

# HISTORIA ECLESIAÍSTICA E HISTORIA DE LA IGLESIA

## (Una optica para el medievalista)

EMILIO MITRE FERNÁNDEZ  
*Universidad Complutense de Madrid*

Quienes nos hemos dedicado durante bastantes cursos académicos a explicar la materia *Historia de la iglesia en la Edad Media* - recientemente con el añadido ... y *de las instituciones eclesiásticas*- venimos luchando contra un equívoco consagrado por su uso continuado. Nos referimos a la identificación de los conceptos de Historia de la Iglesia e Historia Eclesiástica<sup>1</sup>. Equívoco que se reforzaría, a su vez por el juego que también dan otras expresiones como las de Historia Sagrada, Biblia Historial, etc...

Conviene que acotemos los campos.

### LO QUE DEBE ENTENDERSE POR HISTORIA ECLESIAÍSTICA

No estamos ante una Historia de la Iglesia asociada, *grosso modo*, a la vida cultural y religiosa tal y como consta en los rótulos de diversas obras<sup>2</sup>. Estamos ante algo diferente:

La Historia Eclesiástica es un género dentro de la Historia, una forma de abordar la historia general aunque, con frecuencia, se tome como punto de partida el nacimiento de Cristo o la predicación de los apóstoles.

No estamos ante una historia en la que se primen los fenómenos políticos, culturales, sociales, económicos etc... o en la que los autores hagan valer sus pretensiones literarias. Se trata de una historia en la que lo fundamental es el entusiasmo teológico orientado a un

---

<sup>1</sup> Así lo hacía, por citar un ejemplo clásico, el P. Enrique FLOREZ, para quien la historia eclesiástica se refería a los hechos de la iglesia y la historia política a los de la vida civil. Cf. *Clave historial con que se abre la puerta a la historia eclesiástica y política*. Madrid 1743, pp. 5-6.

<sup>2</sup> Como ejemplos podemos recordar F. RAPP: *La iglesia y la vida religiosa en Occidente* a fines de la Edad Media. Ed. Labor, col. Nueva Clio. Versión española de Barcelona 1975; J. PAUL: *La Iglesia y la cultura en occidente (siglos IX-XII)*. 2 vols. En la misma colección. Versión Española de Barcelona 1988 E. MITRE: *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*. Col. La Historia en sus textos. Madrid ed. Istmo 1991.. O, J. CHELINI. *Histoire religieuse de l'Occident medieval*. col. U. París 1968.

fin: mostrar lo irremisible del triunfo del mensaje de Cristo y su implantación en todo el orbe.

La Historia Eclesiástica pone así la narración/visión/estudio del devenir de la humanidad al servicio de una disciplina superior: hace de la Historia -como de la filosofía en general- una *ancilla theologiae* en tanto ésta aparece como la ciencia por excelencia<sup>3</sup>

Lo que llamamos Historia Eclesiástica parte de unos principios teóricos y está al servicio de unos intereses.

## I) Unos principios teóricos

Estos se apoyan en los textos escriturarios (veterotestamentarios y, sobre todo, neotestamentarios): la humanidad tiene un origen, una meta, un momento eje y un mismo jefe sagrado<sup>4</sup>:

El origen está en la Creación tal como se describe en los primeros pasajes del Libro del Génesis.

La meta será una suerte de aurora mesiánica o de triunfo del Reino de Dios. El camino hasta llegar a ella podrá resultar tortuoso pero será lineal; no se traducirá en la repetición de ciclos cerrados, ese mito del eterno retorno de otras civilizaciones cuyo discurrir se identifica con cosmovisiones cíclicas<sup>5</sup>. La marcha de la humanidad, aunque marcada por frecuentes degradaciones, contará siempre con un contingente encargado de regenerarla. Será Israel como pueblo elegido o su *resto justo*. O será el conjunto de bautizados erigido en nuevo Israel, el *verus Israel* sobre la base del texto paulino de que todos somos “uno en Cristo”<sup>6</sup>.

La Historia Eclesiástica considera como momento eje el nacimiento del Hijo de Dios: los acontecimientos que le preceden y le suceden encuentran su explicación en ese hecho excepcional<sup>7</sup>. Dios entra así en la Historia merced a su paso físico por ella en momentos considerados perfectamente datables: Cristo nace durante el reinado de Octavio Augusto, y muere durante el de Tiberio. Incluso un monje del siglo VI, Dionisio el Exiguo fijaría -aunque con algunos años de error- la fecha de su nacimiento: 753 de la fundación de Roma<sup>8</sup>.

Dios, además, está de manera permanente en la Historia, la guía, es su jefe sagrado. De ahí que la Historia Eclesiástica haya sido definida también como “Historia providencialista”<sup>9</sup>, en tanto la providencia divina es el motor del devenir de la humanidad.

---

<sup>3</sup> El gran cambio se produciría al convertir a la historia (¿desde el Renacimiento?) en *ancilla scientiae politicae*, un instrumento al servicio del llamado “estado moderno”. Cf. B.- GUENÉE: *Histoire et Culture historique dans l'occident médiéval*. Paris 1980, p. 36.

<sup>4</sup> Cf. E. MITRE: *Historia y pensamiento histórico*, pp. 24-25. Madrid 1997.

<sup>5</sup> Para esta cuestión es imprescindible la lectura de M. ELIADE *El mito del eterno retorno*. Versión española Madrid 1972.

<sup>6</sup> Gal. 3, 27-28.

<sup>7</sup> Vid a este respecto el artículo de O. GONZALEZ DE CARDEDAL: “2000 Años ¿después de quién?” En *El País* 4 de noviembre de 2000, p. 16.

<sup>8</sup> B. MERDRIGNAC y A. CHÉDEVILLE. *Les sciences annexes en histoire du Moyen Âge*. Rennes 1998, p. 30.

<sup>9</sup> Cf. R. C. Van CAENEGEM: *Guide to the sources of Medieval History*. Oxford 1978, p. 25.

## II) Unos autores eclesiásticos al servicio de unos intereses eclