Le duché de Bourgogne aux XI^e^ et XII^e^ siècles», à savoir sous les premiers ducs capétiens. Parallèlement à la formation acquise dans cette institution, le jeune Jean Richard s'était inscrit en licence d'Histoire à la Sorbonne, puis comme auditeur à l'École pratique des hautes études (IV^e^ section) où il mena une autre recherche qui se transforma en livre publié en 1945: «Le comté de Tripoli sous la dynastie toulousaine (1102-1187)»[2]. Il fit ensuite un séjour à l'École française de Rome, perturbé par le contexte de la seconde guerre mondiale et de l'immédiat après-guerre (1943-1945, puis 1947), ce qui l'amena à s'intéresser aux missions pilotées par la papauté en Orient[3]. Dès les années de formation, se dessinaient donc les deux domaines de recherche de cet extraordinaire érudit, bien distincts l'un de l'autre: la Bourgogne médiévale et l'Orient latin, observé jusque dans ses confins asiatiques. Jean Richard les illustra chacun avec une maîtrise qui laissa croire à certains lecteurs étrangers que ces travaux n'étaient pas dus à la même plume mais à deux auteurs homonymes !

Durant ses activités au service des Archives départementales de la Côte d'Or, Jean Richard ne se borna pas à réaliser les répertoires des fonds de grandes abbayes comme Cîteaux, qui le retint en premier lieu, puis Notre-Dame de La Bussière, Clairvaux, La Ferté-sur-Grosne et Fontenay**.** Il acquit une connaissance profonde des sources relatives à l'histoire de la Bourgogne dont il tira profit non seulement pour ses propres travaux mais pour susciter ceux d'autres chercheurs, contribuant ainsi à donner un élan décisif à l'histoire de cette région. Il trouva enfin le temps de se consacrer à la rédaction d'une thèse de doctorat d'État soutenue en 1953 qui reprenait en l'élargissant dans le temps le sujet de sa thèse de l'École nationale des Chartes: «Les ducs de Bourgogne et la formation du duché du XI^e^ au XIV^e^ siècle». Le volume qui en est issu constitue un témoin exemplaire de ces amples recherches qui ouvraient alors les portes des chaires de professeur d'université et sont sans équivalent de nos jours. La thèse de Jean Richard contribue à éclairer une phase importante de l'histoire de la région et, avec elle, du royaume de France au temps des Capétiens, phase moins connue pour la Bourgogne que celle qui suit immédiatement dans la

[2] *Le comté de Tripoli sous la dynastie toulousaine (1102-1187)*, Geuthner, Paris, 1945.

[3] *La papauté et les missions catholiques en Orient au Moyen Âge*, dans *Mélanges de l'École française de Rome*, 58 (1941-1946), p. 248-266, devenu un livre: *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge (XIII^e^-XIV^e^ siècles)*, École française de Rome, Rome, 1977.

chronologie, à savoir le temps des Grands ducs Valois qui attire encore de nombreux travaux[4]. La thèse principale était alors doublée d'une thèse complémentaire que Jean Richard consacra à la reconstitution du cartulaire de l'abbaye bénédictine de moniales de Marcigny-sur-Loire, fondée par l'abbé de Cluny Hugues de Semur à l'intention de sa mère[5]. La réputation de Jean Richard devenait alors telle dans la région que l'université de Dijon lui ouvrit ses portes –il avait 34 ans– pour lui confier une chaire d'histoire, de littérature et de patois de la Bourgogne. Par son enseignement portant sur l'histoire de la Bourgogne mais aussi sur celle des croisades et de l'Orient latin, sujets auxquels il ajouta la paléographie, il forma de nombreux étudiants qui conservent de leur maître un souvenir ému dont on lira quelques témoignages dans le volume de *Mélanges* cité auparavant. Inlassable animateur de la recherche régionale et passionné de patrimoine, il fut durant 25 ans à la tête du Centre d'études bourguignonnes et se montra très actif dans plusieurs sociétés savantes. Avec Pierre Gras, il dirigea *Les Annales de Bourgogne*.

Simultanément, Jean Richard cultivait un autre centre d'intérêt, tourné vers des espaces lointains, situés bien au-delà de sa chère Bourgogne: l'histoire de l'Orient latin et des croisades, vite élargie à celle de toute l'Asie centrale (il a rêvé de voyager en Mongolie, ce qu'il n'a jamais pu faire, mais s'est rendu souvent au Liban et à Chypre). Il aborda ce pan de l'histoire médiévale uniquement à partir des sources latines, mais toujours en archiviste dans l'âme, œuvrant à la publication de textes inédits[6]. Il se consacra notamment à l'histoire du royaume latin de Jérusalem, donnant dès 1953 un livre préfacé par son maître René Grousset qui fit date et fut traduit en anglais en 1979 et en russe en 2002[7], puis à celle de Chypre en participant à la synthèse publiée en 1995 par Theodoros Papadopoullos et, dans le prolongement de ses études sur les missions, aux récits de voyages et pèlerinages en direction du Proche-Orient et de l'Asie. Dans ce champ d'étude, Jean Richard bénéficia très rapidement d'une reconnaissance internationale qui lui valut d'être le premier président de

4 *Les ducs de Bourgogne et la formation du duché du XI^e^ au XIV^e^ siècle*, Les Belles Lettres, Paris, 1954.

5 *Le cartulaire de Marcigny-sur-Loire (1045-1144). Essai de reconstitution d'un manuscrit disparu*, Société des Analecta burgundica, Dijon, 1957.

6 *Chypre sous les Lusignan. Documents chypriotes des archives du Vatican (XIV^e^ et XV^e^ siècles)*, Geuthner, Paris, 1962, et, avec la collaboration de Theodoros PAPADOPOULLOS, *Le livre des remembrances de la Secrète du royaume de Chypre pour l'année 1468-1469*, Centre de recherche scientifique, Nicosie, 1993. Ajoutons sa participation au *Bullarium Cyprium*, Centre de recherche historique, Nicosie, tome 1 (2010) et tome 3 (2012).

7 *Le royaume latin de Jérusalem*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953.

la *Society for the Study of the Crusades and the Latin East* et membre d'honneur de la Société des études chypriotes, avant de devenir en 2006 docteur *honoris causa* de l'université de Chypre.

De ces recherches foisonnantes sont issues des publications de nature très variée qui attestent combien Jean Richard fut à la fois un très grand savant et un excellent vulgarisateur au meilleur sens du terme. On soulignera les plus marquantes sans prétendre pouvoir rendre justice à toutes, tant elles sont nombreuses: sa bibliographie dressée par Jacques Meissonnier en tête du volume de *Mélanges* ne compte pas moins de 938 titres, et encore celui-ci craint-il d'en avoir oublié[8]. Une partie des nombreux articles savants de Jean Richard se trouve réunie dans quatre volumes de «Variorum Reprints»[9]. Sa thèse de l'École pratique des hautes études comme sa thèse d'État ont été publiées[10]. On a cité auparavant quelques-unes des éditions de sources dont il est l'auteur. Dans un registre différent, on lui doit un «Que Sais-Je ?» qui porte sur l'histoire de la Bourgogne, auquel il faut associer le volume plus développé qu'il dirigea, tout en lui apportant une contribution pour la période médiévale, sur l'histoire de cette province, publié par les éditions Privat de Toulouse dans une collection dédiée aux diverses régions françaises[11]. Son autre thème de prédilection est à l'origine d'un ouvrage de vulgarisation sur l'histoire des croisades, également devenu un livre de référence, réédité quatre fois et objet de traductions dans des langues courantes (anglais et italien) et plus rares, signe de sa profonde diffusion (bulgare et bientôt turc)[12]. Dès 1969, il avait donné aux éditions du Cerf un petit ouvrage intitulé *L'esprit de la croisade*, qui rassemble un riche ensemble de textes sur l'histoire de ces expéditions, précédé d'une longue et suggestive présentation ainsi que d'une orientation de lecture. Dans cette sélection, on retrouve le goût de Jean Richard pour les sources et son insatiable curiosité: les références attendues (documents émanant de la chancellerie pontificale et

8 *De la Bourgogne à l'Orient. Mélanges offerts à Monsieur le Doyen Jean Richard*, cité note 1, p. 45-137. Cette liste très complète des travaux de Jean Richard rendra de grands services aux chercheurs.

9 *Orient et Occident au Moyen Âge: contacts et relations (XII^e-XV^e siècle)*, Variorum Reprints, Londres, 1976; *Les relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen Âge: études et documents*, Variorum Reprints, Londres, 1977; *Croisés, missionnaires et voyageurs, les perspectives orientales du monde latin médiéval*, Variorum Reprints, Londres, 1983; *Croisades et états latins d'Orient, points de vue et documents*, Variorum, Aldershot, 1992.

10 Voir notes 2, 4 et 5.

11 *Histoire de la Bourgogne*, Presses Universitaires de France (Coll. «Que Sais-Je ?» nº 746), Paris, 1957; (dir.), *Histoire de la Bourgogne*, Privat, Toulouse, 1978.

12 *Histoire des croisades*, Fayard, Paris, 1996.

passages du traité *De laude novæ militiæ* de Bernard de Clairvaux ou de *La Vie de Saint Louis* de Joinville) côtoient des extraits d'historiens musulmans et des chansons de croisade qui relaient sur un mode plus accessible les appels des autorités religieuses[13]. Dans le prolongement de ces centres d'intérêt, on ne saurait oublier l'ouvrage consacré par Jean Richard au roi de France Saint Louis publié dans la grande série des biographies des éditions Fayard et couronnée par l'Académie française: il compte parmi les titres «classiques» du Professeur[14] et demeure une référence, très complémentaire par sa tonalité, de la somme que Jacques Le Goff a réalisée sur le saint roi capétien une quinzaine d'années plus tard[15]. À ces travaux en propre, s'ajoutent les multiples participations de Jean Richard à des dictionnaires, encyclopédies, ouvrages collectifs, sans parler de ses comptes rendus de livres. Au sein de ces nombreuses contributions, on retiendra celle qu'il donna au tome VI de l'*Histoire du christianisme* (1274-1449) qui, grâce à sa science, put s'ouvrir à une histoire jusqu'alors trop méconnue, celle des multiples églises orientales (Églises chaldéenne, syrienne, melkite, maronite, arménienne, géorgienne, copte, de Nubie et d'Éthiopie) et celle du passage de la croisade aux missions, dont les missions lointaines menées jusqu'aux confins du continent asiatique dès la période médiévale. Dans ce même volume, Jean Richard traite aussi des États latins d'Orient et de la question complexe des tentatives d'union entre l'Église latine et les Églises autres que l'Église grecque, jusqu'au concile de Florence[16].

S'il fut un chercheur infatigable que, quelques années avant sa mort, on croisait encore sur le quai de la gare de Dijon partant à Rome pour travailler aux Archives vaticanes[17], Jean Richard ne délaissa pas pour autant ses engagements institutionnels. Il œuvra tout d'abord en faveur de son université, celle de Dijon, dont il fut membre fidèle durant trente ans, depuis son élection comme professeur en 1955. Un peu plus tard, en 1968, sans l'avoir sollicité, il fut élu Doyen de ce qui était encore la Faculté des Lettres, où se retrouvaient les enseignements de toutes les Humanités: l'exercice de cette fonction lui valut d'être souvent nommé «le Doyen Richard» ou, mieux encore, tout simplement «le Doyen». Il eut donc

13 *L'Esprit de la croisade*, Le Cerf, Paris, 1969.

14 *Saint Louis, roi d'une France féodale, soutien de la Terre sainte*, Fayard, Paris, 1983.

15 Jacques LE GOFF, *Saint Louis*, Gallimard, Paris, 1996.

16 *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Tome VI, *Un Temps d'épreuves (1274-1449)*, Desclée-Fayard, Paris, 1990, respectivement p. 209-249, 770-777, 840-848 et 883-900.

17 Daniel-Henri VINCENT, *Jean Richard: la recherche et l'érudition en partage*, dans *De la Bourgogne à l'Orient. Mélanges offerts à Monsieur le Doyen Jean Richard*, cité note 1, p. 21-22.

à affronter les «événements de Mai 68» et la réforme qui en découla à la suite de la «Loi Edgar Faure» sur l'université. Ce furent des années éprouvantes au témoignage de ses proches et de ses collègues, dont on lira les récits pris sur le vif dans le volume des *Mélanges*[18] auxquels s'ajoutent les souvenirs du doyen lui-même recueillis en 2004 par ses successeurs à l'École nationale des Chartes[19]. Il lui a fallu déployer tous ses talents de diplomate pour continuer de piloter son navire sans trop d'encombre et mener les négociations qui présidèrent à la mise en place des dispositifs de la loi Faure. Au terme de cette longue et pénible responsabilité, il aurait pu s'attendre à être porté à la Présidence de l'université; les suffrages en décidèrent autrement, ce qu'il reçut avec soulagement et lui permit de poursuivre ses activités d'historien.

Mais Jean Richard ne servit pas l'institution universitaire qu'à Dijon. Il participa aux travaux de nombreuses et importantes commissions nationales: la commission 39 du Centre national de la recherche scientifique (CNRS); le comité directeur de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, le plus gros laboratoire littéraire du CNRS; le conseil supérieur des universités. Il demeura attentif aux travaux de nombreuses sociétés savantes, honorées de le compter parmi leurs membres. L'une des plus importantes, l'Académie des Arts, Sciences et Belles-Lettres de Dijon l'avait élu dès le 11 juillet 1945, à l'âge de 24 ans, ce qui lui valut d'en être successivement le plus jeune membre puis, longuement, le doyen d'âge. À l'échelle nationale, il fut durant 25 ans membre du Comité des travaux historiques et scientifiques qui fédère et impulse les activités de toutes les sociétés savantes de France, placé dorénavant sous l'égide de l'École nationale des Chartes. Nul ne s'étonnera donc que la prestigieuse Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de l'Institut de France ait souhaité accueillir en son sein Jean Richard: il en était correspondant depuis 1970 quand il en fut élu membre en 1987; son épée d'académicien lui fut remise l'année suivante en Sorbonne. Il y assuma de nombreuses responsabilités, entre autres la direction de la collection des «Documents relatifs à l'histoire des croisades», et présida la Compagnie en 2002.

Un tel parcours «sans faute» fut couronné de plusieurs hautes distinctions par la République française: parmi les plus importantes, on retiendra que Jean Richard fut nommé Commandeur dans l'ordre de la Légion d'honneur, Grand officier dans l'ordre national du Mérite et Commandeur des Palmes académiques. Il

[18] *Témoignages*, dans *Ibidem*, cité note 1, p. 139-160.

[19] Jean-François BAZIN, Violette LÉVY et Jean-Marie FEUTRET, *Le «mai 68» du doyen de la Faculté des Lettres*, dans *Ibidem*, p. 141-147.

faut lire les confidences de son fils Hugues au seuil du volume des *Mélanges* pour découvrir que le Doyen ne servit pas la République uniquement dans le monde académique. Après son service militaire effectué dans la Marine en 1945, il s'était en effet engagé comme officier de réserve, continuant longtemps d'œuvrer au chiffrage et déchiffrage qu'il avait appris comme appelé.

Cet hommage ne saurait s'achever sans que soit évoqué l'homme Jean Richard: celui qui fut le père attentif de cinq enfants élevés avec son épouse qu'il avait connue à l'École nationale des Chartes et qui n'hésita pas à sacrifier sa propre carrière d'historienne de l'art à celle de son mari; celui qui fut un professeur marquant auxquels ses anciens élèves vouent un profond attachement; celui qui fut un collègue courtois, bienveillant et ouvert à la collaboration avec toutes les disciplines notamment durant le temps de son décanat, comme en témoignent ses homologues des sciences[20]. Un homme qui a laissé le souvenir d'une personnalité chaleureuse, remplie d'humour et de modestie en dépit de l'exceptionnelle carrière d'historien qui fut la sienne. Un exemple, sans doute plus admirable qu'imitable de nos jours où les conditions de travail ont beaucoup évolué; une référence sans conteste en matière d'écriture de l'Histoire.

Catherine VINCENT
Université Paris Nanterre

DOI 10.15581/007.32.028

John O'Malley S.J. (1927-2022)
In memoriam

Uno dei maggiori storici della Chiesa nell'ultimo secolo e un grande innamorato dell'Italia, il gesuita americano John W. O'Malley, è morto a Baltimora l'11 settembre 2022 all'età di 95 anni. Da giovane gesuita era stato destinato a studiare storia religiosa tedesca, ma poi, come racconta nelle sue memorie pubblicate nel 2021, un breve viaggio in Italia e un gelato a Firenze nel luglio 1961 lo fecero innamorare del bel Paese a Sud delle Alpi.

John William O'Malley, proveniente da una famiglia cattolica dell'Ohio che aveva sofferto le conseguenze della Grande Depressione degli anni Trenta, era entrato nella Compagnia di Gesù nel 1946. Aveva conseguito il dottorato

20 Témoignages de Pierre FEUILLÉE et Michel PAUTY, dans *Ibidem*, p. 11-15.

in storia alla Harvard University, nel corso della sua carriera aveva pubblicato 150 articoli di riviste, e aveva vinto numerosi premi, tra cui quelli alla carriera conferiti dalla Society for Italian Historical Studies, dalla Renaissance Society of America e dalla American Catholic Historical Association. Fu eletto a servire in due storiche Congregazioni Generali della Compagnia di Gesù, che comprendevano anche il futuro papa Francesco, p. Jorge Mario Bergoglio, S.I. (le congregazioni generali XXIII del 1974-1975 e XXXIII del 1983). Dopo aver insegnato alla University Detroit Mercy (dei gesuiti) e alla Weston Jesuit School of Theology (Boston) per 41 anni, nel 2006 aveva iniziato a insegnare alla Georgetown University (anche questa dei gesuiti) a Washington D.C., dove era rimasto fino al suo pensionamento nel 2020.

O'Malley è stato uno studioso riconosciuto a livello internazionale della cultura religiosa della prima Europa moderna, in particolare l'Italia, ed esperto del Concilio Vaticano II. Il suo lavoro ha stimolato lo sviluppo del campo accademico degli studi sulla storia della Compagnia di Gesù. Ma prima di tutto O'Malley fu un gesuita cultore dell'Umanesimo e del Rinascimento in Italia. Il suo primo libro aveva studiato la figura di Egidio da Viterbo (1469-1532), priore generale degli Agostiniani, uno dei cardinali più influenti al Concilio Lateranense V, studioso del misticismo ebraico, esaminando il suo contributo al discorso su chiesa e riforma nel Rinascimento[21]. Il suo secondo libro, dedicato alla retorica nella corte papale della Roma del Rinascimento, metteva in relazione le teorie della retorica antica e il revival dell'oratoria sacra durante il Rinascimento, e analizzava in profondità le prediche nell'Italia del Quattrocento come genere letterario particolare[22].

Il libro che diede a O'Malley notorietà a un pubblico internazionale, non solo accademico, fu quello sui primi gesuiti, che offriva il resoconto più completo sulla Compagnia di Gesù nei suoi anni di fondazione, dal 1540 al 1565: l'attività di insegnamento e fondazione di collegi, la predicazione, la casistica, la loro opera con gli orfani e le prostitute, il loro atteggiamento verso gli ebrei e il loro rapporto con la Riforma protestante[23]. Particolarmente importante fu la sua analisi

[21] John O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought*, Brill, Leiden, 1968.

[22] John O'MALLEY, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521*, Duke University Press, Durham NC, 1979.

[23] John O'MALLEY, *The First Jesuits*, Cambridge MA, 1993. Si veda anche *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, ed. John W. O'Malley et al., Toronto, 1999, e *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, University of Toronto Press, Toronto, 2006.

della cultura teologica dei primi gesuiti, alla luce del fatto che la teologia non era una materia che figurava nel curriculum delle loro scuole. O'Malley enfatizzava come la prima teologia gesuita fosse «mistica» in contrapposizione a quella «puramente speculativa», e alla esigenza dei gesuiti di differenziarsi, in quei primi decenni, da quattro gruppi in particolare: luterani, *alumbrados*, teologi puramente speculativi o accademici, e i «grammatici» umanisti. Fedele ai suoi primi studi, O'Malley mise in relazione la cultura dei primi gesuiti con il movimento culturale dell'Umanesimo e i suoi stili retorici, in una sfida alla dialettica del sistema della Scolastica.

In quegli stessi anni, e a mezzo secolo dalla pubblicazione del *Katholische Reformation oder Gegenreformation?* dello storico tedesco (e autore della *Storia del concilio di Trento* in cinque volumi) Hubert Jedin, O'Malley riprendeva la questione sul Tridentino in un saggio, frutto delle «D'Arcy Lectures» tenute a Campion Hall a Oxford nel 1993. Col suo libro sul cattolicesimo nella «Early Modern Era», O'Malley affrontava il problema del dare nome ai fenomeni teologici, spirituali e culturali nel cattolicesimo della prima età moderna. Proponeva una soluzione sostenendo che, in primo luogo, dobbiamo accettare la molteplicità dei nomi poiché ciascuno di essi coglie un aspetto importante della realtà. O'Malley, conscio delle linee di separazione confessionale su cui si era ri-fondata la cultura cattolica attorno al secolo XVI, evidenziava come la cosiddetta Controriforma o Riforma cattolica fossero tradizionalmente viste come un monolite. Benedetto Croce, Ludwig von Pastor, gli storici gesuiti italiani, la storiografia spagnola, francese e inglese di inizio Novecento avevano dato all'accezione di «Riforma» e «Controriforma» specificazioni ben precise, tipiche del retroterra confessionale e politico di partenza. John O'Malley contestava decisamente questa interpretazione, sottolineando la varietà, la vitalità e la complessità del cattolicesimo nella prima era moderna. O'Malley tratteggiava sinteticamente le caratteristiche fondamentali di ognuna delle categorie che hanno visto la luce e affermarsi nel dibattito storiografico sull'età moderna: Controriforma; *Catholic Reform* o *Catholic Reformation*; riforma tridentina ed età tridentina. Pur riconoscendo che la lista era già lunga, e riconoscendo le debolezze della tesi apologetica di Jedin (tesi che aveva e ha ancora una sua forza nel mondo cattolico militante anglosassone), O'Malley proponeva un suo «nome» per questa età, *cattolicesimo moderno*, presentato per la prima volta nel 1991:

> credo che 'cattolicesimo moderno' meriti un posto tra i nomi per il 'mondo cattolico' che sono comparsi durante gli ultimi duecento anni, perché i suoi punti forti e le sue debolezze integrano ed equilibrano i nomi alternativi. Presenta un'ampiezza e flessibilità che agli altri mancano. Il cattolicesimo con le sue apatiche continuità, così come con le sue nuove

> realtà, è stato più vasto di quanto suggeriscano gli altri nomi. A suo favore bisogna dire in particolare che 'cattolicesimo moderno' indica più direttamente degli altri che ciò che è accaduto nel cattolicesimo del xVI secolo era un aspetto della storia dell'età moderna, che essa ha fortemente influenzato e dal quale essa è stata in larga misura determinata[24].

Una seconda parte della carriera e della produzione scientifica di O'Malley iniziò quando molte carriere sono già finite: aveva ottanta anni quando il suo libro *What Happened at Vatican II* riaprì negli Stati Uniti e nel mondo anglofono il dibattito sul concilio nella teologia accademica e presso un pubblico molto ampio[25]. Quel libro accolse e sviluppò gli spunti del lavoro storiografico svolto sulla storia del concilio specialmente tra gli anni Ottanta e la fine degli anni Novanta, progettata a Bologna e confluita nei cinque volumi della *Storia del concilio Vaticano II* (pubblicata in sette lingue), diretta da Giuseppe Alberigo, curata nell'edizione italiana da Alberto Melloni tra il 1995 e il 2001 e subito dopo nell'edizione in inglese da Joseph Komonchak. Il successo di critica ma anche di pubblico di *What Happened at Vatican II* aveva poi convinto O'Malley a dedicarsi ad altri due libri di sintesi sul concilio di Trento e del Vaticano I[26]. Quest'ultimo ripercorreva e sintetizzava i lavori dei gesuiti Giacomo Martina e Klaus Schatz e del domenicano Ulrich Horst, ma era il momento storico della pubblicazione di *Vatican I: The Council and the Making of the Ultramontane Church* che merita attenzione. Usciva nel 2018, in una temperie politica ed ecclesiale che aiutava a comprendere i parallelismi tra il movimento neo-tradizionalista nel cattolicesimo (specialmente negli USA del presidente Donald Trump) di inizio XXI secolo e il movimento ultramontano del secolo XIX, come anche il ruolo dei neo-convertiti al cattolicesimo e dei nuovi mass media cattolici, e il nesso tra ecclesiologia e teologia politica.

Il libro di O'Malley sul Vaticano II ha un ruolo centrale per comprendere il suo contributo al dibattito storiografico e teologico. *What Happened at Vatican II* non fu solo una rielaborazione, in un volume per il grande pubblico, di conoscenze

---

[24] John O'Malley, *Trento e «dintorni». Per una nuova definizione del Cattolicesimo nell'Età moderna*, a cura di Marcello Fantoni, Bulzoni, Roma, 2004 (ed. or. *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2000), p. 171. Si veda anche *Catholicism in Early Modern History 1500-1700: A Guide to Research*, ed. John W. O'Malley, Center for Reformation Research, St. Louis, MO, 1988, e *Four Cultures of the West*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2006.

[25] John O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2008.

[26] John O'Malley, *Trent: What Happened at the Council*, Cambridge, MA, 2013, e *Vatican I: The Council and the Making of the Ultramontane Church*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2018.

precedentemente accumulate, ma fu anche il tentativo di un aggiornamento della tradizione storiografica e teologica sul Vaticano II che in America si era sostanzialmente smarrita nella frenesia di un discorso cattolico teso verso il post-ecclesiale. In quel libro del 2008 (pubblicato con una casa editrice laica come Harvard University Press), O'Malley individuò «le questioni sotto le questioni», centrali per il cattolicesimo al concilio: la possibilità di riforma nella Chiesa cattolica, il rapporto tra centro e periferia, e il Vaticano II come evento linguistico e di «stile» cristiano. Uno dei capitoli più riusciti del libro fu il secondo, quello sul «lungo secolo XIX» (in una eco dallo storico britannico di formazione marxista Eric Hobsbawm) della chiesa cattolica, un'epoca che col Vaticano II veniva a chiudersi ma anche a compiersi: «Per il cattolicesimo romano il Vaticano II non rappresentò solo "la fine del XIX secolo", ma anche la piena realizzazione di certi suoi aspetti»[27].

Il fatto che un esperto di cultura religiosa della prima età moderna e di storia dei gesuiti avesse scelto di occuparsi di Vaticano II testimonia la sua longevità e creatività di storico con un interesse a comprendere il discorso teologico e dottrinale con un profondo *sensus Ecclesiae*. Ma gli ultimi due decenni della sua vita e attività di ricerca e insegnamento (avendo insegnato a Georgetown University fino a oltre i novanta anni di età) indicano anche due altri elementi importanti per comprendere il suo contributo al dibattito storiografico e teologico, in particolare nell'ecclesiologia. Da una parte la crisi di recezione del Vaticano II da parte della chiesa istituzionale specialmente negli Stati Uniti e nel mondo anglofono occidentale a partire dai primi anni Duemila: O'Malley aveva chiaramente indicato come la sua scelta di scrivere il libro sul Vaticano II fosse stata dettata dalla sensazione, a inizio anni Duemila, di una caduta di coscienza ecclesiale sull'importanza del concilio per il cammino della chiesa.

Il fatto che l'ottantenne gesuita O'Malley avesse rubato la scena a più giovani studiosi di storia della chiesa e teologi cattolici negli Stati Uniti era sintomo della crisi di interesse verso il Vaticano II e di recezione conciliare non solo nel magistero dei vescovi e della chiesa istituzionale, ma anche nel vasto mondo delle università e seminari cattolici negli Stati Uniti e nel mondo anglofono occidentale. Questa crisi di interesse era dovuta a diversi fattori, due in particolare. Da un lato vi erano i tentativi di ripudio del magistero del Vaticano II sull'onda di un neo-tradizionalismo e neo-integralismo (in forma nordamericana) insofferenti rispetto ad alcuni documenti conciliari e sviluppi post-conciliari (dalla riforma liturgica fino al

[27] John O'Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano, 2010 (ed. or. Cambridge, MA 2008), p. 55.

dialogo interreligioso, con uno snodo particolarmente critico su *Gaudium et Spes*). Dall'altro lato vi era la svolta da studi di teologia cattolica e di storia della chiesa attenti alla dimensione istituzionale e di lungo periodo a metodologie e oggetti di studio che favoriscono la storia locale o esclusivamente statunitense in un approccio socio-culturale, etnografico e antropologico, attenti alle questioni identitarie (specialmente *gender* e *race*), rispetto alle quali il Vaticano II viene spesso visto come l'ultimo sospiro di un lunghissimo medioevo da cui bisogna liberarsi.

O'Malley ha rianimato l'interesse per il concilio da una prospettiva storica e culturale in una situazione ecclesiale e globale profondamente mutata e ha contribuito, con la sua enfasi sull'importanza dei registri linguistici usati dal cattolicesimo, all'apertura del cattolicesimo a una nuova fase di inculturazione, in questo momento di ascesa di tradizioni non europee e non occidentali (intellettuali, teologiche, rituali ed estetiche) sulla scena della Chiesa globale – la svolta teologica post-coloniale e/o de-coloniale. O'Malley non era un nostalgico del cattolicesimo euro-occidentale. Al contrario, era cosciente – anche come gesuita – dell'apertura del cattolicesimo alla dimensione globale, anche sul piano istituzionale. Nell'ultima sezione del suo ultimo libro, *When the Bishops Meet*, rompeva il tabù attorno al discorso su un concilio prossimo venturo, simile al Vaticano I o al Vaticano II. O'Malley aiutava a capire che le difficoltà sono più pratiche (il numero molto più alto di vescovi oggi rispetto ad appena sessant'anni fa) che teologiche (la partecipazione dei laici non sarebbe una vera innovazione, visto che c'è sempre stata una rappresentanza dei laici nei concili precedenti). Non è scontato che il prossimo concilio generale si riunisca in Vaticano: «That the next council should meet in Buenos Aires or in Nairobi is not unthinkable»[28].

O'Malley ha contribuito, in un modo unico nel mondo anglofono, a salvare il Vaticano II dall'oblio e dagli attacchi più scomposti, ma anche da sottili forme di abrogazione e delegittimazione specialmente (ma non solo) da parte della cultura tradizionalista. Un'abrogazione che in America in parte è già avvenuta nel senso di minimizzare le implicazioni di ampio respiro delle decisioni del Vaticano II: la riforma liturgica, ma anche la libertà religiosa, il dialogo interreligioso, il rapporto tra religione e politica. La delegittimazione del Vaticano II era invece avvenuta sul versante sia ecclesiastico sia politico che aveva approfittato dell'ampio (e talvolta ingenuo) consenso nel mondo accademico e della teologia *liberal* sul fatto che la ricezione del concilio fosse un fatto compiuto e non, come era ed

[28] John O'Malley, *When Bishops Meet: An Essay Comparing Trent, Vatican I, and Vatican II*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA, 2019, p. 207.

è invece, una contesa quotidiana sul futuro del cattolicesimo e quindi, indirettamente, anche dell'America.

O'Malley ha aiutato a riscoprire il Vaticano II e la tradizione conciliare in un momento in cui il dialogo tra chiesa e mondo, tra fede e cultura, non è aiutato da una visione post-modernista delle culture che le vede come radicalmente ibride e contingenti –così ibride e contingenti che il dialogo diventa impossibile. O'Malley affermava la sua interpretazione del Vaticano II in una prospettiva dialogica (intra-cattolica, ecumenica, interreligiosa e interculturale), ma era consapevole degli attributi specifici della tradizione teologica e magisteriale cattolica. Era presente a Roma al tempo di due delle quattro sessioni del concilio come giovane ricercatore, non come uno dei padri né come uno dei periti teologi del Vaticano II. Ma sicuramente O'Malley può essere definito uno dei padri del cattolicesimo post-Vaticano II.

Un innamorato dell'Italia e della cultura italiana della prima età moderna, il gesuita O'Malley vedeva nel Vaticano II un confluire, in una nuova sintesi teologica, del Vangelo e di una idea di persona umana e di cultura che veniva dal Rinascimento, ma aperta sul mondo globale. Questo era testimoniato dal suo stile come insegnante, capace di affascinare e di formare diverse generazioni di accademici e di gesuiti. È stato uno degli ultimi grandi studiosi di livello internazionale che la Compagnia di Gesù negli Stati Uniti ha dato al mondo universitario. Si definiva un erasmiano, e non solo perché aveva pubblicato ampiamente sul teologo e umanista olandese, anche come curatore e co-curatore di alcuni volumi delle *Collected Works of Erasmus* (per un totale di circa ottanta volumi, un progetto in via di completamento oggi) pubblicato dalla University of Toronto Press:

> My work on Erasmus provided me with important perspectives on two subjects that later became major projects for me—Vatican Council II and the history of the Jesuits. I sometimes describe Vatican II as «an Erasmian council» not only because of the Council's unwitting adoption of a classical genre of rhetoric but also because so many of the council's decisions echo themes in Erasmus, such as the need for vernacular liturgy, the evils of war, and openness to divine inspiration in other religions[29].

Nella sua stanza teneva un'icona non di sant'Ignazio di Loyola, ma di Erasmo da Rotterdam.

Massimo FAGGIOLI
Villanova University

[29] John O'MALLEY, *The Education of a Historian: A Strange and Wonderful Story*, Saint Joseph's University Press, Philadelphia, 2021, p. 119.

DOI 10.15581/007.32.029

Ildefonso Adeva Martín (1929-2022)
In memoriam

El 14 de agosto de 2022 fallecía en Pamplona, a los 93 años de edad, don Ildefonso Adeva Martín, canónigo penitenciario de la S.I. Catedral de Pamplona, profesor emérito de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y colaborador en los primeros pasos de la revista *Anuario de Historia de la Iglesia*. Dos días después, el 16 de agosto, la campana María de la catedral pamplonesa repicaba con toque a difunto y llamaba a celebrar misa funeral por el eterno descanso de su alma. Un acto de despedida y de agradecimiento que suele invitar a plasmar la vida del difunto en una frase sintética, y que en el caso de don Ildefonso bien podría resumirse en la expresión: un sacerdote bueno y fiel que ayudó a crecer a los demás.

Había nacido un 11 de marzo de 1929 en el pueblo vallisoletano de Castromonte, en aquel tiempo diócesis de Palencia. Era el segundo hijo de una familia de cinco hermanos, dedicada a la ganadería y al pequeño comercio de los entonces llamados ultramarinos. Hizo sus primeros estudios en la escuela rural de su pueblo natal. En el seminario menor de Palencia cursó estudios de Humanidades y Bachillerato. Fue ahí donde barruntó la llamaba al ministerio sacerdotal y donde tomó la decisión firme de ser sacerdote. Fruto de su vocación, inició sus estudios teológicos en el seminario palentino de San José –uno de los primeros seminarios conciliares de España, fundado en 1584 al albur de los aires tridentinos– y los concluyó en la Universidad Pontificia de Comillas, en 1954.

Era aquella una época de especial crecimiento de la formación sacerdotal hispana, donde la constitución apostólica *Deus scientarium*, de 1931, aún marcaba los aires metodológicos de las instituciones docentes de la Iglesia, donde el Reglamento y Plan de Estudios de los centros de formación sacerdotal, de 1941, configuraba la estructura y los currículums de los seminarios conciliares de España, y donde la encíclica *Humani generis* del papa Pío XII, de 12 de agosto de 1950, empezaba a preconizar aires de renovación pastoral para la Iglesia católica de entonces.

En 1954, don Ildefonso fue ordenado sacerdote en Comillas (Santander) por el nuncio apostólico en España don Ildebrando Antoniutti. Su recién estrenado ministerio albergaba dos ideas marco, que le acompañaron el resto de su vida: su disposición de servicio total a las almas y una fuerte vocación académica. Su primer destino sacerdotal fue como coadjutor en la parroquia del municipio palentino de Dueñas. En 1955 iniciaba su doctorado en Comillas en temas de ascética y mística, aunque nuevas responsabilidades pastorales le llevaron a relegar su vocación heurística para dedicarse al cuidado del seminario menor de Lebanza

(Palencia) y a impartir clases de latín y de instituciones grecorromanas en el seminario mayor de San José.

Comenzaban años apasionantes para la Iglesia católica, marcados por el final del pontificado de Pío XII y por los aires de renovación pastoral del Concilio Vaticano II. Una expectación que en materia de formación sacerdotal se sustanció en dos documentos marco, promulgados ambos el 28 de octubre de 1965, que dejaron profunda huella en don Ildefonso: la declaración *Gravissimun educationis* y el decreto *Optatam totius.* Declaraciones eclesiales de fuerte sabor pedagógico donde la llamada al reciclaje y actualización permanente de los responsables de la formación sacerdotal adquirían especial protagonismo.

Don Ildefonso se sintió interpelado y urgido directamente por esos mensajes. Con el permiso de su obispo, decidió trasladarse a Roma en 1967 para especializarse en Teología Moral en el *Institutum Alphonsianum*, perteneciente a la Pontificia Universidad Lateranense. Una decisión que, a la postre, marcaría el rumbo de su vida. A finales de ese año, la Providencia y la libertad personal –como a él le gustaba decir– le llevaron a dar clases de moral en la incipiente Facultad de Teología de la Universidad de Navarra –que había iniciado sus actividades como Centro Teológico en 1964, convirtiéndose en 1967 en Instituto Teológico y en 1969 en Facultad de Teología–, institución donde Ildefonso Adeva tendría la relevancia y honor que la historia de las instituciones suele otorgar a los primeros que en ella hacen surco y asientan camino.

En la archidiócesis de Pamplona y en la Universidad de Navarra puede decirse que asentó sus reales pastorales y académicos. En 1970 ganó por oposición una canonjía en la catedral de Pamplona y fue nombrado canónigo penitenciario, cargo que prácticamente desempeñó hasta su muerte. Diariamente se le veía celebrar laudes y misa capitular en la catedral pamplonesa. De igual modo, era fiel a sus obligaciones como capellán del convento de las carmelitas descalzas de la calle Salsipuedes, y difícilmente perdonaba su asistencia penitencial diaria al confesionario catedralicio reservado al efecto para el canónigo penitenciario. En 1982 obtuvo el doctorado en Teología por la Universidad de Navarra, con una tesis sobre la figura y la obra del gramático y humanista toledano Alejo Venegas de Busto (1498-1562), obteniendo el *Renunciatus doctor* en 1986, título que algunas universidades otorgan cuando se publica una parte substancial de la tesis doctoral. En la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra se inició como profesor de moral en 1967, impartiendo luego las materias de lengua latina cristiana de 1971 a 1980 y de teología pastoral entre 1972 y 1981, así como la asignatura de deontología, de 1967 a 1970, en la Escuela de Asistentes Sociales, y de religión en la Escuela de Estudios Empresariales de Pamplona entre 1973 y 1977.

Un atrezo pastoral y académico intenso, que complementó con una sustanciosa labor investigadora, ajustada a tres ejes marco. En primer lugar, su atención a cuestiones éticas, morales y penitenciales de actualidad eclesial. En uno de sus primeros artículos, sobre la teología de moral matrimonial española desde 1960 hasta la encíclica *Humanae vitae*, aparecido en 1969, en la recién creada revista *Scripta Theologica*, ya ponía al descubierto la existencia de un analista pertinente, alejado de cuestiones retóricas o baladíes, muy sistemático, riguroso y de una precisión conceptual encomiable[30]. Sus reflexiones sobre familia, paternidad responsable y regulación de los nacimientos a la luz del Magisterio de la Iglesia constituyen todo un referente hermenéutico y eclesial que la historiografía teológica ha reconocido con numerosas citas y referencias. A ese artículo siguieron otros de no menor calado, que confirmaron un carácter heurístico audaz, prudente y siempre presto a ilustrar cuestiones éticas y penitenciales de especial actualidad[31].

El segundo de los ejes que vertebra su producción investigadora se concentra en temas inspirados por su tesis doctoral, centrada en la figura del humanista toledano Alejo Venegas. Una de sus obras más conocidas, *Agonía del tránsito de la muerte* (1537), puede decirse que ha marcado la temática investigadora del profesor Adeva, haciendo de su «amiga la muerte» y del *ars moriendi* uno de sus temas centrales de investigación[32].

En todas estas publicaciones queda claro que la reputada competencia histórica del profesor Adeva rindió cumplida pleitesía y un servicio excelente a la llamada historia social, cultural, de las mentalidades, etc.; pero no es menos cierto que sus investigaciones proyectan una dimensión providencialista de la que nunca pudo sustraerse. Para don Ildefonso, la historia, amén de *testis temporum*, *lux veritatis*, *vita memoriae*, *magistra vitae*…, debía ser un saber eminentemente didáctico

---

30 *Literatura teológica española sobre moralidad matrimonial desde 1960 hasta la encíclica* Humanae vitae, en *Scripta Theologica*, 1/2 (1969), pp. 507-537.

31 *Periferia de la* Humanae vitae, en *Nuestro Tiempo*, octubre de 1968; *La integridad formal de la confesión sacramental*, en Ildefonso ADEVA *et al.*, *Sobre el sacramento de la penitencia y las absoluciones colectivas*, Eunsa, Pamplona, 1976, pp. 103-133; con Augusto SARMIENTO *et al.*, *Ética profesional de la enfermería*, Eunsa, Pamplona, 1977; *Confesiones durante la misa*, en Jesús SANCHO *et al.* (eds.), *Reconciliación y penitencia: V Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona, 1983, pp. 855-868. También son obra suya las voces *Escándalo*, *Ley eterna*, *Ley humana* y *Ley natural* de la *Gran Enciclopedia Rialp*, Rialp, Madrid, 1972.

32 Fruto de esa pasión, publicó, entre otros trabajos: *Artes de bien morir en España antes del Maestro Venegas*, en *Scripta Theologica*, 16 (1984), pp. 405-415; *Cómo se preparaban para la muerte los españoles a finales del siglo XV*, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1, 1992, pp. 113-118; Ars bene moriendi: *La muerte amiga*, en Julia PAVÓN (ed.), *Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 295-360.

sobre las relaciones Dios-persona-mundo. Trilogía que le sirvió para mostrar y enseñar cómo la muerte, con independencia de sus coyunturas y circunstancias, no es más que un tránsito del ser humano a la eternidad. Un acto cuyo rasgo más genuino no es tanto el final de la persona como su principio entitativo, definido por su filiación divina y su destino último orientado al encuentro con la Trinidad beatífica, merced al valor de la gracia, de las obras y de la misericordia divina.

El tercer frente que cierra la dimensión heurística del doctor Adeva es su dimensión humanista. Fue aquí donde don Ildefonso mostró el corolario y resumen más acabado de su personalidad investigadora y pedagógica. Sus muchos años como profesor de latín, su conversación con Cicerón, san Agustín, Hugo de San Víctor o Vicente de Beauvais, con los concilios eclesiales y con su querido Alejo Venegas le enseñaron a amar los *studia humanitatis*. Expresión que acuñó su admirado Cicerón en 62 a.C., y que don Ildefonso hizo suya para significar un ideal de perfección humanista que hacía de la latinidad, la libertad, la virtud y la fe las claves de la perfección humana, categorías a las que el maestro Adeva nunca quiso renunciar por su significado humano y su profundo valor pedagógico.

Sobre temas filológicos apenas nos ha dejado escritos. Para él existía una relación connatural entre pensamiento y lenguaje. La palabra era la casa del ser. De ahí su prurito casi obsesivo por la precisión lingüística y conceptual. No desconocía el signo de los tiempos, era un hombre muy realista; hablaba latín cuando debía y podía; como buen humanista, traducía con brillantez el griego; y, como presbítero práctico de su tiempo, dominaba el francés y el italiano, amén de traducir del alemán. Competencias casi escondidas, que esgrimía por necesidad pastoral y académica y de las que nunca presumía o alardeaba. Una de sus escasas aportaciones filológicas puede verse en la edición crítica del *Catechismus Romanus* realizada por profesores de la Universidad de Navarra, del que se hizo responsable de la transcripción paleográfica y de todos los aspectos relativos al latín, amén del índice de materias[33].

En ese contexto humanista, cuando se trataba el tema de la libertad ponía especial atención y celo. Para él era uno de los rasgos más señeros de la dignidad humana. Coincidía con Petrarca cuando, en el proemio a *De vita solitaria* (c. 1350), sostenía que gracias a la libertad el hombre podía elegir «revestirse de humanidad y deponer la animalidad». Célebre dictamen que el humanismo castellano, y particularmente Alejo Venegas, representaron con singularidad extrema al integrar con maestría libertad, virtud y gracia[34]. Una unidad que a don

[33] *Catechismus romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii Quinti Pont. Max.*, ed. de Petrus Rodríguez *et al.*, Libreria Editrice Vaticana/ Eunsa, Civite Vaticanae/ Pampilonae, 1989.

[34] *El maestro Venegas de Busto, su vida y su obra*, Diputación Provincial, Toledo, 1987.

Ildefonso agradaba especialmente, hasta el punto de criticar, con suavidad y prudencia extrema, a cierta historiografía que restaba protagonismo a esa liberalidad hispana henchida de fe y esperanza, y que algunos erróneamente atribuían a las influencias espurias del erasmismo[35].

Don Ildefonso cerró su vocación humanista recreándose en el tema pedagógico de las relaciones entre virtud y fe. En su obra postrera, la edición, que realizó en colaboración con este que suscribe, del *De eruditione filiorum nobilium* (1247), del dominico Vicente de Beauvais[36], tras traducir 613 textos bíblicos, 430 de autores romanos y 471 de padres de la Iglesia, especialmente de san Jerónimo y san Agustín, une con brillantez estoicismo romano y patrística y, con cierta contundencia, concluye que la *virtus* medieval y humanista, lejos de ser un fin en sí mismo, es una relación medial donativa que, por la fuerza de la gracia, tiene a la gloria de Dios y al otro como sus principales receptores.

Esta sentencia, que sustanciaba una buena parte del humanismo cristiano, y especialmente hispano, le llevó a decir con reiteración: «los humanistas hacían obras nuevas con materiales viejos». Una tesis que reprodujo en otros trabajos de no menor interés[37]. Textos que, por el calado de su dimensión sintética, conceptual y hermenéutica, siempre resultaron interesantes. Valoraciones que él nunca quiso reconocer. Cuando en su presencia se hacían algunos elogios a aspectos de su vida y de su obra, encogía un poco los hombros, te miraba con cierta sonrisa circunspecta y, moviendo la cabeza con un gesto de negatividad, concluía balbuceando: «nada, nada de eso es verdad; si hay algo en mis trabajos y en mi vida que merezca la pena es debido a la gracia de Dios, y solo a él hay que alabar; aunque os agradezco que queráis animar y ayudar a este pobre cura». Un signo de humildad, de agradecimiento y de relación donativa, que presidió su vida y su obra y que ahora, desde la intimidad de Dios –su gran anhelo y esperanza–, seguirá agradeciendo.

Javier VERGARA CIORDIA
Universidad Nacional de Educación a Distancia

---

35 *Erasmo, Venegas y Bataillon*, en *Revista Española de Teología*, 44 (1984), pp. 397-439.

36 Vicente de BEAUVAIS, *Tratado sobre la formación de los hijos de los nobles (1246): De eruditione filiorum nobilium*, ed. de Ildefonso Adeva, Javier Ciordia y Francisco Calero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2011.

37 *Comentarios latinos del maestro Venegas a la comedia* Samarites, en *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 40/121-123 (1989), pp. 159-166; *Fray Luis de Zumárraga*, Regla cristiana breve, en *Hispania sacra*, 47/95 (1995), pp. 109-117; *Relación de la vida de la venerable Catalina de Cristo (O.C.D.) Leonor de la Misericordia*, Monte Carmelo, Burgos, 1995; *Juan de Torquemada y su* Tractatus contra principales errores perfidi Machometi et turcorum sive saracenorum *(1459)*, en *Anuario de historia de la Iglesia*, 16 (2007), pp. 195-208.

DOI 10.15581/007.32.030

Manuel Guerra Gómez (1931-2021)
In memoriam

En su discurso de ingreso en la Real Academia de Doctores de España, Manuel Guerra recogía una anécdota muy significativa. En el contexto solemne de aquel acto académico en abril de 2006, el profesor recordaba cómo cincuenta años atrás, siendo joven estudiante en la Universidad Pontificia de Salamanca, tuvo que traducir estas palabras de Sócrates, citadas en el *Fedón* de Platón (115c): «No hablar con propiedad daña al lenguaje y, además, al alma»[38]. A continuación, señalaba que esta sentencia, pronunciada por el gran filósofo inmediatamente antes de tomar la cicuta, le marcó «tanto por su contenido cuanto por el momento en el que fue pronunciada»[39]. En efecto, a la vista del rigor investigador, la precisión lingüística y la integridad que caracterizan la vida y las obras de don Manuel, podemos constatar que aquel ejercicio de traducción caló muy hondo en él.

Manuel Guerra Gómez nació en un pueblo del norte de Burgos, Villamartín de Sotoscueva, cercano al complejo kárstico de Ojo Guareña, el 27 de julio de 1931; y falleció en Burgos el 25 de agosto de 2021, dos años casi exactos después de sufrir un ictus que le dejó muy limitado en el habla y en la movilidad[40]. Durante muchos años, y prácticamente hasta el final de su vida, desarrolló una intensa labor investigadora y divulgativa, principalmente en los campos de la historia de las religiones, de la Iglesia primitiva y del sacerdocio, así como, en lo que fue finalmente su ámbito más reconocido, en el estudio de las sectas. Sin embargo, más allá de su quehacer académico, él siempre se definió como sacerdote al servicio de la Iglesia.

Ingresó en el Seminario diocesano con apenas 10 años, y realizó los estudios de humanidades, filosofía y teología, siendo ordenado sacerdote el 27 de marzo de 1955. Curiosamente, recibió la ordenación en Salamanca, donde estaba cursando

[38] El discurso apareció publicado como *La gnosis y sus rebrotes en nuestros días*, en *Burgense*, 47 (2006), pp. 71-130. La cita es de la p. 77.

[39] *Ibid.* A continuación, con profundo sentido crítico, añadía: «no obstante, cuesta poco darle la razón ahora tras el zumbido del enjambre de las ciencias del lenguaje y su manipulación en el ámbito de lo políticamente correcto».

[40] Encontramos una breve biografía y las principales obras del autor hasta el año 2009 en José Martín Brocos, *Guerra Gómez, Manuel*, en *Diccionario biográfico español*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2009, vol. 25, pp. 23-24. La bibliografía del autor podría completarse consultando las memorias académicas de la Facultad de Teología de Burgos, publicadas en la revista *Burgense*.

la carrera de Filología Clásica en la Universidad Pontificia[41]. En los comienzos de su ministerio, compaginó el estudio con su labor como formador y profesor en el Seminario Menor de Burgos y la capellanía de las religiosas concepcionistas de la Enseñanza, comunidad religiosa a la que atendió muchos años a lo largo de su vida en diversos períodos, así como a las MM. Trinitarias. Finalmente, alcanzó el grado de doctor en 1961 realizando un brillante estudio filológico sobre los términos griegos *episcopos* y *presbyteros*[42].

En 1964 asume la secretaría de estudios del Seminario Mayor de Burgos, al tiempo que imparte la asignatura de griego bíblico[43]. Pese a que la materia podría considerarse «menor» dentro del plan de estudios, Manuel Guerra será uno de los cuatro primeros catedráticos que formarán el claustro docente cuando el centro académico sea erigido en Facultad de Teología en 1967[44]. Además, ejercerá como secretario general de la Facultad durante los nueve primeros años de su andadura; y como secretario de estudios hasta el año 1974. Asimismo, ocupará el cargo de presidente de la Facultad, común para las sedes de Burgos y Vitoria, en el trienio 1985-1988.

Por otra parte, su formación filológica fue la base necesaria y el punto de partida de las líneas de investigación desarrolladas a lo largo de su vida. En efecto, el dominio de las lenguas clásicas permitió al profesor Guerra acceder con mayor facilidad a la Sagrada Escritura y a las obras de los Santos Padres. Sus detallados estudios filológicos contribuyeron a comprender mejor el sentido de diferentes conceptos en la Iglesia primitiva. Principalmente, abordó cuestiones relaciona-

41 *La guerra de don Manuel*, Homo Legens, Madrid, 2018, p. 112. Este libro-entrevista entre el autor y el periodista Gabriel Ariza constituye una fuente muy valiosa para conocer la trayectoria vital, intelectual y sacerdotal de Manuel Guerra.

42 Publicada como *Episcopos y prebyteros*, Aldecoa, Burgos, 1962.

43 Para facilitar su labor docente, elaboró un sencillo manual de 80 páginas: *El idioma del Nuevo Testamento: Diccionario estadístico y ambientación lingüística*, *cultural*, *teológica*, *etc. del griego bíblico*, Aldecoa, Burgos, 1969. En el prólogo de la cuarta edición, de 1995, el autor afirmaba: «como es tópico, de la edición actual puede afirmarse que ha sido "corregida y aumentada", y ciertamente no sólo en cuanto a su etiqueta económica» (p. 5). En efecto, el manual ocupaba ya 418 páginas. Este detalle nos puede servir como testimonio del afán de don Manuel por mejorar y perfeccionar sus publicaciones, así como del agudo sentido del humor del que siempre hizo gala.

44 Los otros tres fueron Nicolás López Martínez, Feliciano Gil de las Heras y Vicente Proaño Gil, tal como lo refiere el propio Nicolás LÓPEZ MARTÍNEZ en una crónica elaborada 25 años después: *Crónica abreviada (1967-1992)*, en *Facultad Teológica del Norte de España –Sede de Burgos–: Memoria. 1967-1992*, Aldecoa, Burgos, 1993, p. 23. El decreto *Memorandorum virorum* por el que se erige la Facultad, en sus sedes de Burgos y Vitoria, se encuentra en *Acta Apostolicae Sedis*, 59 (1967), pp. 364-366. Manuel Guerra ocupó su cargo de catedrático hasta su jubilación, acaecida en el curso 2000-2001.

das con el sacramento del orden, el laicado y el celibato en los primeros siglos. En este sentido, su propia tesis doctoral en filología es un testimonio evidente. Más aún, apunta ya a lo que será otro de sus centros de interés, y objeto de sus aportaciones más notables: la teología del sacerdocio. A este respecto, cabe señalar que, en verano de 1968, Juan Esquerda Bifet y un grupo de profesores de la Facultad –entre los que se encontraba Manuel Guerra– dieron comienzo al Instituto de Teología del Sacerdocio «Juan de Ávila». La finalidad de este instituto era abordar la cuestión del sacerdocio desde el punto de vista bíblico, patrístico, litúrgico, histórico y sistemático. Para ello, organizaron dos encuentros al año –un simposio teológico internacional en marzo y unas jornadas de carácter más pastoral en verano–, cuyas intervenciones más relevantes quedarían recogidas en los sucesivos volúmenes de la colección «Teología del sacerdocio»[45]. Nuestro autor intervino con una ponencia en más de quince ediciones, destacando por el valor teológico y la repercusión que alcanzó su estudio sobre el ministerio en los primeros siglos[46].

Estas investigaciones sobre los comienzos de la Iglesia le llevaron a introducirse en el mundo de las religiones paganas precristianas. La explicación más sencilla es que, para precisar el significado de los diferentes conceptos, necesitaba conocer con mayor exactitud los usos y acepciones que se daban a los términos en el contexto histórico y geográfico de la Iglesia naciente. De esta manera, llegará a ser una voz reconocida en lo que se refiere al gnosticismo en sus diferentes modalidades y a las religiones mistérico-telúricas. Sin embargo, este interés por la historia de las religiones tiene una raíz más filosófica que filológica, y profundamente relacionada con su tierra natal.

En primer lugar, conviene recordar que el Prof. Guerra había nacido y pasado largas temporadas en el entorno del complejo kárstico de Ojo Guareña. Movido por un espíritu aventurero, incluso temerario, había recorrido 215 de las casi 400 cuevas que componen el monumento natural, con unas galerías que ocupan más de 110 kilómetros. En sus incursiones –con casco y carburos, como un auténtico espeleólogo– contempló numerosas muestras de arte rupestre con evidente contenido religioso. Estas pinturas del hombre paleolítico le convencieron

[45] Desde 1968 se han llevado a cabo treinta y seis ediciones del simposio del sacerdocio, y han aparecido treinta y dos volúmenes con las ponencias. Han intervenido autores como J. Galot, J.M. Iraburu, J.A. de Aldama, J.L. González Novalín, R. Trevijano, J.R. Villar, S. del Cura, etc.

[46] *Ministerios de los directores locales y supralocales de las comunidades cristianas según el Nuevo Testamento y los Padres Apostólicos*, en Manuel GUERRA *et al.* (eds.), *El ministerio en los primeros siglos*, Aldecoa (Col. Teología del sacerdocio, 11), Burgos, 1979, pp. 7-86.

de que el ser humano es un ser religioso por naturaleza. Por otra parte, visitando con estudiantes de Teología las iglesias románicas de aquella comarca, había encontrado un patrón común: en numerosos capiteles y canecillos aparecían figuras propias de la mitología clásica, como sirenas, grifos, hidras, etc.[47]. Más allá del interés artístico –un campo que también cultivó, mostrando especial predilección por el Románico– este descubrimiento le llevó a ampliar sus investigaciones hacia la historiografía de las religiones.

Dicha ampliación tuvo dos vertientes. La primera podría denominarse fenomenología de la religión, en cuanto descripción de las diferentes creencias y prácticas religiosas existentes en la historia de la humanidad. En este aspecto, el conocimiento del sánscrito le permitió aproximarse a las religiones orientales, leyendo en su idioma original los principales escritos del hinduismo, el budismo y el jainismo. Pero, previamente a esta perspectiva histórica, percibimos en nuestro autor un interés más relacionado con la antropología filosófica. Concretamente, este interés estaba dirigido, por un lado, a mostrar la comprensión cristiana del ser humano en diálogo con las propuestas de otras religiones y cosmovisiones; por otro, a argumentar racionalmente la religiosidad humana, anterior a cualquier noción de revelación e independiente de cualquier creencia. Estas dos líneas aparecen armonizadas en una de sus obras más apreciadas y difundidas, *Historia de las religiones*[48], así como en la asignatura que con el mismo nombre impartió durante casi veinticinco años tanto en Burgos como en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

Todo lo dicho hasta ahora –siendo necesariamente breve– justificaría el reconocimiento y el recuerdo agradecido al Prof. Guerra. Sin embargo, una invitación fortuita, abriría el camino a la gran especialidad y a la contribución más genuina de don Manuel: las sectas, y, en particular, la masonería. En efecto, según narró él mismo en numerosas ocasiones[49], a finales de 1987, estando en Roma, un amigo sacerdote le animó a estudiar la presencia de los principios gnósticos en muchas sectas y corrientes espirituales, incluso dentro de la Iglesia. Como suele ocurrir, las tareas que llevaba entre manos, y las dificultades de comenzar una senda nueva, le llevaron a rechazar la propuesta durante casi dos años. Finalmente, aceptó, y se convirtió en una referencia mundial en esta materia.

---

47 El autor da cuenta de estos hallazgos, y pone de relieve su importancia, en *Simbología románica: El cristianismo y otras religiones en el arte románico*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978.

48 Biblioteca de Autores Cristianos (Col. Sapientia Fidei, 21), Madrid, 1999.

49 En el libro-entrevista que mencionamos más arriba también está recogida esta anécdota: *La guerra…* [*vid.* n. 4], p. 147.

Podemos afirmar que esta *auctoritas* fue fruto de su método de trabajo. No se conformó con estudiar las publicaciones y escritos de las sectas; ni siquiera, con recoger los testimonios de antiguos miembros. Su principal objetivo fue mostrar lo que las sectas son en realidad, no lo que otros decían de ellas. Para lograrlo, realizó numerosos viajes con el fin de entrevistarse con miembros activos, tuvo acceso a los escritos y rituales internos, incluso solicitó que dirigentes de las propias sectas revisaran sus publicaciones para verificarlas. Todo ello dio como resultado una obra que constituye un hito en la materia, como es el *Diccionario enciclopédico de las sectas*[50], con más de 1600 voces; así como las numerosas publicaciones –científicas y divulgativas– que completan la bibliografía del Prof. Guerra[51]. Sin embargo, este afán por sacar a la luz la verdad de las sectas también conllevó amenazas y denuncias, que el autor siempre afrontó con serenidad y discreción.

Sirvan estas breves líneas como recuerdo y testimonio de la valía de un investigador nato, riguroso y profundo en sus estudios; pero, sobre todo, de un sacerdote que vivió su labor académica como un ejercicio de su ministerio sacerdotal: todas sus publicaciones muestran un gran sentido pastoral, atento siempre –como buen pastor– a identificar los peligros que acechan al rebaño, y deseoso de llevarlo a los frescos pastos de la Verdad. Su admirado Manuel García Morente afirmaba que «el intelectual auténtico no puede servir más que a la verdad. La libertad es su servidumbre […]. Tiene que pensar y decir la Verdad, gústele o no, convéngale o no, satisfágale o no a los suyos»[52]. Estamos convencidos de que el Prof. Guerra vivió con coherencia estas palabras de un autor al que siempre se sintió muy vinculado, y no solo por el nombre.

Raúl PEREDA SANCHO
Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos)

50 Biblioteca de Autores Cristianos (Col. Maior, 59), Madrid, 1998. Hay una tercera edición, revisada y aumentada, de 2001.

51 El Prof. Guerra también fue cofundador, en 2005, y presidente de la Red Iberoamericana del Estudio de las Sectas (RIES).

52 Manuel GARCÍA MORENTE, *Meditación en la Feria del Libro*, en *El Sol*, 31 de mayo de 1936, citado por nuestro autor en *San Manuel García Morente*, en *Burgense*, 56 (2015), p. 152.

DOI 10.15581/007.32.031

Fernando García de Cortázar y Ruiz de Aguirre S.J. (1942-2022) *In memoriam*

La madrugada del 3 de julio nos sorprendía la noticia del pase a la casa del Padre de Fernando García de Cortázar, quien había fallecido de forma repentina por una perforación intestinal, después de sentirse indispuesto el 30 de junio, a la vuelta de firmar ejemplares de la reedición de su *Breve historia de España*. A nivel externo, sorprende su relevancia en el mundo. Catedrático de historia contemporánea de la Universidad de Deusto, académico correspondiente de la Real Academia de la Historia y director de la Fundación Vocento, había sido galardonado en 2008 con el Premio Nacional de Historia, siendo agraciado además con la Orden de las Palmas Académicas de Francia, la Orden del Mérito Constitucional (2003), la Gran Cruz de la Orden del Dos de Mayo (2012) y el Premio Bravo de Prensa (2020), concedido por la Conferencia Episcopal Española. Un galardón, este último, que reconoce la labor en el mundo de la comunicación al servicio a la dignidad del hombre, los derechos humanos y los valores evangélicos.

Sin embargo, aquellos títulos eran la corteza de una persona que escondía a un jesuita de verdadero espíritu ignaciano.

Fernando García de Cortázar y Ruiz de Aguirre nació en Bilbao el 4 de septiembre de 1942, en el seno de una familia numerosa con doce hijos. Ahí aprendió su primer don por el que le conocimos, su buen sentido del humor. En una entrevista citaba lo siguiente: «como soy miembro de una familia de doce hermanos, siempre he sentido muy dentro la proximidad de la providencia divina y la obligación cristiana de comunicar alegría».

Ingresó en la Compañía de Jesús el 26 de agosto de 1959, se ordenó sacerdote en la Basílica de Loyola el 10 de julio de 1971 e hizo los últimos votos en Loyola el 2 de febrero de 1978. Dentro de su formación como jesuita, realizó el Noviciado en Orduña (1959-61) y el Juniorado en Villagarcía de Campos (1961-62). Estudió Filosofía y Letras en Salamanca (1962-63) y en Loyola (1963-1966). La llamada etapa de Magisterio, en la que los jesuitas dedican dos años a la pastoral, principalmente en colegios de la Compañía, en mitad de su formación, la realizó en Pamplona entre 1966-67. Estudió Teología en Madrid (1968-72) y al finalizar comenzó a preparar su Doctorado en Historia (1972-73) y en Teología (1973-75). Un intenso periplo de donde provienen sus primeras amistades, que recuerdan a un jesuita joven, atractivo y enamorado de la literatura.

Estaba enamorado de una cultura que, desde Cervantes, había destacado en el Siglo de Oro en todas las facetas, y que quiso reflejar en una de sus últimas obras de ensayo, *Paisajes de la historia de España*, donde relaciona los paisajes de Espa-

ña con sus artistas más memorables. De la literatura siempre le atraerá el verso, porque para él la poesía es darle a la palabra el sentido de la eternidad. A ella le dedicará *Leer España: La historia literaria de nuestro país*, pero también siguen esa línea sus obras *Breve historia de la cultura en España* e *Historia de España desde el arte*.

En 1975 llegó destinado a Bilbao como director del Colegio Mayor Deusto y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Deusto. La universidad se convertirá en su principal areópago del conocimiento, donde dirigió más de cincuenta y seis tesis doctorales. En ella llegó a ser catedrático de historia de España contemporánea y decano de la Facultad (1981-82), convirtiéndose en profesor emérito de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas desde 2007 hasta su fallecimiento. Durante su trayectoria académica escribió más de setenta libros, incluso dirigió una enciclopedia, *La historia en su lugar: Nueva historia de España*, de diez volúmenes. Uno de sus intereses estuvo en la divulgación histórica, en hacer la historia cercana al público, porque la sociedad civil, para ser fuerte y no dejarse llevar por los cantos de sirena de los movimientos nacionalistas, debía tener conocimiento de la rica historia de su país. Para ello, la maceró con la literatura. Sus libros eran rigurosos pero amenos y entretenidos, levantados sobre un uso superior de la palabra. Ese amor por la belleza literaria le convirtió en un autor de grandes éxitos editoriales, llevándole a dirigir académicamente una serie televisiva: *Memoria de España*. También escribió para los lectores más pequeños, aficionándolos a la historia con su *Pequeña historia del mundo.* En sus años de madurez, decidió probar sus antiguas querencias por la novela histórica, escribiendo *Tu rostro con la marea*, con la que ganó en 2013 el Premio Alfonso X, y *Alguien heló tus labios*, un viaje por la España del Siglo de Oro, donde retrataba un mundo de ambiciones e intrigas de poder.

En su labor investigadora dedicó su tiempo a la investigación de la historia del País Vasco, la historia de España y la historia de la Iglesia. De entonces provendrá su *Diccionario de historia del País Vasco* o su *Historia de Vizcaya*. Sobre la historia de España, su magna obra cubre gran parte de su vida como historiador, desde *Biografía de España* hasta su *Breve historia de España*, pasando por *Historia de España: De Atapuerca al Estatut*. Para mi gusto, sin embargo, una de sus obras más sobresalientes es *Los perdedores de la historia de España*, donde se cruzan la historia de España y la de la Iglesia, formando una sola. Dos años después, en 2008, recibiría por su *Historia de España desde el arte*, el Premio Nacional de Historia, aunque su obra anterior había dejado huella en la historiografía, recordando a *Los afrancesados* de su maestro Miguel Artola.

Con respecto a la historia de la Iglesia, aparentemente su participación fue menor, pero se trata de una percepción equivocada. Los grandes historiadores de la época le pidieron su colaboración en tan difícil temática, resultando sorprenden-

temente alto el número de artículos y capítulos de libros en los que demuestra un conocimiento exhaustivo de la historia de la Iglesia, desde la Restauración hasta la Transición, y de los temas más candentes, como su relación con el nacionalismo, el franquismo, la secularización y otros puntos. Varios ejemplos: «La Iglesia vasca, entre la profecía y la sumisión», «Mateo Múgica, la Iglesia y la guerra civil en el País Vasco», «Iglesia y religión en la España de *La Regenta*», «La renovación de efectivos eclesiásticos en la España de la Restauración», «La Iglesia española de 1900», «La Iglesia y la nueva sociedad burguesa de la Restauración», «La Iglesia y el nacionalismo», «Cisneros, el honor de España», «La iglesia y la guerra», «Secularización y religiosidad en la España actual», «El Vaticano, la Iglesia y el Estado», «La Iglesia en España: organización, funciones y acción», «Iglesia vasca, religión y nacionalismo en el siglo XX», «La Iglesia vasca bajo el régimen de Franco», «La Iglesia vasca: del carlismo al nacionalismo (1870-1936)», «La nueva historia de la Iglesia contemporánea en España». En cuanto a sus libros, destacan dos, uno fruto de su juventud, el otro de su madurez reflexiva. El primero fue *Los papas y la Iglesia del siglo XX: los pliegues de la tiara*, un libro que describe una época controvertida, con las heridas abiertas entre «progresistas» y «conservadores», en realidad la adaptación de la Iglesia a los nuevos tiempos, que fue dificultada por los abusos contrarios al espíritu del Concilio Vaticano II y los contrarios al proceso de cambio iniciado por Juan XXIII. La aparición de nuevos movimientos eclesiales, mal comprendidos por los medios de comunicación, y la llegada de un papa polaco, Juan Pablo II, un gran desconocido, cuya figura inicialmente fue atacada por la prensa izquierdista por su lucha por los derechos humanos en los países al otro lado del Telón de Acero. Un libro difícil de leer y de entender, pero que describe una época. Del mismo modo, el más reciente *Católicos en tiempo de confusión* pone el dedo en la llaga de los principales problemas del país, que los resume en el naufragio de la idea de España y su tradición histórica, por renuncia a su concepto e incluso asunción de lo contrario al ser de España; la pérdida del sentido humanista de la cultura, por el secularismo; y, el repliegue de lo católico al ámbito privado y personal, de modo semejante al mundo protestante, olvidando su dimensión social y política. Un libro de gran valor, hijo de su altura intelectual y grado de madurez.

Para Fernando García de Cortázar, formado en la perfecta simbiosis de religión y cultura que es la *Ratio studiorum* jesuita, aquellos temas entraban en conexión con su misma vocación en la Compañía. Mientras para unos, el cristianismo era solo una creencia religiosa, para otros, incluso racionalistas, era un orden de valores, base de nuestra civilización, que hacía del creyente un ser dispuesto para la sabiduría, la razón y la inteligencia. Por esta razón, el diálogo que el papa Francisco propugna con los mundos de la periferia procede de personas como

Fernando García de Cortázar, que llevaban décadas desarrollándolo, como herencia de una Compañía de Jesús que surgió en su origen con aquella vocación.

Uno de los temas de aquel diálogo con el mundo secular era la maldad desarrollada en el mundo. Siempre que escuchaba que dónde estaba Dios, Fernando, como buen jesuita, preguntaba a su vez: «y el hombre, ¿dónde estuvo?». El siglo XX fue el siglo de los grandes totalitarismos, que construyeron campos de concentración para sus elementos disidentes. El desarrollo totalitario del nacionalismo vasco durante las décadas posteriores a la Transición y la eliminación de los espíritus disidentes por los sicarios de la ETA le hicieron ver la faz de un nuevo y peligroso totalitarismo. Después del asesinato del concejal popular de Ermua, Miguel Ángel Blanco, se formó el conocido Foro de Ermua, pero también el menos conocido Foro El Salvador, de espíritu católico, cuyo nombre recordaba a los jesuitas asesinados por los escuadrones de la muerte del ejército salvadoreño, a quienes los jesuitas habían perdonado, pero sin olvidar el derecho a llevar ante la justicia a los culpables. Del mismo modo, el Foro El Salvador defendía la dignidad de la persona ante el nuevo totalitarismo político. Fernando tuvo que ver muchos asesinados, familias exiliadas y él mismo vivió con escolta durante doce años. Aquellos policías con los que guardó amistad fueron testigos silenciosos de su labor sacerdotal. De entre aquellas obligaciones encomendadas a todo sacerdote, más de quinientos matrimonios le tuvieron como testigo sacramental. Cuando tras los atentados del 11 de marzo de 2004 se solicitaron sacerdotes y psicólogos, no dudó en ponerse la estola para atender aquellas nuevas víctimas del terrorismo inhumano en la ciudad de Madrid, en aquella ciudad en la que él vivía entonces precisamente porque el terrorismo de ETA le había obligado a abandonar su tierra.

Su labor mediática, en la que fue un pionero del mundo académico en el mundo de la comunicación, fue importante y excepcional, pero también evangélica. Cuando el 19 de mayo de 2021 le concedieron el Premio Bravo 2020, de la Comisión Episcopal para las Comunicaciones Sociales, dijeron de sus artículos que «plantean la aportación sustancial de la tradición cristiana y entran en un debate serio y ponderado sobre el lugar del hecho cristiano en nuestra cultura actual». El diálogo con los demás, el respeto a los demás, la convivencia con todos, para poder trasmitir el mensaje salvífico de Jesucristo resucitado, marcaron la realidad de su aparente «mundanidad». Fernando García de Cortázar fue un jesuita itinerante, figura del tiempo fundacional, que cumplió con los objetivos formativos que aprendió de novicio: mostrar el camino de Dios a los demás, acompañarlos y rezar con ellos. De espíritu juvenil, alegre y travieso, siempre tuvo pavor a envejecer. El Señor se lo llevó antes de que el otoño dañase su talento.

José Luis Orella Martínez
Universidad CEU San Pablo

RESEÑAS

OBRAS GENERALES

DOI 10.15581/007.32.032

Salvador CABOT, TOR

Franciscanismo, trigo y cizaña: Novelesca historia de la TOR

Franciscanos TOR, Palma 2022, 2 vols., 592 y 518 pp.

Aunque el título indique que se trata de una historia novelesca, lo cierto es que esta historia de la Tercera Orden Regular (TOR) está escrita con sus grumos de sal, pero desde la acribia del estudioso esforzado y honesto que es Fr. Salvador Cabot Rosselló, un autor que ha publicado numerosos trabajos de gran valor sobre su orden. La obra denota un enorme cariño hacia ella, si bien hace el esfuerzo de intentar ser imparcial y de corregir algunos excesos de la historiografía propia, encabezada por Vernon o Bordoni. Maneja con soltura los datos, explica con claridad y se mueve con apego a las fuentes, con algunos apuntes subjetivos –y no pocas digresiones– que matizan claramente su posición frente a las posturas de sus predecesores.

Hay que decir claramente que estas mil páginas son la mejor síntesis de la historia de la TOR escrita en español, y que es una obra recomendable no solo para los propios frailes, sino para todas las ramas de la familia franciscana, y para cualquier interesado en el legado histórico del *Poverello*. Cabot explica los problemas que tuvo la Tercera Orden para su configuración jurídica a lo largo de los siglos, los vaivenes normativos y los deseos de los menores para tutelar la TOR. En cierta manera, la actual configuración de la TOR ha sido el resultado de una lucha contra la Primera Orden, especialmente frente a los observantes, con el fin de forjar una autonomía que fue reconocida por algunos papas pero parcialmente negada por otros.

En el primer volumen se estudian los orígenes de la Orden de la Penitencia, los inicios de la misma entre los seguidores de san Francisco, el movimiento penitencial franciscano femenino, la Regla de la Tercera Orden de San Francisco de 1289 y el tránsito a las diversas formas de vida comunitaria, especialmente los eremitorios. Las distinciones entre una Tercera Orden claustral y una Tercera Orden no sujeta a votos poco a poco se fueron estableciendo, aunque siempre con una ambigüedad, alimentada por la Primera Orden, a fin de seguir manteniendo una fuerte tutela sobre la TOR.

En palabras de Cabot: «no he encontrado ningún autor que haya llamado la aten-

ción sobre el siguiente fenómeno, repetido una y otra vez en la historia franciscana: a las concesiones papales favorables a la autonomía TOR, han seguido anulaciones, limitaciones o sujeciones más o menos contundentes. Cuando alguna congregación de la TOR ha dado un paso decidido hacia el reconocimiento canónico de su regularidad y ha obtenido algún privilegio papal que le confería personalidad o autonomía jurídica, acto seguido, siempre y por doquier, ha llegado la réplica con otra bula o disposición apostólica que anulaba o intentaba anularlo y sometía aquellos terciarios a los frailes menores» (I, p. 365).

A finales del siglo XIV y a lo largo del siglo XV, germinaron diferentes congregaciones en diversas latitudes de Europa. Cabot las estudia con detenimiento en el primer volumen: desde el surgimiento de la Tercera Orden Claustral en Galicia hasta su expansión en León, Castilla y Andalucía, siguiendo por las congregaciones de la Europa Central, la Congregación TOR italiana, la TOR dálmata, la Congregación Misionera de Portugal y el Capítulo de Zepperen o la TOR en Irlanda y en Francia.

Es especialmente interesante el tratamiento de algunos personajes, como san Juan de Capistrano (cap. 10), quien habitualmente había sido entendido como un gran defensor y promotor de la TOR, y que Cabot valora como el artífice de la anulación de la TOR italiana.

En cuanto al segundo volumen, hay que indicar que en él se estudia la reforma y la vida de la TOR en España y en Italia, y cómo la TOR fue reducida a la observancia, tema que Cabot ya trató con detalle en su libro *Felipe II, señor de cuerpos y almas: Los quebrantos de la Tercera Orden Regular de San Francisco* (2005). El volumen estudia la TOR portuguesa, que mantuvo su identidad, y la penosa recuperación de la TOR hispana. Es interesante el panorama del estado general de la TOR a comienzos del siglo XVII en Italia, Francia, España, Dalmacia, Portugal e Irlanda. Concluye con una síntesis muy esclarecedora de la evolución de la Regla de la Tercera Orden Franciscana desde 1221 hasta 1982.

Los dos tomos son, por lo tanto, un compendio de muchos años de investigación histórica, que Salvador Cabot había ido publicando previamente en libros y artículos diseminados. Quedaría, para completar esta magna obra, un volumen (o quizás dos) que estudiara el desarrollo de la TOR desde el siglo XVII hasta nuestros días. La época más reciente ha sido tratada por el autor en su obra *Camino de penitencia y misericordia: Historia de la Orden Franciscana Penitencial Claustral en el siglo XX* (2015). Por lo tanto, lo que permanecería sin estudiar sería principalmente el arco desde el siglo XVII al XIX. Deberá hacerlo otro, pues en la contracubierta de los volúmenes indica que «deja el testigo a un continuador desconocido. Se jubila de la investigación cumplidos los 88 años de edad». Ojalá los estudiosos del franciscanismo puedan seguir esta labor. Por el momento, hay que agradecer estos elaborados volúmenes de Salvador Cabot, que coronan sus desvelos por conocer la historia y la evolución de la TOR.

Rafael Ramis Barceló
Universidad de las Islas Baleares (IEHM)

DOI 10.15581/007.32.033

Grace DAVIE / Lucian N. LEUȘTEAN (eds.)

The Oxford Handbook of Religion and Europe

Oxford University Press, Oxford 2022, 880 pp.

Coordinado por dos prestigiosos académicos –Grace Davie, profesora emérita de sociología en la Universidad de Exeter, y Lucian Leuștean, profesor de ciencia política y relaciones internacionales en la Universidad Aston de Birmingham y autor de importantes libros en el campo de la historia, la sociología y la religión–, este manual sobre la religión y Europa viene a rellenar un hueco en la investigación actual y a ofrecer una útil herramienta para comprender el papel jugado por la religión en la historia, la geopolítica y la vida cultural y espiritual de Europa.

Dividida en cinco secciones, esta obra reúne 45 valiosos estudios escritos por autores de diferentes contextos culturales, en un intento de enfatizar la complejidad de una de las más importantes problemáticas contemporáneas. De este modo, en la primera sección, titulada «La religión y la construcción de Europa», Christoph Aufarth habla sobre la religión y la Europa clásica, entre los siglos XII a.C. y VII d.C. (pp. 19-36), Geoffrey Koziol sobre el papel desempeñado por la religión en el desarrollo de la Europa latina occidental entre 600 y 1500 (pp. 38-59) y Matthew C. Briel sobre lo mismo en relación a la Europa ortodoxa oriental entre 700 y 1600 (pp. 60-78). Ryan Szipiech presenta la investigación titulada «Judaísmo, cristianismo e islam en la Europa medieval» (pp. 79-99), Jonathan Willis otra sobre la Reforma y la Contrarreforma y su impacto en la sociedad europea (pp. 100-117), Paschalis M. Kitromilides sobre la Ilustración y el modo en el que giró la historia del continente (pp. 118-136), Bryan A. Banks y Erica Johnson Edwards sobre las revoluciones del siglo XIX y la repolarización de la sociedad en relación con la religión (pp. 137-155), y Stephen Grozby sobre el papel jugado por la religión en la definición y articulación de las discusiones sobre la nacionalidad durante el mismo periodo (pp. 156-176).

La segunda sección, sugerentemente denominada «Religión, ideología y modernidad en Europa», se ocupa del modo en el que la religión interactuó con la dictadura en la Europa reciente (pp. 177-193), la democracia cristiana y su papel histórico (pp. 194-211) y la Guerra Fría vista desde una óptica religiosa (pp. 233-250). A continuación, John T. S. Madeley presenta un complejo análisis de las relaciones religión-Estado en la Europa contemporánea (pp. 251-267), al que sigue otro de Grace Davie sobre religión, secularidad y secularización (pp. 268-285).

En la tercera sección del libro, dedicada a las relaciones entre el diálogo religioso, la política pública y las instituciones internacionales en Europa, Lucian Leuștean desarrolla una compleja investigación sobre las relaciones entre religión y política en la Unión Europea (pp. 287-306), Norman Doe y Frank Cranmer sobre la religión y el derecho en ese mismo espacio (pp. 307-322), François Foret presenta una investigación titulada «Religión y Servicio Europeo de Acción Exterior» (pp. 338-353), mientras que Peter Pavlovic enfatiza el papel de la Conferencia de Iglesias Europeas en la comprensión de Europa y de sus realidades contemporáneas (pp. 354-368). El jesuita Frank Turner, por su parte, investiga sobre el papel de la Comisión de las Conferencias Episcopales Europeas católicas (pp. 369-385), W. Cole Durham habla sobre la re-

ligión y la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa (pp. 386-402), Peter Crumper y Tom Lewis sobre religión y Tribunal de Derechos Humanos (pp. 403-419) y Jeffrey Haynes sobre la religión y las Naciones Unidas (pp. 420-436).

La cuarta sección de la obra, titulada «Diversidad religiosa, religiones mundiales y la idea de Europa», tiene una relación de complementariedad con la anterior. Aquí los autores se ocupan de fenómenos relacionados con el catolicismo, el protestantismo, la ortodoxia oriental, el islam, el judaísmo, las religiones orientales e incluso la no religión. Más adelante, en la última parte del volumen, titulado «Geografía religiosa, sociedad y política en Europa», los distintos asuntos del manual se desarrollan en entornos específicos: países bálticos, Europa central, Francia, Alemania, Irlanda y el Reino Unido, Italia, Países Bajos, Europa nórdica, Europa sudoriental, España y Portugal, Turquía, Ucrania y Rusia y las periferias. Como es habitual, el libro termina con un apéndice estadístico de las religiones en Europa, realizado por Gina a Zurlo (pp. 793-798).

The Oxford Handbook of Religion and Europe es un volumen bien escrito que presta atención a una importante materia que todavía concierne al espacio europeo. Se trata no solo de una herramienta relevante, sino también de una investigación que seguramente influirá en futuros trabajos sobre los mecanismos sociales que influyen en la sociedad. Es un libro, en definitiva, de utilidad para las disciplinas de la teología, la historia y la sociología.

Iuliu-Marius Morariu*
Universidad Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca (Rumanía)

DOI 10.15581/007.32.034

Dámaso de Lario

Establecemos y ordenamos: Un análisis comparado de los estatutos y constituciones de los siete Colegios Mayores españoles (siglos XIV-XVII), con una transcripción de las constituciones y estatutos del Colegio de Santa Cruz de Valladolid

Dykinson, Madrid 2021, 209 pp.

Dámaso de Lario, embajador de España e investigador asociado al Instituto Figuerola de la Universidad Carlos III, es un reputado estudioso de los colegios mayores hispánicos (los cuatro de Salamanca, el de Valladolid, el de Alcalá y el de Bolonia) y nos brinda en esta ocasión un estudio comparado de gran utilidad. La obra que traemos a colación es definida por el autor como un «libro de acompañamiento» (p. 28) a la parte II de su libro *Escuelas de imperio: La formación de una elite en los Colegios Mayores (siglos XVI-XVII)* (2019), que tuvimos ocasión de reseñar en el número 29 (2020) de esta revista.

En un estudio preliminar, titulado «Norma y relato en los colegios seculares del Antiguo Régimen», da cuenta de la configuración

* Traducida del inglés por la Redacción.

de los colegios hispanos, en una comparación con los más célebres de Francia (Montaigu), el Sacro Imperio (Friburgo) e Inglaterra (los de Oxford y Cambridge). En él se insiste en los puntos de semejanza entre las grandes instituciones colegiales de Europa.

Seguidamente, da cuenta de las ediciones de estatutos y constituciones de los colegios hispánicos, desde el más antiguo (San Clemente de Bolonia), hasta el más moderno (el del Arzobispo, en Salamanca), pasando por el de San Bartolomé (Salamanca), el de Santa Cruz (Valladolid), el de San Ildefonso (Alcalá), el de Cuenca (Salamanca) y el de Oviedo (Salamanca). A partir de este esquema, se busca un *stemma* de las tradiciones que se fueron perpetuando en las diferentes redacciones, y que influyeron en los demás colegios.

A continuación se inicia un examen comparado, en seis partes. La primera de ellas trata acerca de los colegiales y los capellanes. Estudia el número de colegiales y becas, su procedencia geográfica, el procedimiento de admisión y elecciones, la edad, los estudios, las características de los capellanes, los llamados «capellanes de dentro», «una categoría singular de San Bartolomé, inexistente en los demás colegios mayores, que se utilizaba para admitir constitucionalmente a hijos de miembros de la aristocracia» (p. 55), la limpieza de sangre, los requisitos de pobreza y los subsidios, así como el tiempo de permanencia en el colegio y las ausencias.

En cada una de estas categorías pueden verse las similitudes y las diferencias. Por ejemplo, el requisito de la edad para la admisión era distinto en cada colegio, y se movía en una horquilla entre los 18 y los 24 años, mientras que todos los colegios ponían como máximo de permanencia un total de ocho años.

La segunda parte trata de los otros miembros de los colegios, en un análisis detallado de familiares, porcionistas y escolares pobres (esta última categoría, exclusiva del Colegio de San Ildefonso), mientras que la tercera se extiende sobre los cargos y empleos, como los de rector, vicerrector y consiliarios, la compatibilidad con el cargo de rector de la Universidad, el de bibliotecario, preceptor, síndicos, cargos económicos y otros empleos (como un médico, peluquero o notario).

La cuarta parte estudia los principios rectores de los colegios: la memoria del fundador, la piedad (la obligación de oír misa, confesarse y comulgar), la lealtad, la diligencia económica, la honradez y el respeto, la excelencia académica, el protocolo a seguir, las incompatibilidades, las prohibiciones (las mujeres, la blasfemia, los juegos, los instrumentos musicales y los bailes, los robos, las armas, las peleas y las condenas a la cárcel del colegio), la caridad y el mecenazgo.

En cuanto a la quinta parte, referente a la vida cotidiana, el autor alude a diversas cuestiones: el idioma (la obligatoriedad de hablar en latín), las comidas, el vestuario, el descanso, las salidas del colegio, las disposiciones en caso de peste y la hospitalidad colegial (solamente en el Colegio de Oviedo para los colegiales de Santa Cruz que fueran a Salamanca). La sexta parte trata de la conservación de los colegios, con un estudio detallado de los protectores, los visitadores y las reformas normativas.

Esta comparación es un trabajo laborioso, aunque utilísimo, pues muestra las semejanzas y diferencias de estas instituciones, entre las que existía una fuerte rivalidad y emulación. El lector, tras haber recorrido estos capítulos, entenderá mucho mejor sus características.

El libro concluye con la versión original latina de las constituciones y estatutos del Colegio de Santa Cruz de Valladolid. Como indica el autor, «reproduce solamen-

te las constituciones originales, con el índice de estas. Se trata de una reimpresión de la edición de 1545, pero con notas a pie de página en las que no se hacen referencia a los estatutos, incorporados a la norma colegial a partir de la edición 1576» (p. 129). Es, sin duda alguna, un trabajo necesario, pues Dámaso de Lario explica que se trata del único colegio mayor cuyas constituciones no habían recibido, al menos, una edición contemporánea. La transcripción, en la que se han vertido algunos errores, se lee muy bien.

En fin, se trata de un libro muy interesante para el conocimiento de la Monarquía hispánica en la época moderna y muy necesario para los estudiosos de la historia de las élites clericales, pues más de la mitad de los colegiales desempeñó su carrera en la burocracia eclesial o inquisitorial (obispos, cardenales, inquisidores generales…).

Con esta obra cierra Dámaso de Lario su aportación a la historia de los colegios, una singladura que inició con su tesis doctoral en la Universidad de Bolonia. Hay que agradecerle sus esfuerzos, al tiempo que vale la pena insistir que en las mieses del estudio de la vida colegial de la época moderna siguen faltando obreros, que sigan los trabajos que autores como Luis Sala Balust, Ana Carabias, Baltasar Cuart o el mismo Dámaso de Lario, entre otros, han legado a la posteridad.

Rafael Ramis Barceló
Universidad de las Islas Baleares (IEHM)

DOI 10.15581/007.32.035

Ricardo García Cárcel / Eliseo Serrano (eds.)

Historia de la tolerancia en España

Cátedra, Madrid 2021, 421 pp.

La polisemia de la voz tolerancia permite a los autores de este libro ocuparse en él de asuntos muy dispares. Francisco Martínez Hoyos analiza la coexistencia de cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval. James S. Amelang sostiene que los judeoconversos se integraron con éxito en la sociedad española de los siglos XVII y XVIII. Ricardo García Cárcel compara las actitudes de Erasmo, Juan Luis Vives y Tomás Moro ante el disenso religioso. Eliseo Serrano Martín reivindica a Miguel Servet como pionero de la libertad de conciencia. Gregorio Colás Latorre contrapone el foralismo aragonés al absolutismo intolerante de los Austrias. Trevor J. Dadson evidencia que hasta los moriscos más aferrados al islam se impregnaron de costumbres españolas en el siglo XVI. Manuel Peña Díaz destaca la permisividad de las autoridades españolas de la Edad Moderna con la prostitución, el amancebamiento, la hechicería y otras prácticas alejadas del ideal católico. Esther Villegas de la Torre interpreta como tolerancia de género el prestigio literario que alcanzaron ciertas escritoras del Siglo de Oro. José Luis Betrán Moya subraya la contribución a la historia de la tolerancia de los misioneros que, en el siglo XVI, criticaron el maltrato de los indígenas americanos, promovieron su evangelización pacífica y se interesaron por su cultura. Rosa María Alabrús Iglesias recuerda a los teólogos e inquisidores que cuestionaron la existencia de las brujas y desaconsejaron su persecución. Ángela Atienza López lee como máximas de tolerancia política los avisos de María de San José-Salazar sobre el gobierno de religiosas. María Victoria López-Cordón Corte-

zo cuenta que Diego de Saavedra Fajardo, siguiendo principios tacitistas, recomendó disimulo y mano izquierda ante males políticos demasiado extendidos en la sociedad. Joaquim Albareda muestra las opiniones de algunos filipistas contrarios a la asimilación legal de la corona de Aragón a la de Castilla. Manuel José de Lara Ródenas retrata la tímida tolerancia de Gaspar Melchor de Jovellanos, reformista de la Inquisición y partidario a regañadientes de la libertad de imprenta. Antonio Moliner Prada expone las críticas de José María Blanco White a la intolerancia española. Manuel Suárez Cortina resume la evolución de las leyes e ideas de unidad católica, tolerancia religiosa y libertad de cultos entre la guerra de la Independencia y la Restauración borbónica. Gonzalo Capellán de Miguel estudia el empeño del krausismo en armonizar liberalismo y religión y en promover una tolerancia no entendida como fruto de las circunstancias o de la indiferencia religiosa, sino como el deber sagrado de respeto a todas las creencias. Miguel Escudero pone a Julián Marías como ejemplo de tolerancia liberal. Roberto Fernández reflexiona sobre la necesidad de tolerancia en las sociedades democráticas, exhorta a no tolerar a los intolerantes y denuncia una creciente ola de intolerancia en las universidades.

Algunos de estos trabajos refutan la idea de la España fanática. Otros subrayan el tardío arraigo de la libertad religiosa al sur de los Pirineos. Varios sugieren que, durante siglos, la España tolerante no pudo ser; que hubo solo proyectos, conatos, destellos de tolerancia.

Juan Pablo DOMÍNGUEZ
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.036

Olivier GRENOUILLEAU

Christianisme et esclavage

Gallimard, Paris 2021, 535 pp.

La lectura de este libro me ha sorprendido con el paso cambiado. No me detengo a ponderar el acierto de la elección del tema y la solvencia de la editorial donde se ha publicado el libro. Tampoco dudo de la seriedad del autor. Al revés; me sorprende lo que sigue y más cosas que no podré decir por falta de espacio.

Grenuilleau comienza por preguntarse cómo pudieron los cristianos conciliar la caridad con la existencia de esclavos. No se hace la pregunta que, a mi juicio, es más reveladora (entre las que me he hecho yo mismo): ¿por qué nos hacemos esa pregunta y no tiene la misma fuerza preguntarse en cambio cómo pudieron los cristianos conciliar la caridad con la existencia de siervos? Algo hay en la palabra «esclavo» que nos evoca la maldad en mayor medida –muchísimo mayor– que la palabra «siervo», aunque esta lo merezca también. Adelanto la única respuesta que tengo y que quizá no es suficiente: hacia 1770, en Inglaterra la expresión «esclavitud» (sería mejor decir las palabras *slavery*, *slave)* empezó a emplearse como sinónimo de avasallamiento total y maligno, con una carga emocional de la que carecía hasta entonces. Cosa que no ocurrió con la palabra *serfdom*.

Según eso, habría sido un fenómeno de opinión que impuso un concepto cargado de énfasis racional y emocional, y en exacta

correspondencia con una palabra y no la otra. Que eso cundiera en el resto del mundo de cultura cristiana se entiende por un fenómeno de ósmosis –y de opinión precisamente–, que es lo que habría que estudiar y no hemos estudiado, que yo sepa. Solo he llegado a vislumbrar la relación que se estableció en las Trece Colonias británicas entre el concepto de *emancipation* y el de *slaves* como la condición de los papistas, esto último en el anglicanismo, considerado, por contraste, como el propio de un pueblo libre.

Grenouilleau no se lo plantea. Es singular que hable de la sumisión a servidumbre de eslavos de la Europa oriental desde el siglo VIII y no trate –si lo he leído bien– de que ese es el origen de la palabra «esclavo» en sus diversas formas lingüísticas. Es importante porque para demasiados estudiosos de diversos saberes la influencia benefactora del cristianismo en la «esclavitud» estribó en reducirla a «servidumbre». Y no hay nada de eso; la abundancia de eslavos sometidos a servidumbre acabó por sustituir –en el latín y luego en las lenguas romances o influidas por el latín– el término *servus* por el de *sclavus/esclavus*, o sea «eslavo». Está documentado al menos en el siglo IX en árabe y en el siglo X en latín. En 1453, el cierre de los mercados del mar Negro por la caída de Constantinopla hizo a su vez que los traficantes de los países cristianos se reorientaran a la compra de siervos negros al sur del cabo Bojador. Y los llamaron… eslavos, o sea «esclavos».

Lejos de establecer ese hecho, que es el que lleva a preguntarse por qué consideramos inhumana la esclavitud y no –tanto– la servidumbre, el autor incurre en el mismo equívoco en que caen otros muchos, que es traducir los textos latinos donde, seguramente, dice *servus*, por *esclave* y, con ello, la confusión se convierte en una identidad que no existió ni siquiera en Francia. En la Francia de 1789, había *serves* de ADN francés y, en sus colonias, *esclaves*, que eran negros. En Francia –como en Rusia e Inglaterra y otros países europeos– el estatuto jurídico de los siervos no era el mismo que el de los esclavos. En cambio, en España y el mundo de habla hispana, sí.

En la monarquía hispánica, los últimos campesinos sometidos a servidumbre, que yo sepa, fueron los payeses de remensa de Cataluña, para quienes logró la manumisión Fernando el Católico a finales del siglo XV. Pero la legislación vigente en Castilla (las *Partidas* del siglo XIII) hablaban de «siervos» y fue esa normativa la que se aplicó a los que en América se llamaban, en cambio, «esclavos». En archivos de la América de habla hispana, he hallado sentencias que remiten a las *Partidas* en pleno siglo XVIII y, tras las independencias, las *Partidas* siguieron en vigor durante el XIX en los nuevos Estados hasta el momento en que se promulgó el código civil correspondiente. Hubo alguno que no lo tuvo hasta el siglo XX.

Según Grenouilleau, ese hecho –la vigencia y aplicación de las *Partidas*– no tuvo apenas importancia en la América española a la hora de proteger a los esclavos de la sevicia de los amos. Solo puedo decir que, en los años noventa, hice una cata en diversos archivos judiciales desde Chile y Argentina a Méjico y no solo encontré bastantes expedientes judiciales que eran fruto de denuncias hechas por los esclavos, sino que, además, la mayoría de las sentencias fueron favorables a ellos. Eso sí, acabé por concluir –y así lo publiqué explícitamente– que, en el mejor de los casos, en el país de los ciegos, el tuerto es rey.

No sigo por falta de espacio. Estas carencias son tan básicas que hacen desear que una gran parte de este libro se reescriba, dado el gran interés del tema trata-

do y el gran esfuerzo de información y de reflexión que ha hecho el autor. Sin duda, debería hacer un uso mucho más amplio de la historiografía escrita en lengua inglesa, portuguesa y española principalmente. La bibliografía francesa es igualmente importante, pero ninguna de las citadas es suficiente por sí sola.

José Andrés-Gallego
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

DOI 10.15581/007.32.037

Klaus Herber / Teresa Jiménez Calvente (eds.)

Spanien auf dem Weg zum religiösen Einheitsstaat (15. Jh.)/ España en el camino hacia un estado homogéneo en lo religioso (s. xv)/ Spain on its Way to Religious Unity (15th c.)

Herzog August Bibliothek (Col. Wolfenbütteler Forschungen, vol. 168), Wolfenbüttel 2022, 283 pp.

Después de los datos bibliográficos y el índice de materias, un prefacio corto, redactado en inglés por Peter Burschel (director de la Biblioteca Augusta de Wolfenbüttel), Sina Rauschenbach (Universidad de Potsdam/ Fundación Xavier de Salas) y Jaime de Salas (Universidad Complutense/ Fundación Xavier de Salas), informa al lector de la tradición de las conversaciones de trabajo hispano-germanas fundadas en 1993 por Dietrich Briesemeister (Fundación Patrimonio Cultural Prusiano), Friedrich Niewöhner (Biblioteca Augusta) y el mencionado Jaime de Salas, como iniciativa conjunta de las instituciones representadas por cada uno de ellos. Entre 1993 y 2004, los organizadores organizaron una docena de encuentros alrededor de distintas cuestiones de la historia y cultura españolas durante la Edad Moderna. Después de la muerte repentina de Friedrich Niewöhner en 2005, la tradición de las conversaciones se renovó en 2011 y desde entonces se han celebrado, entre Trujillo y Wolfenbüttel, otros cinco encuentros. Poco antes del estallido de la pandemia, en otoño de 2019, los dos editores del volumen reseñado organizaron en Wolfenbüttel una reunión bajo el mismo título.

A continuación, vienen dos textos de introducción, redactados por cada uno de los dos editores en sus respectivas lenguas maternas –alemán y español–, sobre sus planteamientos respectivos acerca del camino de España hacia «un estado homogéneo en lo político y religioso», como reza la versión española de Teresa Jiménez Calvente. La versión de Klaus Herbers, *«auf dem Weg zum religiösen Einheitsstaat»*, en singular y con significado preciso, hace sospechar diferencias de los conceptos empleados, como también lo sugiere la insistencia en referirse al «siglo xv» en títulos y subtítulos. El volumen contiene seis estudios en español, cuatro en alemán y tres en inglés, la mayoría con un resumen en otro idioma.

Los trabajos publicados a continuación de las dos introducciones se dividen en tres renglones. El primer apartado presenta «Contextos europeos: percepciones y conceptos/ El contexto europeo: interacciones e interconexiones». Comienza con un primer estudio de Nikolas Jaspert, profesor de historia medieval del Mediterráneo y de la península ibérica en la Universidad de Heidelberg, sobre «Crusades in 15th-Century Iberia and the Vexed Issue of Late Medie-

val Nation-Building». El trabajo pretende ampliar el horizonte de conflictos religiosos más allá de la guerra de Granada, quiere facilitar un panorama de escenarios de cruzada en aquella área y resaltar las inovaciones de la guerra de Granada para discutir los efectos del espíritu de cruzada en los inicios del *«nation-building»*. A continuación, Klaus Herbers se ocupa –esta vez en español– de viajes y peregrinaciones a España, centrándose en el ampliamente conocido Jerónimo Münzer, de Nuremberg, del cual publicó en 2020 la primera edición completa y comentada en latín en la famosa colección de fuentes *Monumenta Germaniae Historica*. Además, se ocupa del viajero Niklas de Popplau, de un ambiente más rural en Silesia, contrastando ambas impresiones de viaje.

El segundo apartado contiene cinco trabajos sobre el tema «Políticas e instrumentos para la homogeneización religiosa». El primero de ellos, de Eloísa Ramírez Vaquero sobre «Navarra en el eje Trastámara», con resumen en castellano e inglés, precede tres estudios en alemán y el aporte final en inglés de Isabella Iannuzzi sobre fray Hernando de Talavera, con el título «How to evangelize the majority as a minority», en el que analiza su labor de conversión de los moros en Granada. El segundo de los estudios, de Martín Biersack, catedrático de la Universidad de Múnich, se ocupa de la «escuela» de Pietro Martire d'Anghieras, insistiendo en la versión italiana de su nombre y apellido y en su papel de promotor del humanismo entre la juventud de la nobleza cortesana. Resume hasta cierto punto su tesis doctoral presentada en la Universidad de Ratisbona. A continuación, Wolfram Drews, profesor de la Universidad de Münster, se plantea el problema «Uniformidad versus pluralidad» en su tratamiento de la Inquisición bajo el impacto de un humanista e inquisidor de la talla del cardenal Cisneros, respetando por un lado el saber trasmitido de los heterodoxos perseguidos, contrastándolo con fray Hernando de Talavera, quien respetaba a las personas disidentes, pero hacía quemar los libros que conservaban. Ludwig Vones, profesor jubilado de la Universidad de Colonia y medievalista hispanista de abolengo, analiza, en base a su excelente conocimiento de la amplia bibliografía, las distintas posiciones sociales alcanzadas por representantes de los conversos, desde el pogromo de 1391, ocupándose del desarrollo del calificativo social de la «limpieza de sangre», hasta el establecimiento de la Inquisición en 1481.

Llegando ahora al tercer apartado, encontramos cuatro estudios agrupados bajo el epígrafe en español «Literatura, cultura y pensamiento: pasado, presente y futuro» y en alemán «Religion – Kultur – Literatur, Aktualität und Nachwirkungen», de suerte que la palabra alemana *Religion* no se menciona en el epígrafe en español. Por otra parte, el concepto alemán de *Kultur* tiene un sentido muy amplio y no puede prescindir de las artes, que en aquella época todavía definen los estudios universitarios básicos, la cultura incipiente de la imprenta y del libro, la pintura, la música, etc. De suerte que ahora, finalmente, se plantea el problema del sentido y significado científico de tales «conversaciones»: conversaciones sí, intercambio sí , ¿pero por qué un libro después de cuatro años en testimonio de lo que se habló? Los años intermedios de la pandemia han demostrado que las videoconferencias responden mucho mejor a los fines de tales conversaciones y encima pueden conservarse para fines posteriores.

El primero de los estudios de este apartado es el de Ángel Gómez Moreno, de la Complutense, y Teresa Jiménez Calvente, de la Universidad de Alcalá, sobre Raimundo Lulio y Fernando el Católico. Angel Gómez Moreno, autor de muchos libros y textos sobre literatos medievales, retoma un estudio de su coautora sobre el humanismo

en la primera mitad del siglo XVI en torno al joven Carlos V, y rastrea la influencia del pensamiento luliano acerca de la conversión de infieles, especialmente de los musulmanes, hasta la España de comienzos del XVI, sobre todo en relación con las aspiraciones de Fernando el Católico de vencer y convertir a los musulmanes, liberando eventualmente Jerusalén; un tema este que hubiera podido juntarse muy bien con la embajada de Pedro Mártir de Anglería a El Cairo. A continuación, Francisco Bautista, de la Universidad de Salamanca, en un trabajo dedicado «A la memoria del Prof. Baltasar Cuart Moner», personaje eminente en la historiografía peninsular, desarrolla un trabajo que se explica solo por su título: «"Todos están revueltos unos con otros en este linage". Nuevos cristianos y cultura histórica en la Castilla del siglo XV», en el que se estudia el trayecto de dos conversos en la corte: Alvar García de Santa María, cronista en la corte de Juan II, y Fernán Díaz de Toledo, oficial de importancia en la chancillería real, sobre los que el autor logra rastrear su aportación a una crónica escrita poco después de los pogromos de 1391, cuando se pronosticó el fin del mundo, los conversos tuvieron que enfrentar gran oposición y resultó importante poder manipular hasta cierto punto la crónica oficial del reino. Sigue a continuación Teresa Jiménez Calvente con un novedoso trabajo sobre «La imagen de España en Roma. Los Reyes Católicos y los hombres de letras». Tanto Aragón como Castilla mantenían no solamente sus respectivas representaciones ante la corte papal, sino también sendas iglesias para los súbditos de cada reino que, en gran número, vivían en la ciudad. También arzobispos y cardenales de la península mantenían delegados en Roma. La autora rastrea en su estudio tanto las rivalidades como los intentos de influir en la curia romana, así como también la propaganda que se desarrolló para contrarrestar discursos y medidas antihispánicos. Tanja Zakrzewski, de la Universidad de Potsdam, compara dos relatos sobre la guerra de las Alpujarras, uno escrito por un converso y otro por un morisco. Su trabajo «Converso and Morisco Narratives in 16th-Century Granada» destaca que, con discursos diferentes, los dos concluyen que el incumplimiento de lo prometido por los Reyes Católicos es la causa de los conflictos en torno de la guerra de las Alpujarras.

Horst PIETSCHMANN
Universidad de Hamburgo (Alemania)

DOI 10.15581/007.32.038

Manfredi MERLUZZI / Gaetano SABATINI/ Flavia TUDINI (eds.)

La Vergine contesa: Roma, l'Immacolata Concezione e l'universalismo della Monarchia Cattolica (secc. XVII-XIX)

Viella, Roma 2022, 464 pp.

El presente libro recoge una veintena de artículos sobre el tema de la Inmaculada Concepción en los siglos XVII a XIX, teniendo por protagonistas a la monarquía hispánica, tanto en sus territorios europeos como americanos, y a Roma, a quien correspondía la tarea magisterial por tratarse de una materia dogmática sobre la fe. En efecto, la cuestión finalmente se resolvería por el papa Pío IX mediante la bula *Ineffabilis Deus*, que contiene la definición dogmática de haber sido María concebida sin pecado original por los méritos de su hijo Jesús.

Se inicia con una presentación general a cargo de los tres autores responsables de la edición del libro, M. Merluzzi y G. Sabatini, ambos profesores de la Universidad de Roma Tres, y F. Tudini, de la Universidad de Trento, centrada en comentar el estado de la cuestión, es decir, el debate entre Madrid y Roma a propósito de la Inmaculada como un signo de identidad de la monarquía hispánica, por la entusiasta y constante defensa de este privilegio mariano, tan arraigado en la fe popular de la gente y comparado a menudo con la cuestión de la limpieza de sangre.

Los artículos se agrupan en cinco partes temáticas, con una media de cuatro artículos en cada una. En cuanto al idioma empleado, se dividen casi por mitad entre italiano y español, al haber sido invitados a participar varios profesores de esta lengua. Como la simple enumeración de los mismos resultaría demasiado extensa, nos vamos a conformar con señalar algún artículo de cada parte.

La primera se dedica a la iconografía y a las prácticas devotas. Aquí nos fijamos en el trabajo de Víctor Mínguez, catedrático de historia del arte en la Universidad Jaime I de Castellón, titulado «*Pietas Austriaca* y política mariana. Del Rosario a la Inmaculada». En él se mencionan diferentes cuadros sobre la Virgen del Rosario, con el acierto de incluir fotos de cuadros, que facilitan la comprensión de la materia tratada.

La parte segunda reúne estudios sobre la función política de la imagen, de la literatura, de las prácticas devocionales y del debate teológico. Aquí podemos señalar el trabajo de Carla Rossi Espagnet, profesora de mariología en la Universidad de la Santa Cruz de Roma, sobre «Il primo trattato in volgare spagnolo sull'Immacolata Concezione di Maria SS». Se refiere al libro *Tratado de la Inmaculada Concepción*, escrito en castellano, en 1582, por el sacerdote Diego Pérez de Valdivia, publicado póstumamente en 1600 en Barcelona y divulgado, gracias a una posterior edición de 2004, por el profesor Juan Cruz Cruz.

La tercera se centra en las relaciones diplomáticas entre Roma y Madrid. En este grupo destacamos el estudio de Paolo Broggio, otro docente de *Roma Tre*, «Gli ambasciatori straordinari spagnoli a Roma per la definizione del dogma dell'Immacolata tra difesa delle prerogative episcopali, teologia e Ragion di Stato (1616-1661)». Por tanto, se empieza con el envío por parte de Felipe III del fraile benedictino Plácido Tosantos a Roma para solicitar la definición del dogma inmaculista, continúa con los intentos de Antonio de Trejo y llega hasta el envío, ya con Felipe IV, de otro embajador extraordinario, Luis Crespí de Borja y Valldaura, con el mismo propósito.

En la cuarta parte, dedicada al culto de la Inmaculada entre Europa y América, podemos indicar el artículo de José de la Puente Brunke, de la Pontificia Universidad Católica del Perú, «La Inmaculada Concepción y el virreinato del Perú». El estudio de la devoción a la Virgen en el virreinato del Perú se centra en Lima durante los siglos XVI y XVII, con atención especial a las instituciones y corporaciones que se acogieron a su patrocinio como la Universidad de San Marcos y el tribunal del Consulado, así como del cabildo de Lima, que apoyaba las ceremonias en honor de la Inmaculada.

Finalmente, la parte quinta trata de las conclusiones de este recorrido histórico y religioso que concluye con la proclamación del dogma. Aquí nos detenemos en el artículo de Maria Lupi, también profesora en Roma Tres, sobre «Pio IX e il *consensus fidelium*: la consultazione sul dogma dell'Immacolata». Lo peculiar del caso es que el papa al hacer la consulta a los obispos les solicitó que aportasen también los testimonios de la devoción popular, y esa respuesta se dio de muy dife-

rentes modos, según la medida del interés con que cada obispo asumió el asunto de indagar el sentir de los fieles.

El libro tiene un indiscutible interés sobre la cuestión inmaculista y las posiciones de Madrid y Roma durante ese periodo, con la particularidad de que los artículos muestran aspectos parciales del tema. En definitiva, viene a ser como un rico mosaico que se ha de ir completando con otros estudios similares para ir ofreciendo un panorama cada vez más completo sobre la identificación de la monarquía hispánica con la defensa de la Inmaculada Concepción de María.

Román Sol Rodríguez
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.039

Adelaide Ricci (coord.)

Donne e sacro: Forme e immagini nel cristianesimo occidentale

Viella, Roma 2021, 280 pp.

La abadía benedictina de Santa Maria della Neve en Torrechiara, provincia de Parma (Italia), acogió el 16 y 17 de noviembre de 2019 el congreso internacional «Donne e sacro». Resultado, a modo de actas, es el presente volumen coordinado por Adelaide Ricci, medievalista y profesora en la Universidad de Pavía.

Como su título indica, *Donne e sacro* tiene como propósito reflexionar en torno al papel de la mujer, como protagonistas de imágenes y como imágenes en sí mismas, en la sociedad occidental y su relación con lo sacro a lo largo de la historia del cristianismo. Esta relación, investigada desde hace décadas, sobre todo tras el Concilio Vaticano II, ha generado un nuevo interés y preocupación por dar a conocer distintas voces femeninas que han vivido en silencio durante el Medievo hasta la Edad Contemporánea en el ámbito social, cultural y religioso. Recuérdese la carta apostólica *Mulieris dignitatem* de san Juan Pablo II sobre la dignidad y vocación de la mujer, objeto constante de reflexión humana y cristiana, consideraciones reflejadas de algún modo en el presente estudio.

El dilatado arco temporal ofrece al lector una visión amplia, actual y correlativa de la imagen de la mujer. En este sentido, Adelaide Ricci aúna en una misma publicación, planteada en orden cronológico, diversas voces especialistas en la materia –en su mayoría femeninas–, que ofrecen razonamientos divergentes, pero a la vez interconectados bajo un mismo caso de estudio. He aquí la búsqueda y riqueza epistemológica de la realidad.

El volumen consta de once capítulos, algunos de ellos decorados con ilustraciones en blanco y negro. El primer capítulo, a cargo de Gabriella Zarri, profesora de historia moderna en la Universidad de Florencia, realiza un análisis de la presencia femenina a lo largo de la vida de Cristo, en especial de su pasión, muerte y resurrección, visible en obras de Masaccio y Miguel Ángel, donde las mujeres que le acompañan aguardan ocultas, en silencio, velando por Él, siendo testigos de correspondencia y aserción al *Sequere me* evangélico. Además, Zarri nos reseña las visiones místicas de santa Úrsula y de santa Catalina de Bolonia, y cómo la devoción al Niño Jesús estuvo presente no solo en las clarisas, sino también en la Congregación de las Hermanas Oblatas del Santo Niño Jesús, fundada en 1672 por Anna Moroni, con la ayuda de D. Cosimo Berlinsani.

En el segundo capítulo, Giuseppa Z. Zanichelli, profesora de historia del arte medieval en la Universidad de Salerno, nos ilumina sobre la importancia de la cultura escrita y la producción literaria –libros, códices y manuscritos– en monasterios femeninos italianos en la Alta Edad Media, como es el caso del *Liber memorialis* del monasterio de San Salvador y Santa Julia de Brescia, datado en 856, antes de la coronación del emperador Ludovico II.

El tercer capítulo, a cargo de Carla Maria Bino, profesora de historia del teatro en la Universidad Católica del Sagrado Corazón en Brescia, realiza un análisis exhaustivo de la iconografía de María Magdalena a los pies de Cristo, estudiada en profundidad en la espiritualidad cisterciense por Bernardo de Claraval, Elredo de Rieval, Guillermo de Saint Thierry, Nicolás de Claraval y Odón de Cluny. Sonia Maura Barillari, profesora de filología en la Universidad de Génova, aborda, en el cuarto capítulo, la vida de santa Margarita a partir de un códice conservado en la Biblioteca Nacional de Francia. Alessandra Bartolomei Romagnoli, de la Pontificia Universidad Gregoriana, comienza el quinto capítulo con una frase del antropólogo Walter Burkert, quien afirma en su *Homo necans* (1972) que el núcleo esencial de los fenómenos religiosos es la violencia. Romagnoli introduce este concepto, tratado, también en 1972, por René Girard en su libro *Violenza e il sacro*, y a lo largo de sus páginas recuerda la mística y lenguaje de finales del Medievo de Ángela de Foligno, Juliana de Norwich y santa Catalina de Siena.

En los capítulos siguientes, todos ellos de particular interés, intervienen Corinna Baldi, de la Universidad de Parma, en torno a la experiencia de la beata Orsolina Veneri de Parma (1375-1408), oblata benedictina; Querciolo Mazzonis, de la Universidad de Teramo, que examina cómo la participación femenina en la Italia de finales del siglo XV y principios del XVI promueve una nueva concepción de vida cristiana con la finalidad de reformar no solo la Iglesia sino la sociedad del momento. Es el caso de Catalina de Génova, Ángela Mérici y Paola Antonia Negri.

Silvia Mostaccio, de la Universidad Católica de Lovaina, nos sitúa en la Italia de los siglos XVI y XVII, tiempos difíciles según ella en cuanto a la mujer y lo sacro. Tanto Romagnoli como Mostaccio inciden en aspectos de la guerra, como un momento de redefinición de las fronteras religiosas, y en formas de violencia y resiliencia en relación con el tema de estudio de este volumen. Es un momento también en que la devoción a la Virgen María representa un aspecto central de la reconstrucción de los valores culturales, políticos y religiosos de lo femenino en la Reforma católica.

Los últimos capítulos se centran en la producción de reliquias en la tradición monástica católica contemporánea, con un trabajo a cargo de Francesca Sbardella, profesora de la Universidad de Roma La Sapienza, y con la aportación de Anna Scattigno, de la Universidad de Florencia, sobre el denominado *«progetto donna»* (1983-1990), un grupo y revista gestados en Brescia, liderados por Maria Dutto, con la finalidad de contribuir al crecimiento de la conciencia femenina. Finalmente, Adelaide Ricci nos acerca a la interioridad y gestualidad femenina del Antiguo y Nuevo Testamento, desde Eva hasta María Magdalena y santa Margarita, fijando la mirada especialmente en la posición de las manos, tal y como se aprecia en un detalle del salterio de Saint Albans (siglo XII) en el que María Magdalena anuncia la resurrección a los apóstoles, en la pintura de la creación de Eva (siglo XIV) de la iglesia de la Santa Cruz *ai Lagnoni* en Andria (Bari) y en un episodio de santa Margarita saliendo del vientre del dragón (1485-1490), perteneciente a un libro de horas conservado en la Biblioteca Morgan, de Nueva York. Todas

estas imágenes, sumadas a las presentadas por los demás autores, son testimonios visuales de la presencia y acción femenina a lo largo de los siglos y cómo sus huellas –hoy más reconocibles– se han perpetuado en los distintos espacios sacros italianos.

En conclusión, es preciso notar que, durante el siglo XX hasta casi nuestros días, al repensar los roles y formas femeninas, la mirada se dirige en primera instancia a la Virgen María, modelo y mujer por excelencia de la historia, reflejada en los capítulos del presente libro, el cual no es un mero estudio convencional que se limita a recopilar datos lacónicos y cronológicos, sino que plasma reflexiones heterogéneas de rostros, vidas y hechos históricos en contextos singulares, que aportan luces en torno a la cultura de pertenencia y al papel de la mujer dentro de cada historia de la Europa cristiana.

Thaïs Rodés Sarrablo
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.040

Eloy Tejero

De la Iglesia de los ritos a la Iglesia de los territorios (años 313 al 896)

Eunsa, Pamplona 2022, 307 pp.

La obra que aquí se reseña es el fruto maduro y reflexivo de una vida dedicada a la docencia, el estudio y la investigación por parte del profesor emérito de derecho canónico en la Universidad de Navarra Eloy Tejero Tejero, que en 2018 ya anticipó la temática de su investigación en la publicación titulada *Cristo en la ciudad: Estructura personal de las primeras comunidades cristianas* (2018).

La tesis defendida por el autor a lo largo del trabajo que ahora nos ocupa está en relación con dos términos clave –«ritos» y «territorios»– y con la progresiva transformación de una Iglesia en la que priman los primeros a otra en la que se imponen los segundos. Ello le obliga a estudiar en profundidad los seis siglos que transcurren desde que en el año 313 se instaura la libertad de culto en el Imperio romano hasta que en el siglo IX se pone fin al Impero carolingio. Todo el libro gira en torno a la interpretación que de esos ritos han venido haciendo los historiadores de la Iglesia y del derecho, los teólogos o los liturgistas, ninguno de los cuales los han analizado desde la óptica del derecho canónico, que es la que propone Eloy Tejero. De acuerdo con ella, el rito no ha de ser entendido en un sentido litúrgico, sino como una comunidad de fieles unida a su correspondiente cabeza jerárquica y a la cual se pertenece por haber recibido el bautismo de la mano del ministro designado para ello; los fieles de cada rito lo conservan independientemente del territorio en el que se ubiquen. Ello contradice la idea habitualmente extendida, según la cual «solo los criterios territoriales pueden servir de base para la determinación de las comunidades» (p. 13). El autor, lejos de aceptar esta premisa y tras hacer un detallado seguimiento histórico de la evolución de esos ritos o comunidades particulares, muestra el papel predominante que tuvieron en los siglos IV al VII y, como contrapartida, sus dificultades para sobrevivir una vez que Carlomagno decidió unificar a los numerosos pueblos que conformaban su extenso y diverso Imperio bajo un único uso litúrgico. Es entonces cuando se produce ese tránsito de la Iglesia de los ritos a la de los territorios, tal como reza el título de la obra.

Bajo esas premisas, sus contenidos se distribuyen en cuatro capítulos. En el primero, titulado «La construcción y dotación de las iglesias y el obispo competente para su bendición en los siglos IV-VII», se presta atención a la actividad constructiva que se llevó a cabo en el seno de estas distintas comunidades de rito a partir del año 313 con el fin de levantar los templos que albergarían sus celebraciones litúrgicas. El estudio muestra que no era el obispo del territorio donde se edificaba la iglesia el encargado de bendecirla, sino el obispo de la diócesis en que habían sido bautizados los fieles que iban a acudir a la misma. Se imponía, pues, el criterio personal al territorial.

«Los ritos, comunidades de fieles de estructura personal, en Oriente y Occidente, antes de Carlomagno» es un interesante capítulo que describe las comunidades particulares definidas tanto en el ámbito oriental como en el occidental. En el primer caso se indican las del Imperio bizantino, donde es patente la diversidad de tradiciones, lenguas y culturas que presentan las colonias griegas y romanas diseminadas por el territorio. Por su parte, la geografía occidental ofrece un panorama de lo más diverso, comenzando por el mosaico italiano, donde convivían el rito romano en Roma y áreas de su influencia, el patriarquino en Aquilea y Venecia, el rito propio de Rávena o el ambrosiano en Milán y zonas cercanas. Fuera de Italia eran muchos más los ritos –galicano, celta, bracarense, hispano, anglosajón– distribuidos por Francia, la península ibérica o el ámbito anglosajón. Una característica interesante en todo este territorio occidental es que los ritos no solo se expresaron en lengua latina, también lo hicieron en griego, al menos en una etapa inicial, en la que las comunidades cristianas tenían un componente oriental –griego, sirio, armenio, egipcio, persa– y conservaron sus usos personales. Sicilia, el sur de Italia y el exarcado de Rávena son buena muestra de ello.

Este complejo entramado de comunidades rituales se verá profundamente alterado a resultas de la unificación a muchos niveles –territorial, cultural, monástica, litúrgica– pretendida por Carlomagno en su Imperio. Ese es el tema central del tercer capítulo, «La iglesia de los territorios en el Imperio franco», que explica con detalle la apuesta del emperador por imponer el uso litúrgico de Roma en todos los territorios situados bajo su jurisdicción. Ello supuso pasar de esa Iglesia de los ritos predominante hasta entonces a una Iglesia occidental de rito único en la que se invertían los términos vigentes hasta ahora y lo territorial se imponía a lo personal. Los que sobrevivieron a esta labor unificadora en el sur de Italia, Sicilia y la Europa oriental –entre los eslavos– protagonizan el cuarto y último capítulo, titulado «La pluralidad de ritos fuera del Imperio carolingio». Sorprende no encontrar aquí alguna referencia a la pervivencia del rito hispano en la península ibérica, entre los mozárabes de al-Ándalus y los cristianos asentados en los reinos del norte.

Estos son solo algunos apuntes sugeridos por la lectura de este sólido y muy bien documentado trabajo, en el que se abordan temas que la historiografía actual no había tenido en cuenta o lo había hecho de forma genérica, sin estudiarlo en profundidad. Ahora, gracias a las aportaciones de Eloy Tejero, se comprenderá la verdadera naturaleza de esa multiplicidad de ritos y comunidades de fieles que se distribuyeron por las ciudades y zonas geográficas de Oriente y Occidente y, como resultado, podremos conocer mejor la complejidad de esta etapa inicial en la vida de la Iglesia.

María José Lop Otín
Universidad de Castilla-La Mancha

ANTIGÜEDAD

DOI 10.15581/007.32.041

Junghun Bae

John Chrysostom: On Almsgiving and the Therapy of the Soul

Brill, Leiden 2021, 207 pp.

Con un enfoque novedoso, Bae pone en relación la filosofía y la teología en la Antigüedad tardía a partir de los textos de Juan Crisóstomo, estudiando el efecto de la limosna en la salud espiritual. Es la publicación, revisada, de su tesis doctoral, de 2018. Afirma que, en los últimos años, los estudiosos se han centrado en la apropiación que san Juan Crisóstomo hizo de la psicagogía antigua (la práctica de guiar a una persona en su desarrollo psicológico y espiritual, ayudándola a alcanzar su potencial máximo, a través del desarrollo personal, la educación y la transformación espiritual), demostrando que era un hábil médico cristiano del alma que trataba de promover la salud somática y psicológica de su comunidad, proponiendo la predicación y diversas disciplinas ascéticas como tratamientos médicos. En dichos estudios, sin embargo, se ha prestado relativamente poca atención a su uso de la terapia filosófica en relación con la limosna.

Este autor surcoreano intenta llenar tal hueco examinando más de cerca la visión del Crisóstomo sobre la limosna y la terapia del alma en el contexto de la terapia filosófica antigua. Expone que los filósofos antiguos identificaron las pasiones (*πάθη*), los deseos y el pensamiento distorsionado como enfermedades del alma y desarrollaron diversos tipos de remedios cognitivos y conductuales. El presente libro constituye una investigación interdisciplinar entre la filosofía grecorromana y la ética social en el cristianismo primitivo, particularmente en la tradición de los Padres griegos, estudiados desde el punto de vista de quienes enseñaban más que desde los oyentes, enfoque que ha prevalecido hasta ahora.

También muestra que la estrategia que utilizaba el Crisóstomo para la cura de almas se define como «limosna (psico)-terapéutica». Según Bae, esta terapia se puede comprender en sentido estricto, refiriéndose a la cura de las pasiones (caps. 1 y 2), o en sentido amplio, como se comprende en la tradición judeo-cristiana, enfrentando las pasiones y el juicio divino (cap. 3).

Tras uno introductorio, la tesis se divide en tres capítulos. El primero analiza el enfoque del Crisóstomo sobre la terapia del alma y cómo el acto de dar limosna puede ser utilizado como una herramienta terapéutica para sanar el alma del donante. Bae argumenta que, según Crisóstomo, la limosna no solo es un acto de caridad, sino también un acto sanador para el alma. A través de la limosna,

el donante puede liberarse de la avaricia y la codicia, que son los vicios que corrompen el alma. La limosna vendría a ser medicina contra estos males. El autor también analiza la idea de la pasión en el Crisóstomo. Según él, Juan Crisóstomo creía que las pasiones (como la ira, la envidia y la lujuria) son las principales causas de la corrupción del alma. La limosna puede ser vista entonces como una forma de resistir y superar las pasiones, ya que el acto de dar puede ayudar a controlar los deseos y pasiones desordenadas.

El cap. 2 analiza el papel psicagógico de la escatología dentro del discurso de la limosna psíquico-terapéutica del Crisóstomo. Expone cómo Crisóstomo usa la retórica con discursos terapéuticos suaves y duros para persuadir a sus oyentes de adoptar un comportamiento piadoso y virtuoso. Bae argumenta que la retórica de la esperanza y el miedo es una herramienta importante que el Crisóstomo utiliza para persuadir a sus oyentes de que la limosna es necesaria para la salvación del alma. Este Padre griego a menudo utiliza el temor al juicio divino y la esperanza de la recompensa eterna para motivar a sus oyentes a ser generosos y llevar una vida piadosa. A través de esta retórica, Crisóstomo busca no sólo persuadir a sus oyentes, sino también transformar sus mentes y corazones para que abracen un comportamiento virtuoso. En cuanto a la psicagogía de la recompensa y el castigo, Bae sugiere que el Crisóstomo la utiliza para persuadir a sus oyentes de que la limosna es una forma de ganar el favor de Dios y obtener recompensas eternas en el cielo. Además, la psicagogía del castigo se utiliza para persuadir a los oyentes de que no dar limosna y llevar una vida pecaminosa lleva a la condenación eterna.

El tercer y último capítulo explora la idea del Crisóstomo de la limosna psicoterapéutica cristianizada *(«Christianised psychic-therapeutic almsgiving, or soul therapy»)*. El horizonte integrado de la terapia cristiana ofrece una visión más amplia de la salvación, desde la consecución de la felicidad hasta la participación en una vida divina. Según el autor, el Crisóstomo combina la filosofía antigua y la teología cristiana para desarrollar una hermenéutica única que utiliza la terapia del alma como medio para la salvación. Bae sostiene que el Padre griego emplea la hermenéutica de la terapia filosófica cristianizada para interpretar los textos bíblicos y explicar su significado en términos de curación del alma y de salvación.

De esta manera, Bae entiende que para el Crisóstomo la limosna es uno de los remedios más poderosos para curar las almas enfermas, y el concepto de terapia filosófica cristianizada es un nuevo marco clave para comprender su enfoque de la limosna y sus homilías sobre ella de manera holística y sistemática. Estos hallazgos sugieren que esta terapia tan particular es una metodología interpretativa vital que tiene el potencial de ofrecer una nueva lectura del discurso sobre la limosna en la Antigüedad tardía. Juan Crisóstomo sigue transmitiendo al público moderno el mismo mensaje que en el pasado: «da limosna y tu alma sanará».

La lectura de la tesis se hace amena por la abundancia de citas textuales, en párrafo aparte, que ilustran la exposición. También por la inclusión de los términos griegos junto a cada concepto que va apareciendo. La presentación del tema es ordenada y clara. Se agradecen especialmente la buena introducción y el estudio que hace sobre qué se entendía por enfermedad del alma y por terapia en el mundo antiguo, y cómo se puede adaptar al cristianismo. Además, cada capítulo tiene una introducción propia que lo mantiene en la línea de discurso. Finalmente, que el estudio surja de las preguntas que Bae se plantea a sí mismo, hace que tenga un dinamismo propio.

Pablo González-Alonso
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.042

Matthieu Cassin / Hélène Grelier-Deneux / Françoise Vinel (eds.)

Gregory of Nyssa: Homilies on the Our Father: An English Translation with Commentary and Supporting Studies: Proceedings of the 14th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paris, 4–7 September 2018)

Brill (Col. Supplements to Vigiliae Christianae, 168), Leiden/ Boston 2021, xxii + 776 pp.

El presente volumen, nº 168 de la prestigiosa serie «Supplements to *Vigiliae Christianae*», dirigida actualmente por D.T. Runia y G. Rouwhorst, recoge las actas del XIV Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa, celebrado en París en 2018, en el *Collège des Bernardins*, y organizado por los editores del volumen, Matthieu Cassin (Centro Nacional de Investigaciones Científicas, Francia), Hélène Grelier-Deneux (Universidad de París-Nanterre) y Françoise Vinel (Universidad de Estrasburgo). El tema del coloquio parisino, que continúa una tradición iniciada en 1969 en Chevetogne, fueron las homilías nisenas sobre el Padre Nuestro, concluyendo así el ciclo sobre las homilías exegéticas de Gregorio, tras los congresos dedicados a los comentarios sobre el Eclesiastés (St Andrews, 1990), las Bienaventuranzas (Paderborn, 1998) y el Cantar de los Cantares (Roma, 2014).

Una de las aportaciones más valiosas del volumen es la traducción al inglés de las homilías por Andrew Radde-Gallwitz y Marc DelCogliano. La traducción inglesa anterior llevaba más de sesenta años (1954). La traducción es un instrumento realmente valioso, sobre todo si se combina con el volumen 596 de *Sources Chrétiennes*, aparecido inmediatamente antes del coloquio de París, acompañado de una nueva edición crítica, que mejora la de J.F. Callahan en el volumen VII/2 de las *Gregorii Nysseni Opera* de la editorial Brill, una traducción francesa del texto y un comentario, a cargo de Josette Seguin, Christian Boudignon y, de nuevo, Matthieu Cassin, a quien hay que reconocer el mérito de haber llevado a cabo y coordinado tanto la realización del coloquio como el volumen de *Sources Chrétiennes*. Esto es incluso más interesante porque las actas del coloquio ofrecen también la primera edición de la traducción al latín de las homilías nisenas de Atanasio Chalkeopoulos en el siglo XV, edición preparada por Francisco Bastitta Harriet y José Luis Narvaja.

La parte dedicada a las traducciones es precedida por una sección introductoria compuesta por tres contribuciones: la primera, de Andrei Timotin, traza un esbozo de la tradición neoplatónica y cristiana sobre la oración; la segunda, de Françoise Vinel, se centra en las homilías de Gregorio; mientras que la tercera, de Matthieu Cassin, está dedicada a la composición de la obra y a su recepción en el ámbito bizantino.

La tercera parte de las actas constituye un comentario exhaustivo de los cinco libros de la obra de Gregorio de Nisa, realizado para cada libro por Hélène Grelier-Deneux, Lenka Karfíková, Giulio Maspero, Morwenna Ludlow y Volker Henning Drecoll, respectivamente. Por último, el volumen se cierra con una cuarta y última parte, más extensa que las anteriores, dedicada a diversos estudios sobre las homilías. Se divide en cuatro secciones temáticas: una primera sobre cuestiones literarias y fuentes, una segunda dedicada a conceptos específicos que se encuentran en la obra de Gregorio –como reino, *parrhesía*, esperan-

za o libertad–, una tercera que se dedica a aspectos particulares de una de las cinco homilías, para concluir con unos estudios dedicados a la recepción.

El volumen es extremadamente rico y merecería un análisis más detallado. Se trata, sin duda, de una obra de referencia indispensable para cualquiera que se ocupe de Gregorio de Nisa, pero también para quienes se dedican a la historia del dogma o de la espiritualidad. Su punto fuerte es la coexistencia de análisis y síntesis, de estudios diacrónicos y sincrónicos, de herramientas como traducciones y comentarios desde diferentes perspectivas disciplinarias.

Por destacar brevemente las aportaciones especialmente originales y relevantes de este volumen, no cabe duda de que merece la pena mencionar:

a) La discusión sobre la fecha de composición de la obra, que se desplaza de un período próximo al concilio de Constantinopla, evidentemente ya sobrecargado de obras en las reconstrucciones de cronologías propuestas hasta ahora, a la segunda mitad de la década de 480.

b) La presencia de varias contribuciones que analizan la recepción bizantina y renacentista de las homilías de Gregorio dedicadas al Padre Nuestro.

c) La discusión de la delicada cuestión de la procesión del Espíritu Santo desde el Hijo, que en el texto aparece en función anti-neumatómaca, pero que tuvo gran relevancia en el enfrentamiento entre Oriente y Occidente, tanto en la época bizantina como en la renacentista y, más recientemente, en el ámbito ecuménico. También fue posible hacerse una idea de la intensidad de estas discusiones pasadas en los debates que tuvieron lugar en París durante el coloquio, que evidentemente enriquecieron y embellecieron las contribuciones sobre el tema.

No se puede omitir una mención especial para la contribución sobre la exégesis intertextual nisena firmada por Judith Kovacs, lamentablemente fallecida en 2020, y cuyo recuerdo sigue vivo en todos los que la conocieron, no solo por la extrema competencia, demostrada por la contribución en cuestión, sino también por la gran capacidad de amistad, que atraía verdaderamente al estudio de la Escritura y de los Padres.

Giulio Maspero
Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Italia)

DOI 10.15581/007.32.043

Raúl González Salinero

Moralidad, persecución y martirio en los orígenes del cristianismo: Una construcción ideológica

Guillermo Escolar, Madrid 2022, 228 pp.

El autor, en la actualidad profesor de historia antigua en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, nos ofrece en este volumen una recopilación, parcialmente modificada en aras de la unidad de discurso, de nueve artículos previamente publicados sobre el fenómeno de las persecuciones a los cristianos durante el Imperio romano.

Se trata de un argumento que ha sido objeto de lógico interés por parte de la historiografía eclesiástica desde muy pronto y que ha tenido, por ello, también en ese ámbito historiográfico, profundas revisiones, prácticamente en todos los aspectos: desde el número de persecuciones –muy pronto se abandonó el modelo na-

rrativo de Lactancio– al número de mártires, pasando por el distinto valor histórico de según qué *Actas* de los mártires, hasta su justificación bajo el punto de vista de la ideología imperial. González Salinero, partiendo de algunas aportaciones de historiadores españoles que trabajan en ámbito civil (Bermejo Rubio, Puente Ojea, Torrents), se confronta con la narrativa más clásica de la historiografía eclesiástica (hoy ciertamente superada), con un no escondido afán revisionista y, por el estilo, en ocasiones reivindicativo.

En este sentido, el subtítulo del volumen –*Una construcción ideológica*– no busca negar la existencia de las persecuciones, sino reconducirla a las que él considera sus proporciones adecuadas a través de tres caminos complementarios que, en ocasiones, se entrecruzan en las tres partes del libro y en cada capítulo: (i) revisando el supuesto carácter persecutorio de los judíos y de algunos emperadores; (ii) subrayando su carácter «comprensible»; y (iii) poniendo de manifiesto su utilización posterior por parte de los cristianos para desacreditar el paganismo.

El «revisionismo» de la política persecutoria se centra en los judíos (cap. 4), en Marco Aurelio (cap. 5) y en Septimio Severo (cap. 6). Mientras que a los dos primeros los absuelve casi por completo, del último señala que la persecución durante su reinado se produjo en ámbito local y no por orden directa suya. Son conclusiones conocidas y recibidas en la historiografía eclesiástica desde hace tiempo (baste pensar en los numerosos estudios de Marta Sordi, que tanto han influido en los autores posteriores), si bien quizás no suficientemente incluidas en las presentaciones sintéticas de los manuales básicos.

Para ilustrar su «comprensibilidad», el autor enmarca el cristianismo en el plural universo religioso de la Antigüedad, acentuando sus elementos comunes con otros movimientos religiosos y poniendo de manifiesto algunas peculiaridades que hacían a los cristianos particularmente contraculturales (como su modo de vivir la castidad). Matiza, además, el carácter general de la condena a las fieras, que intenta enmarcar en el contexto social del momento, e interpreta los intentos de hacer apostatar a los cristianos para evitar el castigo como el signo de la verdadera compasión romana.

Finalmente, el autor lee la literatura cristiana contemporánea a las persecuciones como un esfuerzo por acrecentar el prestigio del cristianismo a través del heroísmo de sus miembros y como una construcción sobre el modelo literario del profetismo clásico.

El libro, como se ha señalado, pretende corregir una visión confesional de las persecuciones, enfrentándose con una visión historiográfica ya superada, pero evitando confrontarse con otros estudios recientes que, probablemente, le hubieran ayudado tanto a dar un peso más adecuado a algunos fenómenos que afronta (la autocastración, los martirios voluntarios), como a distinguir mejor entre el cristianismo «oficial» y sus desviaciones. Esto último le habría permitido una visión más compleja pero certera del fenómeno estudiado: el de un nuevo grupo religioso en proceso de determinación de sus señas de identidad (profesión de fe, culto y jerarquía propia) que se enfrenta, a la vez, a tensiones internas y a un contexto político y religioso incompatible con su pretensión fundamental.

Nicolás Álvarez de las Asturias
Universidad San Dámaso

DOI 10.15581/007.32.044

John Henry NEWMAN

La Iglesia de los Padres

Encuentro, Madrid 2022, 231 pp.

La vida de san John Henry Newman (1801–1890) fue larga pero sin demasiados sobresaltos externos. La excepción fue una gira de seis meses por el Mediterráneo, pequeño *Tour* poco excepcional en un oxoniense de aquellos tiempos. La cosa pudo terminar románticamente con la inauguración de un nuevo cementerio inglés, otro más que añadir a los que ya abundan en el Continente. El nuevo camposanto hubiera estado en Castro Giovanni, recóndita población de la remota isla de Sicilia, si Newman no se hubiera recuperado de un tifus que lo tuvo allí al borde del sepulcro durante tres semanas. La crisis tifoidea coincidió, en la primavera de 1833, con otra crisis asaz remota para el hombre de hoy: el gobierno británico quería suprimir unas cuantas sedes episcopales en Irlanda. Newman, con acierto, vio ahí mucho más que una medida administrativa; vio, nada menos, que había que salvar a la Iglesia anglicana de la triste jaula en que se consumía comiendo el alpiste estatal y devolverla al esplendor sobrenatural de su origen en Cristo y a la apostolicidad de los primeros doce. Así empezó el Movimiento de Oxford, una movilización de anglicanos piadosos promovida de forma un tanto anárquica desde Oxford por un oscuro *fellow* de Oriel College y unos cuantos clérigos del lugar. Newman, con sus sermones dominicales en St Mary's, se ganó *in situ* la adhesión de muchos estudiantes y, una vez publicados en volumen, la de un considerable sector del anglicanismo, que los devoró entusiasmado. Los *Tracts for the Times*, por su parte, crearon una opinión favorable a los «principios apostólicos» y, por último, caló bien también nuestra *Iglesia de los Padres*, un conjunto de viñetas o, en la mente de Newman, «historietas», sobre los héroes de la Iglesia primitiva, más concretamente los del siglo IV. El primer baluarte de Newman contra los protestantes era la Antigüedad: Lutero es del XVI; nosotros, anglicanos del tiempo de Cristo y sus Apóstoles. Los católicoromanos también lo eran, pero esto, por el momento, no le preocupa lo más mínimo. Lo que ahora pretende es «enamorar» al público con la vida, incluso las aventuras, de estos campeones cristianos para que los corazones se inflamen de «entusiasmo», concepto que Newman emplea con intención polémica para afear a su propia Iglesia que no ofrezca a sus fieles nada comparable al monaquismo, algo que no está en la Escritura, pero sí en aquellos primeros siglos de la Iglesia, cuando no había protestantes, solo ortodoxos y herejes. Semblanzas, pues, polémicas y también de tono divulgativo que Newman publicó en una revista afín en los años treinta del siglo XIX y que más tarde recopiló en forma de libro.

Un libro no disponible hasta ahora en España y muy bienvenido ahora porque nos ayudará a todos a perder un poco el respeto a nombres vetustos de santos que más parecen iconos, como Basilio o Gregorio. A san Antonio del desierto, san Agustín de Hipona o san Martín de Tours, más occidentales, les favorece una iconografía más dinámica y latina; aun así, la familiaridad con ellos del católico medio es escasa. No digamos Demetria, de la que casi nadie sabíamos nada. Pues bien, como a sus lectores del XIX, Newman puede ayudarnos a nosotros, los del XXI, a conocer y a ilusionarnos con aquellos grandes santos, cuya Iglesia no por primitiva estaba libre de rusticidades, conflictos, abusos, violencias, engaños y más de una situación pintores-

ca. Olvídense ustedes de Judá Ben-Hur, de Fabiola y de las catacumbas del cardenal Wiseman.

Como a los traductores se les hace poco caso, quiero destacar expresamente lo muy legible del texto castellano ofrecido desde Argentina por la culta y exquisita Inés Cassagne; texto, por cierto, sensatamente adaptado a los oídos peninsulares. El prólogo, breve y necesario, lo firma desde Buenos Aires Fernando Cavaller, «entusiasta» eterno en las empresas de divulgación newmaniana y conocedor antiguo de la vida y la obra del gran santo inglés.

Víctor García Ruiz
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.045

Emanuela Prinzivalli / Manlio Simonetti

La teología de los primeros cristianos (siglos I al V)

Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2021, 603 pp.

Teología de los primeros cristianos (siglos I al V) es traducción del original italiano *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, publicado el año 2012 en Brescia por la editorial Morcelliana. La edición ha sido preparada por Antonio Gaytán, OSA, del Instituto Patrístico *Augustinianum*. Los dos autores del volumen son conocidos estudiosos de la historia del cristianismo. Emanuela Prinzivalli es profesora de esa área en la Universidad de Roma La Sapienza. Con Manlio Simonetti, filólogo, patrólogo y especialista en literatura cristiana antigua, tiene también publicada una *Storia della letteratura cristiana antica* (1999).

En el prólogo a la edición española, Antonio Gaytán pone de relieve la información actualizada y sólidamente documentada que se encuentra en esta voluminosa obra. El libro se ofrece, así, como una piedra miliar a un gran público cada vez más interesado en conocer con profundidad los orígenes del cristianismo. En este caso, se trata de una publicación más dirigida al campo de la reflexión teológica, trabajo que cuenta con el firme pilar previo de un profundo conocimiento de la labor literaria de los pensadores de los cinco primeros siglos de la era cristiana.

En todo caso, conviene destacar una precisión que se hace en el mismo prólogo. Este libro no es una mera historia de la teología o de los dogmas, sino un estudio o ensayo, que cuenta con sus precedentes: el *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche* (1985) de Basil Studer, la *Introducción a la teología de los siglos II y III* (1988) y los *Estudios sobre la teología cristiana primitiva* (1994) de Antonio Orbe, así como los volúmenes colectivos *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community* (1998), *The First Christians Theologians* (2004) y *Shapers of Christian Orthodoxy* (2010). Frente a todos ellos, el volumen de Prinzivalli y Simonetti aporta un más amplio rango de años, autores y temas.

Después de una larga introducción (pp. 27-56), el libro se divide en dos grandes partes. La primera («La reflexión sobre Dios y sobre Cristo»; pp. 57-307), consta de dos secciones: «De los orígenes a Nicea (325)» y «De Nicea (325) a Calcedonia (451)». Cada sección consta de cinco capítulos. El título de los de la primera sirven para hacerse una idea de cómo se exponen las cuestiones: «En los orígenes de la reflexión cristológica y trinitaria» (II), «Del

Cristo espíritu al salvador gnóstico» (III), «Hacia la definición de una ortodoxia católica» (IV), «Monarquía, economía, Trinidad» (V) y «El *Logos* en Alejandría» (VI).

La segunda parte del volumen (pp. 309-556) lleva como título «La reflexión sobre el hombre», y consta también de dos secciones: la primera abarca de los orígenes a los inicios del siglo IV (caps. XII-XVI), mientras que la segunda lleva como título «La evolución de la reflexión sobre el hombre en Oriente y en Occidente. Del inicio de la era constantiniana a Agustín» (caps. XVII-XX). En ambas partes de la obra, cada capítulo se concluye con una bibliografía específica. El conjunto del libro, por su parte, acaba con una breve conclusión (pp. 557-558), un apéndice sobre los principales autores mencionados en el ensayo (pp. 559-568) y los diversos índices (pp. 569-603).

En la conclusión, los autores definen así su propósito: esbozar las líneas fundamentales de la teología de los antiguos cristianos. El hecho de que algunas de las cuestiones más importantes se prolongaran en forma de diversas controversias a lo largo de muchos siglos hacía necesario poner un límite cronológico, no exento de justificación: no se trata de que la actividad teológica de máximo nivel se agotase en el siglo V, ya que hay buenos teólogos, tantos en Oriente como Occidente, después de esa fecha, sino más bien del límite marcado por el «profundo cambio del entorno, con el excesivo condicionamiento que determinó todos los ámbitos de la vida de la Iglesia» (p. 557). Por otro lado, las dos divisiones cronológicas en las que está dividido el ensayo responden a la misma dinámica de la vida de la Iglesia y de su relación con el exterior, en concreto, en su actitud hacia el Imperio, ajena y hostil primero, de simbiosis después. El camino propio de Occidente y de Oriente será un factor ulterior que determine los temas y desarrollos teológicos propios de cada zona del Imperio.

El tono del libro, como dicen los mismos autores, es el de ensayo, salpicado de numerosas referencias a las fuentes, de las que con frecuencia se transcriben algunos pasajes. Como los mismos títulos de las partes, secciones y capítulos ponen de relieve, las primeras páginas se centran sobre todo en las cuestiones cristológicas, mientras que después se estudian las antropológicas. Las demás aparecen en relación a estas. El ensayo se detiene en explicitar las «preocupaciones» tanto de los pensadores ortodoxos como de los que no lo eran, construyendo poco a poco el tapiz de encuentros y desencuentros de los que ha sido testigo la historia, que nos han dejado en herencia una serie de cuestiones no siempre cerradas del todo, y con las que luego han enganchado tantas visiones posteriores.

En su conjunto, el libro de Prinzivalli y Simonetti es un denso y elaborado ensayo, al que no se debe acudir en busca de datos, sino, como pretenden los autores, a participar de una reflexión sobre los orígenes y el desarrollo del pensamiento cristiano, tantas veces condicionado por cuestiones externas a las mismas doctrinas y que ha contado, de un modo especial en los primeros cincos siglos de nuestra era, con unos pensadores de extraordinaria altura intelectual y humana.

Juan Luis Caballero García
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.046

Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña

Imperios de crueldad: La Antigüedad Clásica y la inhumanidad

Encuentro (Col. Nuevo Ensayo, 99), Madrid 2022, 607 pp.

No parecen estos, al menos culturalmente, buenos tiempos para los estudios clásicos. Por un lado, en España –pero también en otros países– asistimos con estupor e indignación a su progresiva eliminación de los planes de estudio de los jóvenes preuniversitarios al tiempo que, por otro, la absurda cultura de la cancelación somete la herencia de Grecia y de Roma, constructora de algunas de las bases de nuestra identidad cultural europea, a un revisionismo pertrechado de presentismo que parece que obliga a una criba selectiva y oportunista –e incluso a una ocultación– de una parte de ese legado clásico que reivindicaron en otro tiempo autores como Werner Jaeger, Moses I. Finley, Cyril Bailey, Paul Veyne, Robert Flacelière o Neville Morley, entre otros. La situación no deja de ser paradójica por cuanto que ensayos sobre la literatura antigua –como *El infinito en un junco*, de Irene Vallejo (2019)– o divertidas aproximaciones a los escritores antiguos –como *Locos por los clásicos*, de Emilio del Río (2022)– se cuentan entre los indiscutibles *best-sellers* de los últimos años, prueba del poder evocador, siempre perenne, de los clásicos greco-latinos y de las creaciones culturales de que fueron artífices y muestra de su evidente éxito social. Precisamente en ese contexto, y en la magistral línea abierta por alguno de los historiadores de la Antigüedad aquí citados, se inscribe el libro que aquí se reseña.

El nuevo trabajo del catedrático de historia medieval de la Universidad San Pablo CEU Alejandro Rodríguez de la Peña –especialmente conocido por su trabajo *Los Reyes Sabios* (2008) y por su prolífica producción en materia de historiografía y discurso político en la Antigüedad tardía y en la Edad Media, con atención especial a la Europa cristiana– supone una atrevida reivindicación de las humanidades clásicas, de cuyo estudio y cultivo se afirma que depende «no solo cualquier forma de humanismo, sino también la continuidad de eso que se ha venido llamando "civilización occidental"» (p. 545). Esta debe necesariamente iniciar –es necesario que así sea, como explica el autor en las primeras páginas de su documentadísimo e inspirador trabajo– «un nuevo Renacimiento que, al igual que los anteriores, suponga una resurrección de la cultura clásica» (p. 13), como antídoto para muchos de sus problemas culturales y como remedio al aparentemente desolador diagnóstico con que abríamos estas líneas.

Con ser eso ya meritorio, el libro que aquí se reseña merece un calificativo inequívoco: audaz. No se trata de una edulcorada defensa de todo lo que el mundo clásico ha aportado a la cultura occidental, sino que, como se explicita en la clarísima «Introducción» (pp. 13-42), se hace una apología de la necesidad de esa recuperación de la Antigüedad clásica «desde los presupuestos del humanismo cristiano» (p. 14) y se hace, además, destapando una imagen del mundo clásico que, en cierto modo, convierte al autor, en «historiador de la crueldad» (p. 19), reivindicación que su libro –casi al modo del ya clásico trabajo de Eric Dodds *Los griegos y lo irracional*– fundamenta a partir de la revelación de «todas las formas de crueldad de las que hay memoria en las sociedades de la Antigüedad clásica» (p. 41) –algunas, acaso, poco conocidas– poniendo, además, de manifiesto –en una sabrosa cuarta parte del libro, titulada «El retorno de la Antigüedad y los imperios de crueldad a la moderni-

dad» (pp. 399-547)–, de qué modo, prescindiendo de la interpretación cristiana de ese legado, y en singulares pero apasionantes modos de *Antikenrezeption*, se han cometido en nombre de la Antigüedad clásica severas atrocidades históricas de todo signo político en la vieja Europa. Atrocidades que van desde el terror jacobino (pp. 456-476) al nazismo alemán (pp. 496-527) y que el autor se atreve a denominar «obsesión contemporánea con la Antigüedad clásica» (p. 417); una obsesión que, a su juicio, ha eliminado del legado clásico, precisamente, los elementos de *humanitas*, de «cultura literaria, virtud humana y estado de civilización», como la definió Paul Veyne (p. 367), que escritores griegos –sobre todo a partir del siglo IV a.C. y de la escuela socrática– y romanos –especialmente a partir de la época de Augusto y con la expansión antonina del estoicismo, ya en el siglo II d.C.– fueron reivindicando como medio de dar paso a la clemencia, a la compasión, a la piedad y, en definitiva, a la humanidad en contraste con la inhumanidad de algunos episodios de la historia griega y romana ciertamente poco ejemplarizantes pero propios, también, de Estados acostumbrados al uso de la fuerza para imponer sus voluntades geopolíticas.

Precisamente, como decíamos más arriba, la estructura del libro se articula en torno a ese contraste. En un primer capítulo titulado «*Eris* y *polis*: la Grecia arcaica y clásica» (pp. 43-166) el autor aborda las principales manifestaciones de violencia en el mito y en la tragedia griegas (pp. 45-60) pero, también, en las sociedades del arcaísmo y del clasicismo, deteniéndose en la masacre, el sacrificio humano, el sadismo político, la esclavitud, la violencia sexual y la violencia familiar como hitos de su análisis. En el segundo, siguiendo esos mismos ítems, hace lo propio con el mundo romano, eligiendo esta vez como contrarios enfrentados la *ferocitas* y la *ciuilitas* (pp. 167-316). Y, por último, en el tercero, antes del capítulo estrictamente referido a la recepción y fabricación de ese legado en los tiempos medievales (pp. 399-416) y contemporáneos (pp. 417-548), el autor hace un recorrido por los hitos que introdujeron valores como la compasión y la humanidad en esas dos civilizaciones y en la praxis política de las realidades estatales que conformaron, centrándose, de modo especial, en la *eirené* y en la *pax*. Ese tercer capítulo (pp. 317-398) lleva por título «Compasión y humanidad en el mundo clásico» y constituye, sin duda, como el lector podrá deducir por lo dicho más arriba, la columna vertebral de esta sugerente propuesta de Alejandro Rodríguez de la Peña; propuesta que, unida a la audacia, tiene en su haber también el mérito de la erudición, con un manejo de la literatura antigua tan envidiable como ejemplar.

Al margen del singular valor que tiene la propuesta del autor de advertir de los peligros de considerar el legado clásico sin el trasfondo humanista cristiano –y, también, uniendo esa reivindicación a una cierta cancelación de la fascinada mirada medieval cristiana al mundo antiguo, sobre todo a la romanidad y al Imperio romano (pp. 405-407)– y de demostrar que cuando éste ha dado pie a construcciones estatales y políticas que han banalizado el mal –como hizo en algunos de sus periodos el mundo clásico (p. 25)– ha sido por una «revalorización de la Antigüedad con su correspondiente denigración de la civilización cristiana tardo-romana y medieval (…), siendo un peligroso rescate de las Furias, los demonios de la crueldad del mundo antiguo» (pp. 421-422). Desde un punto de vista de la aproximación que el volumen hace a algunas de las creaciones culturales y políticas del mundo clásico –y a las luces y sombras de éstas– las aportaciones de *Imperios de crueldad* son muchas.

En el capítulo referido a la Grecia arcaica y clásica destaca, a nuestro juicio, el planteamiento del trasfondo de los relatos homéricos, arranque de la producción literaria occidental, como la historia de un genocidio (p. 61), la puesta en valor –al hilo de la reforma hoplítica del arcaísmo– de la exclusión de mujeres y niños de los conflictos bélicos como primera evidencia de la protección social, en clave política –en el sentido etimológico del término–, de determinados sectores sociales (pp. 67-88), en una praxis que tendrá continuidad hasta el clasicismo (pp. 83-89). Se analiza también la figura y los méritos de la expansión de Alejandro de Macedonia, un «soberano masacrador» (p. 91) que preludia, de hecho, la fría crueldad de la expansión romana que, con total claridad, describió Simone Weil, a cuyos estudios sobre el imperialismo romano concede el autor cierto protagonismo en las primeras páginas del capítulo referido a Roma. En el contexto de la valoración de las herramientas de la violencia exhibidas por el mundo griego –y que el autor repasa con alusiones bien argumentadas a los autores del momento– se subraya que para los propios griegos, como una manifestación del inicio de esa cultura de la compasión, tanto los sacrificios humanos del tipo *pharmarkós*, propiciatorios (pp. 97-101), como las manifestaciones de tortura política de las *latomíai* empleadas por Atenas con algunos de los Estados que sometió en el ejercicio de su *arché* (pp. 110-118), por citar solo dos ejemplos, fueron siempre percibidos como parte de la *hybris*, de la «desmesura» de los Estados que las promovieron (p. 96). Respecto del mundo romano, Rodríguez de la Peña subraya de qué modo hemos de esperar prácticamente hasta Tácito, ya en el Principado, para que surja una denuncia, en el *Agrícola* (p. 175), de la crueldad como herramienta de avance de la «política imperialista totalmente depredadora del periodo republicano» en contraste, precisamente, con «la apuesta por la paz del Principado» (p. 178). De esa política expansionista romana –*imperium crudele ceterum prope necessarium*, como afirmaba Tito Livio (21, 14, 3), acercándose al axioma amoral de que el fin justifica los medios (p. 186)– se llega a afirmar que su huella en Hispania –especialmente en las décadas comprendidas entre M. Porcio Catón y Ser. Sulpicio Galba (pp. 197-199)– fue de una «crueldad sistémica» (p. 199), casi a la manera de la ejercida en el «cuasi genocidio de Judea» (pp. 225-234), en el que Roma, como se afirma, olvidó que los judíos eran ya súbditos de Roma y les aplicó procedimientos de exterminio propios de los que Roma aplicaba con los Estados bárbaros (p. 233), cumpliendo casi al pie de la letra el espíritu del *debellare superbos* de la *Eneida* virgiliana (6, 853).

Como decíamos más arriba, esa «historia de crueldad» en que se convierten las primeras 320 páginas del libro preparan al lector para la presentación de ideales griegos como la *sophía*, la *philantropía* o la *agathía* (pp. 321-350), casi todos resultados del «fenómeno más formidable en la historia de Occidente», que, en palabras de Warner Jäeger, fue la educación y la moral socrática que, en el siglo IV a.C., abrió una puerta a esos ideales de humanidad que el libro reivindica como lo mejor de la tradición clásica. A esos ideales griegos le sigue (pp. 367-390) el detallado escrutinio de otros romanos semejantes, como la *clementia*, la *pax* o la *pietas*, englobados en el ya referido término de la *humanitas* y que, en realidad, fueron especialmente reivindicados, como ya subrayara Paul Veyne, por ese estoicismo contrario a la experiencia de guerra y de crueldad del mundo clásico y que, cuando se escriben estas líneas, tanto se reivindica y reclama. Completa este sensacional volumen –que es, en rea-

lidad, un recorrido por la historia cultural e ideológica de Grecia y Roma a partir de sus textos– una utilísima bibliografía (pp. 507-607), que recoge, prácticamente, todos los hitos de referencia en cuestiones relativas al legado clásico, a su recepción y a su manipulación, reivindicación y abuso a través de la historia, lo que hace del libro un *uademecum* inevitable para quien desee aproximarse a la apasionante historia del mundo greco-romano desde una perspectiva transparente y nada selectiva que dé luz, también, a las «verdades incómodas» de éste. Quizás –aunque es evidente que éste se ha sacrificado en el marco del carácter generalista del público al que el libro va dedicado– se echa en falta, por la variedad de asuntos que se tratan, un índice analítico y de textos, que ayude al lector de perfil más académico. Este libro, totalmente inspirador, nos recuerda, en definitiva, cómo «solo desde las auténticas raíces del espíritu europeo, las grecorromanas y las cristianas, combinándolas y no contraponiéndolas, se puede reconstruir lo que ahora es una cultura en ruinas».

Javier Andreu Pintado
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.047

Jared Secord

Christian intellectuals and the Roman Empire: From Justin Martyr to Origen

The Pennsylvania State University Press, University Park 2020, 202 pp.

Christian intellectuals and the Roman Empire: From Justin Martyr to Origen aborda la biografía de cuatro «intelectuales cristianos» que se hicieron con un nombre destacado en los siglos II y III d.C. En esta obra del historiador Jared Secord, de la Universidad de Calgary (Canadá), se trata la evolución de Justino Mártir (c. 100-c. 163/167), Taciano el Sirio (c. 120-c. 180), Sexto Julio Africano (c. 160-c. 240) y Orígenes de Alejandría (c. 185-c. 253) en el contexto de la introducción, persecución y progresiva normalización del cristianismo en el Imperio romano.

Las cuatro figuras estudiadas tienen en común que se comprometieron con la cultura romana y que fueron vistas por las élites imperiales no solo como cristianas, sino sobre todo como intelectuales, tal y como se apunta ya desde la introducción del libro (pp. 1-8). Se caracterizaban, por tanto, por lo que «afirmaban saber, especialmente si su conocimiento estaba basado en una alfabetización de alto nivel» (p. 2).

En el primer capítulo (pp. 9-45) se estudia la importancia que la historia y la herencia griega tuvieron en el desarrollo de la cultura intelectual romana. La «fascinación por el pasado» (p. 12) y su vinculación con él fueron utilizados por los intelectuales romanos, fuesen cristianos o no, para mostrarse como herederos de una reputación y una tradición cultural que les legitimaban en el presente. Por tanto, el éxito de los intelectuales cristianos estaba limitado a que se mostrasen como herederos del pasado griego en contraposición con la antigüedad bárbara.

El segundo (pp. 46-76) y tercer capítulo (pp. 77-119) están dedicados a Justino Mártir y a su discípulo Taciano respectivamente. El primero hizo grandes esfuerzos «para presentarse como filósofo e intelectual» (p. 46) y el segundo utilizó su conoci-

miento del mundo griego «en defensa del cristianismo» (p. 77). El autor pone mucho énfasis en que «la amenaza de la persecución» (p. 47) es algo que no solo caracterizó a los intelectuales cristianos, sino también a los intelectuales de esta época en general. Los esfuerzos realizados por estas figuras públicas para darse a conocer a las autoridades imperiales y cívicas los llevaron en algunos casos a convertirse en «verdaderas personalidades conocidas por los más poderosos del Imperio» (p. 54), con los riesgos que esto también conllevaba. Los intelectuales cristianos, y Justino en particular, a pesar del peligro del martirio, se enfrentaron al reto de hacerse respetar con el objetivo de que su escuela filosófica, la cristiana, no fuese presentada como una de segunda fila. Taciano fue un paso más allá y reivindicó que «muchas características atribuidas a la cultura griega en realidad eran de origen bárbaro» (pp. 78-79), haciendo frente, por tanto, a muchos de los tópicos de la época. Todas estas ideas se concretaron en su conocida apología del cristianismo, el *Discurso contra los griegos*, aparentemente contradictorio, según el autor de la obra, por los fuertes vínculos de este intelectual cristiano con la educación y cultura griegas.

El cambio cultural producido en el siglo III d.C. con el «nuevo protagonismo de los intelectuales cristianos» (p. 121) es abordado en el cuarto capítulo (pp. 120-146), con un mayor interés de las élites imperiales en el cristianismo. En realidad, de acuerdo con Jared Secord, lo que se produjo no fue tanto un cambio de actitud respecto a esta religión, sino una apertura a culturas diferentes de la griega, tal y como muestra, de hecho, el aumento de la importancia del latín y del mundo jurídico en torno a Domicio Ulpiano. En este contexto destacan Africano y Orígenes de Alejandría, considerados «los primeros intelectuales cristianos que lograron un amplio reconocimiento de sus capacidades y conocimientos en círculos no cristianos» (p. 137). Lo cierto es que el emperador Alejandro Severo encargó a Africano la organización de una nueva biblioteca imperial en Roma y que tanto este último como Orígenes cumplieron los objetivos que un siglo antes habían se habían propuesto Justino y Taciano sin éxito.

Este libro destaca porque estudia la cuestión de los primeros intelectuales cristianos desde una perspectiva distinta, más centrada en su carácter de intelectuales que en el de cristianos, sin olvidar asuntos relacionados con el contexto histórico, con otros autores de la época y con sus obras más significativas. Tal y como se pone de manifiesto en la conclusión de la obra (pp. 147-150), entre el siglo II y el III d.C., los cristianos, después del sacrificio de generaciones precedentes, «consiguieron el reconocimiento y apoyo que habían buscado» (p. 148). Conviene no olvidar en esta reseña que el libro también cuenta con una lista de abreviaturas al inicio y unas notas a pie de página, una amplia bibliografía y un índice al final que son muy útiles para profundizar en el tema. El importante cambio cultural que se pone de manifiesto en esta obra muestra la importancia de estudiar el cristianismo en el Imperio romano no solo a partir de Constantino, sino también en los siglos anteriores.

Javier Larequi Fontaneda
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.048

Elisabet Seijo Ibáñez

La virginidad consagrada y otras figuras femeninas en la obra de Ambrosio de Milán

Universidad de Barcelona, Barcelona 2022, 231 pp.

El estudio se centra en «el análisis del pensamiento» del obispo Ambrosio de Milán en lo tocante a la mujer cristiana, de modo primordial en la virgen consagrada, y secundariamente a la mujer pagana.

La autora reconoce haber leído la *opera omnia* de Ambrosio y haber manejado, así mismo, fuentes antiguas de todo género en orden a ilustrar los diversos contextos que describe. La bibliografía secundaria utilizada es colosal; destacan los estudios sobre ascetismo y sobre el género femenino en la Antigüedad tardía. Sobrada muestra de ello es el excelente apartado final dedicado a fuentes y bibliografía.

El esquema de la obra es sencillo y congruente. Una sección dedicada al personaje de Ambrosio como *virginum consecrator*, que incluye una panorámica del ascetismo femenino en el siglo IV y su impacto social. Le sigue el bloque más extenso, titulado «La virgen consagrada» y dedicado a describir aspectos sociales inherentes a la vida de estas mujeres, así como al estudio de los *exempla* femeninos en la obra *De virginibus* y un apartado dedicado a la virgen Marcelina, hermana de Ambrosio. El resto de la monografía se dedica a los otros estados de vida cristiana (esposas, viudas) así como a la mujer pagana, con especial mención a vestales y «mujeres marginadas». Se echa en falta un apartado introductorio dedicado a los fundamentos de antropología cristiana que sustentan estos tres estados de vida en la Iglesia, unos datos que se encuentran dispersos, a título más bien anecdótico, a lo largo de la obra. Este punto podría haberse ilustrado con estudios como los realizados por Paola Francesca Moretti sobre el discurso de los Padres latinos sobre las mujeres.

La *forma mentis* de Ambrosio respecto del tema parece insuficientemente destacada, ahogada por el maremágnum de la bibliografía secundaria y por la importancia concedida a las pormenorizadas contextualizaciones.

Uno de los aspectos importantes en el tema que hay que espigar a lo largo de la monografía es que, pese a la mentalidad de la época reflejada en el tópico del *sexus infirmus*, el obispo de Milán estimula a las mujeres cristianas, mediante los *exempla* bíblicos y de las mártires, a que venzan éstas con la ayuda divina las resistencias sociales y los estándares que venían impuestos tanto a las vírgenes como a las casadas y la viudas. La quintaesencia de la tarea estimulante de Ambrosio respecto de las mujeres aparece encarnada en el personaje de Débora, quien asume tareas propias de varones y las cumple con creces *(Sobre las viudas*, 8, 44), hasta el punto de afirmar el erudito obispo que «enseñó a los hombres a combatir bajo el mando de una mujer» *(ibid*., 8, 50). El pasaje es mencionado en la p. 152 sin tener en cuenta esta dimensión.

Para una segunda edición, convendría considerar que las reticencias hacia los textos apócrifos, en general, no solo proceden de «los nicenos» (p. 95) sino también de autores anteriores como Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría u Orígenes.

En cuanto a las motivaciones para fomentar la vida consagrada, la autora, aparte de la huella afectiva que imprime en Ambrosio su hermana Marcelina, aduce intereses de prestigio personal por parte del

obispo milanés (pp. 29, 62 y 182-183). Dicha hipótesis no es contrastada con la resistencia que el prelado encontró por parte de los progenitores de las jóvenes candidatas (pp. 47 y ss.). O Ambrosio se equivocó en la espuria estrategia que la autora le endosa, o quizá la motivación pastoral y el intento de fomentar una vida cristiana más pujante, propias de un obispo-pastor, fueran explicaciones más razonables. En el capítulo 6, «La educación de las futuras vírgenes», no debería haberse omitido la costumbre que tenían algunos padres o tutores de entregar a la vida consagrada o célibe en el sacerdocio a sus hijos o pupilos de ambos sexos contra su voluntad, una actitud inaceptable según denuncian obispos como Basilio de Cesarea *(Epístola 199*, 18) y Gaudencio de Brescia *(Tratado 8*, 12-13). Por último, cabe sugerir que valorar ciertos aspectos de la vida de Ambrosio dando autoridad plena a testimonios de Jerónimo (p. 180), quien no guardaba simpatía alguna por el obispo milanés, no ayuda a la objetividad del estudio.

En la edición se percibe una leve incuria en la transcripción de textos latinos (consecuencia, sin duda, de la eliminación de la figura del corrector de pruebas en las editoriales), asunto que no ensombrece el exquisito trato de la autora hacia las referencias bibliográficas en general y a las ediciones críticas de las fuentes primarias en particular.

Esta monografía es, sin duda, una interesante contribución al estudio de la virginidad y del género femenino en la obra de Ambrosio. Tanto los académicos como los lectores interesados encontrarán estimulantes observaciones y temas para una mayor profundización.

Manuel José Crespo Losada
Universidad San Dámaso

DOI 10.15581/007.32.049

Peter-Ben Smit

Felix Culpa: Ritual Failure and Theological Innovation in Early Christianity

Brill, Leiden/ Boston 2022, 189 pp.

Smit es profesor de interpretación bíblica contextual en la Facultad de Teología de la Universidad Libre de Ámsterdam, profesor de estructuras antiguas de la Iglesia católica en la Universidad de Utrecht, e investigador asociado en la Facultad de Teología de la Universidad de Pretoria. Experto en historia del cristianismo y en teología ecuménica, dirige sus intereses hacia la relación entre la interpretación bíblica y el contexto: ¿qué contextos fomentan qué interpretaciones?, ¿qué interpretaciones son imposibles por qué contextos? En concreto, tres son sus campos de investigación en relación al Nuevo Testamento: el ya mencionado de la interpretación bíblica contextual, el de «comidas, alimentos y ritual en el Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo», que incluye su tesis sobre la comida escatológica, y el de «masculinidad en el cristianismo primitivo y en la recepción de los textos cristianos primitivos». Estas tres áreas confluyen en el libro que ahora reseñamos.

Felix Culpa es un estudio en torno a los rituales en el cristianismo primitivo, en concreto, en torno a la relación entre los rituales y la identidad y, más en concreto, en torno a los «rituales fallidos» y la identidad. El autor argumenta que los desarrollos en los rituales fueron claves para el desarrollo del cristianismo primitivo. Opina Smit que

los «infortunios rituales» son catalizadores de la reflexión sobre el mismo ritual y sobre su desarrollo en términos de realización y en cuanto al significado que se les atribuye. Las reflexiones de Smit se hacen a partir del estudio de textos paulinos y del Evangelio de Marcos, aunque también se dedica un capítulo a Filón de Alejandría, como contextualización del mundo greco-romano.

El libro se abre con un texto *(«Ritual Failure – Ritual Negotiation – Ritual Innovation»)* en el que se abordan las cuestiones teóricas: el fracaso ritual y la evaluación y negociación ritual. Smit parte de la centralidad del ritual y de su «gramática» de cara a la identidad del cristianismo. Los rituales, dice, pueden realizarse de una forma imperfecta y no «obtener» el resultado esperado, al menos desde cierto punto de vista o desde la perspectiva de algunos. Esto llevaría a una evaluación y a una negociación, llevadas a cabo por la comunidad que realiza el ritual: los valores, las expectativas, etc. El estudio de lo que ha ido mal ayudaría a descubrir el sentido del ritual para determinada comunidad: habría un conocimiento del ritual «a través del error», ya que nos estaría hablando de la existencia de unas normas y de unas personas competentes para llevarlo a cabo. La negociación ritual tendría como objeto volver a normas más severas, buscar nuevos sentidos, etc., en relación con la vida de la comunidad. Todo este proceso podría rastrearse a través de los textos que conservamos, aunque primero será necesario hacer una reflexión sobre la relación entre los textos y los rituales, los cuales, a menudo, no son «rituales» de los ritos.

Los rituales a los que se refiere Smit son, por ejemplo, los relativos a la circuncisión, a los sacrificios, al bautismo, a las comidas, a los carismas o a algunas prácticas como el uso del velo. Los textos que hablan de ellos hacen hincapié en que no se trata de acciones meramente simbólicas, sino que dejan clara la importancia y centralidad de lo material que interviene en su ejecución. En todo caso, debe prestarse mucha atención a los modelos que se utilizan para el estudio de los textos en los que se habla de los rituales, porque a menudo son ellos los que impiden identificar y reconstruir el guion del ritual mismo.

Después de un capítulo dedicado a Filón, en concreto a las «*Competitive Meals (Ritual Competition and Ritual Failure in Philo's* De vita contemplativa)», el libro estudia cinco rituales en otros tantos capítulos: «*Ritual Failure and Circumcision*» (cap. 3), «*Ritual Failure at Early Christian Meals*» (cap. 4), «*Ritual Failure and Baptism*» (cap. 5), «*Ritual Failure*, *Cruci*fiction [sic] *and Empire*» (cap. 6) y «*Ritual Failure and Gender*» (cap. 7). El libro acaba con un capítulo de conclusiones generales (pp. 159-161), una extensa bibliografía (pp. 163-183) y unos índices.

Para ilustrar la forma de razonar del autor, fijémonos en su análisis del bautismo (cap. 5). Smit dice que su estudio ha permitido iluminar no pocos aspectos tanto sobre el cristianismo primitivo, sobre todo, el «paulino», como sobre el desarrollo, espacialmente paulino, de la comprensión cristiana del bautismo mismo. En los escritos de Pablo, el bautismo, en cuanto rito de iniciación, aparece de un modo particular en la Carta a los Romanos (6, 1-14). Este texto es considerado clave por Smit, frente a otros presentes en la Primera Carta que el Apóstol envió a los Corintios (1, 12-17; 12, 13; 15, 29) o en la que mandó a los Gálatas (3, 26-29). Opina Smit que, en la Carta a los Romanos, Pablo está negociando con la memoria que del bautismo tiene esa comunidad, y en cuyo ritual algo no funciona, ya que su realización no está siendo «exitosa» (dar la espalda al pecado y caminar de una forma renovada). Así, la

reflexión paulina sobre la vida en Cristo no partiría tanto de tesis teológicas como del ritual mismo, que es el que capacita a la persona para llevar una vida en Cristo. Así, las reflexiones paulinas empujan a profundizar en la relación entre el bautismo y la novedad de vida, abriendo nuevas perspectivas y sentidos. De fondo, habría, entre otras cosas, una incorrecta narrativa por parte de la comunidad romana sobre el bautismo, y una reivindicación por parte de Pablo del verdadero y original sentido de dicho sacramento.

En sus conclusiones generales, Smit reivindica la pertinencia de los estudios como los que él ha llevado a cabo y vuelve a reafirmarse en que en la realización de los rituales es posible detectar qué cree y cómo se comprende a sí misma la comunidad que los lleva a cabo. A esta comprensión se accedería a través de los textos, en los que es posible detectar un contexto y que, a menudo, son expresión de la negociación ritual que se está llevando a cabo. El autor no deja de remarcar, por otra parte, la importancia que lo corporal o material tiene en relación a los rituales, dejando así claro que no se puede hablar de una actitud «anti-corporal» del cristianismo primitivo. Clave aquí será no olvidar que la negociación de la que se habla implica una realización dinámica de la identidad del cristiano, pero no de una identidad que se va construyendo ajena a sus orígenes, sino, todo lo contrario, de una identidad cada vez más enraizada en ellos.

Juan Luis Caballero García
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.050

Berenguel de Landoria, XI Congreso internacional de Estudios Jacobeos

Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2021, 344 pp.

La *Xunta* de Galicia, y más concretamente la Agencia de Turismo de Galicia, entre cuyas funciones está la dirección y coordinación de las actuaciones relacionadas con la puesta en valor cultural del Camino de Santiago, ha tenido el acierto de publicar las actas del XI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, celebrado en Santiago de Compostela entre los días 19 y 22 de febrero de 2020, coordinado por la profesora Adeline Rucquoi, destacada investigadora del Centro Nacional de Investigación Científica de Francia.

El volumen incluye quince valiosas aportaciones sobre la figura de este arzobispo, uno de los más destacados de la Baja Edad Media. Nacido en 1262 de estirpe noble franca (los condes de Rodez), con una primera educación militar, maestro general de los dominicos en 1312, amigo personal de Juan XXII (1316-1334), fue nombrado por éste arzobispo compostelano en 1317. Llegado en 1318 a Galicia, como es bien conocido, tuvo sus más y sus menos (sobre todo sus menos) con los dirigentes de esta ciudad y con las oligarquías variadas de Galicia, muchos de los cuales le rechazaban por extranjero y por representar una concepción del poder episcopal que mermaba sus privilegios. Asesinados los cabecillas rebeldes, Berenguer tomó posesión de su obispado en 1320, que gobernó y reestructuró, incluido su cabildo catedralicio, durante diez años con fuerza y tesón (y en cierta leyenda de crueldad), con buenas dotes de organización, desarrollándose en ese decenio aspectos culturales muy importantes: copió documentos y manuscritos antiguos, mandó hacer una crónica de sus hazañas, tuvo trato especial con altos personajes del mundo franco y en general europeo, renovó la catedral, construyendo la torre Berenguela (como buen conocedor del arte militar), potenció las peregrinaciones jacobeas, ordenó realizar el relicario de plata sobredorada con piedras preciosas que custodia la cabeza de Santiago el Menor, etc., etc.

En fin, los múltiples aspectos de este controvertido obispado son tratados con detenimiento, lucidez y gran erudición en el libro que ahora se ha publicado. Adeline Rucquoi firma la presentación, titulada «Berenguer y los dominicos en la Castilla

de Alfonso XI», en la que se expone magistralmente la importancia de la Orden de Predicadores en los inicios del siglo XIV en el occidente hispano, deteniéndose en algunos de los dominicos más relevantes del momento.

Le siguen cuatro ponencias bajo el epígrafe general «Berenguel y los predicadores», escritas por Alain Ventudini, Piotr Roszak, Manuel Castiñeiras y Klaus Herbers, que profundizan, respectivamente, en los orígenes familiares del arzobispo, en la importancia de la obra y la canonización de santo Tomás para las peregrinaciones (puesto que el Doctor Angélico sostenía que se llega a lo espiritual a través de los sentidos), en el trato y culto que daban los predicadores a las reliquias, en especial a las de los santos del cristianismo primitivo, y en la figura del dominico Bernardo Gui, obispo de Tuy y hagiógrafo en tiempos de Berenguer.

Otro amplio capítulo lleva por título «Berenguer en Compostela: arzobispo y señor», en el que se presentan tres formidables capítulos escritos por Carlos Galván y Jorge Rouco sobre este arzobispo, «maestro de armas y maestro de obras»; por Xosé Manuel Sánchez sobre don Berenguer y la política pontificia europea, para cuyos relevantes asuntos el arzobispo fue comisionado por el papa en una veintena de ocasiones (en las disputas entre Francia y Flandes, en las controversias entre Luis de Baviera y la primacía del papado, etc.); y por Carmen Manso en torno a dos conventos dominicos singulares del momento: Bonaval y Belvís.

No podía faltar otro bloque temático dirigido al estudio de la promoción de las peregrinaciones por don Berenguel de Landoira, en cuatro estudios rubricados por Patrick Demouy, María José Azevedo Santos, Alison Stones y Marco Piccat. Allí se analizan las conexiones entre Compostela y Reims; se estudia la famosa peregrinación desde Coímbra a Compostela de santa Isabel de Portugal; y, asimismo, se analizan críticamente varios manuscritos relevantes del momento.

Un último gran apartado estudia al arzobispo compostelano como mecenas al servicio de su sede, de su orden y de su persona. Eduardo Carrero repasa aspectos arquitectónicos de la catedral compostelana en el tiempo de Landoira, concebida por este como lugar de coronación de reyes y de recepción de peregrinos; David Chao analiza detenidamente el citado relicario de Santiago Alfeo y la orfebrería gótica compostelana; y Burtos Westermeier profundiza en la construcción de la personalidad episcopal de Berenguer en la redacción de los *Gesta Berengarii*, obra de excepcional relevancia y ejemplo prototípico de culto medieval hacia la personalidad de un magnate al que se describe como «pacificador» (comparando a nuestro arzobispo con el primer arzobispo compostelano, Diego Gelmírez), a la vez que una fuente inigualable para conocer la historia de Galicia al fin de la Edad Media.

Finalmente, la coordinadora del congreso, Adeline Rucquoi, presenta acertadamente las conclusiones del mismo. Es suma, estamos ante una obra espléndida que nos permite profundizar en un prelado importante para la historia de Galicia y de España y, a su vez, un personaje paradigmático en la Baja Edad Media peninsular.

Santiago DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ
Universidad de León

DOI 10.15581/007.32.051

Alfonso DE CARTAGENA

Tractatus Super Repetitione Ludovici de Roma

Luis Fernández Gallardo y Teresa Jiménez Calvente (eds.),
SEHL & SEMYR & IEMYRHD, Salamanca 2020, 188 pp.

La biografía de este prelado burgalés, de familia de conversos, no es suficientemente conocida. Hijo legítimo de Pablo de Cartagena (Selomó ha Leví), célebre talmudista, y a quien sucedió en el obispado burgense, que gobernó veinte años en tiempo de los reyes Juan II y Enrique IV. Nació en Burgos entre los años 1384 y 1385, y, sin haber cumplido el cuarto de siglo de existencia, fue dispensado para ocupar el cargo una escolastría en Murcia.

Esta nueva obra sigue la línea de quienes iniciaron el estudio en profundidad de la biografía y obras del ilustre eclesiástico burgalés, como L. Serrano, F. Cantera Burgos o J.H.N. Lawrence. La sólida formación en derecho de Cartagena, obtenida en Salamanca, le sirvió para profundizar en ambos derechos, civil y canónico, que posteriormente utilizaría al servicio de la corona castellana, como lo demostró en Aviñón, camino al concilio de Basilea en 1434, al explicar el *Tractatus super legem Gallus*, contenido en un manuscrito del archivo de la catedral burgense (Cód. 11).

Como avezado jurista del reinado de Juan II de Castilla, nos ha dejado el desarrollo del *Tractatus Super Repetitione Ludovici de Roma*, que se publica en una cuidada edición. Ludovico Pontano, ilustre canonista y protonotario apostólico, tras las sesiones del concilio de Basilea, presentó una lección magistral sobre el *Liber Sextus* de las *Decretales*, invitando a Alonso de Cartagena a que la analizara y demostrara. El burgalés aceptó el reto, desarrollando una tarea exegética de los resortes doctrinales, utilizando en el exordio una prosa técnica, auxiliado de imágenes metafóricas y demostrando sus grandes cualidades retóricas y su dependencia respecto del modelo aristotélico. El *Tractatus* fue elaborado tras la *Repetitio de Pontano*, entre finales de 1436 y julio de 1437.

El *Tractatus* consta de 62 argumentos, publicados en esta edición en latín y traducidos al castellano. En el texto se vislumbra tanto la formación como la impronta legista del protagonista. Se debe afirmar que, al formar parte del estamento patricio y sacerdotal, en su extensa producción libraria se atisba que llegó a cultivar las *litterae saeculares*, que tuvo la habilidad de mantener una extensa red de relaciones y de cohesión étnica, por lo que llegó a establecer unas condiciones indispensables de reconocimiento intelectual para sobrevivir en una sociedad castellana y europea que le marcó su propia existencia en el universo jurídico civil de la época. Ello queda patente en la obra, cuando observamos cómo Fernández Gallardo y Jiménez Calvente reflejan en su estudio las obras civiles y canónicas que con más frecuencia utilizaba Cartagena para refutar los argumentos de Ludovico Pontano: El *Digestum*, el *Liber Extra* (*Decretales* de Gregorio IX), el *Liber Sextus* (*Decretales* de Bonifacio VIII), el *Decretum* de Graciano, el *Authenticum*, las *Clementinae*, etc. Precisamente, Cartagena no aceptaba una decretal del *Liber Sextus* en base a argumentos de la razón filosófica, por lo que nos reitera su «cuasi unión hipostática aristotélica» mediante las citas a la *Ética a Nicómaco*, de manera que, al igual que Aristóteles, deduce los principios morales –prácticos– de las ideas filosóficas –teóricas– para argumentar con realismo

aristotélico. Concibiendo la ética como la reflexión sobre el ser y el fin de la humanidad, puede trasladar estas exigencias a la conducta para conseguir la perfección y la felicidad, puesto que, para ordenar la vida en la virtud, el ser humano se identifica en la razón, sobre la que pivota su existencia. La argumentación, para Cartagena, exige el marco previo de la *libertas scholastica*, que garantiza la reflexión del pensamiento y de la razón para una mejor explicitación pedagógica. Las ascensiones en la teología e *in utroque iure* de Cartagena abarcaban desde la teodicea platónica a la razón aristotélica, de manera que nos imaginamos que, cuando el prelado burgense, de energía eléctrica e inteligencia flexible y audaz, comenzaba a disertar, replicando las resoluciones más inesperadas, su conducta, con seguridad pasmosa, penetraba los hombres y las ideas con la fuerza del relámpago, condensadas en metáforas y fórmulas cargadas de intuición. En definitiva, con la lectura de este nuevo *Tractatus* observamos cómo Cartagena se luce con la pedagogía, en sus variantes éticas, emblemáticas, iconográficas y religiosas, como lo demuestra su oratoria en el dominio de ambos derechos.

A la vasta cultura jurídica y teológica de Cartagena, se unen sus grandes facultades personales, como eran el *ars praedicandi* y el *ars mnemonica*, necesarios para su proyecto de conformación de un método científico y que era el basamento de una *characteristica universalis*, útil para el diseño y vertebración de las teorías que argumentaba científicamente y que, junto a los recursos dialécticos, fueron suficientes para rebatir la plenitud de la potestad del pontífice, esto es, si acaso la facultad pontificia de conceder beneficios *motu proprio* era libérrima o parcialmente limitada, de manera que en un contexto conciliar, los argumentos encontrarían indefectiblemente apologistas y detractores, pues la argumentación sofisticada se centraba en el ejercicio de la *potestas* papal.

Rafael Sánchez Domingo
Universidad de Burgos

DOI 10.15581/007.32.052

Giovanna Casagrande / Maria Luisa Cianini Pierotti / Amilcare Conti / Pierantonio Piatti (eds.)

La Santa delle due città: Colomba tra Rieti e Perugia nel contesto europeo

Libreria Editrice Vaticana (Coll. Atti e Documenti del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, 62), Città del Vaticano 2022, lviii + 1361 pp.

La beata Colomba da Rieti, al secolo Angelella Petrozzi (Rieti, 2 febbraio 1467-Perugia, 20 maggio 1501), terziaria domenicana, mistica e pia consigliera della potente famiglia perugina dei Baglioni, è stata oggetto negli ultimi tre decenni d'una notevole attenzione storiografica, a partire dai fondamentali contributi di Gabriella Zarri sulle «sante vive» fino alle più recenti ricerche di Tamar Herzig sul movimento savonaroliano femminile. Un apporto fondamentale alla conoscenza della sua vita e del suo tempo si deve all'attività meritoria dell'Associazione Beata Colomba da Rieti, sorta a Perugia nel 1991 allo scopo di incentivare gli studi sulla carismatica reatina e di diffonderne il culto. La stessa associazione, già distintasi per la pubblicazione di volumi imprescindibili (tra cui l'edizione critica della *Legenda* volgare scritta da padre Sebastiano

Angeli poco dopo la morte di Colomba, a cura di Giovanna Casagrande, e quella della *Colombeide*, poemetto in esametri latini composto negli anni settanta del Cinquecento da padre Nicolò Alessi, a cura di Andrea Maiarelli), è stata anche promotrice della pubblicazione che qui si recensisce, accolta nella prestigiosa collana del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, fortemente voluta e sostenuta dal cardinale Gualtiero Bassetti, già arcivescovo della diocesi di Perugia-Città della Pieve e presidente della Conferenza Episcopale Italiana.

L'opera, divisa in due tomi e quattro parti, tra saggi e testi introduttivi riunisce complessivamente trentasette contributi e coinvolge trentotto autori, perlopiù legati anch'essi all'ambiente intellettuale e religioso umbro-laziale. Si tratta infatti in maggioranza di docenti e ricercatori dell'ateneo di Perugia, ma anche di funzionari delle principali istituzioni bibliotecarie e archivistiche del territorio, pur con una significativa rappresentanza di studiosi di altre università italiane (Firenze, Venezia, Siena, Bologna, Enna, Università Cattolica di Milano, Pontificia Università Gregoriana) ed estere (Tel Aviv): quasi una plastica rappresentazione della sorte toccata alla stessa Colomba, santa fortemente identitaria, ma di cui viene ora riscoperta una fortuna non solo locale, bensì europea.

La prima sezione («Storia») è formata da sei saggi, di cui tre di ricostruzione del contesto (Maria Grazia Nico-Stefania Zucchini, Isabella Gagliardi, Francesca Guiducci) e tre di affondo su aspetti specifici della biografia e del culto di Colomba: dalla storia del monastero di S. Agnese sorto nella sua casa natale di Rieti (Ileana Tozzi), a quella del monastero di S. Caterina, poi delle Colombe, fondato a Perugia dalla stessa beata (Maria Rita Zappelli), a quella del dimenticato monastero di Preggio, indagato in trittico con un'avvincente analisi dei rapporti di Colomba con gli ambienti curiali spagnoli e con la ricognizione della fortuna della sua biografia nella letteratura europea dell'Otto-Novecento (Isabella Farinelli).

La seconda sezione («Agiografia») consta di otto contributi di differente taglio e ampiezza. Dopo i prolegomeni all'imminente edizione critica della *Legenda* latina (Laura Andreani), due bei saggi prendono le mosse dalla *Legenda* volgare per esaminare rispettivamente i caratteri della scrittura agiografica del *magister* domenicano Sebastiano Angeli (Alessandra Bartolomei Romagnoli) e la poliedrica figura di Colomba, non solo mistica e taumaturga, ma anche profetessa civile e riformatrice (Giovanna Casagrande-Maria Luisa Cianini Pierotti). Sulla *Colombeide* vertono un lungo lavoro esegetico relativo alle fonti latine del componimento (Rodney Lokaj) e l'analisi d'un frammento che riprende il *topos* della dracomachia (Mattia Zangari). Altri tre studi affrontano fonti più laterali: dai brani dedicati a Colomba negli scritti dell'inquisitore alsaziano Heinrich Kramer (Tamar Herzig), a quello dell'incontro con la mantellata senese Caterina Lenzi narrato nella *Legenda* compilata dal di lei confessore fra Simone di Angelo Bocci (Annalisa Bini), a una *littera confraternitatis* inviata *sorori Palumbe tertii ordinis Sancti Dominici et eius filiabus* dal priore della congregazione di S. Salvatore dei canonici regolari di S. Agostino (Nicolangelo D'Acunto).

Con la terza sezione («Culto») si apre il corposo secondo tomo. È, questa, la parte più lunga dell'opera, composta da dieci testi che ripercorrono la storia della devozione verso la vergine reatina a partire dalla reputazione di santità acquisita in vita per arrivare fino all'attualità. Col primo saggio si è immersi nella difficile situazione della Perugia dei tempi di Colomba, agitata da sanguinose lotte intestine e funestata dalla perniciosa epidemia di mal francese propagata in

Italia dalle truppe di Carlo VIII (Maria Luisa Cianini Pierotti), mentre i due successivi contributi si occupano rispettivamente delle disavventurose ricognizioni delle sue spoglie sepolte sotto l'altare di S. Caterina nella chiesa di S. Domenico (Sonia Merli) e delle iniziative intraprese per il riconoscimento ufficiale del suo culto (Mauro Papalini). I seguenti quattro saggi si focalizzano alternativamente sull'espansione della sua fama nei paesi europei e sulle fonti tramandate dagli archivi locali delle sue due patrie: si passa così dalla precoce promozione del culto delle «sante vive» nel nord Europa e nella penisola iberica (Paolo Renzi) a un esame del *dossier* perugino relativo al processo di beatificazione del 1626-1627 (Paola Monacchia), dalla ricezione della sua vita in area francese (Mariangela Miotti) a una rassegna delle realtà associative e del piccolo mecenatismo legati a Rieti alla celebrazione della sua memoria (Alfredo Pasquetti); a quest'ultimo aspetto va ricondotto anche l'oratorio musicale *Rieti trionfante*, eseguito nel monastero di S. Agnese dopo la cessazione della peste del 1657, che, insieme alla sacra rappresentazione *Il trionfo di s. Agata vergine e martire* data nel monastero romano di S. Maria dell'Umiltà nel 1677, costituisce una rara testimonianza del riverbero della venerazione per Colomba nella produzione musicale del Seicento (Galliano Ciliberti). Il sentimento dei devoti nei confronti della giovane suora domenicana ha d'altronde scavalcato i secoli: l'Associazione Beata Colomba da Rieti, che molto ha contribuito a rinvigorirlo, è divenuta essa stessa parte essenziale di questa vicenda (Giovanna Casagrande-Maria Luisa Cianini Pierotti) e le virtù esemplari della beata trovano ancora spazio nella pastorale, come appare dall'ultimo scritto, consistente nel discorso tenuto nel 2001, in occasione del V centenario della sua morte, dall'allora vescovo Giuseppe Chiaretti.

La quarta sezione («Arte») presenta sette contributi che toccano aspetti che s'intrecciano in vario modo con la storia delle pratiche devozionali e con l'affermazione del culto di Colomba al livello sia popolare che istituzionale. Il ruolo delle immagini nelle meditazioni della terziaria è argomento del primo pregevole saggio (impaginato inavvertitamente senza corredo iconografico!), dove la grande tela col *Cristo portacroce* collocata nella cella del monastero delle Colombe viene persuasivamente ricondotta alla bottega fiorentina del Perugino e all'impronta spirituale savonaroliana (Mirko Santanicchia), come pure del saggio seguente, che verte sull'inusuale *simulacrum Calvarii Montis* modellato in stoffa e carta colorata da Sebastiano Angeli per la propria figlia spirituale (Raffaele Argenziano). L'iconografia colombiana è il filo conduttore che lega i quattro testi successivi, che trascorrono dai più precoci documenti visivi sulla beata alle committenze settecentesche (Francesco Piagniani, Maria Rita Silvestrelli, Laura Teza, Duccio Marignoli), mentre l'analisi delle più antiche testimonianze editoriali che la riguardano è oggetto dell'ultimo intervento (Fiammetta Sabba).

Corredata da una bibliografia delle fonti manoscritte e da un puntuale indice dei nomi di persona e di luogo (Antonella Mazzon), nonché da un indice delle tavole fuori testo, quest'opera monumentale e polifonica è destinata a restare una pietra miliare negli studi sulla mistica reatina e più generalmente sulla santità femminile. Di ciò va senz'altro reso merito all'impegno e all'acribia dei quattro curatori: Giovanna Casagrande (Università di Perugia), Maria Luisa Cianini Pierotti (Università di Perugia), Amilcare Conti (Associazione Beata Colomba da Rieti), Pierantonio Piatti (Pontificio Comitato di Scienze Storiche).

Mara Nerbano
Accademia di Belle Arti di Carrara (Italia)

DOI 10.15581/007.32.053

Thomas F. Coffey / Maryjane Dunn (ed.)

The Sermons and Liturgy of Saint James: Book One of the Liber Sancti Jacobi

Italica Press (Col. The Compostela Project), New York/ Bristol 2021, 566 pp.

No cabe duda de que el documento más importante sobre los orígenes e historia del Camino de Santiago es el *Codex Calixtinus*, manuscrito que contiene el texto del *Liber Sancti Jacobi* y que se custodia en la catedral compostelana. Se trata de un texto extensamente comentado por especialistas de muchas disciplinas: historia, lingüística, paleografía, teología, arte, hagiografía y literatura de las peregrinaciones. El volumen que ahora reseñamos, el primero de los cinco volúmenes de la colección «The Compostela Project», se dirige a un público especializado que quiera adentrarse en el *Codex* y en la materia jacobea. Sus editores son el filólogo románico Thomas F. Coffey y la hispanista Maryjane Dunn, que colaboraron previamente con la fallecida Linda Kay Davidson en *The Miracles of Saint James: Translations from the Liber Sancti Jacobi* (1996).

Los autores han organizado el libro sistemáticamente, de modo que puedan comprenderse los diversos aspectos de los sermones y la liturgia del *Liber Sancti Jacobi*. La introducción, aunque breve de extensión, presenta magníficamente el contexto histórico y litúrgico, ocupándose de la figura de Santiago en el Nuevo Testamento, en los primeros escritos cristianos y en España, así como las características tanto del *Codex* compostelano como del *Liber Sancti Jacobi*. Se echan en falta, no obstante, en el capítulo sobre Santiago en España, algunos comentarios breves acerca de Prisciliano y su vinculación con el emergente culto de Santiago. Se ofrecen a continuación los sermones y la carta del papa Calixto. La traducción de los mismos es de primera calidad y sus copiosas notas permiten profundizar en su contenido. Se incluyen tres láminas en blanco y negro de alta calidad del *Codex Calixtinus*. La sección final se titula «*Addenda* al *Codex Calixtinus*» y su contenido es el material de los folios 185-196, que consiste en poemas de varios autores, cartas, relatos de milagros y otros documentos. Aunque algunos títulos están ausentes, la bibliografía recoge a los autores modernos más relevantes para esta obra. El índice bíblico es extenso y de mucha importancia debido a que la Biblia es un cimiento importante para el *Liber Sancti Jacobi*. El índice general de materias facilita su consulta, algo que los lectores apreciarán.

Los profesores Coffey y Dunn nos han regalado, en definitiva, un libro de gran valor, que merece ser celebrado. Los lectores van encontrar mucho de gran valor en esta edición y en los otros volúmenes del «Compostela Project», publicados por Italica Press. Toda biblioteca universitaria o de institución investigadora interesada en la religión, la historia, la liturgia, la hagiografía, las peregrinaciones o la literatura religiosa deberían incluir estas ediciones entre sus colecciones.

Alberto Ferreiro
Universidad Seattle Pacific (Estados Unidos)

DOI 10.15581/007.32.054

Santiago Domínguez Sánchez

Documentos de Martín V (1417-1431) referentes a España. Tomo I: Fondos de los Registros Vaticanos

Universidad de León, León 2021, 792 pp.

Santiago Domínguez, catedrático del Departamento de Patrimonio Artístico y Documental de la Universidad de León, ha publicado en los últimos veinticinco años varias monografías dedicadas a documentación pontificia referente a España. Corresponden todas ellas a pontífices de la segunda mitad del siglo XIII, en concreto Clemente IV (1996), Gregorio X (1997), Nicolás III (1999), Gregorio IX (2004) Bonifacio VIII (2006), Nicolás IV (2009), Martín IV (2010), y Honorio IV (2015), además de otras relativas a diócesis e instituciones monásticas.

En esta obra aborda la publicación de documentación del pontificado de Martín V, un momento en que el volumen de documentación expedida se multiplica extraordinariamente, de modo solo la contenida en los *Registros Vaticanos* ocupa el presente volumen.

Transcribe íntegros 592 documentos, de los cuales 456 proceden propiamente de los citados registros. Los completa el autor, como indica en la introducción, con copias: dos procedentes de la Real Academia de la Historia, dos de la Biblioteca Nacional de España y otro de la diócesis de León, así como 131 publicados por diversos autores, en particular en los bularios de órdenes religiosas como la de Predicadores, de T. Ripoll, los franciscanos de L. Wadding, o la Merced, de J. Linas, así como de órdenes militares, como el de J. Calderón sobre la orden de Alcántara, I.J. Ortega y otros sobre la de Alcántara y la de Calatrava, y A.F. Aguado de Córdoba y otros sobre la de Santiago.

La publicación de documentos, especialmente si se trata de series completas, como es el caso presente, constituye un instrumento de trabajo de primera importancia para los demás historiadores. Lamentablemente, no es un tipo de publicaciones que abunde, probablemente por el ingente trabajo que requiere, las dificultades de acceder a la propia documentación, aunque actualmente pueden hallarse algunos fondos digitalizados, y la nula valoración institucional de este tipo de trabajos, hecho que disuade a los historiadores, que han de preocuparse de ver oficialmente reconocidos sus méritos en la investigación, de abordar tales proyectos.

Sin embargo, son imprescindibles este tipo de publicaciones y, sin duda, sería preciso abordarlas en equipo, porque, sobre todo a partir del siglo XV, el volumen documental absorbe la totalidad de la dedicación de un autor, hecho difícilmente aceptable desde el punto de vista personal. Y su publicación en formato digital, que permite búsquedas rápidas de cualquier persona, lugar, hecho o institución, hecho casi imposible en la publicación convencional porque la elaboración de índices verdaderamente completos constituye un trabajo de envergadura similar a la propia elaboración de la colección documental.

Hace el profesor Domínguez Sánchez, como era fácil prever, una impecable trascripción de la documentación de los documentos íntegros, incluso de las reiteradas fórmulas cancillerescas, incluyendo, en su caso, la mención de los autores que han editado o citado el documento en cuestión. En todos los casos encabeza la transcripción un breve resumen del contenido del documento, cuya brevedad se justifica por la publicación del documento íntegro.

A modo de introducción histórica, apunta brevemente algunos de los problemas del pontificado de Martín V, aunque, naturalmente, dedica su atención a algunos de los aspectos diplomáticos de la colección editada, y a mencionar los diversos oficiales de la Curia, referendarios, escritores, abreviadores y registradores, que aparecen en la documentación publicada.

Merece reconocimiento general la publicación de cualquier conjunto documental, especialmente la documentación pontificia, que aporta tantos datos sobre muy diversos aspectos; más aún la larga trayectoria del profesor Domínguez Sánchez en este tipo de trabajos, que debe constituir una auténtica convocatoria para abordar en equipos dotados de continuidad un trabajo que supera las posibilidades individuales.

Para hacerse idea del empeño basta tener en cuenta que para el pontificado del propio Martín V, además de los doce volúmenes de *Registros Vaticanos*, recogidos en esta publicación, contamos con 115 volúmenes correspondientes a *Registros Lateranenses* y 166 volúmenes de *Súplicas*, extraordinariamente densos de contenido; además, varios registros de *Breves*, y otra documentación, inferior en número, pero no en interés, en los fondos *Archivum Arcis*, *Instrumenta Miscelánea*, así como los *Libri Annatarum* y *Cámara Apostólica*, imprescindibles para cualquier estudio de carácter económico.

Y que la documentación se multiplica exponencialmente a partir del pontificado de Martín V.

Vicente Ángel Álvarez Palenzuela
Universidad Autónoma de Madrid

DOI 10.15581/007.32.055

Anna K. Dulska

Malitia temporis?: *Personas, gobierno y entorno de la orden de San Juan de Jerusalén en Navarra medieval*

Peter Lang, Nueva York 2019, 306 pp.

Por tratarse de realidades tan multifacéticas y tan diferentes entre sí, la cuestión de las encomiendas de las órdenes militares reviste una gran complejidad. No es posible, sin embargo, escribir una historia de las órdenes militares, particularmente de la orden de San Juan, sin mencionarlas. Me atrevería a decir que, hasta cierto punto, todos los investigadores que se han ocupado de la historia de la orden han sido en realidad historiadores de sus encomiendas, en tanto que, más allá del ángulo desde el que hayan analizado a los hospitaleros, han contribuido en mayor o menor medida a nuestra comprensión de los territorios de la orden *fuori convento*. Hay sin embargo especialistas, como Anna Dulska, que han hecho de las encomiendas el centro de su investigación. En este caso, el foco ha sido puesto sobre el priorato de Navarra a finales del siglo XIV y comienzos del XV. El principal propósito de la meticulosa reconstrucción que hace Dulska de las actividades políticas, sociales, financieras y militares de la orden en el reino de Navarra sirve al objetivo de demostrar la resiliencia del prior y los encomenderos frente a sus muchas adversidades, frente a las *malitia temporis*. Sin descuidar el gran marco temporal de un periodo caracterizado por magnos eventos como la guerra de los Cien Años, el Cisma de Occidente y el creciente poder del imperio otomano, Dulska se acerca a la historia del priorato navarro a través de la vida

y obra de un único e innovador prior, Fra Martín Martínez de Olloqui.

El volumen resulta particularmente efectivo en explicar los diferentes aspectos sociales, económicos, político-institucionales y culturales que moldearon el priorato de San Juan en la Navarra bajomedieval, de modo tal que el estudio de la institución en sí misma sirve igualmente al propósito de ejemplificar regionalmente la realidad de la orden en su conjunto. De hecho, las consideraciones más interesantes emergen allí donde se superponen los problemas del Hospital con los del reino de Navarra. La segunda gran contribución está relacionada con la movilidad social. Dulska analiza el modo en que la orden de San Juan se convirtió en un importante generador de redes, que hizo posible que elementos de la baja nobleza escalasen a posiciones más altas de las que hubieran alcanzado de no haber sido hospitaleros. El principal compromiso de Dulska se dirige, de todas maneras, al estudio en profundidad de Fra Martín de Olloqui, a quien la autora considera el gozne alrededor del cual el priorato se mantuvo unido y en funcionamiento a pesar de todas sus tribulaciones. Argumenta convincentemente que los hospitaleros mostraron un gran sentido de la realidad a la hora de limitar tanto como fuese posible el quebranto financiero que fueron presentando cada una de las situaciones a las que se enfrentaron, al tiempo que hicieron uso de todo el potencial de sus recursos. Dulska sin embargo minimiza el daño que el priorato de Navarra infligió a la orden sanjuanista al dejar de pagar repetidamente las contribuciones debidas a la tesorería central. Eran muchos los prioratos que tampoco cumplían y parece que Rodas se resignaba con paciencia. Aquí quizás podría haberse argumentado más consistentemente sobre el conflicto de lealtades de los priores, atrapados entre las prioridades locales y sus obligaciones para con la orden. Dicho lo cual, la autora sí menciona que esa lealtad nunca fue puesta verdaderamente a prueba a lo largo de todo este periodo, en tanto que apenas hubo ocasiones en las que los requerimientos del gobierno de la orden entrasen en conflicto con los planteados por el rey navarro. No obstante, Dulska se ocupa de lo importante que fue para los representantes de la orden a nivel regional el mantener una relación amistosa y leal hacia el monarca reinante, como modo de asegurar localmente la protección de los territorios y privilegios del Hospital. En esto, de nuevo, la contribución de Olloqui resultó de gran relevancia.

El enfoque aplicado por Dulska en este libro prueba la eficacia de combinar la perspectiva de amplio alcance con los matices del estudio de caso, abriendo de este modo la puerta a estudios similares para otros prioratos coetáneos, a ambos lados de los Pirineos, que permita comprobar si esta resiliencia fue singular del caso navarro, o incluso de la personalidad misma del prior Olloqui, o si, por el contrario, podría sostenerse que se trató de algo más profundamente enraizado en la urdimbre hospitalera.

Matthias Ebejer*
Instituto Universitario Europeo (Italia)

* Traducida del original inglés por la Redacción.

DOI 10.15581/007.32.056

José Ángel García de Cortázar

La Iglesia en el reino de Castilla en la Edad Media (años 711-1475)

Marcial Pons Historia, Madrid 2021, 398 pp.

El brillante magisterio del profesor José Ángel García de Cortázar, catedrático emérito de historia medieval de la Universidad de Cantabria, cuenta con el reconocimiento unánime de sus colegas medievalistas y también del público no especializado. Con la presente obra, nos ofrece un nuevo exponente de su proverbial capacidad de síntesis interpretativa, que ya se dejara notar, en el mismo campo de la historia de la Iglesia, en su *Historia religiosa del Occidente medieval (años 313-1464)* (2012), y previamente aquilatada, entre otros, en sus manuales de historia medieval de 1997 y 2008, escritos junto con José Ángel Sesma Muñoz.

Efectivamente, *La Iglesia en el reino de Castilla en la Edad Media* es una lúcida síntesis sobre la historia de la Iglesia y la vida religiosa en este reino desde la ocupación islámica de la península hasta el acceso al poder de los Reyes Católicos; un ámbito aquí reivindicado y hasta ahora «periférico» en una historiografía que gravitaba en torno al «centro» creador de teologías y antropologías religiosas, cauces de religiosidad laica y heterodoxias representado por otros espacios europeos (p. 17), en especial el francés. El autor presenta la ejemplificación castellana de una serie de procesos similares e integrados en la Cristiandad occidental en tres facetas: la Iglesia como poder político y en relación con las realidades socio-políticas; la Iglesia como organización jerárquica, tanto en su rama secular como en la regular; y la Iglesia como comunidad de fieles. Puede considerarse que muchos aspectos aquí estudiados cobran el valor de modelo ampliable a otros escenarios; pero al mismo tiempo, el autor pone en guardia frente al peligro de extrapolar fenómenos regionales por su carácter apriorísticamente universal. En efecto, desde esta consideración se agradece el estudio de la encarnación de aquellos en un reino concreto en construcción, el de Castilla, al cual la Iglesia, su pensamiento y sus estructuras contribuyeron a vertebrar.

La obra se presenta justificada también en el marco de una determinada trayectoria historiográfica en el medievalismo hispano, un argumento que el lector puede completar con la abundante bibliografía final. Y, en efecto, este estudio se sitúa en el marco de la renovación historiográfica que ha experimentado la historia de la Iglesia medieval hispánica desde hace unos treinta y cinco años, con la proliferación al respecto de una enorme multiplicidad de estudios. No deja de reconocer el autor el valor de una serie de obras globales, pero acusa su escasez. Reconoce ese carácter en los volúmenes 2 y 3 de la *Historia de la Iglesia en España* de la Biblioteca de Autores Cristianos (1980-1982) y la obra de Iluminado Sanz en el libro más amplio (con la coautoría de José Manuel Nieto) *La época medieval: Iglesia y cultura* (2001). Podría objetarse aquí que igualmente presentaban este perfil general otras obras no referidas en las pp. 14-15 y 371-372: la trilogía de Francisco Javier Fernández Conde sobre la religiosidad medieval en España (2005-2011), los capítulos correspondientes en la *Historia General de España y América* de la editorial Rialp, debidos a José Sánchez Herrero y José María Revuelta Somalo (1981-1988); o las partes correspondientes al Medievo del libro de José Sanchez Herrero sobre la Iglesia en España e Hispanoamérica (2008). Al margen de tales

visiones de conjunto, la mayor parte de los estudios están marcados, al decir del autor, por la superespecialización temática, el carácter fragmentario o la reiteración de objetos similares. De ahí, la inquietud por la necesaria integración que viene a explicar la obra reseñada. Ahora bien, al leer el libro, se comprueba que no se trata solo de un modelo de síntesis histórica: ofrece, además, una auténtica conjunción entre la evolución de la historia religiosa y la evolución del reino castellano y, por tanto, se puede calificar como una síntesis histórica comprensiva que, además, sitúa todo lo anterior en el marco del Occidente medieval, en sus estructuras sociopolíticas y en las propiamente eclesiásticas. Atiende la obra tanto al estudio de la Iglesia en sí misma (sus estructuras organizativas territoriales y jerárquicas, el registro teológico, los fenómenos devocionales, el diálogo entre ortodoxia y heterodoxia), como a la relación de la Iglesia con las estructuras de poder, y la relación entre Iglesia «nacional» y Papado.

Facilitan ese carácter comprensivo del texto, tan alejado del manual básico de historia descriptiva o fáctica de la Iglesia, una serie de recursos que el autor emplea con maestría: entre ellos, el uso de párrafos introductorios a cada capítulo que exponen brillantes síntesis históricas; y también el recurso a unos epígrafes enormemente expresivos, significativos en sí mismos de procesos y fenómenos en marcha. Valgan algunos ejemplos: el triple enunciado sobre las consecuencias de la conversión de los visigodos al catolicismo (en el capítulo introductorio); la calificación de la Iglesia en el reino asturleonés (siglos VIII al XI) como «Un tiempo de iglesias propias y monasterios»; o la expresión aplicada a los años 1065 a 1215 de «Reintegración romana y configuración de una cristiandad castellana». Formulaciones felices que se prodigan a lo largo del libro, caso de la «cristiandad romana sin papa» para la Iglesia astur-leonesa, que contrastará con la posterior Iglesia jerárquica y clerical ya vinculada a las directrices romanas y a su culmen en la monarquía papal (Concilio IV de Letrán, de 1215).

La estructura del libro, muy nítida, es cronológica –escrupulosamente fijados sus hitos temporales– e integradora de las tres vertientes arriba indicadas (Iglesia como poder, relacionada con la monarquía, Iglesia como organización e Iglesia como comunidad de fieles). A partir de una introducción que arranca del siglo I y llega hasta 711, se escalonan cinco capítulos, desde la Iglesia en el reino astur-leonés (cap. 1) al periodo de la proyección del reformismo gregoriano desde Alfonso VI hasta 1215 (cap. 2), la expansión territorial y la maduración organizativa en el siglo XIII, incluido el éxito mendicante (cap. 3), y el capítulo transversal sobre la religiosidad del pueblo (cap. 4), hasta la «afirmación de una Iglesia nacional» en el reino de Castilla entre el acceso al trono de Enrique II en 1369 y el de los Reyes Católicos en 1475 (cap. 5). La gran claridad expositiva de la narración permite diferenciar bien ciertos hitos y procesos que funcionan como hilos conductores, tales como la importancia del punto de inflexión para la evolución de la Iglesia castellana representado en el siglo XI y la penetración romana en ella; el avance de la progresiva maduración de las estructuras eclesiásticas que se puede ir siguiendo en las diferentes épocas, y su territorialización (un concepto ya muy bien explicado en la *Historia religiosa del Occidente medieval)* al compás de la expansión de Castilla; o el papel de los proyectos eclesiásticos en el programa monárquico de gobierno, algo que culmina con los Reyes Católicos, firmemente decididos a servir a la Iglesia del reino y servirse de ella, lo que explica el papel relevante de la unidad religiosa en su programa político.

Estos grandes ejes directores de la narración histórica en el libro se entrelazan con interesantes apreciaciones integradoras, a veces muy originales, como la que conecta el fenómeno de las órdenes militares en el siglo XII (pp. 179-182) no solo con la expansión militante de la Cristiandad occidental y las cruzadas de esa época, sino también con giros teológico-devocionales cristológicos (el cambio «del Cristo divino al Cristo humano» y las reflexiones sobre la redención); o la vinculación entre reforma gregoriana y «difusión espacial de lo sagrado» (templos, advocaciones, peregrinaciones) (p. 165).

La pertinencia y la utilidad de la obra son evidentes, tanto para la academia como para el público no especializado. Desde el amplísimo bagaje del autor como gran conocedor de las estructuras feudales de las sociedades medievales y de sus claves religiosas, el libro se presenta como paradigma de síntesis y como una historia social de la Iglesia que la explica en su imbricación con los procesos políticos, socioeconómicos y mentales de su tiempo. Lejos de alimentar el estudio de la historia religiosa como una especialidad histórica aislada –según ciertos enfoques ya superados–, la pone, por el contrario, en diálogo con las preocupaciones historiográficas del medievalismo.

Raquel TORRES JIMÉNEZ
Universidad de Castilla-La Mancha

DOI 10.15581/007.32.057

José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR / Ramón TEJA (coords.)

Las dos vías del monacato occidental: Los seguidores de san Benito y los de san Agustín

Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, Aguilar de Campoo 2022, 271 pp.

Las dos reglas que marcaron el monacato occidental desde el siglo IX, las de Agustín y Benito, fueron el eje conductor del XXXV Seminario de Historia del Monacato, celebrado en Aguilar de Campoo en 2021, cuyas aportaciones recoge este libro. El tema se aborda tanto desde el punto de vista histórico como artístico, como es habitual en estos seminarios, perspectivas a las que se suma la de un religioso premonstratense, para conmemorar el noveno centenario de la fundación de Prémontré.

Las contribuciones de ambos coordinadores ofrecen el marco general. Ramón Teja muestra que los escritos de Agustín y Benito son solo dos de las reglas que, entre fines del siglo IV e inicios del siglo VIII, ofrecían normas para la vida monástica en Occidente. La suspicacia de la Iglesia occidental ante ermitaños y girovagos propició la sistematización de las experiencias previas. Destacan las reglas surgidas en el sur de la Galia, en torno a Lérins, y en la Hispania visigótica. José Ángel García de Cortázar centra su atención en los cambios acaecidos en el panorama eclesiástico (la reforma gregoriana) y monástico entre 1090 y 1140, cuando nació la Orden Premonstratense. Repasa los movimientos que entonces institucionalizaron el eremitismo y el cenobitismo, con sus diferentes formas de buscar la vinculación con Dios y la pobreza. Las influencias mutuas son tan claras como sus críticas, cuestionando la validez de sus respectivas opciones ascéticas. En ese contexto, los premonstratenses com-

binaron vida contemplativa y predicación, siguiendo la regla de san Agustín, pero con una fuerte influencia cisterciense.

La relación entre la forma de vida monástica y el espacio arquitectónico-artístico en que se desarrollaba se aborda en tres trabajos. José Luis Senra reconstruye la iglesia románica del priorato cluniacense de San Zoilo de Carrión. Parte de las necesidades de la afamada liturgia cluniacense para estudiar los usos del espacio interior de la iglesia, el significado litúrgico-procesional de sus altares, y el programa iconográfico, escatológico, de su portada. Concluye que la labor cotidiana de los monjes llenaba el espacio interior del templo. A la misma conclusión llega Eduardo Carrero para las iglesias de las canónigas regulares agustinianas. Su gran diversidad de formas de vida explica que no tuviesen un modelo de iglesia o monasterio, ni siquiera cada una de las órdenes, con la excepción de los grandmontanos. Le preocupa en especial la influencia de su actividad parroquial en sus iglesias. Muestra que la iglesia principal estaba reservada a la comunidad religiosa, mientras que el cuidado de los fieles se verificaba bien en una capilla (las «capillas del abad» de los monasterios premonstratenses), bien en otra iglesia dentro del recinto.

La perspectiva cisterciense la aborda Antonio García Flores. Matiza el rechazo a la decoración, presente en Bernardo de Claraval y los primeros cistercienses. Muestra como esculturas, pinturas, iluminaciones de códices y motivos decorativos fueron penetrando en sus monasterios e iglesias en sucesivas etapas, impulsadas tanto por el gusto de sus benefactores como de los propios monjes. La imagen como elemento devocional jugaba ya un papel importante en la segunda mitad del siglo XIII, y creció después.

Las órdenes militares reclamaron el espíritu de las reglas benedictina, en su expresión cisterciense, y agustiniana. Carlos de Ayala subraya que los freires no pueden ser considerados monjes. Insiste en las diferencias entre sus formas de vida, al repasar las normas que regían a estos caballeros, aunque el lector pueda ver que también hay semejanzas. Se centra en la forma de organización interna, el sentido dado a los votos monásticos, la vida cotidiana y el sistema disciplinar. La perspectiva arquitectónica es abordada por José Arturo Salgado. En un primer momento, el acondicionamiento de las antiguas fortalezas musulmanas como sedes priorales comportó la construcción de iglesias y espacios claustrales. Luego, al alejarse la frontera, surgieron los castillos-casas de encomienda, que terminaron siendo centros señoriales en sus villas y lugares. Por otro lado, las iglesias de sus dominios no contaron con un modelo propio, sino que reflejaron los de cada tiempo y espacio.

Cierra el libro la reflexión que hace Juan Díaz Celis, una perspectiva diferente, la del canónigo premonstratense sobre el sentido de su vocación y actividad, de la vida en común o los espacios del monasterio. Unas páginas que nos recuerdan a los historiadores el sentido de las reglas, los monasterios y sus espacios.

En suma, una obra que muestra la diversidad de interpretaciones de las dos grandes reglas de Occidente, derivada de las múltiples costumbres y estatutos que las interpretaron, así como la problemática de su plasmación arquitectónica y artística, incluso dentro de la misma orden, en función de espacios y tiempos.

Carlos Manuel REGLERO DE LA FUENTE
Universidad de Valladolid

EDAD MODERNA

DOI 10.15581/007.32.058

José Ignacio Gómez Zorraquino

El control del espacio de culto: El linaje de los Cortés y la iglesia parroquial de San Lorenzo de Huesca (siglos XVI-XVII)

Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca 2021, 236 pp.

El presente libro del profesor Gómez Zorraquino se inserta en la que ha sido su línea de investigación en los últimos años. Por una parte, el estudio de familias, linajes y redes clientelares. Por otra, el de sus prácticas religiosas, devociones y promociones (exitosas o no) de diferentes santos. A través del estudio de la creación de una serie de beneficios eclesiásticos en la iglesia de San Lorenzo de Huesca a comienzos del siglo XVII, el autor plantea una serie de cuestiones que permiten replantearse el famoso proceso de «confesionalización» vivido tras Trento.

Siguiendo la máxima de que «las casualidades no existen», en primer lugar se desarrolla prolijamente el linaje de los señores de Torresecas. Arrancando con la familia de los Sangüesa a comienzos del siglo XVI este pequeño señorío consistente en poco más de una pardina, vivió un acrecentamiento notable, especialmente bajo la dirección de don Faustino Cortés (1583-1641). Aunque posteriormente fue a parar a manos de los Villalpando, el mencionado noble fue quien, con la asistencia de su tío el obispo don Tomás Cortés, puso en marcha la creación de un edificio beneficial sobre el que se centra el siguiente capítulo de la obra.

Tras elaborar la génesis de los señores, vizcondes y finalmente, condes de Torresecas, el autor se adentra en la parte nuclear del libro: la organización de un nuevo espacio de culto en la iglesia de San Lorenzo. En esta, tras su demolición y reconstrucción a comienzos del siglo XVII, se creó un priorato y doce raciones, las cuales estarían en manos de los herederos del mencionado don Faustino Cortés. Sin dejar ningún aspecto descriptivo por tocar de cómo se organizó todo el entramado, Gómez Zorraquino termina con un tercer capítulo (el más breve) en el que se añaden algunos aspectos nada despreciables. En primer lugar, la creación de un legado laico que sería administrado por eclesiásticos. En segundo, la erección de dos montes de piedad.

El sumatorio de todos estos elementos encaja perfectamente en dos direcciones.

En primer lugar, estamos ante unas prácticas «habituales» dentro de las familias pudientes en un evidente contexto contrarreformista. La segunda dirección, va mucho más allá. Asistimos a la creación de una suerte de mayorazgos eclesiásticos, de mayor o menor entidad económica, que permitía la colocación de familiares, amigos y deudos. De esta forma, los señores de Torresecas conseguirían no solo la salvación de sus almas el día de dar cuentas de su vida sino consolidar y aumentar sus círculos de poder gracias a una simbiosis muy interesante con la Iglesia.

El control del espacio de culto ofrece el estudio de un caso concreto, únicamente realizable gracias a muchos años de trabajo en el archivo, que permite plantearse cuestiones de carácter general. La más importante, desde luego, es la necesidad de no enfocar el estudio de la erección de beneficios eclesiásticos únicamente a través del prisma contrarreformista y de sus usos religiosos –desde luego, necesarios– sino observar también lo que sucedía más abajo, *in hac lacrimarum valle*. Esto es posible si se analizan pormenorizadamente las redes familiares, el clientelismo, la amistad, el paisanaje, etc., lo cual requiere un esfuerzo investigador muy importante. Una obra, por lo tanto, de carácter muy concreto pero que ayuda a plantearse cuestiones necesarias para comprender la sociedad (y su espiritualidad) barroca.

Jaime Elipe Soriano
Universidad Autónoma de Madrid

DOI 10.15581/007.32.059

Querciolo Mazzonis

Reforms of Christian Life in Sixteenth-century Italy

Routledge, London/ New York 2022, 272 pp.

Querciolo Mazzonis es actualmente profesor de historia del cristianismo en la Universidad de Teramo (Italia). Se doctoró en 1999 en Royal Holloway, de la Universidad de Londres, y ha desarrollado su docencia en numerosos centros del Reino Unido e Italia. La monografía que reseño pivota alrededor del concepto de «reforma de la vida cristiana», que el autor sondea a través de tres *«surprisingly homogeneous movements»* (p. 26): los barnabitas y las angélicas (fundados en 1530), las ursulinas (en 1535) y los somascos (en 1532). Todos ellos nacieron en Italia en la primera mitad del siglo XVI y pretenden, en último término, transformar la sociedad a través del perfeccionamiento del individuo (p. 6). El estudio comienza analizando la actividad de sus líderes (Battista Carioni da Crema, Angela Merici y Girolamo Miani, respectivamente), para pasar a hacer lo propio, en los capítulos siguientes, con sus adláteres, continuadores e influencias.

En una reseña breve es imposible dar cuenta de la complejidad de un libro como el de Mazzonis, por lo que me limitaré a señalar algunos puntos que considero esenciales en su investigación. El primero de ellos es la discusión sobre algunos «nudos conceptuales» que dotan a estos movimientos de cierta uniformidad. Esta se desarrolla en el segundo capítulo, donde se examinan las nociones de «salvación y justificación» (pp. 68-73), «mortificación y amor propio» (pp. 73-82), «unión con Dios» (pp. 82-93), «vidas activa y contemplativa» (pp. 93-98) y «buenas obras y caridad» (pp. 98-106). A continuación, el autor

define lo que quizás es el germen de todos y cada uno de estos movimientos, que él etiqueta como *«unconventional»* (p. 228), que no es otro que la búsqueda del retorno a de lo que H. Grundmann denominó *vita apostolica*. Subyace aquí un componente claramente antijerárquico que lucha contra las *«medieval distortions, rites, superstitions, and abstract knowledge»* (p. 112) de la Curia romana. En este sentido, será fundamental la concentración en el hombre interior a través de la meditación o la oración mental, frente a las devociones colectivas prescritas por la ortodoxia (p. 132). El cultivo y el uso de géneros con tan largo recorrido como el de los *specula* y las *scalae perfectionis* (p. 116) señalan un entendimiento de lo sagrado en el que la acción del devoto puede derivar en la unión personal con la divinidad a través de un itinerario ascético-místico (p. 67).

Sin duda, otro aspecto primordial de la monografía es la atención prestada a ciertas mujeres en su papel de líderes religiosas (p. 140). Por un lado, Mazzonis subraya la influencia en estos movimientos de la espiritualidad de figuras medievales como Catalina de Siena, Angela da Foligno (p. 27) o, ya en la primera modernidad, las *sante vive* de las que hablara G. Zarri, en particular Caterina da Genoa y sus discípulas. Complementariamente, el estudio pormenorizado de las ursulinas ahonda en el fascinante ideario de su fundadora, Angela Merici, materializado en una *Regula* que supone *«one of the few normative texts ever written by a woman»* y que, según el investigador, inaugura el primer grupo organizado de mujeres cuya identidad se basa en su autoconcepción como *sponsae Christi* (p. 59).

Por último, es esencial atender a la densa red de relaciones que el autor traza entre estas tres concepciones y otras que las precedieron, que conviven con ellas o que se originaron ya en plena Contrarreforma. En esta investigación se incluyen y discuten comparativamente en profundidad la observancia, el humanismo, la *devotio moderna* o ciertas corrientes de lo que hoy llamamos la literatura mística medieval (algunas consideradas heréticas, como aquella que la Inquisición denominó en el siglo XIV «hermanos del libre espíritu»), solo por proponer algunos ejemplos. La riqueza analítica en lo que concierne a la génesis, influencia mutua y, en ocasiones, coexistencia de prácticas e idearios en la Italia del siglo XVI extiende, en este estudio, sus redes hacia la península ibérica en un ejercicio transnacional que enriquece nuestra comprensión del tantas veces desdibujado panorama espiritual hispánico de la época. Así, en *Reforms of Christian Life in Sixteenth-century Italy* tienen cabida dos secciones específicas sobre los vínculos entre estas corrientes y la vida y obra de Luis de Granada (pp. 196-199) o de Ignacio de Loyola (pp. 199-202).

En síntesis, lo que en principio podría haber constituido un mero análisis de tres movimientos religiosos del *cinquecento* italiano se convierte en este libro en un discurso histórico de gran complejidad crítica que nos ayuda no solo a resituar términos básicos como «reforma» u «observancia», sino que también nos permite rastrear y reflexionar sobre la incidencia y circulación de una serie de doctrinas fundamentales para la historia de la espiritualidad europea.

Pablo Acosta-García*
Universidad Autónoma de Barcelona

* Financiación/ *Funding:* Esta reseña ha recibido financiación de la Unión Europea a través del programa Next Generation EU Funds *(= This book review has received funding from the European Union's Next Generation EU funds).*

DOI 10.15581/007.32.060

María Luisa Pro / Francisco Javier Sancho (eds.)

Santa Teresa de Jesús, mujer excepcional: 50 aniversario del Doctorado de Santa Teresa

Monte Carmelo, Burgos 2022, 503 pp.

El 27 de septiembre de 1970, san Pablo VI declaraba a santa Teresa de Jesús doctora de la Iglesia universal, la primera mujer en obtener ese título. A ella le seguirían otras mujeres: santa Catalina de Siena, santa Teresa de Lisieux, y santa Hildegarda de Bingen. Al cumplirse cincuenta años de esa fecha histórica, en la Universidad Católica Santa Teresa de Jesús, de Ávila, se celebró un gran congreso internacional sobre la santa. Su celebración estaba prevista para septiembre de 2020 pero, a causa de la pandemia, se vio necesario posponer el evento hasta los días 12 a 15 de abril de 2021. Este cuidado y voluminoso libro recoge los trabajos presentados en este congreso.

El título de «mujer excepcional» está tomado del mismo Pablo VI y se propone destacar la singularidad de esta santa que revolucionó en gran parte la vida cristiana de la Iglesia y abrió nuevas sendas de espiritualidad. Los organizadores del congreso propusieron cuatro líneas temáticas: la vida consagrada, la llamada universal a la santidad, el papel de la mujer y la misión evangelizadora de la Iglesia. El resultado excedió esas áreas temáticas: veintisiete trabajos sobre temas muy variados. Los editores, finalmente, optaron por distribuir las ponencias y comunicaciones en dos partes: «Mujer excepcional del siglo XVI» y «Perspectivas sobre una escritora mística». Los temas abordados son especialmente significativos para el mundo contemporáneo, con una bibliografía actualizada. Los trabajos vienen precedidos por el mensaje del papa Francisco con el que se abrió el congreso y la trascripción del videomensaje de clausura, también del Santo Padre. Además, se encuentran las palabras de saludo del obispo de Ávila, monseñor José María Gil Tamayo, del provincial de los carmelitas descalzos de la provincia Ibérica, y de la presidenta del Consejo Directivo de la Universidad Católica de Ávila. Todos estos mensajes introducen muy bien a la lectura de los trabajos presentados.

La primera parte de las actas está compuesta por ocho trabajos: Juan Antonio Marcos firma «Teresa de Jesús: un verbo irregular (¿por qué sigue cautivándonos?)» y el cardenal claretiano Aquilino Bocos Merino «La reforma teresiana y nuestra reforma. La inolvidable lección de la primera Doctora de la Iglesia». El padre carmelita Emilio José Martínez presenta «"Aquí todas se han de amar". Palabras teresianas para la vida consagrada». Silvano Giordano contribuye con una interesante aportación: «¿Cómo llegó Teresa de Jesús a ser primera Doctora de la Iglesia? Apuntes para la historia de su magisterio». A continuación, el padre Rómulo Hernán Cuartas Londoño propone «Santa Teresa de Jesús y san Pablo VI: dos modelos de santidad», mientras que «Una maestra de oración es declarada Doctora de la Iglesia: el significado de este evento para la comprensión del rostro femenino de la Iglesia» es la contribución de Marianne Schlosser. Un ameno recorrido por las fundaciones teresianas viene de la mano de Beatriz de Ancos, con «El misticismo realista de santa Teresa: las fundaciones». Por su parte, Burkard M. Zapff ofrece una interesante panorámica de algunas figuras femeninas del Antiguo Testamento (Eva, Sara, Ana, Rut, Ester y Judit) en «Aspectos de una espiritualidad femenina

en el Antiguo Testamento». Lothar Wehr, en «Las mujeres y sus tareas en las comunidades del apóstol san Pablo», pone de relieve la importancia de algunas mujeres como Lidia de Tiatira o de los matrimonios durante los primeros años del cristianismo. «Santa Teresa de Jesús, "maestra de espirituales" para nuestro tiempo» es el título del texto del cardenal Ricardo Blázquez. Finalmente, Jorge Zazo Rodríguez presenta una «Recapitulación de contenidos: una visión panorámica».

La segunda parte del libro propone dieciséis trabajos sobre las perspectivas de una escritora mística. Comienza con «De Hipona a Ávila: dos mil km, doce siglos, un suspiro», de María Dolores Calabria. A continuación, Lucía Pedrosa-Padua expone «"Mi alma hecha pedazos". Contribuciones de la mística de santa Teresa de Jesús a la comprensión teológica del mal y de la salvación». La teóloga alemana Katja Hess trata sobre san Juan y titula su escrito «La unidad con Dios como fundamento de la amistad divina». La exposición de Patricia Fernández Martín lleva por título «Dios es lenguaje: lengua, habla y palabra en *Castillo interior*». Por su parte, las filósofas Sara Gallardo y Carmen María Chivite exponen «El perfil de feminidad de santa de Teresa de Jesús bajo la mirada de J. Ratzinger/Benedicto XVI». «La mujer en la Iglesia. A propósito de los escritos de Jutta Burggraf sobre santa Teresa y la mujer» es la aportación de Pilar Ferrer Rodríguez. La filósofa María Jesús Carravilla nos habla de «Las sandalias de Teresa. Andar en verdad». Una actualización del mensaje teresiano se encuentra en «Epistolario: una carta de santa Teresa de Jesús a los jóvenes del siglo XXI», por Vanessa Marlith Pollack Obregoso. Catherine Declercq, María Luisa Pro y Dalia Jaqueline Santa Cruz nos hablan de «Santa Teresa y la formación integral». Carlos Eymar compara en «Temor de Dios y sabiduría en Teresa de Jesús e Hildegarda de Bingen» la teología de estas dos doctoras de la Iglesia. Por su parte, Jackeline Victoria Coronel y Gabriela Fernanda Triana tratan de «Santa Teresa de Jesús, madre de almas desde una perspectiva de lo femenino en Edith Stein». María Victoria Moreno y María de los Ángeles Nogales escriben desde el punto de vista de la psicología sobre «El "humor de melancolía" en el *Libro de las fundaciones* de santa Teresa de Jesús». Victoriano Martín cuenta con un capítulo que versa sobre «Liderazgo, gestión y dineros en las fundaciones de Salamanca y Segovia». Susan M. Timoney trata sobre «Santa Teresa como guía para la evangelización» y el carmelita Steven Payne sobre «New directions in the understanding of the title *doctor ecclesiae* since 1970 and questions for the future». La obra se cierra con «Teresa de Jesús y el Carmelo Descalzo en Córdoba: el convento de Santa Ana y San José como estudio de caso», a cargo de María Paloma Enríquez García. Finalmente, se aporta el índice general detallado de la obra, en el que se pueden apreciar desglosados todos los apartados de los diferentes capítulos de la misma.

Como se puede apreciar, aunque los temas abordados son relevantes desde una perspectiva interdisciplinar –teología, filosofía, sociología, psicología, etc.– siempre está presente el enfoque histórico. Entre las diversas cuestiones que se podrían comentar desearía resaltar ahora dos aspectos. El primero se refiere a la idea de que la vida mística de Teresa de Ávila no se limita a experiencias individuales de la santa, sino que la intimidad con Dios se desborda en acciones concretas: fundaciones, viajes, libros, cartas, etc. De algún modo se supera, por la vía práctica, la vieja contraposición entre vida activa y vida contemplativa. A través de la santa de Ávila la santidad de Dios se introdujo en la historia concreta

de las personas y de la vida de la Iglesia. Se constata así cómo la santidad eterna de Dios irrumpe con fuerza en la historia concreta de los hombres. Los santos no son seres especiales que contemplan impasibles al mundo que les rodea, fijos sus ojos solo en la santidad de Dios: transmiten la fuerza de Dios para trasformar el mundo.

El segundo aspecto a destacar es la cuestión femenina, sugestiva y profundamente tratada en este libro. Al menos seis de estos trabajos están dedicados directamente al papel de la mujer en la vida de la Iglesia, además de las numerosas referencias de otros trabajos. Teresa de Jesús sufrió las desigualdades de la España del siglo XVI y supo denunciarlas con claridad, pero su perspectiva iba mucho más allá de una actitud de reforma social. Lamentaba el carácter peyorativo con el que se trataba en aquel entonces la figura de la mujer, pero no se quedó ahí. Propone indicaciones concretas para la educación de la mujer (por ejemplo, con el acceso a la lectura), pero también en la formación del carácter femenino (erradicando los defectos atribuidos a la mujer en la sociedad de entonces). De este modo, la mujer estará en condiciones de tener un papel más activo en la vida social y en la vida de la Iglesia. Lejos de un estéril enfrentamiento dialéctico o un deseo de asimilación de los rasgos masculinos, Teresa de Jesús alienta a despertar el genio femenino, aportando a la misión evangelizadora de la Iglesia su feminidad. En ese sentido, en los trabajos aquí presentados se proponen interesantes paralelismos con pensadoras del pasado, como santa Hildegarda de Bingen, y del siglo XX, como santa Edith Stein.

Queremos felicitar a los organizadores del congreso y a los editores del libro por esta publicación, que será de consulta obligatoria para todos aquellos que deseen adentrarse en la obra de Teresa de Ávila y su proyección en el pensamiento posterior.

José Ángel García Cuadrado
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.061

Felipe Ruiz Martín

Relaciones entre España y la Santa Sede en el siglo XVI (artículos inéditos)

Fundación Jorge Guillén / Universidad de Valladolid, Valladolid 2021, 380 pp.

Seguramente, pocos identificarán a D. Felipe Ruiz Martín (1915-2004), reputado historiador de la economía y de las finanzas, como historiador de las relaciones internacionales o de la historia de la Iglesia. Sin embargo, antes de su marcha a Francia en 1953 a trabajar con Fernand Braudel, donde inició su carrera de historiador de la economía, Felipe Ruiz había trabajado tanto en su tesis doctoral (1944), como luego, durante unos diez años, las relaciones internacionales de la España del siglo XVI. De ahí que los trabajos que ahora se editen, aunque no llegaran a publicarse en su momento, no sean algo extraño en sí, sino que pueden considerarse fruto del trabajo de un especialista bien conocedor de su tema.

El libro recoge tres artículos inéditos que se localizaron al catalogar el fondo Ruiz Martín que se guarda en la Fundación Jorge Guillén, de Valladolid. Como explica Luis Ribot en el prólogo, los trabajos están terminados, perfilados y corregidos como para ser enviados a imprenta. Se desconoce el momento de su redacción (posterior a 1945/1947, según qué trabajo, ya que son

las fechas más tardías que aparecen en la bibliografía que se cita y, seguramente, anterior a 1953, viaje de Felipe Ruiz a Francia). Es decir, están escritos en un período de madurez de esa primera etapa investigadora que el autor dedicó a la historia política del siglo XVI. Es posible, aunque no hay datos para afirmarlo con seguridad, que el viaje a Francia centrara toda su atención en otros asuntos, lo que llevó al autor a desatender la publicación de estos inéditos.

El ámbito temático que aquí se estudia era el propio de la época, si bien venía de atrás. La España imperial no fue una temática franquista, como a veces se dice, aunque también lo fuera, sino que tenía fuerte raigambre anterior. Era la pervivencia de la historia política clásica, la *histoire événementielle* contra la que clamaría la Escuela de *Annales*. En la Universidad de Valladolid destacó Julián María Rubio, que sería profesor de Ruiz Martín en su licenciatura (terminada en 1935); nuestro autor le reconoce mucha influencia y cabe suponer que ello le inclinara al estudio de la España imperial, si bien la tesis solo pudo hacerla en la Universidad Central de Madrid –única que tenía esa competencia entonces– y se la dirigió D. Antonio Ballesteros.

Los títulos de los tres trabajos que ahora se editan son, respectivamente, «Las luchas jurisdiccionales entre España y la Santa Sede durante el siglo XVI (ensayo de conjunto)», «Pío V y el Reino de Nápoles. La visita apostólica del obispo de Strongoli» y, finalmente, «La elección pontificia de Pío V». Cada uno de ellos va acompañado de las correspondientes notas críticas de archivo y bibliográficas. El segundo cuenta también con un apéndice documental. Por su parte, el tercero, el más largo, tiene una estructura de libro, de hecho, suma 218 páginas: tiene un epígrafe dedicado a las fuentes, y otro a la bibliografía; luego, el autor hace un repaso de la situación política en 1559 de cara a explicar los intereses que se jugarán en el cónclave de ese año, que elegiría a Pío V y que se estudia a continuación. La primera parte tiene sus notas específicas y la segunda está acompañada de sus propias notas y de un largo apéndice documental.

La metodología de estos trabajos es también la propia del momento, basada en fuentes diplomáticas, fundamentalmente, pero en el caso de Ruiz Martín los trabajos están escritos con la calidad, inteligencia y buen estilo que nos es más familiar en el posterior historiador de la economía. Como también indica Ribot, se nota una capacidad de análisis que supera a muchos historiadores del momento. Es decir, más allá de temas y métodos, se trata de buena historia política. Los dos primeros trabajos tratan temas jurisdiccionales. En ellos se pone de manifiesto cómo la catolicidad de los monarcas españoles no les impedía enfrentarse a Roma y defender su soberanía frente al papa cuando se trataba de cuestiones políticas y de jurisdicción, no dogmáticas, claro.

El tercer trabajo es más largo y tiene más calado político. Empieza con una introducción dedicada a la estructura política de la «Europa católica occidental» en 1559. Un primer apartado estudia el fracaso de la idea imperial de Carlos V y la desaparición, en la práctica, del «verdadero Imperio» tras las abdicaciones de Bruselas. Un segundo apartado estudia la Europa política en 1559, los Estados católicos y protestantes, la integración de la Europa católica, el Papado, la Monarquía hispana y el *idearium* de Felipe II, Francia e Italia.

El repaso a la situación pone en evidencia, como el propio autor señala en la conclusión de esta parte del trabajo, los intereses particularistas de cada Estado en una coyuntura como la de agosto de 1559, cuando muere Paulo IV: «Es natural –dice

Ruiz Martín– que iniciada la Contrarreforma, pendiente el concilio, abocado el choque bélico de media Europa contra la otra mitad, puesto en entredicho lo estipulado en Cateau-Cambrésis por la muerte de Enrique II de Francia y la vuelta de los Guisa, es natural, decimos, que el inmediato cónclave suscitara el interés supremo de los principales Estados católicos, no tan solo desde el punto de vista religioso, sino también y sobre todo desde el político» (p. 203).

Esta larga cita que nos hemos permitido recoger plantea con claridad cómo la primera parte del trabajo viene a ser el prólogo necesario a la siguiente parte en la que se estudia el cónclave de 1559. En el estudio del cónclave se pueden ver también dos partes, aunque el autor no las señala como tales. En la primera de ellas se muestra el problema, la muerte del Papa, las facciones cardenalicias y los posibles candidatos, los más afectos a cada potencia, así como la presentación de otras personas que intervinieron decisivamente en el cónclave. En la segunda parte se hace un estudio estrictamente cronológico, de modo que se pueden ver los planteamientos de los cardenales electores, las presiones a las que estaban sometidos, las influencias de los más poderosos y la evolución de todo ello, a través de una detallada y elocuente crónica del acontecimiento. En definitiva, una aportación muy cercana a los protagonistas de un acontecimiento central en la política europea del siglo XVI. El tema de investigación sigue gozando de plena actualidad historiográfica como lo demuestra la reciente publicación de Mary Hollingsworth *Conclave 1559: Ippolito d'Este and the Papal Election of 1559* (2021). Significativamente, la autora describe el cónclave según períodos cronológicos que son prácticamente los mismos que acotó Felipe Ruiz, si bien en este caso, el estudio es más amplio.

Además del interés de los temas y de la personalidad del autor, el libro cuenta con una edición muy cuidada y se avalora con un ajustado prólogo en el que Luis Ribot, al tiempo que presenta las circunstancias de la edición de estos inéditos, recuerda algunos perfiles biográficos que permiten entender mejor al autor y a estos trabajos. Es de agradecer esta publicación, que viene a ser, también, recuerdo y homenaje a D. Felipe, como se le conocía entre historiadores y amigos.

Agustín González Enciso
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.062

José Ignacio Ruiz Rodríguez / Pier Luigi Nocella (dirs.)

Diccionario histórico, biográfico y enciclopédico del Caballero de Gracia

Sekotia, Córdoba 2022, 282 pp.

El Real Oratorio del Caballero de Gracia, fundado en Madrid en el año 1594 por el caballero modenés Jacobo Gratij (1517-1619), sigue promoviendo iniciativas para difundir el conocimiento de su fundador, del que se reabrió el proceso de canonización en 2018.

Una de ellas es el *Diccionario* que aquí se reseña, cuyo objetivo es presentar sucintamente todo aquello (y de ahí su carácter enciclopédico) que, de un modo u otro, guarda relación con el Caballero de Gracia: personas, lugares, instituciones, hechos históricos, conceptos teológicos, espirituales y canónicos, etc. Por regla general, son

voces desarrolladas de forma escueta pero suficiente, confiadas a reconocidos especialistas. No obstante, y como se señala en el prefacio, hay algunas voces más desarrolladas que, por lo general, corresponden con asuntos clave, normalmente referidos a la espiritualidad vivida y promovida por Jacobo de Gracia.

El *Diccionario* incorpora, en total, 281 voces, que corresponden a 25 lugares relacionados con la trayectoria biográfica del Caballero, 149 personas y 107 temas (instituciones, conceptos, etc.). Han sido redactadas por 34 especialistas, pertenecientes a prestigiosas instituciones académicas y de investigación. Los directores de los trabajos conducentes a esta publicación han sido los profesores José Ignacio Ruiz Rodríguez y Pier Luigi Nocella, asistidos por María Pilar Fernández-Mazarambroz y José Ramón Pérez Arangüena, como coordinadores. La comisión técnica ha estado conformada por Juan Moya Corredor, Consuelo Cruz Matos y Fernando Zamorano Atienza.

Tras el correspondiente prefacio, se incorporan en las páginas iniciales una breve semblanza biográfica del Caballero de Gracia, una cronología esquemática, la relación de sus escritos y una bibliografía básica.

Se trata de una publicación muy útil para cuantos deseen conocer de forma rápida y concisa detalles de la vida y del contexto histórico, social, cultural y espiritual en el que transcurrieron los 102 años de vida del Caballero de Gracia, así como del importante legado que dejó, singularmente en la villa de Madrid. Este *Diccionario* contribuye a poner de relieve a este interesante caballero y sacerdote del siglo XVI, al que bien puede considerarse uno de los protagonistas de la vida religiosa del Madrid del Siglo de Oro.

Fermín Labarga García
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.063

Pegerto Saavedra

La opulencia de los hijos de san Bernado: El Císter en Galicia, c. 1480-1835

Prensas Universitarias de Zaragoza (Col. Monografías de Historia Rural, 17), Zaragoza 2021, 489 pp.

Hace más de veinticinco años quien escribe estas páginas tuvo el privilegio de ser alumna de Pegerto Saavedra, profesor emérito de historia moderna de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Santiago de Compostela. Años después, defendía la tesis doctoral sobre las economías cistercienses del sudoeste gallego. Aquel trabajo tomaría como referente la amplísima bibliografía del profesor Saavedra. Desde ese momento, la investigación desarrollada ha sido deudora de sus aportaciones y de su generoso magisterio. Es un honor, pues, realizar esta breve reseña de una obra tan valiosa, fruto del esfuerzo y del trabajo meticuloso de un investigador excepcional y de un magnífico escritor.

El libro se incluye en la colección «Monografías de Historia Rural», publicada por la Sociedad Española de Historia Agraria en colaboración con Prensas de la Universidad de Zaragoza. El título escogido anuncia con precisión el contenido y el marco temporal de la obra. Además, enlaza magníficamente con la imagen seleccionada para la cubierta: un dibujo de Sobrado, una de las comunidades más opulentas del Císter peninsular, situada en la diócesis compostelana.

El profesor Saavedra utiliza las ricas contabilidades custodiadas, sobre todo, en los Archivos Histórico Nacional, del Reino de Galicia e Histórico Provincial de Orense. Las combina hábilmente con el análisis de numerosas fuentes cualitativas. Maneja la información con elocuencia para realizar un repaso histórico del devenir de los cenobios bernardos gallegos –13 masculinos–, en los que residían a mediados del XVIII más de un tercio de los monjes de la orden. Y presta particular atención a la relación de los cenobios con las comunidades campesinas. Por tanto, el presente volumen resulta un mirador adecuado para contemplar el mundo rural gallego en el período moderno.

La obra está organizada en nueve capítulos, la introducción, la conclusión y la bibliografía final. Además, incluye abundantes cuadros, fotografías y mapas que sustentan e ilustran el trabajo. No sobra nada, los capítulos se engarzan con fluidez y en sus epígrafes se desgranan los grandes temas relacionados con las instituciones monásticas. Estudia, en primer lugar, el largo y arduo proceso de integración de los monasterios en la congregación de Castilla, tras la reforma cisterciense iniciada en la primera mitad del XV. Un proceso con numerosos altercados y algunos escándalos internos. Al fin y al cabo, la adhesión a la observancia acabaría con la independencia de los cenobios y, por extensión, de todos sus miembros. También describe las luchas de poder dentro de la congregación, la evolución del número de monjes, sus orígenes geográficos, el día a día de los religiosos en clausura –unos con más privilegios que otros– o la administración de sus enormes patrimonios, con la imprescindible colaboración de los prioratos.

A continuación, el autor se fija en la naturaleza de los ingresos de las abadías, muy heterogéneos en su composición y desiguales en su volumen. Construye una acertada reflexión sobre la dificultad de la correcta interpretación de los datos de las contabilidades de las casas centrales y sus prioratos. Expone los mecanismos de control y defensa de los patrimonios monásticos –evaluados en rentas en especie–, atento a los problemas originados por los campesinos foreros que trataban de borrar los vestigios del directo dominio. Como declara el autor, los apeos, los intentos de transformar los foros en arriendos y, finalmente, los prorrateos fueron recursos utilizados –con más o menos éxito– por los cenobios para tratar de controlar sus tierras y rentas. A la vez, analiza algunos pleitos y expedientes promovidos por los cistercienses ante la Real Audiencia de Galicia; en el XVI y XVII por reivindicación de recuperación de bienes aforados, y en el XVIII por el intento de convertir a los foreros en arrendatarios, lo que originó conflictos prolongados y ruidosos.

Asimismo, pondera la importancia del señorío de las abadías y la conflictividad subsiguiente –más frecuente en las casas medianas–, no tanto por la resistencia de los campesinos a pagar las cargas –que en ocasiones acabaron incorporadas a los foros–, cuanto por el ánimo de controlar el territorio y sus recursos, así como aquella suscitada con la primera abolición de los señoríos, en 1811.

Los capítulos centrales, del cuarto al séptimo, los dedica a evaluar la trayectoria de las rentas en especie, su destino, los procesos de comercialización y la situación financiera de las casas. Destaca que el sistema de cultivos se modificó, en especial en las comarcas del litoral y valles, gracias a la iniciativa campesina, que transformaría el paisaje y la alimentación. Además, demuestra con solvencia que los monasterios llegaron a la exclaustración y desamortización de 1835 percibiendo casi completas las

rentas en especie estipuladas en los contratos forales. En cambio, el examen de los balances de ingresos y gastos en dinero le permiten colegir que la situación financiera de las casas bernardas, sin llegar a ser ruinosa –aunque algunas sí pasaron apuros–, se deterioró desde principios del XIX por causas de tipo político-fiscal y coyuntural, y no tanto por la resistencia de los colonos al pago de rentas, como sí ocurrió en otros territorios peninsulares.

Después, el doctor Saavedra se detiene en examinar la alimentación de las comunidades y de sus criados o familiares. Analiza la flexibilidad de unas normas que permitían a los monjes blancos –para acomodo de la flaqueza humana– disfrutar de la buena mesa, con generosas raciones y alimentos básicos de la dieta mediterránea. Es decir, cantidad y calidad en los refectorios abaciales y, en menor medida, también en sus prioratos, en contraposición con la rutinaria dieta campesina. Al tiempo, el autor constata las diferencias en los salarios y en la alimentación de la familia monástica con el estudio de algunos casos concretos. Cierra la obra el capítulo que dedica al gasto en obras mayores y menores, que suponían desembolsos importantes –entre una cuarta y una quinta parte de las salidas totales– para las comunidades. El autor resuelve un magnífico recorrido por las dependencias monásticas para analizar, al cabo, y con arreglo a los paradigmas del Barroco gallego, la trayectoria de las intervenciones y de las inversiones en unas obras que, como pone de manifiesto, fluctuaron en razón del nivel de los precios agrarios, pero también obedecieron, en ocasiones, a urgentes necesidades del estado de los edificios.

En definitiva, un completo estudio sobre los monasterios gallegos a lo largo de un periodo muy amplio. Una monografía voluminosa, para paladear, sólida y escrita, como resulta habitual en él, con el rigor de la honestidad. Deberá ser una obra de referencia para la comunidad científica y para quienes se interesen por la investigación histórica seria.

De nuevo, al profesor Pegerto Saavedra, gracias por despejar el camino para que se pudieran elaborar numerosas investigaciones sobre los monasterios gallegos. No se habrían podido realizar sin sus enseñanzas. Todo un referente para muchas generaciones.

María SEIJAS MONTERO
Universidad de Vigo

DOI 10.15581/007.32.064

David TORRIJOS / Jorge Luis GUTIÉRREZ (eds.)

La Escuela de Salamanca: La primera versión de la Modernidad

Ediciones Universidad San Dámaso/ Sindéresis, Madrid 2022, 302 pp.

Desde hace algunos años se observa un creciente interés en nuestro país por recuperar autores y textos de nuestra historia intelectual particularmente fecundos. Especialmente, la llamada Escuela de Salamanca ha vivido una eclosión de interés de la investigación: se han creado institutos de estudios, se han celebrado congresos y ha aparecido un no pequeño número de publicaciones especializadas. En este contexto, del 13 al 15 de octubre de 2021, la Universidad Eclesiástica San Dámaso organizó el I Congreso Internacional «La Escuela de Salamanca y su proyección Iberoamericana». Las actas de dicho congreso se editaron *online*, pero este libro colectivo es fruto también de ese

encuentro. Los editores anuncian desde las primeras páginas la idea inspiradora de este volumen: «Nuestra hipótesis es que la modernidad tuvo su primera versión en España y concretamente en Salamanca» (p. 9).

Desearía destacar dos aspectos que están presentes de manera implícita en estos trabajos que ahora se presentan. En primer lugar, no se trata, ni de lejos, de una reivindicación nacionalista de las glorias españolas del pasado. Basta una lectura desapasionada para descubrir la altura académica y la seriedad de la argumentación, para concluir que nos encontramos lejos de una lectura interesada («ideologizada», podríamos decir) de esos años de la historia de España. Se trata, más bien, de una invitación a redescubrir los logros de un pensamiento cristiano en los albores de la modernidad. Ciertamente, en los años de la monarquía católica de Felipe II podía ser difícil delimitar lo que era exaltación político-militar del imperio español, de lo que era la especulación reposada de unos teólogos y filósofos. A la vuelta de los siglos se hace necesario distinguir estos dos ámbitos, aunque se dieran unidos en una compleja realidad histórica.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, es preciso destacar que el pensamiento cristiano –católico para ser más preciso– se encontraba presente y vivo en los albores de la modernidad. Este hecho es especialmente notorio cuando se investiga sin prejuicios en los orígenes de la idea de derechos humanos, la abolición de la esclavitud, las condiciones para la guerra justa, el derecho de propiedad, la usura, y muchos otros temas que preocupaban a la sociedad de aquella época y de ahora. Y desde el punto de vista especulativo, las doctrinas sobre la libertad y omnipotencia divina, o la esencialización de la ontología moderna de la mano de Suárez fueron los cauces transitados por la modernidad. De este modo, es posible concluir que la visión ilustrada de la Iglesia o de la religión como «frenos» de la modernidad queda desautorizada. Que la modernidad haya seguido derroteros en ocasiones alejados de la revelación cristiana no legitima a encerrarla en una cultura medieval ajena al nuevo curso de la historia. Más bien, los teólogos del momento estuvieron en el nacimiento mismo de la modernidad. Las ideas cristianas que se encontraban en el origen de la modernidad pudieron ser malinterpretadas o descontextualizadas, pero no fueron un intento antinatural de hacer pervivir estructuras medievales.

Este libro nos ofrece algunos capítulos de esta historia de los albores de la modernidad. Algunos trabajos se centran en cuestiones de filosofía social y política; así por ejemplo, el trabajo de Carlos Casanova «Francisco de Vitoria y John Locke ante la conquista de América: dos posturas encontradas», el de León Gómez Rivas «Libertad individual, gobierno y propiedad privada en los doctores salmantinos», el de Jorge Luis Gutiérrez «La controversia de Valladolid: aspectos jurídicos y filosóficos de la conquista de América», el de José Carlos Martín de la Hoz «Justicia y economía en Francisco de Vitoria», el de Verónica Murillos «Entre Salamanca y Nueva España: el concepto de ley en la tradición misional franciscana (siglo XVI)», el de Sofia Torre «L'evangelizzazione degli *indios* e il rispetto della loro identità culturale nel *De unico vocationis modo omnium gentium ad vera religionem* di Las Casas», o el de Carlos A. de Zeron «Salamanca em contexto colonial: a teologia política de Manuel da Nóbrega (1517-1570)». Otros trabajos se centran en cuestiones metafísicas y teológicas, como el de Alfonso García Nuño «El paradójico objeto de la metafísica de Francisco Suárez», el de Robert J. Matava «La premoción física según Francisco Araujo», o el de Lucas Prieto «Causalidad del *esse* y conservación

en Báñez». Otros aspectos valiosos y poco conocidos se refieren a cuestiones literarias, como los trabajos de Egisvanda Sandes «La evolución del pensamiento desarrollado en la Universidad de Salamanca en el inicio del siglo XVI y su influencia en los estudios lingüísticos» y de Elisabeth Kruse «San Juan de la Cruz, discípulo de la Escuela de Salamanca: su poesía como síntesis de ciencia, arte y virtud», en el cual se aborda la posible influencia de fray Luis de León en la poesía del místico castellano. Otros trabajos aportan datos y documentos de gran interés histórico: «La proyección de la Universidad de Salamanca en las universidades de la Compañía de Jesús en Hispanoamérica», de Marina Albers, «La Reina Isabel, causa de la proyección hispanoamericana de la Escuela de Salamanca», de Enrique González, «La Escuela de Salamanca: la diffusione di un metodo", de Simona Langella, y «Manuscritos inéditos de D. Báñez sobre las tesis de Alcalá (1602)», de David Torrijos.

De este rápido espigueo de autores y temas se puede observar la presencia de investigadores provenientes del mundo universitario italiano, estadounidense, alemán, portugués, mexicano, argentino, venezolano, chileno y brasileño, además del procedente de universidades españolas. Por otro lado, los autores estudiados son, en muchos casos, bien conocidos (Vitoria, Soto, Mariana, Las Casas, Sepúlveda, Báñez, Suárez, san Juan de la Cruz, etc.), pero también aparecen otros que lo son menos (Araujo, Manuel da Nóbrega, o los franciscanos Toribio de Benavente Motolinía, Andrés de Olmos, Juan Focher y Juan Bautista de Viseo).

En definitiva, este volumen es una buena contribución para conocer cada vez mejor la historia de las ideas y puede contribuir al abandono de prejuicios ilustrados que distorsionan nuestro pasado cultural.

José Ángel García Cuadrado
Universidad de Navarra

EDAD CONTEMPORÁNEA

DOI 10.15581/007.32.065

Marc AGOSTINO (ed.)

Santa Sede e Cattolici nel mondo postbellico 1918-1922: Raccolta di Studi nel centenario della conclusione della Prima Guerra Mondiale

Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020, 683 pp.

A cien años de distancia de la Primera Guerra Mundial, entre el 14 y el 16 de noviembre de 2018, se celebró en Roma, en el Pontificio Comité de Ciencias Históricas, la Conferencia Internacional de Estudios «Santa Sede e Cattolici nel mondo postbellico (1918-1922)». El presente volumen recoge y publica las intervenciones, en forma de artículos científicos, de los numerosos oradores que intervinieron durante las diferentes sesiones. El libro es presentado por el presidente del Pontificio Comité de Ciencias Históricas, Bernard Ardura, y le siguen los saludos del embajador de Hungría y los ensayos introductorios del coordinador Marc Agostino, del cardenal Pietro Parolin y de las estudiosas Nathalie Renoton-Beine y Emilia Hrabovec. Las intervenciones han sido organizadas de manera que se pueda destacar la riqueza del material y de las perspectivas abordadas en el congreso, que ha reunido a veinticinco estudiosos provenientes de una decena de países.

El primer bloque temático recoge las intervenciones de ocho estudiosos en torno al tema del Papado y la Santa Sede. El estudio de Antón M. Pazos se ocupa de España y la Santa Sede en la Gran Guerra, mientras que los de Philippe Chenaux, Roberto Regoli, Alexey A. Komarov, Eugenia S. Tokareva, Giorgio Del Zanna, Claude Prudhomme, Miroslaw Lenarty y Carlos Salinas Araneda hacen lo propio para diferentes partes del mundo.

En el segundo, Johan Ickx, Adriano Dell'Asta, Massimo De Leonardis, Emmanuel Tawil y Rocco Buttiglione analizan el contexto político de la época, estudiando a los nuevos actores que comenzaron a ser protagonistas tras la guerra.

El contexto religioso y social es el tema que reúne en el tercer bloque las intervenciones de Andrea Ciampani, Giampaolo Romanato, Christian Sorrell, Jan De Maeyer, Jan De Volder, Emma Fattorini, Josep Ignasi Saranyana, Angelo Lameri y Pierantonio Piatti.

En el cuarto y último bloque, concluyen el volumen los ensayos de Aldo Mola, Damiano Palano y Riccardo Burigana,

que se ocupan del contexto cultural e intelectual de aquellos años, ahondando en los elementos innovadores surgidos tras 1918.

Uno de los mayores méritos de esta publicación es el de demostrar, a través de sus numerosos capítulos, que los sujetos estudiados no se comportaron como entidades monolíticas. La Santa Sede, las diócesis locales y los Estados estaban conformados por personas que tomaron decisiones siguiendo criterios diversos, no siempre coincidentes con las preocupaciones de sus respectivas jerarquías. Las investigaciones reunidas en este volumen demuestran de qué manera los cambios que se produjeron tras el final del primer gran conflicto mundial siguen, a cien años de distancia, abriendo nuevas vías de análisis. El orden europeo surgido tras las conferencias de paz, de las que la Santa Sede fue excluida, despertó gran preocupación desde el principio por la percibida falta de espíritu cristiano en cuanto a caridad y reconciliación. Desaparecieron los grandes poderes supranacionales y comparecieron en su lugar numerosos Estados que se describían a sí mismos como «Estados nacionales». La pertenencia nacional terminó de sustituir a la religiosa, lo cual reforzó el dominio laicista de la gestión de las relaciones internacionales: *«Nella definizione del sistema delle paci che concludeva la guerra mondiale*, *furono la ragion di stato e i rapporti di forza politici a giocare il ruolo decisivo; anche la Società delle Nazioni*, *costituita per tutelare l'ordine internazionale*, *fu basata su una concezione completamente laica»* (p. 635). La Santa Sede, ajena a esta *forma mentis*, tuvo que moverse entre su desconfianza hacia esta modernidad y su apertura a ella para hacer frente a los desafíos planteados en esta primera mitad del siglo pasado por las nuevas ideologías, por la democracia de masas y por las tensiones sociales ocasionadas por la industrialización.

Juan M. de Lara Vázquez
Universidad de Catania (Italia)

DOI 10.15581/007.32.066

Ariane Boltanski/ Marie-Lucie Copete (eds.)

L'Église des laïcs : Le sacré en partage (XVI^e^-XX^e^ siècle)

Casa de Velázquez, Madrid 2021, 419 pp.

La Iglesia de los laicos: Compartiendo lo sagrado (siglos XVI-XX) reúne, bajo la dirección de Ariane Boltanski, profesora de la Universidad de Rennes, y Marie-Lucie Copete, de la de Ruán, diecinueve contribuciones –doce en francés y siete en español– sobre diversas manifestaciones históricas del fenómeno de la participación laical en las realidades religiosas. Los trabajos de este volumen hablan muy frecuentemente de las contribuciones económicas, aunque no son menos importantes las aportaciones de los laicos en capital simbólico o incluso emocional. Se trata de iniciativas seglares dispersas en un amplio marco temporal y también espacial. Y, aunque casi todos los trabajos (16) se refieren al catolicismo, también hay dos capítulos que se ocupan del islam y uno del cristianismo ortodoxo oriental. En coherencia con los fines académicos de la institución editora, una mayoría de los trabajos se dedican a casos españoles (5) o hispanoamericanos (3). Otros tres trabajos se refieren al espacio francés, mientras que Alemania, Brasil, Líbano y Japón, además del África subsahariana y Austria-Hungría, son el marco geográfico de otros tantos capítulos. Están por último, como ya se

ha mencionado, un capítulo genérico del ámbito ortodoxo y dos dedicados a sendos aspectos del islam magrebí. Desde esta amplia multiplicidad de contextos, los autores se plantean hipótesis sobre las estrategias, las formas de participación y las sensibilidades de los diferentes actores históricos, así como sobre las expectativas, espirituales o no, que albergaban respecto de los esfuerzos realizados. El volumen queda estructurado en una introducción –en francés, a cargo de Boltanski y de Aliocha Maldavsky, del Instituto Francés de Estudios Andinos, de Lima–, cinco secciones de capítulos, cada una de ellas con un preámbulo propio, también en francés, y unas conclusiones, en español, firmadas por Copete, Roberto Di Stefano, de la Universidad Nacional de la Pampa, y Antoine Roullet, de la Escuela de Estudios Superiores de Ciencias Sociales, de París (EHESS).

En la primera sección se opta, sorprendentemente, por reunir los trabajos referidos a los dos siglos más recientes, en los que el papel de los laicos quedó claramente condicionado por las dinámicas de la secularización y del Estado liberal. Tras la introducción de Di Stefano, se presenta la investigación de Elena Catalán, de la Universidad del País Vasco, sobre el declive del patronato laical en el marco de la foralidad vasca del siglo XIX. A continuación, el mismo Di Stefano analiza la financiación estatal y laical de la Iglesia en la Argentina decimonónica. Finalmente, Augustin Jomier, del Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales, de París, estudia el encuadre de las autoridades religiosas musulmanas de Argelia y Túnez en la administración colonial secular francesa, mientras que la fundación de parroquias en Lyon después de la ley de separación Iglesia-Estado de 1905 es el objeto de investigación de la historiadora y alta funcionaria del Ministerio de Educación francés Natalie Malambre.

La segunda sección pone en la balanza del análisis histórico los aspectos espirituales y personales de la vocación religiosa con las estrategias familiares de los individuos implicados. El preámbulo corre a cargo del ya mencionado Roullet y de Laurence Croq, de la Universidad de París-Nanterre. Roullet firma también el primero de los capítulos, dedicado a las vocaciones franciscanas del linaje extremeño de los Sotomayor durante el siglo XVI. Similar fenomenología es analizada por Albrecht Burkardt, de la Universidad de Limoges, en la Colonia de la segunda mitad de esa misma centuria, a partir de los diarios de Hermann Weinsberg, uno de los patricios de aquella ciudad renana. Laurence Croq, por su parte, dirige su atención a la burguesía parisina del XVIII, mientras que Anderson José Machado de Oliveira, de la Universidad del Estado de Río de Janeiro, explora las posibilidades de movilidad social que implicaban para las poblaciones de color brasileñas las carreras sacerdotales en la primera mitad de ese mismo siglo.

En la tercera sección se reúnen cuatro dispares trabajos que tienen en común el papel de una fe militante para la construcción de la memoria familiar. Tras la introducción de Boltanski, Elfie Guyau, del Instituto Universitario Europeo, de Florencia, estudia la relevancia que tuvo, para el mantenimiento y promoción del prestigio de la aristocracia incaica en el Perú virreinal, acreditar un antiguo enraizamiento de aquellos linajes en la fe de los conquistadores. Ismail Warscheid, del Instituto de Investigación e Historia de los Textos, de París, estudia a través de las estirpes jerifianas del Tuat, la relación entre autoridad sagrada y poder político en una sociedad sahariana del siglo XVIII. Anne-Valérie Solignat, de la Universidad de Estrasburgo, analiza el papel del posicionamiento político-religioso de varios linajes franceses en

los siglos XVI y XVII, en el contexto de las guerras de Religión del vecino país. Por último, la investigadora del EHESS Sabine Mohasseb Saliba se ocupa del patrocinio monástico durante los siglos XVII a XIX en una cristiandad siempre en tensión con sus coterráneos como era la del Líbano.

El papel de los laicos en el funcionamiento y financiación de las hermandades y otras instituciones asistenciales es el elemento común de los capítulos englobados en la cuarta sección del volumen, cuyo preámbulo firma Marie-Lucie Copete. De este modo, Lidia Cotovanu, de la Academia Rumana, estudia el sistema asistencial ortodoxo en el siglo XVI y comienzos del XVII, Juan Fernando Cobo, de la Universidad de California en Santa Bárbara, las cofradías de pueblos de indios de la Nueva Granada del XVII, Miguel Luis López-Guadalupe, de la Universidad de Granada, las de esta ciudad andaluza durante la Edad Moderna, y la mencionada Copete, las de la Sierra de Alcaraz, en esos mismos siglos.

La última sección, prologada por Aliocha Maldavsky, reúne únicamente tres capítulos (al contrario de los cuatro de las demás precedentes) dedicados a tres aspectos diversos relacionados con el papel de los laicos en la acción misionera de la Iglesia católica. Se trata de los artículos de Hélène Vu Thanh, de la Universidad de Bretaña Sur, sobre la financiación prestada, durante los siglos XVI y XVII, por parte de los laicos japoneses a las obras de su nueva religión cristiana; del de Francisco J. Moreno Díaz del Campo, de la Universidad de Castilla-La Mancha, y Borja Franco, de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, sobre la diluida participación de los cristianos viejos laicos en la evangelización de los moriscos granadinos, que habían sido dispersados por tierras castellanas tras la guerra de las Alpujarras; y, finalmente, del Claire Fredj, de la Universidad de París-Nanterre, sobre el movimiento antiesclavista católico austrohúngaro de finales del siglo XIX y comienzos del XX, a través de las iniciativas de la antigua gran duquesa de Toscana María Teresa, asentada en Salzburgo, y del Sodalicio de San Pedro Claver.

Rafael Escobedo Romero
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.067

Ramon Corts i Blay

El cardenal Vidal i Barraquer entre la crisi de la Restauració i la dictadura de Primo de Rivera. Arxius vaticans (1921-1923)

Ateneu Universitari Sant Pacià, Barcelona 2021, 796 pp.

Este volumen es la continuación de la obra del mismo autor que lleva por título *La Qüestió Catalana en l'Arxiu Secret Vaticà de la Restauració a Primo de Rivera (1875-1923)* (2017), reseñada en *Anuario de Historia de la Iglesia* (27, 2018, pp. 551-552). El proyecto inicial eran cuatro volúmenes, pero debido a la gran documentación encontrada y con la finalidad de no entregar libros desmesurados finalmente parece ser que habrá un volumen más. En el primer volumen, ya reseñado, se exponía la actuación de los distintos nuncios destacados en la capital española desde la época de la Restauración y su relación con la llamada «cuestión catalana».

El título del libro puede llamar a engaño, pues el verdadero protagonista del

volumen es el nuncio de Su Santidad en España, Federico Tedeschini. De hecho, el primer capítulo comienza con el arribo del nuncio a España, el uno de junio de 1921, sustituyendo a Ragonesi. De los cinco capítulos que componen el libro, tres están dedicados a Tedeschini, dos a Vidal i Barraquer y en el restante comparten protagonismo.

Tedeschini fue nombrado nuncio por Benedicto XV, que había trabajado en la nunciatura de España y conocía bien la situación del país, amén de otros personajes como el mismo Ragonesi o Vico (anterior nuncio en España), que ahora formaban parte de la curia vaticana. Por lo tanto, la elección de Tedeschini, así como las instrucciones que recibe al incorporarse a su nuevo puesto diplomático, persigue un objetivo. Ese objetivo principal es salvaguardar el catolicismo en España a la vista de lo que unos pocos años antes había pasado en Francia o en Portugal, países tradicionalmente católicos, en que se había producido una separación Iglesia-Estado de forma unilateral y agresiva.

Por lo tanto, el Papado concebía la suerte católica de España unida a la de la monarquía borbónica y perseguía cualquier intento de disidencia interna que pudiera ser lesiva para ese liderazgo. Tedeschini no era para nada afín a la República y de hecho la Segunda República (aunque sea exceder el marco de esta obra) fue para él una gran prueba. El nuncio era, además de un fino diplomático y un infatigable trabajador, un personaje con un gran don de gentes.

Tedeschini, ya desde que recibió las instrucciones reservadas para dar inicio a su misión, prestó especial atención a lo que se denominaba, desde el siglo XIX, la cuestión catalana. Es decir, el catalanismo en sus manifestaciones no solo políticas sino también culturales, religiosas y pastorales. En el período que abarca el libro preocupaba a la monarquía la posible deriva de la Iglesia catalana por su gran influencia en el pueblo. A causa de esto, intervenía con frecuencia, en parte merced a las atribuciones del concordato vigente, en la elección y propuesta de obispos afines a la visión de Madrid. Menos maleable, y sin duda más sensible, por su gran unión con el pueblo creyente, era la situación de los religiosos, especialmente benedictinos y capuchinos, grandes predicadores y de arraigada tradición en las ciudades y en el ámbito rural.

El nuncio, en parte por iniciativa propia, en parte siguiendo «órdenes», destacó en su labor de obstaculización del desarrollo del catalanismo en su acepción religiosa, como demuestran sus trabajados informes a la Santa Sede. Debido a la dificultad de disociar los ámbitos políticos de los religiosos, la labor del nuncio nunca fue fácil. Además, encontró enfrente a su némesis en la figura del arzobispo de Tarragona, Vidal i Barraquer, que por ese entonces empezaba a darse a conocer no solo en España sino también en Roma (audiencias personales con Benedicto XV y con Pío XI). Vidal i Barraquer encabezaba a los obispos de la provincia eclesiástica tarraconense, a la vez que era senador por la homónima provincia civil en Madrid. Hombre bien conectado con los ambientes culturales y políticos catalanes, intentó mostrar al nuncio la necesidad de un regionalismo puesto al servicio de la fe. De hecho, su abundante producción escrita en defensa de las tradiciones religiosas propias forma parte integrante de los documentos que acababan en la nunciatura de Madrid y por ende en la Secretaría de Estado.

Las instituciones catalanas son el tercer actor en estos dos años previos al advenimiento de Primo de Rivera. Por las páginas del libro circulan la *Mancomunitat de Catalunya*, el *Institut de Estudis catalans*, el *Foment de Pietat catalana*, los *Jocs Florals*, *els*

Pomells, la *Lliga espiritual de Nostre Senyora de Montserrat*, etc., que, con su reconocido arraigo, eran la cabeza visible de la *Renaixença* cultural cristiana de Cataluña. Junto a ellas o al frente de ellas, se encontraban personajes de notoriedad como Cambó, Puig i Cadafalch o Pompeu Fabra.

De los párrafos anteriores puede deducirse una oposición entre Tedeschini y Vidal i Barraquer. Esa cierta oposición bien pudo darse en el plano de las ideas, no en de las personas. Los dos se apreciaban mutuamente y debieron colaborar en la elección de obispos y en una multitud de asuntos, a veces de carácter personal, que recorren el grueso volumen que reseñamos.

Para terminar, quisiera destacar el uso de las fuentes archivísticas por parte del autor y, concretamente, de la documentación conservada en el Archivo Histórico Archidiocesano de Tarragona, hasta el punto de que se presentan significativo número de documentos inéditos relativos al cardenal. Uno de los objetivos últimos de esta investigación es poder proporcionar una precuela del famoso *Archivo Vidal i Barraquer* de Batllori y Arbeloa, que comienza en la II República. En este sentido, las casi trescientas páginas dedicadas al apéndice documental (203 documentos) dan la medida de la aportación de esta obra a la comprensión de la época.

Santiago Casas Rabasa
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.068

Valentin Favrie / Charles Mercier / Christian Sorrel

Cent ans de gouvernement de l'Église catholique en France : De l'Assemblée des cardinaux et archevêques à la Conférence des évêques (1919-2019)

Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2022, 296 pp.

El presente libro recupera la tradición historiográfica, muy ligada a la antigua historia eclesiástica, de la historia de las instituciones, casi en desuso en la actualidad. El volumen es fruto de un congreso celebrado en 2019 con motivo del centenario del nacimiento de la Asamblea de Cardinales y Arzobispos (ACA), predecesora de la actual conferencia episcopal francesa. Dicho congreso se celebró en la sede de la Conferencia y congregó a ocho historiadores, un teólogo y dos politólogos, que a la postre son los que integran el elenco de participantes en el volumen. Las contribuciones se basan en las fuentes archivísticas de la propia conferencia episcopal, en el Centro Nacional de Archivos de la Iglesia de Francia, en los archivos de la Santa Sede y de la diócesis de Cambray, que conserva el archivo de la ACA.

La ACA nace después de la I Guerra Mundial con el apoyo de Benedicto XV. Desde el concordato con Napoleón (1801) y hasta la separación Iglesia-Estado (1905), cualquier intento de coordinación o estructura nacional del episcopado había sido impedido. Durante cuarenta años la ACA se fue reuniendo anualmente y fue dotándose de estructuras permanentes, aunque sin personalidad canónica, erigiéndose como una autoridad moral respaldada por la Santa Sede. En 1964, y después de la creación de la figura de las conferencias episcopales por parte del Concilio Vaticano II, cede su lugar a la conferencia episcopal francesa, rápidamente bautizada como Conferencia

de Obispos de Francia, y con unos estatutos y organización interna que ha sufrido bastantes cambios hasta hoy día. Conviene destacar que por esas mismas fechas también se reorganiza el sistema político administrativo francés, el cual ha sido referencia para la organización eclesiástica desde tiempos de Napoleón.

La primera parte del libro lleva por título «Líneas de fuerza» y en él se recorre la historia institucional de la organización, mostrando como se ha pasado de una estructura piramidal fuertemente jerarquizada a una estructura horizontal, colegial, más acorde con las doctrinas del Concilio. Con el tiempo la Conferencia de Obispos se ha erigido como un interlocutor válido tanto internamente como en sus relaciones con el gobierno de la República. El papel de la Conferencia ha variado según las propias concepciones de los pontífices, con criterios más restrictivos con Juan Pablo II y más amplios (en sus atribuciones) con Francisco.

El segundo apartado del libro se intitula «Hombres e instituciones». Se trata de estudios de casos concretos que matizan o concretan el cuadro general. Usando los apuntes personales de dos cardenales, Baudrillart y Grente, se muestran las tensiones de los años treinta dentro de la ACA, sobre todo en lo que se refiere a la acción católica, las ligas políticas y el posicionamiento sobre la II Guerra Mundial. Otro estudio se centra en el período de 1945 a 1970, viendo los intentos del episcopado por regular la pluralidad católica, que lleva a un crecimiento de organismos internos e intervenciones «magisteriales y canónicas» de todo tipo, tendentes a ordenar y encauzar todas las manifestaciones católicas, especialmente de los laicos. Finalmente, se muestra el proceso de progresiva independencia del Comité Episcopal Francés para América Latina, surgido en 1961 y dependiente de la Comisión Episcopal de Misiones Exteriores, hasta convertirse en una organización que goza de una cierta autonomía y voz propia en razón de sus fines.

La última parte del libro responde al siguiente título: «Apuestas y acontecimientos» (*Enjeux et evénements*). Se trata de ver algunos sucesos que han marcado el devenir de la institución, como la reforma litúrgica, la cuestión catequética, las relaciones con el Estado, el tratamiento de las cuestiones sociales y la Jornada Mundial de la Juventud de 1997. Dentro de esta variedad de temas, algunos de ellos prolongados largamente en el tiempo, se puede apreciar la diversidad de aproximaciones y una cierta evolución en las estructuras y en el método de gobierno de la institución.

La obra se cierra con un útil índice de nombres, una nota explicativa sobre los archivos usados, la lista de los responsables tanto de la ACA como de la Conferencia, la evolución de los organigramas de la institución y un repertorio fotográfico.

El valor de este volumen, amén de servir de emulación e impulso para estudios similares en otros países, reside en rescatar un tema de estudio que ya parecía trasnochado pero que recupera credibilidad y actualidad merced a la importancia otorgada últimamente a la reputación de las instituciones y, en el caso de la Iglesia católica, a las formas de gobierno sustentadas en la colegialidad.

Santiago CASAS RABASA
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.069

András Fejérdy / Bernadett Wirthné Diera (eds.)

The Trial of Cardinal József Mindszenty from the Perspective of Seventy Years: The Fate of Church Leaders in Central and Eastern Europe

Libreria Editrice Vaticana (Col. Atti e Documenti, 59), Vatican City 2021, 506 pp.

El nombre del cardenal József Mindszenty, arzobispo de Esztergom y primado de Hungría entre 1945 y 1973, ha quedado ya perennemente asociado, junto al de otros prelados como Stepinac de Zagreb o Wyszyński de Varsovia, a la persecución sufrida por la «Iglesia del silencio» en los países del centro y este de Europa, controlados hasta la caída del muro de Berlín por los gobiernos comunistas impuestos por los soviéticos tras la Segunda Guerra Mundial. Antes de que el cardenal Mindszenty fuese arrestado, torturado y condenado a cadena perpetua tras su juicio farsa de febrero de 1948, el sacerdote Mindszenty ya había conocido la prisión durante la breve república soviética de Hungría de 1919 y el obispo Mindszenty también sufrió el arresto domiciliario de manos del gobierno fascista de la Cruz de Flecha. El caso de Mindszenty despertó una oleada de indignación contra Moscú y sus dictaduras satélites y de solidaridad con el pueblo húngaro y con los cristianos perseguidos al otro lado del Telón de Acero. El cardenal fue liberado por la revolución de 1956, solo para tener que refugiarse durante quince años en la embajada estadounidense después de que los tanques soviéticos irrumpiesen en Budapest para reprimir aquella revuelta democrática. De la legación norteamericana solo saldría en 1971 para marchar al exilio en Viena, donde moriría poco después, en 1975.

Editado por András Fejérdy, de la Academia Húngara de Ciencias, y por Bernadett Wirthné Diera, del Comité húngaro de Memoria Nacional, se reúnen en este volumen veinticinco comunicaciones presentadas al congreso que, en el septuagésimo aniversario de aquellos ominosos acontecimientos, se celebró en el Parlamento húngaro los días 13 y 14 de febrero de 2019. Las contribuciones vienen precedidas por los saludos de Bernard Ardura, presidente del Pontificio Comité de Ciencias Históricas, y del cardenal Péter Erdő, arzobispo de Esztergom-Budapest, así como por una introducción que firman Réka Földváryné Kiss, de la Universidad Reformada Gáspár Károli, de Budapest, y Pál Fodor, de la Academia Húngara de Ciencias. Las contribuciones se agrupan en tres secciones: la primera dedicada a la historia y memoria del juicio de Mindszenty, y las otras dos a distintos estudios de caso de líderes religiosos en Hungría y en el resto de Europa central y oriental. Un útil índice onomástico cierra el volumen.

La primera sección, en efecto, se compone de diez estudios sobre diversos aspectos alrededor del proceso al que se sometió al primado magiar, que, en primer lugar, es analizado monográficamente por Margit Balogh, de la Academia Húngara de Ciencias. Máté Gárdonyi, de la Universidad Católica Péter Pázmány, de Budapest, estudia el testimonio de los obispos húngaros ante los cambios políticos y sociales entre 1945 y 1948, mientras que Géza Vörös, del Archivo Histórico de la Seguridad del Estado, se concentra en la vigilancia ejercida sobre Mindszenty en ese mismo periodo. Ádám Somorjai, de la Archiabadía de Pannonhalma, presenta la documentación diplomática británica referida al cardenal entre septiembre de 1945 y junio de 1946. Bernatt Diera se ocupa de los demás acusados

en el juicio de Mindszenty, mientras que Tibor Zinner, del Instituto de Historia y Archivos Veritas, de Budapest, lo hace de los perseguidores, desde el líder comunista Rákosi hasta la policía política. Frigyes Kahler, investigador del mismo Instituto, analiza el proceso desde el punto de vista de la historia del derecho húngaro. El papel de la Santa Sede es analizado por András Fejérdy, mientras que el impacto del caso en la vecina Checoslovaquia es estudiado por László Bukovszky, del Instituto eslovaco de Memoria de la Nación. Cierra la sección un capítulo sobre otro procedimiento judicial –de muy distinta naturaleza– al que se somete a Mindszenty: su proceso de canonización. Es el vicepostulador de su causa, Gergely Kovács, quien firma ese trabajo.

Otros obispos católicos sufrieron la persecución comunista en la Europa central y oriental. A ellos van dedicados los estudios de la segunda sección, que se abre con la explicación que Philippe Chenaux, de la Pontificia Universidad Lateranense, ofrece sobre la política desplegada al respecto por el Vaticano entre 1949 y 1953. A lo largo de esta sección se analizan los martirios de los beatos Teodoro Romzha, eparca católico ruteno de Mukachevo, en la Ucrania soviética, y Vicente Prennushi, arzobispo de la ciudad albanesa de Durrës. El primero de esos capítulos lo firman Konstantin Szabó, del Seminario Grecocatólico de Úzhgorod, en Ucrania, e István Marosi, del Colegio Vocacional Grecocatólico Elemér Ortutay, de Beregszász, mientras que el segundo lo hace el albanés Rigels Halili, investigador en las Universidades polacas de Toruń y Varsovia. El también célebre caso del arzobispo Stepinac es analizado por Tomislav Anić, de la Universidad Católica de Croacia. Cristian Vasile, de la Academia Rumana, y Mihály Zoltán Nagy, de los Archivos Nacionales de Oradea (Rumanía), exploran en sendos capítulos la doble represión, nacional y religiosa, que sufrieron los húngaros transilvanos en la Rumanía socialista. Otros tres prelados perseguidos cierran esta sección: el cardenal praguense Josef Beran, estudiado por Stanislava Vodičková, del Instituto para el Estudio de los Regímenes Totalitarios, de Praga; Ján Vojtaššák, obispo de la eslovaca Spiš, por Emília Hrabovec, de la Universidad de Bratislava; y, finalmente, el cardenal Wyszyński, por Łukasz Kamiński, de la Universidad de Wrocław.

La tercera sección nos lleva de vuelta a Hungría, con el análisis de las persecuciones sufridas por otros tres obispos católicos y uno luterano, así como sobre la política de presión e infiltración que siguieron los comunistas para someter a la Iglesia reformada. Se trata, en primer lugar, del capítulo de Csaba Szabó, de la Universidad Católica Péter Pázmány de Budapest, sobre el proceso seguido contra el arzobispo Jozsef Grősz, de Kalocsa, en 1951; el de Eszter Cúthné Gyóni, de la Universidad de Budapest, sobre el papel que jugó Vendel Endrédy, abad cisterciense de Zirc en el juicio del anterior; y los de Viktor Attila Soós, del Comité de Memoria Nacional, y de Gergely Mózessy, del Archivo Diocesano de Székesfehérvár, sobre los obispos, respectivamente, Badalik de Veszprém y Shvoy de Székesfehérvár. Cierran el volumen las contribuciones de Katalin Mirák, del Archivo Central Luterano de Budapest, sobre el obispo luterano Lajos Ordass, y la de Kiss sobre el sometimiento de las estructuras eclesiásticas de los calvinistas húngaros.

Rafael Escobedo Romero
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.070

Pere FULLANA

Història de la província espanyola del Tercer Orde Regular de Sant Francesc, Volumen III (1938-1960)

Franciscanos TOR, Palma 2022, 349 pp.

Se publica, en castellano y en catalán, el volumen tercero de la *Historia de la provincia española de la Tercera Orden Regular de San Francisco*, debido –como los dos anteriores– a la pluma del profesor Pere Fullana Puigserver, docente de historia de la educación en la Universidad de las Islas Baleares. En el primer volumen, Fullana decía que «esta obra nació con la intención de ser rigurosa, científica, para nada hagiográfica, ni a la carta» (I, p. 19). Siguiendo las mismas directrices, en un segundo volumen afrontó satisfactoriamente el estudio de la expansión de la provincia, y llega ahora el tercer volumen, que da cuenta de los años de mayor crecimiento.

Como se indicaba en el vol. II, la restauración de la Tercera Orden Regular (TOR) tuvo una fuerte etapa de desarrollo en los años veinte y treinta, gracias al generalato de un religioso mallorquín, Fr. Arnau Rigo. Como fruto de ese impulso, en los años que abarcan desde el final de la Guerra Civil española hasta el Concilio Vaticano II, se produjo una importante expansión en la península ibérica y en América.

El volumen se estructura en dos etapas. La primera abarca desde 1938 hasta 1946, y la segunda empieza en este último año y finaliza en 1960. Ambas tienen una misma estructura: la organización de la provincia, la formación (noviciado y coristado), la vida en las fraternidades, el compromiso educativo de la provincia, la dimensión pastoral, el compromiso social y la vertiente cultural.

En la primera parte se puede examinar el crecimiento del número de frailes de las comunidades de la TOR en Mallorca y también en el extranjero: San Juan Degollado de Roma, la parroquia de San José de Viena, así como la vitalidad de las fundaciones en los Estados Unidos, gracias al activo protagonismo del comisariado de América. Un goteo de propuestas facilitó que la TOR se estableciera en diversos puntos de España (la Residencia de Estudiantes Ramon Llull, de Madrid, diversas parroquias en Vallecas, así como en Santa Cruz de Mudela y Quintanar de la Orden, y otras que no germinaron en Valencia, Palencia, etc.). La posguerra exigía una importante reconstrucción de las ciudades y los pueblos desolados, y los obispos, muchas veces a través de la mediación de algún religioso, hacían llegar a la Curia propuestas de fundaciones. En la obra se detalla la importancia de los colegios, la actividad pastoral (especialmente a través de la Juventud Seráfica, la predicación, etc.), la obra social católica y la labor cultural, en particular, a través de la revista *El Heraldo de Cristo*, así como también en otras dimensiones como el lulismo o la música.

La segunda parte, referente al período preconciliar, explica la fuerte expansión de la provincia, especialmente en la península ibérica y en América. En esta etapa hubo un intento de captación de vocaciones peninsulares y americanas. El noviciado estaba emplazado en el santuario de Cura, en Mallorca, con candidatos que procedían de los centros de formación específica de La Porciúncula, también en Mallorca, de Quintanar de la Orden y de Nuestra Señora de Vico, en Arnedo, que fungían como aspirantado. Se estudian las principales vicisitudes de las comunidades y se pasa re-

vista a la actividad tanto en Mallorca como en la península, así como también en las casas de Roma, Viena, el comisariado de la TOR en América, y la primera experiencia misionera en Mato Grosso (Brasil). Asimismo, se da cuenta de las fundaciones que fueron negociadas, aunque no realizadas. Se pasa revista a las nuevas realidades educativas, especialmente en Palma y Madrid, así como al componente apostólico y social, a través de los terciarios, la juventud seráfica y las asociaciones. El libro acaba con un somero repaso a la proyección cultural de la provincia hasta 1960.

El libro sigue prácticamente el tenor de las actas capitulares, de modo que contiene abundante información, que Fullana selecciona y comenta. Pese a ser una obra, en cierta forma, de carácter institucional, el autor muestra su acribia en el uso de las fuentes e incluso sabe ser crítico en algunos aspectos, poniendo de relieve los problemas y los disensos entre las facciones de la orden. El gran conocimiento que Fullana tiene de la provincia le ayuda a tener una posición hermenéutica muy acertada, que sabe equilibrar lo corporativo con lo académico.

Especialmente interesante es la relación de novicios y de sus maestros, que muestran el tránsito de una provincia enteramente mallorquina a otra con mayor integración de candidatos peninsulares e incluso americanos. Son los años de la gran expansión, gracias los sacrificios de muchos religiosos, y también del éxito del comisariado de América, que representó un horizonte esperanzador.

Quedan aún varios volúmenes por publicar, en los que se narren las vicisitudes de la provincia después del Concilio Vaticano II. Ya empieza a ser hora de analizar, siempre de forma rigurosa y comprensiva, cuáles han sido los frutos de ese magno acontecimiento en las diversas órdenes religiosas. La Compañía de Jesús, con los trabajos del P. Manuel Revuelta, ha sido pionera en esta labor, y a ella debe sumarse la Provincia Española de los Franciscanos TOR, que –con el concurso de la meritoria labor de Pere Fullana– ha mostrado una singular sensibilidad hacia su propio pasado, que la comunidad de estudiosos no puede sino agradecer.

Rafael RAMIS BARCELÓ
Universidad de las Islas Baleares (IEHM)

DOI 10.15581/007.32.071

Alberto GONZÁLEZ CHAVES

¡Dame almas!: Una biografía del cardenal Merry del Val

Homo Legens, Madrid 2022, 341 pp.

Aunque no se trata de una biografía con el método histórico-crítico, sino más bien de un relato hagiográfico escrito del modo más clásico, esta semblanza del cardenal Merry del Val (1865-1930) agradará al lector no familiarizado con la figura del prelado español o que busque una lectura espiritualmente edificante.

La figura del cardenal Merry del Val ha polarizado a biógrafos y estudiosos en dos extremos: los que afirman que era un hombre íntegro y piadoso pero excesivamente rígido e inexperto para ayudar a san Pío X, y los que opinan que fue un prodigio de virtudes sin el cual el santo papa Pío X no hubiera podido hacer nada.

El texto que reseñamos pertenece a esta segunda opinión.

El libro se estructura en su índice con toda claridad: la etapa antes de san Pío X, la etapa con san Pío X y la etapa sin san Pío X, dejando claro que la vida de Merry del Val giró en torno al papa. Comienza con el relato de un joven piadoso y de inteligencia prodigiosa al que todos ven como un caso «verdaderamente fuera de lo ordinario» (p. 44). Continua con el ascenso imparable en la carrera eclesiástica y la protección de León XIII sobre el joven eclesiástico. La segunda parte del libro habla sobre la relación entre san Pío X y Merry del Val, una relación que el autor muestra como una simbiosis de mentes. La última trata sobre los últimos años de su vida, esta vez sin el favor de los papas (aunque fue nombrado secretario del Santo Oficio y se le dio algún otro cargo menor), hasta morir de manera inesperada por los efectos de la anestesia en una operación de apendicitis. Termina el libro con una reconstrucción del temperamento y virtudes cristianas del cardenal.

El libro no se basa en la investigación sobre fuentes primarias, sino en biografías previas y algún estudio de la época, además de trabajos previos del mismo autor. El autor ofrece una lista en la introducción que califica, tal vez exageradamente, de «amplia bibliografía» (p. 23). No hay mención alguna sobre puntos oscuros del cardenal: se habla del modernismo pero ni siquiera se menciona la *Sodalitium Pianum*, que persiguió a los líderes modernistas y en la que, según parece, alguna responsabilidad tuvo el cardenal español; se explica la ruptura diplomática con Francia pero no la de Portugal y otras tensiones diplomáticas con múltiples países, que muchos historiadores atribuyen a la inexperiencia y rigidez de Merry del Val; se le presenta como resignado tras la muerte de san Pío X y la entrada de Benedicto XV, pero historiadores como Gianpaolo Romanato exhiben testimonios que apuntan en otra dirección: se creó un foro de oposición al nuevo papa Benedicto XV. La opinión Manuel González Chaves sobre este último hecho es que el papa Benedicto XV «era… un poco de otra línea» (p. 270), sin especificar de qué consistía esta «otra línea».

Trabajo, en definitiva, con notables limitaciones, puede sin embargo ayudar al lector a aproximarse por vez primera a las convulsiones de un tiempo que prefiguraron, en menor escala, mucho de lo que ocurrió después en la historia de la Iglesia.

Rafael Pardo Fernández
Investigador independiente

DOI 10.15581/007.32.072

Johan Ickx (ed.)

L'Ostpolitik vaticana: L'Unione Sovietica e la Chiesa ortodossa russa (1945-1978)

Libreria Editrice Vaticana (Col. Atti e documenti, 58), Città del Vaticano 2021, 335 pp.

Decir que las actuales relaciones entre la Santa Sede y las Iglesias del Este postsoviético son las más intensas –y desde el punto de vista académico las más interesantes– desde que acabó la Guerra Fría es decir poco. Las incertidumbres de la Iglesia greco-católica ucraniana (uniata), la proclamación de autocefalia de la Iglesia ortodoxa de Ucrania en 2018, la postura del patriarcado de Moscú ante la guerra de Rusia contra

Ucrania y la consiguiente reacción de la Iglesia ortodoxa ucraniana, como también la guerra misma, han reconfigurado el panorama eclesiástico y supuesto un gran reto para la diplomacia vaticana. Puede que la visita pontificia a Rusia, el sueño incumplido de san Juan Pablo II, esté o bien más cerca o bien más lejos que nunca. El desenlace y las futuras consecuencias de las tensiones existentes son imprevisibles, pero, al estar profundamente arraigadas en el pasado, sí es posible comprenderlas conociendo sus antecedentes históricos. El libro *L'Ostpolitik vaticana: L'Unione Sovietica e la Chiesa ortodossa russa (1945-1978)*, editado por Johan Ickx es de lectura obligada para tal fin.

Juzgándolo por la portada (o más bien por el título), uno podría pensar que se trata de una adición poco ingeniosa a la amplia literatura dedicada a la política de la Santa Sede hacia la URSS y el patriarcado de Moscú. La publicación va, sin embargo, mucho más allá. Los dieciocho autores que contribuyeron a esta obra colectiva, fruto de un simposio celebrado en Moscú en 2017, cuyos trabajos fueron ordenados en clave cronológica, ecuménica, e histórico-política, no solo guían al lector a través de las complejidades de las relaciones bi-, tri-, o multilaterales de estos tres actores, sino también dan voz a la llamada Iglesia del silencio, cuyas calamidades bajo el régimen totalitario son muy poco conocidas en Occidente. Es una pena que este último protagonista del libro no haya quedado reflejado en el título.

Las claves que da el libro sobre la *Ostpolitik* vaticana son: las dificultades que la Santa Sede tenía para formular su política hacia el bloque soviético, pero también hacia las jerarquías eclesiásticas nacionales, que a veces discrepaban con las decisiones tomadas; la importancia que tenía la investigación y la formación para dar a conocer en el Vaticano las particularidades del otro lado del Telón de Acero y sus promotores, destacando las figuras del eslovaco Pavol Hnilica, SJ, o del español Miguel Arranz; la doctrina social de la Iglesia, el pragmatismo de la Santa Sede para aprovechar las plataformas de diálogo internacional para garantizar la libertad religiosa, y el de la URSS para jugar esa carta a su favor; la transformación del unionismo en ecumenismo y el posicionamiento de la Santa Sede dentro de la corriente ecuménica; la subordinación del patriarcado de Moscú al Estado y la influencia de la KGB sobre su funcionamiento; la forzosa incorporación de la Iglesia greco-católica ucraniana a la Iglesia ortodoxa rusa en 1946, que, no obstante, se mantuvo viva en la clandestinidad y en la diáspora; las represiones a las cuales fue sometida la Iglesia católica en Polonia, Checoslovaquia y Hungría, así como en los territorios anexionados por la URSS en 1939 –países bálticos y las partes orientales de Polonia–; el papel de sus líderes, como Stefan Wyszyński, József Mindszenty o Josif Slipyj, quienes tenían diversas, y a veces divergentes, visiones de la resistencia; y, finalmente, el significado que tuvo en ese contexto la literatura, la prensa, y la radio.

Los autores aportan diferentes y complementarios puntos de vista, derivados de sus distintos trasfondos culturales y tradiciones historiográficas, propias de ambos lados de lo que fue el Telón de Acero. Merece un especial aplauso el uso de la documentación custodiada en los archivos rusos, que arrojan mucha luz sobre la perspectiva ruso-soviética, como también de una amplísima selección de bibliografía en ruso, ucraniano, eslovaco, húngaro y polaco. Aunque el libro parece estar destinado a la comunidad académica, la lectura es muy amena y resultará informativa para cualquier persona interesada en la temática tratada.

El libro presenta algunas carencias menores. Habría sido conveniente incluir notas biográficas de los autores o, como mínimo, sus afiliaciones académicas o profesionales. Convendría también unificar las transcripciones de los nombres propios, al igual que la forma de referenciar las fuentes citadas.

En definitiva, se trata de una publicación muy valiosa, que no solo cumple con creces con el objetivo propuesto de, en palabras del editor, «dar una interpretación histórica más sólida», sino que también capacita para una sólida interpretación de la tesitura actual.

Anna K. DULSKA
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.073

Iván ILLICH

La Iglesia sin poder: Ensayos 1955-1985

Valentina Borremans y Sajay Samuel (eds.), Trotta, Madrid 2021, 244 pp.

Iván Illich nació en Viena el 4 de septiembre de 1926. Estudió histología, cristalografía, teología y filosofía, y fue ordenado sacerdote en Roma en 1951. Dejó el ministerio en 1969 tras una disputa con Roma sobre la ortodoxia de su pensamiento. Al año siguiente publicó *La sociedad desescolarizada*, una obra que inauguraría un programa de investigación que buscaba mostrar la paradoja y la corrupción de la modernidad y de sus instituciones, especialmente en la escuela, la salud, el transporte, el empleo y la tecnología. Más tarde aparecieron *Energía y equidad* (1973), *La convivencialidad* (1973), *Némesis médica* (1975) y otra serie de estudios que consagraron a Illich y a su comunidad en Cuernavaca (México) como los profetas del carácter autodestructivo de la modernidad.

La Iglesia sin poder recopila 18 escritos que Illich publicó en su mayor parte –solo los tres útimos son posteriores– durante la época previa a *La sociedad desescolarizada*, antes de dejar el ministerio, por lo que es un documento sumamente valioso para comprender los antecedentes teológicos y espirituales de su pensamiento. Efectivamente, *La Iglesia sin poder* completa una imagen de Illich, creyente y teólogo, que comenzó a ser bocetada con la publicación de *Los ríos al norte del futuro* (2005), una serie de entrevistas conducidas por David Cayley en las que revelaba gran parte de la base teológica que alimentó la crítica a la modernidad que elaboró durante sus años célebres.

Efectivamente, parece que una de las intuiciones que detonaron con mayor fuerza el programa illicheano es la que indica que la Iglesia católica es esencialmente paradójica en su dimensión institucional, pues para permanecer y perdurar a través del tiempo ha de transformar el amor, que es don puro y gratuidad libérrima, en una serie de normas y preceptos jurídicos, de cuya corrupción surgen las instituciones modernas y la consecuente mercantilización y objetivación de los servicios que ofrecen.

Los textos publicados en *La Iglesia sin poder*, podrían ordenarse en tres clases no exclusivas: a) espiritualidad y virtudes cristianas, b) el sentido de la noción de «misión» y c) institucionalidad y futuro del clero en la Iglesia. Del primer grupo destacan un texto sobre el sentido espiritual de la virginidad, un par de textos sobre la

muerte como el último acto humano que la libertad puede asumir, como un acontecimiento personal para el cual la oración es la mejor preparación, así como un ensayo filosófico de estética y fenomenología de la religión. Los artículos sobre el sentido de la misión tienen un alto interés, por cuanto anuncian los comienzos de la crítica de Illich al propósito de la Iglesia de combinar la evangelización con el combate al comunismo y la apuesta por la noción de «desarrollo» que, mirada bajo su lente, no solo es deshumanizante sino incluso anticristiana. Estos textos, de carácter incisivo, eran originalmente conferencias dirigidas a organizaciones o grupos de personas, ordinariamente estadounidenses, que practicaban una cierta forma de misión que Illich repudiaba: identificar la evangelización con una cierta noción de «progreso». Los últimos textos constituyen un gozne explícito entre esta etapa «eclesial» de Illich y las críticas seculares que hizo a las instituciones modernas, pues se hace cargo de la formación educativa del clero y del modo en que éste tendría que transformar su estilo de vida, sus perspectivas supuestamente civilizatorias y la excesiva burocratización de la Iglesia que hacía de ella una organización activista.

Diego I. Rosales Meana
Hápax. Instituto de Ciencias de la Acción (México)

DOI 10.15581/007.32.074

María Concepción Marcos (ed.)

Religión y poder en España y la Europa del Sur: Discursos, movilización y conflicto político-religioso (1820-1936)

Comares, Granada 2022, 244 pp.

Este libro colectivo presenta una serie de investigaciones que muestran cómo la religión y la política se han entrecruzado en la pugna por el poder en momentos especialmente conflictivos de la historia de la España contemporánea, concretamente el Trienio Liberal, el Sexenio Democrático y la Segunda República. Como indica su editora María Concepción Marcos del Olmo en la presentación, las doce contribuciones siguen enfoques metodológicos variados, unas más ligadas a la historia política o social, otras más próximas al giro culturalista, bien desde arriba o desde abajo, para profundizar en hechos que se insertan en procesos conflictivos de largo recorrido en torno a la secularización del Estado y de la sociedad contemporáneos. Sin dejar de lado la interpretación teórica, lo hacen dando protagonismo a una rica variedad de fuentes relacionadas con los temas abordados: desde la prensa o la literatura a la documentación accesible en archivos diocesanos o en el Apostólico Vaticano. El libro se estructura en tres grandes apartados cronológico-temáticos, centrados en los periodos antes mencionados, con una ligera preeminencia de capítulos dedicados al siglo XIX, centuria quizás menos atendida en los últimos lustros por la historiografía pero que va adquiriendo mayor relevancia en la investigación histórica más reciente. Cada apartado cuenta con un capítulo relativo a experiencias del conflicto político-religioso en los países de la Europa del sur de tradición católica, Francia, Italia y Portugal, que aportan pistas para planteamientos comparativos con el caso español.

El primer apartado, centrado en el Trienio Liberal y los primeros años de la

Década Ominosa, incluye cinco artículos dedicados prioritariamente a figuras contrarrevolucionarias. Los dos primeros, escritos por Gérard Dufour y Elisabel Larriba, analizan las representaciones que sobre el monje trapense Antonio Marañón, uno de los líderes más célebres del realismo durante el Trienio, difundieron la prensa y la literatura entre la opinión pública francesa y española respectivamente. El diálogo a modo de espejo entre sendos artículos pretende mostrar el poder de la escritura como arma política, en este caso con objeto de movilizar sentimientos antiliberales de la población en ambos países. Combinados con el capítulo de Javier Iglesia Berzosa sobre los escritos del contrarrevolucionario González de la Cruz, dibujan claramente algunos de los argumentos centrales del pensamiento reaccionario de comienzos del XIX –entre los que destacó el binomio religión (tradicional) y nación /patria–, argumentos que contaron con una amplia difusión social en defensa de la alianza del trono y el altar, excluyendo cualquier posible transacción con el liberalismo.

La documentación vaticana sobre el periodo en que Giacomo Giustiniani fue nuncio en España (1817-1827) constituye la base de los otros dos artículos del primer apartado. Ángel de Prado y Mario Bedera abordan la pugna del nuncio con los liberales en torno a la libertad de imprenta, conflicto que reflejó no solo una lucha por el poder sino también un decidido respaldo de aquel a las posiciones eclesiásticas más opuestas al liberalismo del Trienio. Por su parte, Maximiliano Barrio constata igualmente que durante la Década Ominosa el nuncio y algunos obispos fueron más radicales en apoyar las posiciones ultras de lo que se pensaba hasta ahora. En su artículo, reconstruye la disputa entre los partidarios del restablecimiento de la Inquisición y la Superintendencia General de la Policía, creada en 1824 a modo de versión secularizada del Santo Oficio, que denunció con frecuencia la connivencia del clero con los realistas ultras durante aquellos años.

Frente a la unidad temático-cronológica del primer apartado, la del segundo queda algo más desdibujada, sin que ello desmerezca la calidad de las aportaciones que lo integran. Aunque centrados en el Sexenio, tanto el capítulo de Rafael Serrano como el de Solange Hibbs y Ramón Maruri abordan periodos bastante más amplios. El primero profundiza en los antecedentes del reconocimiento constitucional del derecho a la libertad religiosa en España (1869), planteando este como el punto de llegada, aunque tímido, con limitaciones y poco duradero, de un debate político, mediático y social que recorrió la centuria desde las Cortes de Cádiz en torno al binomio unidad religiosa/ pluralidad de cultos. Por su parte, Hibbs y Maruri abordan después la larga tradición de la literatura católica contrarrevolucionaria en España, analizando cómo construyó la imagen del enemigo ilustrado y liberal desde las últimas décadas del siglo XVIII hasta finales del XIX. Los autores muestran el carácter transnacional de dicha literatura, muy abierta a la influencia de obras francesas e italianas, y hacen hincapié en el Sexenio, cuando el tradicionalismo colocó la cuestión religiosa en el centro de la polémica política y las retóricas beligerantes e intransigentes del pasado se tradujeron en violencia verbal sostenida frente a la reafirmación de la soberanía del Estado y de la sociedad civil ante la Iglesia.

El recurso a la violencia y el debate en torno a su uso por parte de los católicos se plantea en el capítulo sobre Italia escrito por Maria Paiano. Si bien las bases del debate permiten engarzar esta aportación con la anterior, los protagonistas y la cronología la vinculan más claramente con las del tercer bloque dedicadas a las repúblicas

establecidas en la península ibérica en el primer tercio del siglo XX. Paiano analiza la movilización de los católicos italianos, en especial de la *Lega Eucaristica*, en el periodo de Entreguerras frente a ultranacionalistas y fascistas, por un lado, y frente a socialistas y comunistas, por otro, mostrando cómo fueron resignificando la violencia en clave espiritual a medida que se expandió el fascismo, para distanciarse de él, por la sacralización autónoma que este hacía de la patria y el poder, sin vinculación alguna con la religión. Se trata de un texto especialmente sugerente para plantear análisis comparados con el caso español.

Ocurre lo mismo con el capítulo sobre Portugal que abre el tercer apartado del libro. João Miguel Almeida analiza el discurso de los republicanos lusos sobre la ley de separación Iglesia-Estado, aprobada en 1911 por la recién proclamada república, y cómo el debate sobre su revisión en 1914 acentuó las diferencias existentes en el republicanismo portugués sobre la misma y sobre la concesión de mayores derechos a los católicos, sin que la revisión –por otra parte, mínima– de la ley contribuyera a que estos, también divididos, se implicaran más con el régimen republicano. Los otros tres capítulos del bloque se centran en la II República española. Resulta inspiradora la aproximación metodológica de Luis Ángel López Villaverde y César Rina Simón tratando de explicar desde abajo cómo los mismos sectores populares que participaban en manifestaciones de religiosidad popular podían protagonizar estallidos de violencia anticlerical e iconoclastia. Para ello proponen la categoría «cultura ritual de la multitud», deudora de la conceptualización de E.P. Thomson sobre la economía moral de la multitud, en la que integran factores culturales, perspectivas antropológicas sobre la religiosidad popular y configuración de identidades comunitarias vinculadas a devociones locales o regionales especialmente arraigadas. Además de arrojar luz sobre la aparente contradicción mencionada, demuestran de paso la versatilidad política de las identidades comunitarias basadas en referentes de religiosidad popular.

Las dos últimas aportaciones del libro analizan desde una perspectiva regional sendas manifestaciones de la movilización católica contra las medidas laicizadoras de la II República. El capítulo de Sofía Rodríguez Serrador ejemplifica la movilización católica femenina a través del caso vallisoletano, desde sus orígenes en los años veinte hasta culminar en la socialización política del primer bienio republicano, reorientándose, tras el triunfo de la CEDA en noviembre de 1933, hacia presupuestos más acordes con el discurso de la domesticidad tradicional. En el capítulo final, María Concepción Marcos aborda un tema mucho menos conocido: la respuesta católica a la desaparición del presupuesto estatal que sufragaba al clero. A partir del estudio de la diócesis castellano-leonesa, demuestra cómo la «Obra Pro Culto y Clero» trató de concienciar a los católicos de su responsabilidad en el mantenimiento del clero, pero dicha acción encontró importantes limitaciones tanto institucionales como crematísticas, lo que resulta muy revelador, por tratarse de una diócesis en la que el catolicismo social había gozado de bastante predicamento. Al profundizar en las causas de dichas carencias, la autora aborda el protagonismo eclesiástico en la iniciativa, la prioridad que la jerarquía otorgó a los criterios económicos sobre los religiosos, tratando de implicar a los seglares en la Obra, y el carácter subsidiario que atribuyó a la participación femenina, así como el desapego o la indiferencia de muchos fieles, actitudes estas especialmente complejas de valorar.

En definitiva, la riqueza de enfoques metodológicos y temáticos que ofrece el

libro reflejan, por un lado, el interés que ha mostrado la historiografía del presente siglo por las múltiples manifestaciones de la interacción entre religión y política, más allá de las relaciones oficiales entre la Iglesia católica y el Estado. Por otro, sugieren nuevas líneas de investigación sobre las poliédricas y conflictivas expresiones de la pugna por el poder entre contendientes que trataban de definir el carácter secularizado o confesional del Estado y la sociedad en la Europa mediterránea contemporánea, líneas en las que hay que seguir trabajando, y, en cualquier caso, poniendo mayor énfasis en el carácter transnacional de los proyectos en liza.

María Pilar Salomón Chéliz
Universidad de Zaragoza

DOI 10.15581/007.32.075

Ángel Martínez Cuesta

Historia de los Agustinos Recoletos (vol. III: el siglo XX, tomo I: 1898-1948)

Avgvstinvs, Madrid 2021, 1028 pp.

La obra que presentamos es la tercera parte de la monumental *Historia de los Agustinos Recoletos*, que el autor emprendió en el año 1995, cuando presentó el primer volumen, de 749 páginas, y que abarcaba desde los orígenes de la Recolección agustiniana (1588) hasta el año 1802, incluyendo cuatro largos e interesantes capítulos introductorios. El segundo volumen, con 1097 páginas, sería publicado veinte años después, en 2015, y abarcaba la vida de la Orden de Agustinos Recoletos desde 1802 hasta 1898, año de la dramática revolución filipina. El volumen que presentamos ahora abarca la vida de la Orden desde 1898 hasta 1948. Las dos fechas elegidas como término *a quo* y *ad quem* de este nuevo volumen son significativas en la historia de la Orden, ya que la primera señala, como decíamos antes, la fecha del fin de la soberanía española sobre Filipinas, mientras que la segunda nos coloca en el momento de la reestructuración de la Orden después de la Segunda Guerra Mundial. El volumen que presentamos comienza con una acertada y sucinta introducción a los principales acontecimientos históricos que afectaron más de cerca a la historia de la Orden durante el siglo XX, entre los que destacan la Guerra Civil española, la Segunda Guerra Mundial y el Concilio Vaticano II. Después de este capítulo introductorio, la obra divide la primera parte del siglo XX en dos períodos. El primero abarca desde 1898 hasta 1914, e incluye, en primer lugar, una acertada descripción del gobierno de la Orden a principios del siglo XX, así como el momento definitivo de la constitución de los agustinos recoletos como orden dentro de la Iglesia católica en el año 1912. En esta sección no podía faltar la providencial expansión de la Orden por tierras americanas, resaltando la presencia en Panamá, Venezuela, la isla de Trinidad y Brasil. Y en vista de que el volumen tercero terminaba narrando los dramáticos acontecimientos de la revolución filipina, en este nuevo volumen se ofrece el *Nachleben*, la situación de la Orden en el archipiélago después de la revolución de 1898, y la nueva configuración de la Orden, sus casas, conventos y apostolados en Filipinas.

El segundo periodo de este volumen abarca desde el año 1915 hasta 1948 y aborda, en primer lugar, siguiendo el esquema general de la obra, la cuestión rela-

tiva al gobierno, la formación académica y espiritual de los religiosos y la economía de las diversas provincias que conformaban en aquel momento la Orden. Posteriormente, se hace un repaso sucinto y preciso de los ministerios que la Orden tenía en aquel periodo. Cabe destacar en esta sección, y en general en toda la obra, el rigor histórico del autor, así como su capacidad de síntesis, frente a la avalancha de datos que hay en los archivos y boletines. Martínez Cuesta ha sabido seleccionar, organizar y resumir la información para ofrecer un relato de los acontecimientos exacto, completo y, lo que es más arduo, fluido y ameno. La sección con la que termina esta monumental obra, verdaderamente un *magnum opus et arduum*, está dedicada a hacer una presentación de lo que podríamos denominar una de las páginas más gloriosas de la Orden, pues se narra el nacimiento, crecimiento y destino de los diversos territorios misionales encomendados a la Orden a lo largo del siglo XX. De este modo, se presenta una continuación de lo narrado en los volúmenes anteriores sobre las misiones consideradas como tradicionales, las de Casanare (Colombia) y Palawan (Filipinas). Posteriormente, se ofrece un interesante relato de las misiones que Pío XI encomendó a la Orden, a saber, la de Kweiteh-Shangqiu (China), Lábrea y Marajó (Brasil) y Tumaco (Colombia). Con el relato, acertado y ameno, del desarrollo de estas misiones se concluye la primera parte del volumen tercero. Cabe señalar que dentro del diseño general de la obra, este volumen tiene dos tomos, correspondiéndose el que ahora reseñamos con el primero de ellos. En general, podemos decir que este trabajo, como todos los del autor, combina magníficamente el rigor científico y académico con la lectura amena e interesante. La obra ofrece una serie de mapas y de fotografías que complementan la lectura y ayudan a su compresión. Verdaderamente podríamos calificar esta obra como definitiva, en lo concerniente a la historia de los agustinos recoletos, y no nos resta sino desear que pronto pueda ver la luz el segundo tomo de este volumen tercero, para poder tener una visión completa de la historia de los agustinos recoletos en el siglo XX. Por todo ello, damos la enhorabuena al autor y le agradecemos vivamente la labor monumental, ejemplar y definitiva que ha hecho con esta *Historia de la Orden de los Agustinos Recoletos*.

Enrique A. Eguiarte Bendímez
Pontificia Universidad Lateranense (Italia)

DOI 10.15581/007.32.076

Luigi Mezzadri

Benedetto XVI e la Chiesa incompiuta

Tau, Todi 2021, 207 pp.

El autor ha sido profesor de historia de la Iglesia en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y, como él confiesa en las primeras páginas, no era un entusiasta partidario de Joseph Ratzinger como sucesor de Pedro, aunque el decurso de los acontecimientos le hicieron ir cambiando de opinión. Su tesis central es que «el pontificado de Benedicto XVI no fue un fracaso sino algo inacabado. Nos ha dejado tesoros para la teología, la espiritualidad, la santidad. Ha habido elecciones infelices. Las personas y los tiempos no han sido siempre bien entendidos. Ha dejado sitio

para un pontificado distinto, que esperaba desde hace años, y que se concluirá de un modo inacabado. Las personas pasan. Tanto en la Iglesia como entre sus críticos. La Iglesia permanece incompleta» (p. 24). Mezzadri ofrece con un estilo breve y esencial, ágil y directo, un agudo análisis de los hitos principales del pontificado de Benedicto XVI.

Si bien intercala los datos con las opiniones personales, acompañado de felices imágenes y comparaciones propias de un buen profesor, mantiene en ocasiones su distancia respecto al pensamiento de Ratzinger. La línea que sigue es la trazada por la Escuela de Bolonia de Giuseppe Alberigo y Alberto Melloni. Sí que desdice algo del texto algunas imprecisiones biográficas, aunque conoce bien la vida del papa emérito, recientemente fallecido. También entiende su actitud. En este sentido, aprecia el cambio epocal que supone la figura de un obispo de Roma emérito, tal como lo ha trazado Benedicto XVI. Ciertamente, el texto es una crónica selectiva del pontificado, sin ninguna pretensión de exhaustividad, en la que se deja traslucir su propia orientación ideológica, según la cual el neoliberalismo sería la fuente de todos los males. En este sentido, el análisis no sería tan perspicaz como el balance –desigual, imperfecto, inacabado– que ofrece de los ocho años en que el papa Ratzinger ocupó la sede petrina.

En definitiva, con este texto y con el fallecimiento del primer papa emérito de la historia, se puede hacer un análisis más en profundidad. Pero el autor entiende que las reformas incoadas por Benedicto XVI y continuadas por el papa Francisco ofrecen el comienzo de una época en la Iglesia. A veces el marcado tono casi ideológico puede hacer pensar que no entiende bien la idea de reforma tal como propugna el *Ecclesia semper purificanda* de la constitución conciliar *Lumen Gentium* (n. 8), pero la sensibilidad espiritual y el sentido eclesial le permiten ver por encima de estas quizá legítimas diferencias que las reformas introducidas por el papa alemán y, en especial, el gesto de la renuncia son «para el bien de la Iglesia», tal como recordó Benedicto XVI. Así, con este análisis histórico, nos empezamos a alejar de los clichés periodísticos y adquirimos la suficiente perspectiva histórica para valorar estos ocho años de pontificado, que no son en absoluto de mera transición. Con la muerte del papa emérito parece que esta idea empieza a estar presente incluso en la opinión pública.

Pablo Blanco Sarto
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.077

Iuliu-Marius Morariu

Repere ale autobiografiei spirituale din spațiul ortodox în secolele XIX şi XX- Ioan de Kronstadt, Siluan Athonitul şi Nicolae Berdiaev

Lumen, Iași 2019, 536 pp.

El hieromonje Maxim –nombre religioso del autor rumano Iuliu-Marius Morariu– siempre consigue capturar la atención del lector a través de temas únicos y desafiantes, como son estos *Hitos de la autobiografía espiritual dentro del espacio ortodoxo en los siglos XIX y XX: Juan de Kronstadt, Silvano el Atonita y Nikolái Berdiáyev*. El padre Maxim se graduó en la Facultad de Teología Ortodoxa de Cluj-Napoca, donde obtuvo otros dos

másteres, completando además estudios en las Universidades de Ginebra, Kosice, Graz, Belgrado y en el *Angelicum* de Roma. Ha publicado, editado, coordinado o traducido 26 volúmenes y cerca de 300 artículos y capítulos de libro, siendo miembro además del equipo de redacción o revisor de 8 revistas.

La presente obra nos introduce en el panorama de la escritura autobiográfica dentro del espacio ortodoxo, con un cuidado estilo literario, allanando el terreno ante dificultades terminológicas que puede plantear el vocabulario religioso ortodoxo o el histórico. Morariu familiariza primero al lector con este género literario en el marco de la tradición cristiana, desde sus mismos comienzos en el apóstol san Pablo y en san Agustín. Después de esta introducción, el padre Maxim se acerca más a su campo de interés, analizando la especificidad del texto autobiográfico espiritual en el espacio ortodoxo y explicando la razón por la que esta área de investigación ha sido menos estudiada. A través de una investigación rigurosa, el autor descubre y analiza tres escritores: san Juan de Kronstadt, san Silvano el Atonita y Nikolái Berdiáyev, mencionando además otros autores como Nicolae Steinhardt, Alexander Schmemann o Bartolomeu Anania.

Analizando lo que este género representa, el padre Maxim acepta y asume un desafío. En comparación con los espacios católico o protestante, el autor tiene que trabajar en un contexto, el de la ortodoxia, para el que se dispone de muchos menos recursos de análisis. Sin embargo, el desafío merece la pena porque, para Morariu, este tipo de escritos pueden ofrecer soluciones para problemas actuales de la sociedad y una conexión entre la humanidad y la Divinidad. La autobiografía tiene implicaciones personales, que ayudan al lector a adentrarse en el mensaje del texto y a profundizar en la fe.

La dimensión interdisciplinar de esta investigación ayuda a acercar el texto al gran público. Esta investigación consigue combinar aspectos de teoría literaria, estilo de escritura, diferentes métodos de escritura (deductiva, inductiva, analítica, narrativa), con nociones teológicas profundas sobre la conexión entre el ser humano y Dios. Con la destreza de un filólogo, pero con la profundidad de un sacerdote, el autor arroja luz sobre una obra de arte, enfocándose en el comienzo de la autobiografía espiritual.

En esta investigación, el autor se aproxima a tres importantes escritos: *Mi vida en Cristo* de san Juan de Kronstadt, el diario de San Silvano el Atonita y la autobiografía de Nikolái Berdiáyev. La investigación se divide en cinco amplios capítulos con numerosas citas, referencias y recursos bibliográficos.

El primer capítulo introduce al lector en el universo de la autobiografía espiritual, donde el autor explica el significado del género. Este capítulo presenta un elemento de novedad por el hecho de que, hasta ahora, en todas las investigaciones dedicadas a la autobiografía solo se encontraban algunos aspectos generales referidos a la dimensión espiritual, sin un análisis específico de la misma. Por eso, el autor subraya que en el espacio ortodoxo rumano, algunas obras no tienen nada en común con la autobiografía espiritual, a pesar del hecho de que son incluidos aquí escritos como la *Institución de la religión cristiana* de Calvino.

El siguiente capítulo se dedica a los principales hitos históricos de la autobiografía espiritual en el espacio cristiano, describiendo una evolución de los escritos autobiográficos desde el comienzo hasta Agustín. Estos hitos son esenciales para comprender el desarrollo del género y cómo fue influenciado por el contexto histórico. Una idea importante y original de este capítulo es la de la «edad de la es-

critura», puesto que, como afirma Mary Clark Moschella, «hacerse viejo plantea preguntas sobre el entendimiento y el significado». De acuerdo con esta idea, el autor analiza el hecho de que la madurez espiritual es un elemento esencial, el comienzo de la autobiografía, animando las experiencias místicas.

En el siguiente capítulo, el autor analiza en detalle los tres escritos antes mencionados de Kronstadt, el Atonita y Berdiáyev. Presenta algunos aspectos biográficos de cada uno de los autores, el contexto de los escritos, las influencias religiosas, sociales y culturales, análisis del texto, del mensaje y del estilo, pero también las similitudes existentes entre los textos.

Anca-Ioana Rus*
Universidad Babeş-Bolyai de Cluj-Napoca (Rumanía)

DOI 10.15581/007.32.078

Marco Novarino

Evangelici e liberimuratori nell'Italia liberale (1859-1914)

Claudiana, Torino 2021, 543 pp.

En los últimos años se han presentado diversos estudios que abordan desde diferentes perspectivas el periodo histórico en el que se produjo la toma de Roma y la consecuente conclusión de la unificación italiana. El presente trabajo, financiado en parte con los fondos de la asignación tributaria que recibe la Iglesia valdense italiana, se coloca dentro del filón de estudios de la *liberamuratoria*, sinónimo de masonería, y se propone como principal objetivo el de recorrer y profundizar, durante el periodo comprendido de 1859 a 1914, en el fenómeno del *evangelmassonismo*, es decir, las conexiones entre el protestantismo de tipo evangelista y la masonería. Una vez superada la decepción de aquellos que deseaban ver desaparecer el poder del Papado tras los acontecimientos de 1870, en algunos ambientes evangélicos se persiguió que, en esta nueva fase histórica, la sociedad italiana pudiera asemejarse más a aquellos países de mayoría protestante. El propósito del estudio es, por lo tanto, esclarecer la densa trama de conexiones y de influencias recíprocas entre los dos sujetos mencionados, exclusivamente a través de la documentación, alejándose de lo que una parte de la historiografía había hecho hasta hace relativamente poco tiempo: «*Questo volume documenta come il fenomeno dell'evangelmassonismo sia stato di gran lunga più ampio e diffuso rispetto a quanto sinora messo in luce dalla storiografia. La corretta messa a fuoco del fenomeno richiede tuttavia uno sforzo maggiore nell'accertamento dei rapporti di affiliazione dei vari personaggi alla massoneria: in altre parole, diversamente da quanto si è fatto in passato, non ci si può accontentare di dare per scontata l'affiliazione massonica sulla base di semplici voci*» (p. 11). Para esta importante labor, el historiador ha consultado numerosos fondos italianos y extranjeros, como demuestra el voluminoso corpus de notas.

Inicialmente, el autor recorre brevemente el periodo inmediato a la Unificación, en el que tanto la presencia evangélica como

* Traducida y revisada del inglés por la Redacción.

la masónica se hallaban en condiciones de escasez numérica y mayormente conformadas por comunidades extranjeras, que tenían más facilidades para escapar a la represión. Sucesivamente, pasa a estudiar lo que considera un segundo nacimiento de la masonería y el comienzo de la evangelización protestante. Los capítulos que siguen son cruciales para comprender los desafíos a los que hubieron de enfrentarse ambas organizaciones para asentarse política y socialmente en el nuevo Estado italiano. Fue aquel un periodo en el que los dos mundos colaboraron a diferentes niveles para garantizar su existencia, donde no faltaron motivos de desconfianza y de disensiones.

Cierra el volumen un apéndice biográfico que tiene como objetivo enfatizar y resaltar la pertenencia a órdenes masónicas de muchos miembros de los diferentes grupos protestantes. Para ello han sido fundamentales el Archivo Histórico del Gran Oriente de Italia, el Centro Documental de la Memoria Histórica de Salamanca y los fondos del *Centro di Ricerche Storiche sulla Libera-Muratoria* de Turín. El historiador hipotetiza que los nombres podrían ser muchos más, pero no ha incluido en la lista a ninguno que no pudiera probarse a través de algún documento fiable: *«Tale approccio metodologico fa sì che importante esponenti dell'evangelismo italiano, considerati per certo iniziati nelle logge in precedenti ricerche storiche non compaiano in questo studio»* (p. 447).

El estudio, como afirma el mismo autor, presenta como primera dificultad la escasez de fuentes y de documentación, pero, gracias a los diferentes archivos que conforman y justifican este volumen, el historiador italiano consigue presentar un excelente trabajo que aborda un tema esencial, hasta hoy poco documentado. El enfoque transnacional y el cruce de fuentes archivísticas a nivel local con las de nivel nacional permitirán en el futuro poder tener un cuadro más completo.

Juan M. de Lara Vázquez
Universidad de Catania (Italia)

DOI 10.15581/007.32.079

Antón M. Pazos

Las reliquias de Santiago: Documentos fundamentales de la Reinventio de 1879

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Santiago de Compostela 2021, 415 pp.

Fue en el siglo IX cuando Teodomiro descubrió aquellos restos que reconoció como los propios del apóstol Santiago el Mayor. Por temor a que aquellas reliquias fuesen profanadas, un arzobispo de finales del siglo XVI, Juan de Sanclemente, las ocultó de tal modo que permanecieron, por siglos, prácticamente olvidadas. Después, tras una búsqueda claramente programada, se hallaron, enterradas, en el trasaltar de la catedral compostelana. Sobre lo sucedido en ese momento se ha publicado un libro: *Las Reliquias de Santiago: Documentos fundamentales de la* Reinventio *de 1879*. Es una obra de Antón M. Pazos, que continúa una línea de investigación promovida por este mismo investigador, responsable de la edición de otro estudio, anterior, titulado *La renovación de las peregrinaciones a Santiago de Compostela en el siglo XIX: Entre tradición y modernidad*, en donde este mismo autor abordó la cuestión de los objetivos y los logros de tal acción, en una obra editada por el Consejo Superior de Investigaciones (CSIC) en 2017, momento en el que también publica, atendiendo a una temática

bien próxima a la anterior, *Translating the Relics of St James: From Jerusalem to Compostela* (2017).

Antón M. Pazos, licenciado en Historia en Santiago de Compostela y doctor en Historia por la Universidad de Navarra, estuvo vinculada a ésta, como docente e investigador, hasta el año 2000, momento desde el cual forma parte, como científico titular, del CSIC, dirigiendo un número estimable de tesis doctorales al tiempo que realizando importantes aportaciones, sobre todo, al estudio de la Iglesia en España en la época contemporánea. Desde el año 2006 trabaja, en Santiago de Compostela, en el Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, perteneciente al CSIC. En ese contexto cabe reconocer esa línea de investigación, atenta a lo jacobeo, que ha desarrollado, entre otras, como presidente del comité organizador de los Coloquios Internacionales Compostela.

Este nuevo libro trata cuestiones tales como el Expediente Compostelano de 1883 y la *Nova Positio* romana de 1884, aportando los documentos, completos, relativos a este suceso. Importa, también, cómo presenta a los grandes protagonistas de tan transcendental hecho: el cardenal Miguel Payá y Rico, el canónigo Antonio López Ferreiro, el cardenal Domenico Bartolini y el papa León XIII.

Su trabajo, en el capítulo de fuentes, en el Archivo Apostólico Vaticano y en el de la Congregación de las Causas de los Santos aporta la información fundamental de la que se parte pero, al tiempo, el autor conoce, y cita, una abundante bibliografía, de la que se da debida cuenta, además de aportar un índice de personas y lugares que agiliza la consulta de este trabajo de investigación, muy correcto, y profundo, en su discurso.

Todo está muy cuidado en la edición, desde las seis figuras que se incorporan al texto hasta su colofón, fechado el día 30 de diciembre, festividad de la Traslación del Apóstol Santiago y que, antaño, contemplaba, también, en ese mismo día el recuerdo de la elección de Santiago el Mayor como uno de los apóstoles.

Investigaciones como las aquí citadas demuestran que la cuestión jacobea ha tenido muchos más momentos de éxito que de olvido y la valoración de tiempos, como el propio del siglo XIX, adquiere, de esta forma, una valoración muy positiva. Es verdad que estamos viviendo ahora un momento de éxito, en lo concerniente al mundo de la peregrinación jacobea, pero ha habido otros, como el que aquí hoy se evoca, singularmente transcendentes para esta causa.

José Manuel García Iglesias
Universidad de Santiago de Compostela

DOI 10.15581/007.32.080

Roberto Regoli / Matteo Sanfilippo (eds.)

La Santa Sede, gli Stati Uniti e le relazioni internazionali durante il pontificato di Pio XII: Studi dopo l'apertura degli Archivi Vaticani (1939-1958)

Studium, Roma 2022, 302 pp.

El 2 de marzo de 2020 se abrió a los estudiosos la documentación relativa al pontificado de Pío XII y a los pocos meses comenzaron a aparecer las primeras publicaciones que daban cuenta de la consistencia de los diferentes fondos. Desde la perspectiva de las relaciones internacionales entre la Santa Sede y los Estados Unidos de América,

los profesores Roberto Regoli y Matteo Sanfilippo han coordinado diferentes ensayos con el objetivo de volver a analizar los equilibrios que se crearon tras el final del segundo conflicto mundial.

El volumen se articula en dos niveles: uno propiamente historiográfico, en el que se presenta al lector el *status quaestionis* de las relaciones internacionales a través de seis artículos y se sugieren diferentes recorridos que podrían tomar las investigaciones; y una segunda parte donde se recogen cuatro ensayos de historiadores de diferentes nacionalidades que se han concentrado en diversos aspectos. Estas nuevas fuentes permiten profundizar y contextualizar mejor las razones que llevaron a la Santa Sede a acercar posturas y a estrechar sus relaciones con la nueva potencia estadounidense. De hecho, mayormente a raíz del final de la guerra, el Vaticano dejó de solicitar ayuda a tradicionales potencias católicas, como Francia, España o Austria, y comenzó a dirigirse con mayor frecuencia a este país de mayoría protestante (p. 201). Regoli afirma que es a partir del 1947 cuando *«la politica americana con la sua guerra fredda converge con l'impostazione vaticana, sebbene la prima venga considerata storiograficamente pragmatica e la seconda ideologica»* (p. 45). Insiste en el hecho de que los intereses vaticanos fueron convergentes con los de los Estados Unidos no solo por el miedo al comunismo que amenazaba desde el este, sino porque cambió la actitud de neutralidad pontificia heredada desde la época de Napoleón. Paolo Valvo, en el tercer ensayo, retrodata la actitud de simpatía hacia los Estados Unidos al pontificado anterior, con el intento de demostrar que el periodo del papa Pacelli puede ser leído como una larga fase de transición (p. 87). Afirma además que la nueva documentación podrá explicar la manera en la que cambió el tradicional prejuicio «anti-yanqui» de los católicos hispanoamericanos. Más adelante, en el sexto capítulo, Matteo Sanfilippo afronta el tema del auxilio a los desplazados a causa de la guerra, colocando el foco de su investigación en los organismos que el Vaticano creó en estos años para ayudar a la reconstrucción postbélica. Componen además la primera parte ensayos de Nina Valbousquet, András Fejérdy y Philippe Chenaux; mientras que concluyen la segunda los artículos de Giovanni Coco, Luca Carboni con Giuseppe Lo Bianco, Susanna De Stradis y, de nuevo, Matteo Sanfilippo, esta vez junto a Giovanni Terragni.

El mérito de este libro reside en que, a pesar de las dificultades que han surgido a raíz de los confinamientos, que han obligado a anular muchos períodos de investigación, se ha conseguido trazar un primer balance de la vasta mole documental que se ha abierto a la historiografía. Es lógico esperar un fecundo periodo de publicaciones sobre el tema y este volumen por ahora representa un instrumento indispensable para corroborar el estado de la cuestión.

Juan M. de Lara Vázquez
Universidad de Catania (Italia)

DOI 10.15581/007.32.081

Miguel DE ASÚA

Science and Catholicism in Argentina (1750–1960): A Study on Scientific Culture, Religion, and Secularisation in Latin America

De Gruyter, Berlin/ Boston 2022, 342 pp.

¿Ciencia y religión son incompatibles? ¿Los términos necesariamente se excluyen entre sí? El trabajo más reciente del historiador de la ciencia Miguel de Asúa analiza el problema en su dimensión histórica para el caso argentino. En una periodización de larga duración, toma como punto de partida los hitos que la historiografía argentina plantó para señalar cambios de época referidos a la estructura social y a la organización política del extinguido virreinato del Río de la Plata.

Un elemento constitutivo de este esquema, y que resulta fundamental para el trabajo reseñado aquí, es el proceso de secularización impulsado por las élites. Da cuenta de ello la separación entre las esferas controladas por la Iglesia y las formas estatales que se fueron organizando a lo largo del siglo XIX. La escisión comenzó en 1822, al concluir la década de guerra independentista, en el marco de la flamante provincia de Buenos Aires. Más tarde, el proceso llegaría a su cénit en la década de 1880, en los albores de la Argentina moderna, cuando el Estado argentino tomó a su cargo la educación primaria, el registro de las personas y se aprobó la ley de matrimonio civil, despojando a la Iglesia de lo que hasta ese entonces habían sido parte de sus funciones primarias.

La secularización tomó una forma próxima al modelo francés, donde las élites políticas optaron por un modelo de ciencia que rechazaba de plano a la religión. Para la idea de progreso decimonónica, la ciencia formó parte de la retórica de las ideologías cientificistas que le dieron fundamento a la secularización. Así, el proyecto de las élites argentinas se dirigió al desarrollo de una ciencia secular, como parte de la realización del proyecto nacional. Fue un proceso impulsado «desde arriba»; las élites decidieron las políticas institucionales que pondrían en una posición de incompatibilidad a la ciencia y la religión.

El modelo de secularización adoptado es la clave para entender la forma en la que se estableció una relación (no la única posible) entre ciencia y religión. Por ello,

el autor plantea que la imposibilidad de compatibilizar ciencia y religión no es un resultado necesario. Por ejemplo, muestra que en países de mayoría protestante un sistema más plural fue viable, diferente a la construcción de un discurso que planteaba los términos católico-no católico como mutuamente excluyentes. Asimismo, la incompatibilidad entre ciencia y religión no obedeció a razones epistemológicas o al reemplazo de unas creencias por otras. La explicación a tal desarrollo corresponde a una elaboración consciente de las élites.

Finalmente, si en el Río de la Plata la ciencia fue parte del proyecto religioso de los jesuitas antes de su expulsión en el siglo XVIII, a partir del renacimiento de la religiosidad católica de comienzos del siglo XX aparecerán en escena científicos católicos de primera línea, que si bien no abogaron por una ciencia católica fueron representativos de una nueva época en la que el hecho de ser científico y católico ya no era considerado contradictorio. De esta manera, pasamos rápidamente revista a este libro que se alza como una original contracara de la historiografía argentina que abordó hasta el presente la religión y su relación con las esferas política y científica.

Benito Alejandro PALOMO
Universidad Pedagógica Nacional (Argentina) /
Ministerio de Educación de la Ciudad de Buenos Aires (Argentina)

DOI 10.15581/007.32.082

Laura DIERKSMEIER

Charity for and by the poor: Franciscan-Indigenous Confraternities in Mexico, 1527-1700

University of Oklahoma Press, Norman 2020, 222 pp.

La importancia de labor evangelizadora de la orden franciscana ha sido mostrada por la historiografía. Sin embargo, el rol de las cofradías promovidas por los frailes menores constituía un tema que ameritaba un estudio monográfico. De otro lado, la historiografía ha mostrado cierta preferencia por el estudio de las cofradías a finales del siglo XVIII como una vía para valorar el impacto de las reformas borbónicas en la religiosidad y la economía de la América hispánica. Por tanto, las cofradías novohispanas durante el gobierno de los Austrias constituían un tema poco explorado.

La obra de Laura Dierksmeier, investigadora de la Universidad de Tubinga, va dirigida a cubrir los mencionados vacíos. La autora nos recuerda que los franciscanos recibieron el aprecio de la población indígena gracias al impulso de cofradías, escuelas y hospitales.

El libro se estructura en seis capítulos. El primero está dedicado a estudiar las cofradías europeas como modelo en el que se inspirarían las indígenas. Sobre este punto, conviene subrayar que la autora no presenta las cofradías indígenas como una mera copia de las corporaciones europeas. Dierksmeier subraya la importancia y novedad de su adaptación al contexto novohispano. El segundo capítulo trata el rol de las cofradías en la evangelización franciscana. El tercero estudia el rol de las cofradías como base para la configuración de identidades locales y vía de intervención de estas corporaciones en el ámbito religioso. Esta autonomía religiosa permitió el «cristianismo nahua», tratado en el capítulo cuarto,

es decir, la inculturación de la fe católica en Mesoamérica. El quinto capítulo alude a los hospitales como una institución estrechamente vinculada a las cofradías y elemento integrador de la lengua, medicina y espiritualidad. El último capítulo vincula las cofradías indígenas con el ámbito económico, con especial atención a la importancia de las indulgencias y las obras pías. Finalmente, la autora presenta algunos puntos que espera desarrollar en futuras investigaciones e incluye información complementaria que puede resultar de gran utilidad, como la relación de parroquias y un glosario de términos.

La autora reconstruye con acierto el pasado de las cofradías indígenas en México. Presenta sus actividades piadosas y asistenciales sin descuidar sus relaciones con instituciones conexas, como los hospitales, y los principios de la moral económica de la época. Estamos, pues, ante un estudio riguroso y acertado sobre las asociaciones piadosas surgidas bajo el impulso de los frailes. Estas corporaciones destacaron por su antigüedad y por su elevado número, constituyeron un medio para lograr cierto grado de autonomía indígena y permitieron el diálogo entre la cultura local y la fe católica, lo que permite ponderar algunas interpretaciones que propugnan la eliminación radical de las costumbres indígenas.

Carlos Sánchez-Raygada
Universidad de Piura (Perú)

DOI 10.15581/007.32.083

Fernando López de Rego Fernández

Fidel y el más allá: El hecho religioso en Cuba

CEU Ediciones, Madrid 2021, 711 pp.

En la última década se ha producido un notable avance en la investigación científica sobre el fenómeno religioso en Cuba desde el triunfo comunista. Esto incluye tesis doctorales de gran interés y origen diverso, como la de Raúl José Arderí, SJ, *(Una luz en la oscuridad: Análisis histórico-teológico del proceso de la Reflexión Eclesial Cubana y del Encuentro Nacional Eclesial Cubano)*, la de Petra Kuivala *(Never a Church of Silence: The Catholic Church in Revolutionary Cuba, 1959–1986)* o la de Felipe Pérez Valencia *(L'Église catholique cubaine, entre réforme politique et réforme ecclésiale: la réception du concile Vatican II à Cuba)*. Junto a ellas, y superando el catolicismo como objeto de estudio, también se han publicado monografías de diferente temática sobre otras confesiones cristianas –por ejemplo, la acción misionera protestante o la presencia de la Iglesia ortodoxa rusa– y también estudios acerca de realidades menos conocidas, como el judaísmo o la masonería, que no puede considerarse una religión, pero sí tiene expresiones espirituales.

Sin embargo, no existía un libro que aspirara a una visión integral y actualizada del fenómeno religioso cubano, quizá por la complejidad del objeto de estudio. *Fidel y el más allá: El hecho religioso en Cuba*, del abogado y diplomático español Fernando López de Rego Fernández, sí tiene ese objetivo. El título de la obra despierta el interés, ya que Castro siempre será personaje atractivo, particularmente en su relación con la fe, como demostró en el célebre y superventas libro-entrevista sobre la religión que escribió el teólogo de la liberación Frei Betto a mediados de los años ochenta. Con todo, el título puede inducir a error, ya que

el contenido precede cronológicamente, y también supera, la etapa fidelista. Quizá esto se deba al carácter divulgador de una obra que aspira a la máxima difusión, inconveniente sin embargo corregido con un adecuado subtítulo descriptivo.

El contenido recoge con orden y claridad expositiva las etapas por las que ha pasado la identidad religiosa cubana. Por supuesto, con un especial análisis del catolicismo, sin el que no se entiende esta nación antillana, tema que ocupa tres cuartas partes de una obra de setecientas páginas. Tal extensión podría suponer un inconveniente para la lectura, pero no ocurre así, ya que la prosa del autor es clara y eficaz, combinando un relato casi periodístico con notas bibliográficas al final de cada uno de los diez capítulos, entre las que encontramos tanto investigaciones especializadas como fuentes orales.

Precisamente, estas últimas son la fortaleza de esta obra. A lo largo de varios años, López de Rego ha realizado unas doscientas entrevistas en Cuba, trabajo difícil si se trata de hablar de su historia reciente, algo que ha sufrido cualquier investigador con un espíritu independiente. Esas conversaciones nos acercan a la psicología y vivencias de sacerdotes, laicos y pastores de diversas confesiones, masones, rabinos y santeros, pero también de cristianos culturales que aceptan su pertenencia a una comunidad y a una tradición que sobrevive, por más que sean agnósticos o ateos. López de Rego también ha hablado con profesionales y académicos, que aportan una visión externa sobre el hecho religioso. Con ese material, dibuja un cuadro sociológico actualizado, que va desde el análisis de la diplomacia vaticana durante el proceso revolucionario hasta publicaciones efímeras, como las hojas parroquiales. Todo ello nos permite tomar el pulso de un pueblo sufriente pero activo, a pesar de la desestructuración impuesta por seis décadas de socialismo real.

Los capítulos más interesantes son los centrales, que se dedican a la actuación de la Iglesia católica en los siglos XX y XXI, su actuación pastoral y social y al catolicismo cubano en el exterior, un aspecto generalmente olvidado, pero importante dada la actual crisis migratoria, con casi 240 000 cubanos que han abandonado el país desde las fuertes protestas del verano de 2021. No desmerecen tampoco las secciones finales, dedicadas al sincretismo, el espiritismo o la *New Age*, expresiones espirituales minoritarias, pero que el autor analiza con perspicacia. Menos utilidad presentan los perfiles biográficos sobre Ernesto Guevara, Raúl y Fidel Castro, pero en ellos queda clara su ideología religiosa, propia de un marxismo que instrumentaliza a las iglesias en su exclusivo beneficio. Por último, y esto es una carencia notable, falta un índice onomástico y temático, así como una relación de la bibliografía consultada. Ambas cosas habrían resultado de gran utilidad para moverse con soltura por una obra tan voluminosa.

En resumen, *Fidel y el más allá* es un libro de síntesis que alcanza su objetivo de presentar un panorama general y desapasionado del hecho religioso en Cuba. Secundariamente, puede resultar útil para un lector que quiera informarse de aspectos concretos en los que profundizar más tarde mediante investigaciones especializadas.

Ignacio URÍA RODRÍGUEZ
Universidad de Alcalá

DOI 10.15581/007.32.084

Luis Pásara

Católicos, radicales y militantes: Cincuenta años de conflictos en la Iglesia peruana

La siniestra ensayos, Lima 2021, 250 pp.

Todo texto clásico entraña casi siempre aportes perdurables y, por cierto, limitaciones, que nos recuerdan los vacíos académicos que sirven para que nuevas perspectivas de análisis amplíen los conocimientos científicos. En su momento, *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana* (1986) tuvo la virtud de analizar, para la segunda mitad del siglo XX, el surgimiento en Perú –como en América Latina– de una generación de católicos radicales de izquierda, utilizando un particular enfoque de la sociología del conflicto y presentando diversos rasgos distintivos para la comprensión del imaginario de dicha generación, lo cual permitió estudiarla como un peculiar sector de la élite del clero y de la intelectualidad urbano-laica. El texto, escrito bajo un discurso narrativo clásico, fue objeto de críticas, pero terminó siendo un referente en los estudios sobre el catolicismo contemporáneo peruano. En su vida académica, el autor luego se dedicó a otros intereses, y solo en los últimos años regresó al ámbito de los estudios de la religión, describiendo el rol del cardenal Juan Luis Cipriani en la sociedad peruana (2015), con una perspectiva coyuntural y crítica; y luego discutiendo sobre lo que ocurrió con la generación de laicos católicos de izquierda en la década de 1980, al estudiar a la izquierda peruana de la época (2022).

Casi en simultáneo a este último texto, Luis Pásara ahora nos presenta esta obra, *Católicos, radicales y militantes*, que ha sido recibido entre algunos con reparos y en otros con interés. El objetivo del trabajo es analizar, para el periodo largo entre 1960 y 2021, y bajo el mismo enfoque de radicalización y conflicto, a los católicos de izquierda y lo que él denomina los distintos catolicismos que conviven en la Iglesia peruana hoy, prolongando su descripción más allá de 1986, tanto sobre la jerarquía como sobre los «militantes» católicos (p. 21). Pero si en 1986 este trabajo fue fruto de una concienzuda investigación académica, esta vez no lo es. El resultado, a nuestro parecer, es que no se consigue el objetivo que pretende. Básicamente, por dos elementos centrales, uno formal y otro de contenidos, que paso a continuación a exponer.

El nivel formal está ligado a la construcción textual. *Católicos, radicales y militantes* no es un libro original, es una fusión de diversos trabajos del autor, disímiles entre sí, construidos bajo parámetros diferentes en cada momento, y que al buscar unirlos y mezclarlos, resulta en un enorme problema para el objetivo deseado. Así, el texto se divide en una introducción, dos partes y una conclusión. La introducción mezcla la introducción del libro de 1986 con unos fragmentos nuevos; para luego en la primera parte, que es el periodo de 1960 a 1986, volcar casi todo el contenido de aquel libro en seis de sus siete capítulos. Salvo unos fragmentos finales del cap. 6, más episódicos, se transcribe el resto. No hay una actualización del debate, una actualización de la bibliografía –el texto más moderno es de 1984–, ni siquiera en la sección sobre el contexto latinoamericano de la época, tan bien estudiado en las últimas décadas. Justamente, la respuesta a la inquietud de Claudia Touris, en su reseña para el portal Trama Crítica, al señalar que Pásara no considera a ciertos autores o es poco rigu-

roso en el análisis de la realidad latinoamericana, estriba en este hecho.

En la segunda parte, de 1986 a 2020, redacta una introducción de enlace, y pasa luego a las cinco secciones cronológicas que tiene: procede primero a incluir parte de su trabajo sobre la izquierda católica en la década de 1980 (2022); luego incluye una parte original sobre las elecciones de 1990 y las posiciones encontradas entre sectores del clero y laicos; luego incluye su texto de 2015 sobre el cardenal Cipriani, ya mencionado; para, a continuación, seguir al texto de Cecilia Tovar en la descripción de las posturas de los distintos sectores de la Iglesia ante la violencia interna del Perú entre 1980 e inicios de este siglo; y, finalmente, para los últimos años menciona los comunicados disponibles en la web de la Conferencia Episcopal Peruana, y analiza su posición ante una variedad de temas sociales. En cuanto a la conclusión, regresa al cap. 7 del libro de 1986 y lo traslada, agregando solo unas líneas finales. Aunque –es bueno subrayarlo– el autor advierte que está procediendo a hacer estas fusiones y mezclas (pp. 9 y 182, y notas 9 y 12), lo que interesa aquí es mostrar la arqueología de estas, porque a nuestro parecer allí está el problema fundamental, que se cristaliza en la coherencia de los contenidos, que paso a describir.

Sobre la primera parte, y dado que siempre fue un todo orgánico, no hay mucho que comentar, pues se dedica a mostrarnos el surgimiento de la generación de católicos de izquierda, clérigos y laicos, y las tensiones que produjo dentro y fuera de la Iglesia. Se puede discutir, como cuarenta años atrás, el instrumental del conflicto como herramienta de análisis; o el estilo narrativo, clásico, de hilvanar citas y comentar autores; o acaso comentar la retórica unidireccional que se plantea, argumentando un tiempo oscuro, previo, y un descubrimiento de los derechos humanos y la conciencia social dentro de la Iglesia solo luego de 1960. Sin embargo, en la medida que el texto no ha sido tocado, permanece con todos sus defectos y virtudes. Sigo creyendo que lo valioso del texto de 1986 fue mostrarnos la mentalidad y el *modus operandi* de esta generación, su tendencia a la radicalidad, en un buen estudio sobre los comportamientos sociales generacionales. Hay, por supuesto, actualmente, enfoques que muestran mejor la complejidad que denota una generación, pero en lo esencial es un buen punto de partida para el estudio de la izquierda católica peruana. El problema estriba más bien en la segunda parte, mezcla de muchos trabajos y en múltiples direcciones.

Y es que, si antes estaba claro el surgimiento y desarrollo de los católicos radicales y de sus conflictos dentro de la Iglesia, su evolución posterior ya no lo está tanto. Se les sigue la pista en la década de 1980, pero luego aparecen intermitentes o se vuelven irrelevantes, en la marea de otros temas que se va tocando. Porque como no es un estudio sistemático, no hay interés por ver su derrotero, hasta la jubilación o desaparición de sus miembros –obispos, laicos, etc.–. Tampoco hay un balance conclusivo al respecto, mostrando sus aportes generacionales. Si en la primera parte quedaba claro, por otro lado, el interés de referirse a la jerarquía eclesiástica relacionada con ella y el contexto de cambios, luego ya no, pues al incluir el texto particular sobre Cipriani, y sus relaciones con otras temáticas del poder político, o sobre la jerarquía y la violencia, o sobre los variados temas actuales –covid, corrupción, etc.–, termina desvirtuándose el interés original. Se puede argüir que le interesa al autor el comportamiento de la jerarquía ante los permanentes cambios sociales, pero la mirada entre 1960-1986, en esa perspectiva, fue entonces incompleta, pues no incluyó

estas variadas temáticas que, salvo el covid, ya estaban presentes.

Además, siguiendo esa línea, nada dice sobre los temas pastorales recientes, la problemática moral –sexual, educativa– objeto de tantas polémicas, el surgimiento de un nuevo movimiento laico que hoy enfrenta las posiciones estatales más laicistas en el campo público o se enfrenta incluso a algunos miembros de la jerarquía, etc. Y por otro lado, esa misma regla se tendría que aplicar hacia atrás, antes de 1986, pues nada nos dijo para esos años sobre los asuntos de moral, educación, sexualidad reproductiva, la población LGTBI, etc. Obviamente, porque no era su interés entonces. Si se quiere hablar de los cambios sociales o de la lógica del conflicto, en términos amplios, termina siendo temáticamente deficitario, pero además el mismo enfoque de por sí engloba demasiado y resulta complejo de aprehender, derivando –de acuerdo con la construcción textual– en la imposibilidad de lograr la cohesión deseada.

Por otro lado, hablar del compromiso de sectores de la Iglesia por los pobres, los derechos humanos, etc., no es resultado únicamente de una prolongación de la acción de los católicos radicales. Mostrar los distintos comportamientos de los católicos ante diversas situaciones en los últimos cuarenta años, exige analizar en detalle sus orígenes, el desarrollo pormenorizado de estas preocupaciones, etc., que escapa, por cierto, al estudio de un grupo definido. En suma, el problema de desplegar demasiados temas hace que el resultado sea insatisfactorio, pues impide una necesaria profundización.

Finalmente, creo que el aporte del autor de 1986 queda intacto, y este nuevo libro debiera verse como una entrega compilada, pero fragmentada y mezclada, de algunos de sus trabajos. Una pretensión superior no tendría mayor sustento.

Fernando Armas Asín
Universidad del Pacífico (Perú)

DOI 10.15581/007.32.085

José Luis Pérez Guadalupe (ed.)

Pastores & Políticos: El protagonismo evangélico en la política latinoamericana

Instituto de Estudios Social Cristianos/ Konrad Adenauer Stiftung, Lima 2022, 445 pp.

Pérez Guadalupe, sociólogo y teólogo laico, es conocido en Perú y América Latina por sus estudios sobre la presencia del fenómeno evangélico en la esfera pública. Ha publicado diversos trabajos, siendo los últimos *Entre Dios y el César* (2017), *Evangélicos y Poder en América Latina* (2018) o *Políticas religiosas en el Perú contemporáneo* (2022). En los últimos años organizó una red de trabajo sobre el tema, con investigadores de varios países latinoamericanos. Precisamente, los dos primeros libros y el que presentamos son frutos de esa red y su abundante producción académica.

En *Pastores & Políticos*, nos recuerda Pérez Guadalupe que la activa participación evangélica en el campo político latinoamericano ha ido de la mano de su permanente crecimiento numérico en los últimos cuarenta años, verificable hoy día, con una presencia notable en Centroamérica y Brasil, menos notable en los países del cono sur, y bastante menor en México y los países andinos. Es decir, su presencia en la vida pública y política es un fenómeno de fines del siglo XX y de este siglo XXI. Sin embargo, la correlación no es tan simple entre mayor número de evangélicos y más

votos para los líderes evangélicos, pues no existe un «voto evangélico» asegurado para los que intentan representar a esta fuerza confesional y electoral, dado que la participación en la política ha pasado por muchas vicisitudes para los que han incursionado en sus arenas. Fue un interés entre muchos evangélicos la participación en la política a través de partidos o frentes evangélicos a fines del siglo pasado, pero fueron organizaciones que no se consolidaron en el tiempo. Más bien, en los últimos años han surgido líderes y grupos que, sin representar a todo el voto evangélico, se mantienen en la vida política y pública gracias más a la «agenda moral» que enarbolan –sexualidad, aborto, homosexualidad o educación–, que a una agenda nacional más vasta, que no logran representar. Es decir, a estar circunscritos a ciertos marcos y a no lograr convertir sus movimientos en grandes organizaciones nacionales, y en algunos casos mantenerse como organizaciones confesionales –como en Colombia y Brasil–, aunque muy influyentes, por ejemplo, en la vida de los parlamentos nacionales.

El nuevo rostro es, pues, complejo, ya que los líderes evangélicos actuales y sus redes y agrupaciones –provenientes de los ámbitos neo-pentecostales y pentecostales– serían «evangélicos políticos», por su interés en una agenda moral y personal, más que «políticos evangélicos», como propugnaron algunos en el siglo pasado, o como podría esperarse de políticos más secularizados e interesados por una agenda más allá del ámbito religioso (p. 9). De todas maneras, la realidad es una activa participación política, visible en las permanentes representaciones que consiguen en los parlamentos, por lo que la idea del carácter apolítico evangélico no es ya plausible de aceptar como premisa. A partir de esos parámetros, dice Pérez Guadalupe, se pueden entender mejor los últimos procesos electorales regionales, como el caso de Costa Rica, con Fabricio Aguilar; o el apoyo evangélico a Andrés Manuel López Obrador en México; o el caso conocido de Jair Bolsonaro en Brasil.

Así, y en este contexto, el libro reúne doce trabajos donde se analiza el fenómeno aludido para países de la región, tomando en cuenta las realidades locales. Hilario Wynarczyk analiza la situación en Argentina; Brenda Carranza, por un lado, y Ronaldo Almeida y Fabio Lacerda, por otro, analizan a Brasil; Guillermo Sandoval a Chile; Juan David Velasco y Álvaro Bermúdez a Colombia y El Salvador; César Zúñiga a Costa Rica; Guillermo Flores a los Estados Unidos; Claudia Dary a Guatemala; Cecilia Delgado-Molina a México; Claire Nevache a Panamá; J.L. Pérez Guadalupe y Óscar Amat a Perú; y Miguel Pastorino a Uruguay.

De todos los capítulos, a mi modo de ver, son sugerentes los trabajos para Brasil, donde Brenda Carranza analiza cómo, en el contexto de la pandemia y del gobierno de Bolsonaro, los grupos políticos evangélicos, conservadores socialmente, consolidaron o ampliaron su poder, penetrando de manera muy estable en los aparatos del Estado, creando espacios de poder institucional más allá del Congreso. Sobre este último, Almeida y Lacerda analizan el perfil de los diputados evangélicos entre 2015 y 2019 y sus características, recordándonos cómo, en un régimen de república parlamentaria, estos defienden temas morales pero para otros aspectos son muy pragmáticos, cuidando tanto a sus electores confesionales como sus reelecciones, pues aunque recaudan menos dinero para sus campañas que otros diputados, buscan asociar esos recursos a su desempeño electoral. También es sugerente el trabajo de Velasco y Bermúdez, quienes contraponen los casos de El Salvador y de Colombia, el primero un país con

una presencia evangélica notable –cuarenta por ciento de la población– pero con poca participación política, el otro con una baja presencia –veinte por ciento– pero con un activismo evangélico resaltante, con líderes y organizaciones históricos. La respuesta a estas diferencias estaría en aspectos doctrinales, capacidades organizativas de las iglesias e intencionalidades clientelistas de sus líderes. Igualmente es de interés el trabajo de Nevache en torno al comportamiento y discurso de las comunidades evangélicas en el contexto de la pandemia en Panamá, y hasta qué punto dicho discurso penetró en las instancias estatales. Finalmente, Guadalupe y Amat analizan el comportamiento público y político de los últimos años en Perú, bajo lo que denominan un «ecumenismo político», esto es, una agenda política moral que ha logrado unir a católicos y evangélicos contra las políticas y acciones laicistas existentes.

Es decir, estamos ante un libro que reúne miradas novedosas y diversas sobre el comportamiento religioso-político en América Latina en las últimas décadas, las características de la acción evangélica y otros aspectos de interés, que debiera llamarnos la atención para los estudios sobre los procesos históricos de largo alcance en torno al cambiante campo de las relaciones entre religión y política, así como para los estudios sobre la historia del cristianismo regional en general.

Fernando Armas Asín
Universidad del Pacífico (Perú)

DOI 10.15581/007.32.086

Gabriela Ramos

El cuerpo en palabras: Estudios sobre religión, salud y humanidad en los Andes coloniales

Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima 2020, 193 pp.

La historia de la evangelización en los Andes es un tema medular en la historia del virreinato peruano. Sobre esta materia, la monografía *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532-1670* (2010) constituye una obra de referencia. En aquel libro, Gabriela Ramos, profesora de historia de América en la Universidad de Cambridge, estudió los hospitales de indios como una de las instituciones centrales para conocer el proceso de adhesión de las poblaciones nativas a la fe católica. En consecuencia, el libro procede de una investigación de largo aliento y contribuye a la reflexión tras los numerosos interrogantes surgidos a partir de la pandemia del covid-19.

La exposición no sigue un esquema lineal debido a la ausencia de fuentes en algunos períodos. Asimismo, la autora apuesta por mostrar las dinámicas sociales y la interacción entre el poder político y las autoridades eclesiásticas. El libro se estructura en cuatro capítulos. El primer capítulo presenta el establecimiento de los hospitales de indios en relación con las categorías jurídico-políticas de la época y la compleja relación entre Corona e Iglesia. El segundo capítulo aborda el caso particular del hospital de indios de Santa Ana, en la ciudad de Lima. El registro de los ingresos al hospital le permite sustentar la heterogénea procedencia de sus internos. El tercer capítulo analiza los sermones del clérigo Francisco de Ávila y presenta el uso de las referencias corpóreas para transmitir ideas religiosas. El cuarto y último capítulo estudia la epi-

demia de 1720 originada en Buenos Aires y que ocasionó la muerte de cuatrocientas mil personas en el virreinato del Perú.

La estructura elegida es coherente y logra conectar todos los temas expuestos. Gabriela Ramos expone los cambios producidos en los hospitales de la península ibérica durante el siglo XVI, especialmente en lo relativo a la mayor presencia de las autoridades civiles, y lo vincula con las desavenencias suscitadas en el virreinato peruano. Asimismo, presenta el interés por influir en la población local como la causa de los enfrentamientos entre las autoridades civiles y eclesiásticas. También subraya temas centrales como la condición de miserable aplicada a los indígenas y el interés por reforzar la imagen benévola del rey. De igual modo, el estudio del hospital de Santa Ana resalta la presencia de la población indígena y la imposibilidad de presentarla como un sector uniforme. La consideración del indígena como miserable y necesitado de recibir la formación básica de manera accesible motivaron la necesidad de explicar cuestiones fundamentales como la unidad entre cuerpo y alma, propia de la condición humana.

Nos encontramos ante otro gran aporte de la autora a la historia virreinal de la región andina. Gabriela Ramos ha consultado un amplio número de repositorios documentales, maneja con soltura una abundante bibliografía especializada, pero, sobre todo, aporta sugerentes reflexiones, ponderadas conclusiones y pertinentes relaciones entre los temas abordados. Desde mi perspectiva, esta publicación está llamada a ser fuente de consulta obligatoria para todo aquel interesado en la historia de la salud en el Perú junto con la obra colectiva *El rastro de la salud en el Perú* (2009), que fue editado por Marcos Cueto, Jorge Lossio y Carol Pasco.

Carlos SÁNCHEZ-RAYGADA
Universidad de Piura (Perú)

DOI 10.15581/007.32.087

Begoña Arrúe / Álvaro Rodríguez Miranda / José Manuel Valle

Trazados de arquitectura y grafitos históricos en el Monasterio de San Millán de la Cogolla, de Yuso (La Rioja): Una historia constructiva y conventual narrada en los muros

Fundación San Millán de la Cogolla, Logroño 2022, 395 pp.

Esta obra es un buen ejemplo de la pujanza que tiene en la actualidad la línea de investigación centrada en los grafitos históricos en España. Sus autores, los Drs. María Begoña Arrúe Ugarte, de la Universidad de La Rioja, Álvaro Rodríguez Miranda y José Manuel Valle Melón, ambos de la Universidad del País Vasco, han desarrollado un gran estudio sobre los grafitos, monteas y trazados arquitectónicos localizados en el monasterio de San Millán de Yuso. Cuenta con índice onomástico, geográfico y de siglas y numerosas fotografías a color, de buena calidad, así como dibujos de muchos de los grafitos localizados.

Tras un primer capítulo en el que se relata el proceso de investigación y divulgación del conjunto (pp. 11-26), se dedica un segundo a describir el proceso de registro, conservación y difusión de los grafitos y trazados arquitectónicos (pp. 27-48). Su inserción aquí no es baladí, ya que se trata de una disciplina emergente, y la metodología utilizada por los diferentes investigadores está en desarrollo, variando muchísimo de unas investigaciones a otras. El equipo liderado por Dña. Begoña Arrúe ha aplicado una interesante y completa metodología interdisciplinar que va desde los tradicionales calcos hasta las más avanzadas técnicas de fotogrametría y 3D. Un aspecto a destacar es que la tecnología no solo se ha aplicado para la documentación de los grafitos, sino también para potenciar el aspecto divulgativo y de transferencia a la sociedad, algo que a menudo se suele descuidar. Han desarrollado una aplicación de realidad aumentada que permite al visitante poder apreciar los grafitos perfectamente en su móvil al dirigir la cámara hacia las paredes del claustro, tras detectar los códigos QR allí situados. El tercer capítulo se centra en contextualizar los grafitos desde el punto de vista histórico, artístico y –especialmente– arquitectónico (pp. 50-122). La contextualización es muy importante para cualquier estudio de grafitos históricos, pero en este caso resulta fundamental, ya que muchas de las trazas

presentes son arquitectónicas, realizadas en relación con la construcción del claustro bajo. Los dos capítulos siguientes (cuarto y quinto) se centran en los dos conjuntos de grafitos con los que cuenta el monasterio: el claustro bajo (pp. 123-162) y las estancias del noviciado (pp. 163-346). El primero cuenta con un interesante repertorio en el que los autores han diferenciado entre trazados de arquitectura y grafitos históricos. Entre los primeros se incluyen trazados preparatorios y monteas a escala 1:1, utilizadas para el diseño y desarrollo de las obras arquitectónicas que se ejecutaron en el lugar o no lejos de allí. Entre los segundos, menos significativos, se encuentran algunas figuras sencillas, iniciales, inscripciones nominales aisladas, algunos numerales y cruces sencillas.

En el quinto capítulo se analizan los centenares de grafitos localizados en el área del noviciado. Por mi especialización, me centraré de forma más extensa en este apartado. Este conjunto constituye un auténtico tesoro para aquellos que nos dedicamos al estudio de los grafitos históricos, por su cantidad (más de seiscientos), su buen estado de conservación y por la riqueza que suponen para reconstruir la vida cotidiana de los novicios del monasterio. Los autores agrupan los grafitos en ocho tipos principales: figurados (humanos, animales, híbridos, vegetales, objetos, dibujos arquitectónicos y escenas), geométricos (líneas y figuras), decorativos, numéricos, epigráficos (letras, firmas, inscripciones y escritura musical), cuentas y calendarios, símbolos y juegos. Pero ¿qué mensajes nos transmiten éstos y qué utilidad tienen para el historiador? En primer lugar, nos transmiten sus identidades, ya que mencionan nombres y apellidos. Gracias a eso sabemos que muchos culminaron el noviciado con la toma de los hábitos definitivos. Los autores han rastreado su trayectoria posterior, aumentando así los detalles conocidos de sus vidas a un período de formación que generalmente suele estar vacío de información. Aparecen, entre otros muchos, Millán García de Córdoba, quien entró en el noviciado en 1681 y llegó a ser procurador general de Madrid. Benito Larrea, con un grafito en el que se congratula de haber tomado los hábitos, en 1701, el mismo día que san Millán, a la vez de que se lamenta de lo que sufrió allí. A pesar de esto, ocupó posteriormente el cargo de maestro de novicios durante doce años. Juan Villazón Quiñones, quien tomó hábitos en 1757, dejó testimonio de su presencia en el noviciado muchos años antes de llegar a ser abad del mismo monasterio.

El valor de los grafitos del noviciado de San Millán como fuente histórica es fundamental. Aportan información sobre el grado de alfabetización o sobre el conocimiento del latín de los novicios. Expresan su sincera devoción religiosa, pidiendo la ayuda divina; reproducen fragmentos de las Sagradas Escrituras y de la Regla de San Benito, de la que dan información sobre su cumplimiento. El lugar también fue utilizado como lugar de ensayo del coro *(«HIC EST CHORVS»)*, reproduciéndose ahí fragmentos de salmos y notaciones de canto religioso y profano. No faltan tampoco las quejas sobre lo reducido de las raciones de comida, aspectos sobre la relación personal entre los novicios, entre éstos y el maestro de novicios, o quejas sobre la dureza de la penitencia o los castigos. Alguno de ellos desarrolla en doce líneas todo el listado de castigos que había recibido durante su estancia en el lugar. También se transmiten consejos, amenazas, se dibujan desfiles y procesiones, figuras humanas, animales, edificios, barcos, escenas de caza, duelos, vírgenes, escenas bíblicas, e incluso se dibuja una botica con los recipientes y las inscripciones con su contenido.

En definitiva, esta excelente obra ofrece una visión inédita de la vida intramuros de una comunidad monacal durante este momento histórico. Cualquier trabajo que aborde el noviciado en los monasterios de estos siglos debería tener en cuenta este estudio, ya que incluye testimonios directos, sin intermediarios, de sus protagonistas. Es una fuente histórica de primer nivel y riquísima para el estudio del pasado. Esperamos que esta publicación despierte en las administraciones públicas el interés por proteger este «archivo histórico vertical», cuya existencia está, ahora mismo, en serio peligro de desaparición.

Pablo Ozcáriz Gil
Universidad Rey Juan Carlos

DOI 10.15581/007.32.088

Alejandro Cañestro Donoso

La concatedral de San Nicolás: Espejo de la historia de Alicante

Universidad de Alicante, Alicante 2021, 154 pp.

Cuando todavía hay quien se muestra convencido de que los valores intrínsecamente artísticos de una obra son únicamente los técnicos y los estilísticos, es grato encontrar un trabajo que, a las pocas líneas de dar comienzo la introducción, proclama que, «como es sabido, una obra de arte debe ser estudiada y analizada en su oportuno contexto» (p. 13). El Dr. Cañestro Donoso otorga, sin embargo, una excesiva importancia a la autoría en detrimento de la calidad técnica y significativa de la obra. Considera que el conocimiento del autor material, dificultado por la carencia documental, «elevaría aún más la categoría» (p. 86) del objeto de estudio. Éste, sin embargo, anónimo o no, adquiere en el texto una entidad propia gracias al concienzudo trabajo del autor.

El estudio del discurso devocional de la concatedral de San Nicolás, la historia de la ciudad de Alicante y la importancia de la Eucaristía en el contexto contrarreformista en el que se construye el templo actual permiten comprender en profundidad la totalidad de las obras del templo, tanto las arquitectónicas como las figurativas. El análisis de la función, que el autor se empeña en destacar, con acierto, de cada uno de los aspectos constructivos y artísticos estudiados en el texto comparte con el método iconográfico-iconológico la importancia dada a la historia cultural y a la relación de la obra con su ámbito conceptual e imaginario. En este sentido, llama positivamente la atención la clasificación temática, en lugar de técnica o cronológica, de las imágenes estudiadas en el segundo capítulo, convenientemente titulado «Los programas devocionales y artísticos». La metodología elegida por el autor, no obstante, difiere de aquella en que los contenidos no se organizan según una estructura establecida –más allá de los tres capítulos dedicados a la arquitectura, las imágenes figurativas y la orfebrería–, así como en el léxico.

El texto adolece de una inexactitud terminológica que, lejos de ser una cuestión exclusiva del autor, es compartida por gran parte de los académicos actuales. Por ello, precisamente, conviene detenerse en clarificar algunos conceptos relacionados con el aspecto significativo de la imagen. Así pues, hay que descartar el término «iconografías» para referirse a lo que Erwin Panofsky definió en 1939 como *«iconographic*

type» y, más recientemente, Rafael García Mahíques ha traducido como «tipo iconográfico» en su sistematización del método iconográfico-iconológico (2008). Del mismo modo, el término «motivo (figurado)», utilizado también en lugar de «tipo iconográfico», debe utilizarse, exclusivamente, para hacer referencia a elementos sin carga significativa y, en ningún caso, a aspectos relacionados con el contenido de la imagen. Llama la atención, por último, el empleo del término Levante español en lugar de arco o costa mediterránea y, más allá del escaso uso que hace de este el autor, resulta todavía más enojoso cuando se utiliza, exclusivamente, como sinónimo del territorio valenciano, habiéndose hecho mención también a Murcia y Cataluña con sus topónimos propios.

En todo caso, el texto del Dr. Cañestro Donoso es un trabajo bien documentado, que aborda en su totalidad la visualidad de la concatedral de San Nicolás y constituye un completo estudio, en un sentido artístico y metodológico, tanto del edificio como de su contenido.

M. Elvira Mocholí Martínez
Universidad de Valencia

DOI 10.15581/007.32.089

Andrea Gamberini

Inferni medievali: Dipingere il mondo dei morti per orientare la società dei vivi
Viella, Roma 2021, 214 pp.

Presentar los misterios escatológicos es uno de los retos más difíciles del arte pictórico. ¿Cómo mostrar los destinos finales humanos, si caen fuera de nuestra experiencia cotidiana y sobrepasan nuestra capacidad imaginativa y conceptual? El presente libro estudia los intentos de expresar tales realidades por parte de pintores del Medievo en tierras italianas, centrándose de modo especial en sus representaciones del infierno. El autor es profesor de historia medieval en la Universidad de Milán y ha publicado, entre otros libros, *La città assediata* (2003), *Oltre le città* (2009) y *La legittimità contesa* (2016).

Explica en el primer capítulo su intención de acercarse a las pinturas y frescos desde el punto de vista de la historia del arte, considerando el entrelazamiento de elementos doctrinales, religiosos, sociales y políticos en la producción de tales obras. De este modo, deja patente el nexo entre la evolución de las representaciones del infierno y los cambios en la sociedad medieval. El autor aclara además que, si bien las representaciones del infierno solían formar parte de una presentación simétrica del Juicio Final –con su doble posible resultado, de bienaventuranza o reprobación–, la figuración del *locus afflictionis* de los malvados poseía mayor fuerza expresiva (incluso llegando a exageraciones en los siglos XIV y XV) y mayor capacidad para conmover las conciencias.

En obras realizadas hacia finales del siglo XI se puede apreciar ya un patrón bipartito: el cielo para los virtuosos, el infierno para los pecadores. En los siguientes siglos se desarrolla la contraposición pictórica entre vicios/pecados y virtudes, plasmándose en las capillas pertenecientes a familias nobles (con representaciones de pecados como la estulticia, la inconstancia, la ira, la injusticia, la infidelidad, la envidia, la desesperación, etc.); en pinturas decorativas de lugares civiles (con alusiones

a determinados pecados dañinos para la sociedad comunal: traición, maledicencia, blasfemia, fornicación, usura, perjurio, etc.); y en obras de arte comisionadas por hermandades (donde aparecen condenadas personas cuyas acciones dañan la mutualidad y reciprocidad: los que cobran lo ya pagado, sastres que roban tejido, traidores del bien común, etc.).

A partir del siglo XII, la aparición de nuevas asociaciones espirituales como los hermanos menores, dominicos, ermitaños de San Agustín, carmelitas y servitas provocó fuertes reacciones a favor y en contra, dejando una impronta en las representaciones del infierno. Esto se puede ver, por ejemplo, en el *Juicio Universal* que Coppo di Marcovaldo y otros artistas realizaron en la segunda mitad del siglo XIII, donde un franciscano y un dominico son colocados triunfalmente entre los bienaventurados, mientras que los exponentes del monaquismo tradicional –personificados por un benedictino y un monje blanco– son puestos entre los réprobos en el infierno. No obstante, en la representación del *Juicio Universal* de la catedral de Matera, tampoco los religiosos de nuevo cuño aparecen exentos del riesgo, porque aparecen varios franciscanos y dominicos, junto con un rey y obispos, en el infierno.

Reflejo de la mentalidad de la época respecto a la probable reprobación de herejes y no cristianos son las representaciones del infierno que incluyen personajes con hábitos orientales y esotéricos, indicativos de una afiliación religiosa no cristiana. Por otra parte, se designan, con palabras escritas en algunas pinturas, categorías de personas consideradas socialmente peligrosas: meretrices, concubinas de sacerdotes, traidores, etc.

El influjo de Dante y su *Divina Comedia* reciben merecida atención en el penúltimo capítulo, donde el autor muestra, con ejemplos concretos, la irrupción de lo que él denomina el «dantismo» en obras de la época: por ejemplo, el infierno representado en la capilla de Santo Tomás de la iglesia dominica de Santa María Novella, está modelado sobre el canto I de la *Comedia*, terminada por Dante escasas décadas antes.

Así, pues, con abundantes ejemplos artísticos y datos históricos, el autor logra mostrar el complejo acervo de representaciones medievales del infierno realizadas en Italia. La elección de época y de zona geográfica, así como de tema, es sumamente acertada, ya que en esa península se conserva un patrimonio especialmente rico de obras de arte, a la vez que las ciudades y los Estados de esa época experimentaron una profunda evolución social, con dramas políticos, con la Peste Negra, herejías, nuevos grupos religiosos, etc. Las representaciones del infierno ofrecen, así, una extraordinaria ventana a la sociedad premoderna. Como afirma el autor, en las obras artísticas medievales cabe apreciar cierta unión entre lo trascendente y lo contingente.

Este libro forma parte de la serie «La storia. Temi» de la editorial Viella, que tiene una tradición de publicar solventes estudios históricos y artísticos. Las numerosas obras de arte están bien reproducidas en el libro y armónicamente combinadas con los textos explicativos del autor.

J. José Alviar
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.090

Rafael García Mahíques (dir.)

Los tipos iconográficos de la tradición cristiana: 6. Los demonios: II. Bestiario, música endiablada y exorcismo

Encuentro, Madrid 2021, 551 pp.

Los demonios: II. Bestiario, música endiablada y exorcismo es el sexto volumen de este proyecto capitaneado por la Universidad de Valencia en el que se recoge, repasa y revisa la evolución de los tipos iconográficos de la visualidad cristiana, prestando además una atención particular a las manifestaciones del arte cristiano del espacio cultural iberoamericano, a uno y otro lado del Atlántico. Por lo extenso y complejo de la representación del Diablo y los demonios en el arte cristiano se dedican a esta temática los dos últimos volúmenes. Para ello, se ha llevado a cabo una clasificación tipológica, que en este segundo volumen divide los tipos en tres: el bestiario, aquellos animales asociados al Diablo, bien como representaciones de él o de sus cualidades; la música endiablada, como contraposición a la música celestial; y, por último, los exorcismos, la posesión y expulsión del demonio de cuerpos, objetos y lugares, sus medios y liturgias.

Comienza con una certera reflexión sobre el símbolo y la alegoría, firmada por Rafael García Mahíques. Toma la naturaleza como marco y referencia, diccionario de todo y recipiente de aquello que dotará de diversos significados, según el lugar, el tiempo o el espacio en el que se encuentre.

El primer capítulo recoge un completo bestiario del Diablo. Se trata del capítulo más extenso del libro, por la gran dificultad, inherente a su propia naturaleza, de delimitar la iconografía referente al imaginario diabólico. Se dedica de una forma más amplia espacio a algunos tipos como la serpiente, el dragón o el macho cabrío, tradicionalmente asociados a su representación. En estos apartados se revisa la ambivalencia de los símbolos, su aparición en la pintura y escultura, principalmente de época medieval, el recorrido de estos tipos iconográficos y su trascendencia simbólica actual. Por último, y de manera más breve, recoge un bestiario maligno, en el que se encuentran todos los animales, reales o imaginarios, que representan alguna de las cualidades demoniacas: araña, asno, ballena, basilisco, sirena, topo, zorro, búho, caballo, centauro o gato, entre otros muchos.

El segundo capítulo se dedica a la música endiablada. Se hace referencia a esa dicotomía entre la cacofonía infernal, ilógica, perversa y tocada por seres maléficos, y la música celestial, referente del orden, la armonía y lo divino. Trata su trasmutación a la tierra, a la música de los juglares, pagana, que representa todo aquello que no es dedicado a alabar a Dios, y su repercusión en el arte y en la vida medievales. Como subcapítulos encontramos un espacio dedicado a los animales músicos, los híbridos monstruos músicos, los híbridos clásicos, como el centauro y la sirena, los híbridos fantásticos y los demonios músicos.

El tercer capítulo está dedicado al exorcismo. Para comenzar este capítulo se hace referencia a la etimología del término y al alcance común de dicho fenómeno en toda cultura, religión y tiempo. La Edad Media se erige como tiempo de auge de este tipo de liturgias, momento de ordenación, de creación de ritos, manuales y esquemas. Sus configuraciones icónicas se recogen principalmente en las narraciones de la vida de Jesucristo y en las historias de santos. A su vez, en este capítulo encontramos una

recopilación de las distintas fórmulas, de la visualidad, la liturgia, las representaciones y los medios para su formulación.

Esta publicación permite acercarnos al origen y desarrollo de representaciones que forman parte de la cultura visual occidental, símbolos que desde la tradición cristiana han traspasado a un plano secular, de modo tal que podemos encontrar ejemplos de ellos en la cultura audiovisual actual. De esta forma, se recoge en este volumen el rico patrimonio visual y literario cristiano obviado hasta la fecha en otras publicaciones de carácter enciclopédico realizadas en torno a los tipos iconográficos.

La calidad de esta publicación continúa afianzando este proyecto dentro del panorama académico como referencia básica para los historiadores del arte. Este proyecto sobre los tipos iconográficos también queda refrendado por los currículos de sus tres autores: José Julio García Arranz, de la Universidad de Extremadura, Candela Perpiñá García, de la de Valencia, y Rafael García Mahíques, quien dirige el proyecto desde ese mismo centro universitario y cuya reconocida trayectoria en estudios iconográficos y de emblemática justifica su posición en la dirección de este proyecto. Mención aparte merecen la cuidadosa edición de los textos y la selección y calidad de las imágenes que los acompañan. La ordenación de todos estos elementos converge en una magnífica publicación, que invita a reflexionar sobre el uso y la transformación de las imágenes y sus significados.

Maite Dávila Mata
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.091

Rafael García Mahíques (dir.)

Los tipos iconográficos de la tradición cristiana: 7. Antigua Alianza: I. Los Patriarcas

Encuentro, Madrid 2022, 884 pp.

La creación en el año 2001, en el seno del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Valencia, del Grupo «APES. Imagen y Cultura», dirigido por el Dr. Rafael García Mahíques, significó el inicio de una fecunda trayectoria investigadora orientada hacia el estudio e interpretación de la imagen desde todos los campos de la visualidad artística, con la iconología como método principal. No en vano, García Mahíques ha dedicado gran parte de su trayectoria docente e investigadora a los estudios iconográficos e iconológicos, como testimonia sus dos volúmenes de *Iconografía e Iconología: La historia del arte como historia cultural* (2008), obra de referencia para todo aquel que quiera adentrarse en el mundo de la cultura visual.

Entre los diversos proyectos desarrollados por el Grupo APES sobresale «Los tipos iconográficos», que ha merecido la financiación de diferentes programas oficiales de I+D. Se presenta como un proyecto interuniversitario de largo recorrido temporal, cuyo principal objetivo es completar un tratado diacrónico de los tipos iconográficos de la tradición cristiana, y que aspira a convertirse en una obra de alcance nacional e internacional, especialmente en el mundo hispanoamericano. Tratar de hacer una historia universal de las imágenes cristianas, superando la clásica visión morfologista, resulta una empresa ardua por la

necesidad de manejar un extenso catálogo de fuentes e imágenes, así como de coordinar a un grupo de investigadores procedentes de diversas universidades y centros de estudio. A todo ello se ha aplicado desde el inicio Rafael García Mahíques, a quien corresponde la dirección, coordinación y edición de los volúmenes publicados por Ediciones Encuentro, en un compromiso editorial digno de encomio, al que se suman CEU Ediciones y la Universidad de Valencia.

En la labor de García Mahíques reconocemos un doble mérito: en primer lugar, la capacidad de visualizar todo el proyecto en su conjunto y de desarrollar una estructura de una gran complejidad, pero también de gran coherencia, como evidenciará la publicación de los sucesivos volúmenes; y, en segundo, la búsqueda de la unidad formal y de contenido, cohesionando las múltiples firmas que intervienen en el proyecto. Esto último se consigue merced a una normativa (de estilo, terminológica y conceptual) muy precisa, alimentada a través de sucesivos talleres y reuniones, mediante una paciente revisión textual y con la redacción de una introducción en cada volumen que proporciona la necesaria visión de conjunto. Sin duda, percibimos en esta unidad uno de los grandes logros del proyecto.

Cimentada sobre estas sólidas bases, y una vez publicados los seis primeros volúmenes dedicados a Dios (vol. 1), a los ángeles (vols. 2, 3 y 4) y a los demonios (vols. 5 y 6), la colección alcanza su séptima entrega, que bajo el título *Antigua Alianza: I. Los Patriarcas*, da inicio a la sección «Antigua Alianza», con la cual se cubrirán los tipos iconográficos relativos al Antiguo Testamento. Al igual que los anteriores, se abre con una introducción a toda la sección: «El Antiguo Testamento: fuente en la iconografía cristiana», que aborda la composición del canon bíblico, su transmisión a partir de las diferentes versiones griegas y latinas, con especial atención a la *Vulgata*, así como del grupo de la literatura parabíblica del Antiguo Testamento, desde los escritos narrativos hasta los de carácter apocalíptico.

Tras la introducción, el contenido se organiza en dos partes. La primera, bajo el enunciado «Los relatos de los orígenes», reúne el conjunto de narraciones concernientes a los orígenes del género humano comprendidos en los primeros capítulos del Génesis, dando principio con la Caída y avanzando hacia los tipos iconográficos relativos a la descendencia de Adán y Eva, el ciclo del Diluvio, Noé y su descendencia y la torre de Babel. Son acontecimientos con un marcado interés antropológico, que evidencian el contraste entre un plan divino ideal y una realidad humana violenta e inestable.

La segunda parte, más extensa, lleva por título «Inicio del tiempo histórico», y despliega la epopeya de Abrahán como hito con el que comienza la historia del pueblo de Israel, según el testimonio de los exégetas. Corresponde por tanto a esta segunda parte el conjunto de tipos iconográficos vinculados a la historia de Abrahán, presentado como un patriarca «ecuménico», modelo de fe y obediencia a Dios, con episodios como la visita de los tres ángeles y la teofanía de Mambré, la destrucción de Sodoma y Gomorra, Lot y sus hijas y el sacrificio de Isaac. Planea sobre la mayoría de ellos una sucesión de obstáculos que se interponen para el cumplimiento de la promesa de Yahvé, o que suponen una amenaza para el futuro de la misma; de ahí el peregrinar fatigoso hacia Dios con actitud confiada, virtud fundamental que caracteriza a Abrahán.

Firman los textos de este volumen, junto a Rafael García Mahíques, Reyes Escalera (Universidad de Málaga), Cristina Igual

(Universidad Jaime I) y los profesores e investigadores de la Universidad de Valencia Andrés Herraiz, Teresa Izquierdo, María Ángeles Martí, Encarna Montero, Pau M. Sarrió, Jorge Sebastián y Luis Vives-Ferrándiz. Todos ellos llevan a cabo un exhaustivo análisis de sus correspondientes tipos iconográficos, apoyado en un extenso repertorio de fuentes literarias y gráficas, que abarcan desde el arte paleocristiano hasta el contemporáneo, transitando igualmente por la escultura y la miniatura medievales y la pintura y el grabado renacentistas y barrocos.

El resultado final es una obra rigurosa que mantiene los parámetros de continuidad y calidad de las anteriores y que atiende por igual a criterios de difusión y divulgación. Confiamos en que tanto el proyecto de investigación como la colección editorial, resultado del esfuerzo conjunto de las diversas instituciones implicadas, continúen dando sus frutos en forma de sucesivos volúmenes en un futuro próximo.

José Javier Azanza López
Universidad de Navarra

DOI 10.15581/007.32.092

Jorge Alberto Jordán (coord.)

La Merced en Sevilla y su provincia: Miscelánea de estudios en el VIII Centenario de su Fundación

Diputación de Sevilla, Sevilla 2021, 278 pp.

Los autores de esta miscelánea de estudios, coordinada por el doctor en historia Jorge Alberto Jordán Fernández, nos obsequian un detallado estudio sobre la historia y los bienes artísticos de la Merced en la provincia de Sevilla.

Información sabiamente administrada en dos bloques, el primero reservado al aspecto histórico y el segundo al histórico artístico, que, como el lector observará, son disciplinas que van de la mano.

La investigación, que abarca un arco cronológico desde el siglo XVI al XX, se abre con un prólogo y una necesaria introducción, que comienza con una descripción del origen de la Merced, para abordar la estrecha relación entre Sevilla y la orden.

Primeramente, interviene Pablo Alberto Mestre Navas, con «Un colegio para la provincia mercedaria de Andalucía», aporte con una extensa bibliografía y documentación de archivo, desglosado en tres apartados, en el cual se inicia la historia de los mercedarios en Sevilla en el arrabal de los Humeros, zona extramuros e insalubre, donde Hernando Colón construiría su palacio renacentista a comienzos del XVI.

Avanzamos hasta el siglo XVII con Ángel Martín Roldán y «La Casa de Castellar y la Orden de la Merced durante el siglo XVII», donde se revela la relación de la orden con la familia nobiliaria de los Arias de Saavedra, posiblemente emparentada con el rey Jaime I, benefactor de la orden de Nuestra Señora de la Merced. Dicho linaje ostentó el oficio de alfaqueque, estrechamente relacionado con la corona española, cuya labor era semejante a la de los mercedarios. El vínculo entre la casa de Castellar y la Merced se fortalecería con donaciones y edificación de cenobios, expirando con la pérdida de poder de la familia.

Extraordinaria aportación la de Francis J. González Fernández con «La Merced descalza femenina. Antecedentes y origen», en la que se profundiza en la comple-

ja y fascinante historia de la mujer dentro de la orden desde sus inicios en el siglo XIII, aun cuando los mercedarios eran religiosos y caballeros militares. Tiempo hubo de esperar Sevilla para instaurar en 1567 su primer cenobio femenino. El polémico surgimiento de la Merced Descalza, tras el concilio de Trento, se instaura en las villas de Fuentes y Lora con la fundación femenina. Conectando con este apartado, contamos con una relación de beatas descalzas desde sor Catalina de la Cruz, primera beata de la descalcez, hasta Mariana Navarro Romero, mujeres piadosas cuyas obras trascendieron más allá de su muerte.

Cuidadosa selección documental, racionalmente aplicada, ofrece M. Antonio Ramos Suárez sobre el «Origen y fundación del convento de madres mercedarias de San Andrés de Marchena», a partir de los fondos archivísticos de esa casa, que presentan la fundación ducal del convento en el año 1594.

El proceso de salida de los mercedarios durante el XIX de los conventos sevillanos de la Merced –conventos de El Viso, Fuentes de Andalucía, Osuna, Lora del Río, Sevilla, Morón de la Frontera y Écija–, es abordado por Jorge Alberto Jordán Fernández en el último estudio del bloque histórico, que enlaza con el siguiente, que expone las pérdidas patrimoniales de los conventos: «Las exclaustraciones del siglo XIX en los conventos de la Merced descalza de la provincia de Sevilla».

Inicia el último apartado dedicado a la historia del arte María Teresa Ruiz Barrera, por medio de un minucioso análisis sobre el «Convento de la Asunción de Nuestra Señora. *Varia* artística a lo largo de los siglos XVI al XX», donde, además de indagar en la historia del inmueble, aporta un profundo estudio que da idea de la importancia artística que tienen los conventos como espacios conservadores y productores de arte.

Finalmente, Ana María Cabello Ruda trae a colación la lamentable pérdida patrimonial que provoca la desamortización y destrucción de espacios religiosos, con «El patrimonio artístico del desamortizado y desaparecido convento de San Pedro Nolasco de Mercedarios Descalzos de Osuna». Las obras perdidas y conservadas pueden conocerse gracias a los inventarios conservados de 1835 y 1968 en la iglesia de la Merced.

Indudablemente, estamos ante un aporte capital que ordena la memoria de la Merced en Sevilla y estimula la labor investigadora tanto a iniciados como principiantes, para proseguir con el trabajo emprendido acerca de la Orden de la Merced en Andalucía.

Carmen VALLECILLO LÓPEZ
Universidad de Sevilla

Revistas en intercambio

N.º	Intercambios actuales según programa AGC. Nombre según Cátálogo de la Biblioteca + siglas que mantenía AHIg (p. e. KUL)	Lugar de edición, según Catálogo
1.	Academia de Historia Ecuatoriana Eclesiástica. Revista	Quito (Ecuador)
2.	Acta Mediaevalia (KUL)	Lublin (Polonia)
3.	Actualidad Pastoral	Buenos Aires (Argentina)
4.	Ágora Filosófica. Revista Semestral do Departamento de Filosofia (UNICAP)	Recife (Brasil)
5.	Anales de la Facultad de Teología (PUC)	Santiago (Chile)
6.	Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval	Alicante (España)
7.	Anales de Teología (Universidad Católica)	Concepción (Chile)
8.	Análisis (UST)	Bogotá (Colombia)
9.	Anatéllei. Se Levanta	Córdoba (Argentina)
10.	Annali di Scienze Religiose	Milano (Italia)
11.	Anuari de la Societat d'Estudis d'Historia Eclesiástica, Moderna i Contemporánia de Catalunya	Barcelona (España)
12.	Anuario Argentino de Derecho Canónico	Buenos Aires (Argentina)
13.	Anuario de Historia de la Iglesia en Chile	Santiago (Chile)
14.	Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica	Sucre (Bolivia)
15.	Aragonia Sacra. Revista de Investigación	Zaragoza (España)
16.	Archivo Dominicano (Instituto Historico Dominicano de San Esteban)	Salamanca (España)
17.	Archivo Hospitalario: Revista de Historia de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios	Madrid (España)
18.	Archivum Historicum Societatis Iesu. Periodicum Semestre a Collegio Scriptorum de Historia S.I. in Urbe editum	Roma (Italia)
19.	Ars et Sapientia	Trujillo (España)
20.	Auriensia	Ourense (España)
21.	Bibliographia Missionaria (Unione Missionaria del Clero in Italia)	Roma (Italia)
22.	Bibliotheca Portucalensis. Biblioteca Pública Municipal de Porto	Oporto (Portugal)
23.	Birgittiana : Rivista Internazionale di Studi Brigidiani	Napoli (Italia)
24.	Boletín de Historia y Antigüedades (ACH)	Bogotá (Colombia)

N.º	Intercambios actuales según programa AGC. Nombre según Cátálogo de la Biblioteca + siglas que mantenía AHIg (p. e. KUL)	Lugar de edición, según Catálogo
25.	Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Artes y Buenas Letras "Vélez de Guevara"	Écija (España)
26.	Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra	Coimbra (Portugal)
27.	Bulletin Centro-pro-unione	Roma (Italia)
28.	Catechumenium. Revista de Teología	Callao (Perú)
29.	Celtiberia. Revista del Centro de Estudios Sorianos	Soria (España)
30.	Chrétiens et Sociétés XVIe-XXIe siècles	Lyon (Francia)
31.	Clar. Revista Bimestral de Vida Religiosa	Santa Fé Bogotá (Colombia)
32.	Colloquia Manilana	Manila (Filipinas)
33.	Comprendre. Revista Catalana de Filosofia	Barcelona (España)
34.	Comunicació. Revista del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca	Palma de Mallorca (España)
35.	Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie	Aachen (Alemania)
36.	Cuadernos Hispanoamericanos (AECI)	Madrid (España)
37.	Cuestiones Teológicas	Medellín (Colombia)
38.	Cultura Teológica Revista	Sao Paulo (Brasil)
39.	Anuario Dominicano	Santiago de Querétaro (México)
40.	Eborensia. Revista do Instituto Superior de Teologia de Évora	Évora (Portugal)
41.	Ecclesia. Revista de Cultura Católica (Universidad del Mayab)	México D.F. (México)
42.	Efemérides Mexicana. Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos (PUMx)	México D.F. (México)
43.	Estudis Castellonencs	Castellón (España)
44.	Estudos Teológicos	Coimbra (Portugal)
45.	Grande Sinal. Revista de Espiritualidade	Petrópolis (Brasil)
46.	Hispania Judaica Bulletin. Articles, Reviews, Bibliography and Manuscripts on Sefarad	Jerusalén (Israel)
47.	Historia Desconocida. Una Aportación a la Historia de la Iglesia en México	México D.F. (México)
48.	Historia Méxicana (El Colegio de México)	México D.F. (México)
49.	Historia. Instituto de Historia (PUC)	Santiago de Chile (Chile)
50.	Historias (INAH)	México D.F. (México)
51.	Historica (PUCP)	Lima (Perú)
52.	Ho Theológos. Facoltà Teologica di Sicilia	Palermo (Italia)
53.	Humanitas. Revista de Antropología y Cultura Cristiana (PUCC)	Santiago de Chile (Chile)
54.	Intus-Legere Filosofía	Viña del Mar (Chile)
55.	Cuadernos de Teología (ISEDET)	Buenos Aires (Argentina)
56.	Isidorianum. Revista de Rstudios Eclesiásticos Superiores	Sevilla (España)
57.	Istor. Revista de Historia Internacional (CIDE)	México D.F. (México)
58.	Revista Teológica Pastoral del ITEPAL	Medellín (Colombia)
59.	Iter. Revista de Teologia	Caracas (Venezuela)
60.	Kirchliche Zeitgeschichte	Dresden (Alemania)
61.	L'Année Philologique. Universidad de Granada	Granada (España)
62.	La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana	Xalapa (México)
63.	Labor Theologicus	Caracas (Venezuela)

N.º	Intercambios actuales según programa AGC. Nombre según Cátálogo de la Biblioteca + siglas que mantenía AHIg (p. e. KUL)	Lugar de edición, según Catálogo
64.	Laós. Rivista di Scienze Religiose e Umanistiche dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "San Luca"	Catania (Italia)
65.	Logos. A Journal of Eastern Christian Studies	Yorkton (Canadá)
66.	Lusitania Sacra. Revista do Centro de Estudos de Historia Eclesiástica	Palma de Cima (Portugal)
67.	Mar Océana. Revista del Humanismo Español e Iberoamericano	Pozuelo (España)
68.	Medievalia. Instituto de Investigaciones Filológicas (UAM)	México D.F. (México)
69.	Mélanges de la Casa de Velázquez	Madrid (España)
70.	Memoire Dominicaine. Histoire, Documents, Vie Dominicaine	Fribourg (Suiza)
71.	Memorias de la Academia Mexicana de la Historia	México D.F. (México)
72.	Miscellanea Francescana di Storia, di Lettere, di Arti	Assisi (Italia)
73.	Nova et Vetera. Temas de Vida Cristiana	Zamora (España)
74.	Nuevo Mundo. Revista de Orientación Pastoral	San Antonio de Padua (Argentina)
75.	Orpheus. Rivista di Umanità Classica e Cristiana	Catania (Italia)
76.	Oslam Boletín (CELAM)	Bogotá (Colombia)
77.	Pacific Historical Review (UC)	Berkeley (USA)
78.	Pan. Studi dell'Istituto di Filologia Latina "Giusto Monaco" (Università di Palermo)	Palermo (Italia)
79.	Patristica et Mediaevalia (UBA)	Buenos Aires (Argentina)
80.	Persona y Cultura. Revista de la Universidad Católica San Pablo	Arequipa (Perú)
81.	Perspectiva Teológica	Belo Horizonte (Brasil)
82.	Prisma	Montevideo (Uruguay)
83.	Proyección. Apuntes Universitarios de Teología	Granada (España)
84.	Qüestions de Vida Cristiana	Montserrat (España)
85.	Razão e Fé. Revista Inter e Transdisciplinar de Teologia, Filosofia e Bioética (UCPEL)	Pelotas (Brasil)
86.	Recollectio. Periodicum de Studiis Historico-Augustinianis	Roma (Italia)
87.	Reflexiones (Universidad de Costa Rica)	San José (Costa Rica)
88.	Regnum. Schönstatt International Reflexion und Dialog	Vallendar (Alemania)
89.	Andina Agencia Noticiera	Cusco (Perú)
90.	Revista Chilena de Derecho (UC)	Providencia (Chile)
91.	Revista da Faculdade de Ciéncias Sociais e Humanas	Lisboa (Portugal)
92.	Revista de Ciências Humanas	Florianópolis (Brasil)
93.	Revista de Filosofía (Universidad de Zulia)	Maracaibo (Venezuela)
94.	Revista de Hispanismo Filosófico (UAM)	Madrid (España)
95.	Revista de História das Ideias (Universidad de Coimbra)	Coimbra (Portugal)
96.	Revista de Historia de América (IPGH)	México D.F. (México)
97.	Revista de Humanidades (UNAB)	Santiago de Chile (Chile)
98.	Revista de la Inquisición (UNED)	Madrid (España)
99.	Revista Mexicana del Caribe (RMxC)	Chetumal (México)
100.	Revista Peruana de Historia Eclesiástica	Cuzco (Perú)
101.	Revista Teológica Limense	Lima (Perú)
102.	Revista Eclesiástica Platense	La Plata (Argentina)
103.	Rhema. Revista de Filosofia e Teologia	Juiz de Fora (Brasil)
104.	Saber Novohispano	Jardín Juárez (México)

N.º	Intercambios actuales según programa AGC. Nombre según Cátálogo de la Biblioteca + siglas que mantenía AHIg (p. e. KUL)	Lugar de edición, según Catálogo
105.	Scrinium	Palermo (Italia)
106.	Silva. Estudios de Humanismo y Tradición Clásica	León (España)
107.	Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales	Madrid (España)
108.	Soleriana. Instituto Teológico del Uruguay Monseñor Mariano Sole	Montevideo (Uruguay)
109.	Studia et Documenta. Rivista dell'Istituto Storico San Josemaría Escrivá	Roma (Italia)
110.	Studium	Roma (Italia)
111.	Stvdia Cordvbensia. Revista de Teología y Ciencias Religiosas de los Centros Académicos de la Diócesis de Córdoba	Códoba (España)
112.	Stylos (UCA)	Buenos Aires (Argentina)
113.	Teología y Catequesis	Madrid (España)
114.	Toletana. Cuestiones de Teología e Historia	Toledo (España)
115.	Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris	Paris (Francia)
116.	Turismo y Patrimonio (UPSMP)	Lima (Perú)
117.	Uku Pacha. Revista de Investigaciones Históricas	Lima (Perú)
118.	Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie : Indices Theologici	Tübingen (Alemania)

Lista de libros recibidos

AGOSTINO, Marc (ed.), *Santa Sede e Cattolici nel mondo postbellico 1918-1922*, *Raccolta di Studi nel centenario della conclusione della Prima Guerra Mondiale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020

ALCALÁ, Luisa Elena, *Arte y localización de un culto global: La Virgen de Loreto en México*, Abada, Madrid 2022

ANDRÉS-GALLEGO, José, *Francisco Butiñá SJ y las butiñanas (1834-1899)*, Ediciones 19, Madrid 2021

ARRÚE, María Begoña *et al.*, *Trazados de arquitectura y grafitos históricos en el Monasterio de San Millán de la Cogolla, de Yuso (La Rioja): Una historia constructiva y conventual narrada en los muros*, Fundación San Millán de la Cogolla, Logroño 2022

BRUGNOTTO, Giuliano *et al.* (eds.), *Sistematica e tecnica nelle codificazione canoniche del XX secolo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2021

CAMISASCA, Massimo, *Don Giussani: Su experiencia del hombre y de Dios*, Encuentro, Madrid 2022

CANABAL, Laura, *El proyecto reformista de Isabel la Católica en Toledo: El monasterio santiaguista de Santa Fe*, Fundación Órdenes Españolas, Madrid 2021

CAÑESTRO, Alejandro, *La concatedral de San Nicolás: Espejo de la historia de Alicante*, Universidad de Alicante, Alicante 2022

DE MATTEI, Roberto, *Concilio Vaticano II: Una historia nunca escrita*, Homo Legens, Madrid 2018

DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago, *Documentos de Martín V (1417-1431) referentes a España*, Universidad de León, León 2021 (tomo 1: «Fondos de los registros vaticanos»)

FAVRIE, Valentin/ MERCIER, Charles/ SORREL, Christian (dirs.), *Cent ans de gouvernement de l'Église catholique en France*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2022

FERRER-VIDAL, María, *Santa Eufemia de Cozuelos: El primer convento santiaguista femenino: puertas adentro*, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, Aguilar de Campoo 2022

FIRPO, Massimo, *Riforma cattolica e concilio di Trento: Storia o mito storiografico?*, Viella, Roma 2022

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel/ TEJA, Ramón (coords.), *Las dos vías del monacato occidental: Los seguidores de san Benito y los de san Agustín*, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, Aguilar de Campoo 2022

---

* Esta relación de libros recibidos en la Redacción de *Anuario de historia de la Iglesia* se publica a efectos puramente informativos. La inclusión de una obra en este elenco es independiente de la publicación de una eventual reseña.

García de Cortázar, José Ángel/ Teja, Ramón (eds.), *Conflicto y violencia en los monasterios hispanos medievales*, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, Aguilar de Campoo 2021

Gómez Sánchez, Juan Antonio, *«Costossísimo y muy de ver»: El retablo de las reliquias de la Catedral de Sevilla, 1559-1584*, Diputación de Sevilla, Sevilla 2021

González Chaves, Alberto, *¡Dame almas!: Una biografía del cardenal Merry del Val*, Homo Legens, Madrid 2022

Gutiérrez García, José Luis, *Ángel Herrera Oria: Biografía interior*, Fundación Universitaria San Pablo CEU, Madrid 2021

Gutiérrez García, José Luis, *Ángel Herrera Oria: Maestro de espíritu*, Fundación Universitaria San Pablo CEU, Madrid 2022

Gutiérrez García, José Luis, *Recordando a Ángel Herrera Oria*, Fundación Universitaria San Pablo CEU, Madrid 2021

Herbers, Klaus/ Jiménez Calvente, Teresa (eds.), *Spanien auf dem Weg zum religiösen Einheitsstaat (15. Jh.)/ España en el camino hacia un estado homogéneo en lo religioso (s. XV)/ Spain on its Way to Religious Unity (15th c.)*, Herzog August Bibliothek (Col. Wolfenbütteler Forschungen, 168), Wolfenbüttel 2022

Ickx, Johan, *L'*Ostpolitik *vaticana: L'Unione Sovietica e la Chiesa ortodossa russa (1945-1978)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2021

Jaque, Javiera/ Valerio, Miguel (eds.), *Indigenous and Black Confraternities in Colonial Latin America: Negotiating Status through Religious Practices*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2022

Jiménez Blasco, Julio, *Nicolás Castellanos Franco: Un obispo del Concilio Vaticano II. «Nada para los pobres, sino todo con los pobres»*, San Pablo, Madrid 2022

Jiménez-Hortelano, Sonia, *Arte y arquitectura en el Real Monasterio de Santiago de Uclés (1500-1750)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2022

Jordán, Jorge Alberto (coord.), *La Merced en Sevilla y su provincia: Miscelánea de estudios en el VIII Centenario de su Fundación*, Diputación de Sevilla, Sevilla 2021

Lehtipuu, Outi/ Labahn, Michael (dir.), *Tolerance, Intolerance, and Recognition in Early Christianity and Early Judaism*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2021

López-Guadalupe, Juan Jesús, *La nueva Jerusalén desprendida de las esferas: El retablo mayor de la basílica de San Juan de Dios de Granada*, Comares, Granada 2021

Marcos del Olmo, María Concepción (ed.), *Religión y poder en España y la Europa del sur: Discursos, movilización y conflicto político-religioso (1820-1936)*, Comares, Granada 2022

Martínez Cuesta, Ángel, *Historia de los agustinos recoletos*, Augustinus, Madrid 2021 (vol. III, 1)

Navarro Baena, Alberto, *El clero del cabildo catedral de León: Poder, espacio y memoria (1073-1295)*, Universidad del País Vasco, Lejona 2022

Novarino Marco, *Evangelici e liberimuratori nel l'Italia liberale (1859-1914)*, Claudiana, Torino 2021

Novo, Francisco Javier, *El obispo Anselmo Gómez de la Torre y la sillería del coro de la catedral de Tui (1689-1720)*, Universidad de Cantabria, Santander 2022

Papasidero, Marco, Miracula et Benefitia: *Malattia, taumaturgia e devozione a Licata e in Sicilia nella prima età moderna*, Edizione Carmelitane, Roma 2021

Pazos, Antón M., *Las reliquias de Santiago: Documentos fundamentales de la* Reinventio *de 1879*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Santiago de Compostela 2022

Petterson, Christina, *Apostles of Revolution? Marxism and Biblical Studies*, Brill, Leiden 2021

Pizarro, Henar, *Jesuitas: Impacto cultural en la Monarquía hispana (1540-1767)*, Mensajero, Bilbao 2022

PONS, Francisco/ GARCÍA HERNÁN, Enrique, *Entre un papa y un santo: Juan de Borja (1494-1543)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2022

PRIETO, Francisco José/ HERNÁNDEZ FIGUEIREDO, José Ramón, *Los sínodos de la Iglesia en Ourense*, Teófilo, Santiago de Compostela 2020

RICHI ALBERTI, Gabriel (dir.), *Acoger al Inocente. En el centenario del nacimiento de Marie-Joseph Le Guillou o.p.*, Universidad San Damaso, Madrid 2021

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro, *Imperios de crueldad: La Antigüedad clásica y la inhumanidad*, Encuentro, Madrid 2022

SAAVEDRA, Pegerto, *La opulencia de los hijos de san Bernardo: el Císter en Galicia, c. 1480-1835*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2021

SCHADER, Thomas, *Warteraum Andalusien: Zentraleuropäische Jesuitenmissionare auf der Schwelle nach Übersee (1660-1760)*, Aschendorff, Münster 2022

SEIJO, Elisabet, *La virginidad consagrada y otras figuras en la obra de Ambrosio de Milán*, Universidad de Barcelona, Barcelona 2022

TEJERO, Eloy, *De la Iglesia de los ritos a la Iglesia de los territorios (años 313 al 896)*, Eunsa, Pamplona 2022

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

I. COLECCIÓN DE MANUALES DE TEOLOGÍA

– Augusto SARMIENTO-Enrique MOLINA-Tomás TRIGO, *Teología moral fundamental,* 568 pp. EUNSA, 2013.
– Juan Luis LORDA, *Antropología Teológica,* 560 pp. EUNSA, 2009 (2.ª ed. 2013, 568 pp.).
– Augusto SARMIENTO; Tomás TRIGO y Enrique MOLINA, *Moral de la persona,* 456 pp. EUNSA, 2006 (2º edic. 2018, 456 pp.).
– Domingo RAMOS-LISSÓN, *Patrología,* 528 pp. EUNSA, 2005 (2.ª edic. 2008, 528 pp.).
– Javier SESÉ, *Historia de la Espiritualidad,* 304 pp. EUNSA, 2005 (2.ª edic. 2008, 304 pp.).
– Daniel CENALMOR, Jorge MIRAS, *El Derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho Canónico*, 576 pp. EUNSA, 2004 (4.ª edic. 2021, 588 pp.).
– J. José ALVIAR, *Escatología*, 368 pp. EUNSA, 2004 (2.ª edic. 2007, 368 pp.)..
– Jaime PUJOL-Francisco DOMINGO-Anastasio GIL-Mateo BLANCO, *Introducción a la pedagogía de la fe,* 448 pp. EUNSA, 2001.
– J. Antonio ÍÑIGUEZ HERRERO, *Arqueología cristiana,* 272 pp. EUNSA, 2000 (2.ª edic. 2009, 272 pp.).
– Evencio CÓFRECES-Ramón GARCÍA DE HARO, *Teología moral fundamental. Fundamentos de la vida cristiana,* 608 pp. EUNSA, 1998 (agotado).
– José MORALES, *Introducción a la teología,* 352 pp. EUNSA, 1998 (3.ª edic. 2008, 344 pp.).
– César IZQUIERDO, *Teología fundamental,* 584 pp. EUNSA, 1998 (3.ª edic. 2009, 584 pp.).
– Lucas F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino,* volumen doble, 784 pp. EUNSA, 1998 (3.ª edic. 2008, 780 pp.).
– Augusto SARMIENTO, *El matrimonio cristiano,* 484 pp. EUNSA, 1997 (5.ª edic. 2021, 440 pp.).
– José Antonio ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, volumen doble, 672 pp. EUNSA, 1996 (2.ª edic. 2000, 728 pp.).
– Juan Luis BASTERO, *María, Madre del Redentor*, 336 pp. EUNSA, 1995 (3.ª edic. 2009, 336 pp.).
– José MORALES, *El misterio de la Creación,* 336 pp. EUNSA, 1994 (3.ª edic. 2010, 360 pp.).
– Fernando OCÁRIZ-Lucas F. MATEO-SECO-José Antonio RIESTRA, *El misterio de Jesucristo (lecciones de Cristología y Soteriología),* 452 pp. EUNSA, 1991 (4.ª edic. 2010, 576 pp.).
– Félix María AROCENA, *Penitencia y Unción de los enfermos,* 452 pp. EUNSA, 2014.
– Pablo MARTI DEÑ MORAL, *Teología Espiritual,* 424 pp. EUNSA, 2021.

Actualmente se están elaborando otros manuales que tratan de las diversas áreas de estudio de la Sagrada Escritura, Teología Fundamental y Dogmática, Eclesiología, Teología Moral y Espiritual e Historia de la Iglesia y de la Teología. Aparecerán de forma sucesiva en los próximos años.

II. COLECCIÓN TEOLÓGICA

135. José Manuel SALGADO, *La Iglesia como sacramento.* 339 pp. EUNSA, 2023.
134. Andrzej PERSIDOK, *Cristología y antropología. La mediación de Cristo en Henri de Lubac*. 304 pp. EUNSA, 2017.
133. Isabel LEÓN. *El arte creador en san Buenaventura. Fundamentos para una teología de la belleza*. 430 pp. EUNSA, 2016
132. Stanislaw URMANSKI. *El documento de Rávena. El primado papal en el diálogo católico-ortodoxo*. 343 pp. EUNSA, 2015
131. Diego PÉREZ GÓNDAR. *Caín y Abel. Gn. 4,1-16 y su recepción en la Iglesia primitiva*. 295 pp. EUNSA, 2014
130. Joachim HUARTE. *La reflexión teológico-moral sobre el embrión preimplantatorio. La embriología usada por los teólogos*. 253 pp. EUNSA, 2014
131. Joachim HUARTE, *La reflexión teológico-moral sobre el embrión preimplantatorio,* 252 pp. EUNSA: 2014
130. Diego PÉREZ GONDAR, *Caín, Abel y la sangre de los justo,* 304 pp. EUNSA: 2014
129. Ferrán CANET TORRA, *La Dimensión moral de la cuestión ecológica,* 328 pp. EUNSA: 2014

128. Jorge Federico Herrera Gabler. *Cristo exaltado en la cruz. Exégesis y teología contemporáneas,* 208 pp. Eunsa, 2012.
127. Miguel Brugarolas Brufau, *El Espíritu Santo: de la divinidad a la procesión. El desarrollo pneumatológico en los escritos dogmáticos de los tres grandes capadocios,* 344 pp. Eunsa, 2012.
126. Javier Sánchez Cañizares, *Moral humana y misterio pascual. La esperanza del Hijo,* 254 pp. Eunsa, 2011.
125. Juan Alonso, *La conversión cristiana. Estudios y perspectivas,* 260 pp. Eunsa, 2011.
124. José Manuel Fidalgo Alaíz, *Conocer al hombre desde Dios. La centralidad de Cristo en la antropología de Romano Guardini,* 266 pp. Eunsa, 2010.
123. Josep-Ignasi Saranyana, *Sobre la muerte y el más allá. Medio siglo de debate escatológico,* 234 pp. Eunsa, 2010.
122. Juan Luis Bastero de Eleizalde, *El Espíritu Santo y María. Reflexión histórico-teológica,* 356 pp. Eunsa, 2010.
121. José María Pardo Sáenz, *Amor y fecundidad: ¿realidades en conflicto? Valoración del tema en los escritos de Bernhard Häring,* 255 pp. Eunsa, 2010.
120. Stephan Patt, *El concepto teológico-místico de «fondo del alma» en la obra de Edith Stein,* 220 pp. Eunsa, 2009.

III. SIMPOSIOS INTERNACIONALES DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

36. *La Biblia, lengua materna del mundo actual,* XXXVI Simposio Internacional de Teología (2019). Edición dirigida por Francisco Varo, 317 pp. Eunsa, 2021.
35. *Teología y Universidad*, XXXV Simposio Internacional de Teología (2017). Edición dirigida Miguel Brugarolas, Isabel Mª León Sanz y Román Sol, 289 pp. Eunsa, 2019.
34. *Arte y Teología*, XXXIV Simposisio Internacional de Teología (2015). Edición dirigida por Fermín Labarga, 336 pp. Eunsa, 2017.
33. *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales.* XXXIII Simposio Internacional de Teología (2013). Edición dirigida por Antonio Aranda, Miguel Lluch y Jorge Herrera, 456 pp. Eunsa, 2014.
32. *Religión, sociedad moderna y razón práctica.* XXXII Simposio Internacional de Teología (2011). Edición dirigida por Rodirgo Muñoz, Javier Sánchez Cañizares y Gregorio Guitián, 384 pp. Eunsa, 2012.
31. *Conversión cristiana y evangelización.* XXXI Simposio Internacional de Teología (2010). Edición dirigida por Juan Alonso y J. José Alviar, 400 pp. Eunsa, 2011.
30. *La «Communio» en los Padres de la Iglesia.* XXX Simposio Internacional de Teología (2009). Edición dirigida por Juan Antonio Gil-Tamayo y Juan Ignacio Ruiz Aldaz, 376 pp. Eunsa, 2010.
29. *Palabra de Dios, Sagrada Escritura, Iglesia.* XXIX Simposio Internacional de Teología (2008). Edición dirigida por Vicente Balaguer, Juan Luis Caballero, 280 pp. Eunsa, 2008.
28. *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea.* XXVIII Simposio Internacional de Teología (2007). Edición dirigida por Javier Sesé y Ramiro Pellitero, 272 pp. Eunsa, 2008.
27. *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración.* XXVII Simposio Internacional de Teología (2006). Edición dirigida por José Luis Gutiérrez-Martín, Félix María Arocena y Pablo Blanco, 325 pp. Eunsa, 2007.
26. *Sociedad Contemporánea y Cultura de la Vida. Presente y futuro de la Bioética.* XXVI Simposio Internacional de Teología (2005). Edición dirigida por Enrique Molina y José M.ª Pardo, XIV+293 pp. Eunsa, 2006.
25. *La sagrada escritura, palabra actual.* XXV Simposio Internacional de Teología (2004). Edición dirigida por Gonzalo Aranda y Juan Luis Caballero, XXIX + 547 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
24. *El caminar histórico de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II.* XXIV Simposio Internacional de Teología (2003). Edición dirigida por Josep-Ignasi Saranyana, Santiago Casas, M.ª Rosario Bustillo, Juan Antonio Gil-Tamayo y Eduardo Flandes, XVIII + 660 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
23. *El cristiano en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002).* XXIII Simposio Internacional de Teología (2002). Edición dirigida por José Luis Illanes, José Ramón Villar, Rodrigo Muñoz, Tomás Trigo y Eduardo Flandes, XX + 580 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.

22. *Escatología y Vida Cristiana.* XXII Simposio Internacional de Teología (2001). Edición dirigida por César Izquierdo, Jutta Burggraf, José Luis Gutiérrez y Eduardo Flandes, XVIII + 700 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002.

IV. COLECCIÓN HISTORIA DE LA IGLESIA

43. Enrique de la Lama, *Visiones Políticas. Cartas sobre España: Giustiniani – Consalvi 1817-1823*, 404 pp. EUNSA, 2020.
42. Eloy Tejero, *El Evangelio de la casa y de la familia*, 292 pp. Eunsa, 2014.
41. Elisa Luque, *Iglesia en América Latina (s. XIX). Renovación y continuidad en tiempos de cambio*, 272 pp. Eunsa, 2012.
40. Domingo Ramos Lissón, *Compendio de Historia de la Iglesia Antigua,* 496 pp. Eunsa, 2009.
39. Santiago Casas (ed.), *El modernismo a la vuelta de un siglo,* 328 pp. Eunsa, 2008.
38. Elisa Luque Alcaide, *Iglesia en América Latina (siglos XVI-XVIII). Continuidad y renovación,* 408 pp. Eunsa, 2008.
37. Elisabeth Reinhardt, *Por las rutas medievales del saber,* 348 pp. Eunsa, 2007.
36. Elisabeth Reinhardt, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes,* 244 pp. Eunsa, 2005.
35. Josep-Ignasi Saranyana, *Filosofía y teología en el Mediterráneo occidental (1263-1490),* 214 pp. Eunsa, 2003.
34. Elisabeth Reinhardt (ed.), *Historiadores que hablan de la historia. Veintidós trayectorias intelectuales,* 626 pp. Eunsa, 2002.
33. Elisabeth Reinhardt (dir.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón,* 891 pp. Eunsa, 2000.
32. Federico M. Requena, *Espiritualidad en la España de los años veinte. Juan G. Arintero y la revista «La Vida Sobrenatural» (1921-1928),* 300 pp. Eunsa, 1999.
31. Francisco Martí Gilabert, *Amadeo de Saboya y la política religiosa,* 162 pp. Eunsa, 1999.
30. Josep-Ignasi Saranyana (ed.), *Cien años de pontificado romano (1891-2005),* 292 pp. Eunsa, 2006 (2ª ed. act.).

V. BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA

44. Antonio Aranda, *El hecho teológico y pastoral del Opus Dei. Una indagación en las fuentes fundacionales*, Eunsa, 2020, 369 pp.
43. Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la teología cristiana (750-2000)*, Eunsa, 2020, 992 pp.
42. Augusto Sarmiento, *Francisco de Vitoria. Comentarios a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás*. Vol V. *De legibus / Sobre las leyes*, EUNSA, 2020, 314 pp.
41. Augusto Sarmiento y Mª Idoya Zorroza, *Francisco de Vitoria. Comentarios a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás*. Vol VI. *De gratia / Sobre la gracia*, Eunsa, 2019, 277 pp.
40. Augusto Sarmiento y Mª Idoya Zorroza, *Francisco de Vitoria. Comentarios a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás*. Vol IV. *De donis beatitudinibus, fructivbus, vitiis et peccatis / Sobre los dones, las bienaventuranzas, los frutos, vicios y pecados*, Eunsa, 2019, 481 pp.
39. Augusto Sarmiento y Mª Idoya Zorroza, *Francisco de Vitoria. Comentarios a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás*. Vol III. *De Passionibus, habitibus et virtutivus / Sobre las pasiones, los hábitos y las virtudes*, Eunsa, 2018, 429 pp.
37. Augusto Sarmiento y Mª. Idoya Zorroza, *Francisco de Vitoria. Comentarios a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás*. Vol I. *De Beatitudine / Sobre la felicidad* (qq. 1-5), Eunsa, 2018.
36. José Ramón Villar (ed.), *Cardenal Leo Scheffczyk 1920-2005*, 295 pp. Eunsa, 2017.
35. F. Milán (ed.), *Revelación, escritura, interpretación. Estudios en honor del Prof. D. Gonzalo Aranda Pérez*, 372 pp., Eunsa, 2014.
34. E. Molina y T. Trigo (eds.), *Matrimonio, familia, vida. Homenaje al Prof. Dr. Augusto Sarmiento*, 492 pp., Eunsa, 2011.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

SCRIPTA THEOLOGICA, Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Cuatrimestral. Comenzó a publicarse en 1969.

ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, Revista del Instituto de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Anual. Comenzó a publicarse en 1992.

CUADERNOS DOCTORALES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA, publicación de los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Hasta 2022 se han publicado 71 volúmenes.

Instrucciones para los colaboradores

Instructions for contributors

Para ver las «Reglas de redacción», consultar la versión digital de la revista:

https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/about/submissions#authorGuidelines

ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA

2023
VOLUMEN 32

REVISTA FUNDADA EN 1992
EDITA: SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA
ISSN: 1133-0104

ESTUDIOS

Nuevas perspectivas sobre el Concilio de Nicea (325): actores y consecuencias

Manuel Mira Iborra
Presentación / 15-18

Almudena Alba López
Historiografía sobre el Concilio de Nicea: el Concilio de Nicea a la luz de sus historiadores / 19-48

Ramón Teja / Silvia Acerbi
El Concilio de Nicea y los inicios de una nueva relación entre el poder imperial y la jerarquía eclesiástica / 49-68

Giulio Maspero
Nicea como crisis filosófica de la teología. La transferencia de la fe bíblica de la Iglesia al mundo filosófico helenístico / 69-96

Samuel Fernández
Eusebio de Cesarea y desarrollo del sínodo de Nicea / 97-122

Angelo Segneri
Atanasio e Melezio: tentativi e fallimenti alla ricerca della comunione ecclesiale / 123-158

Xavier Morales
What did Constantine learn in 325? Constantine's theological declarations before, at and after Nicaea / 159-188

Josep Vilella Massana
De Córdoba a Nicea: Osio en la política eclesiástica constantiniana / 189-214

Angelo Di Berardino
Concilio di Nicea: la fine della controversia sulla data della Pasqua? / 215-246

HISTORIOGRAFÍA Y BIBLIOGRAFÍA / 247-422
CONVERSACIÓN / 423-450
CRÓNICAS / 451-540
RESEÑAS / 541-648

9 770020 354154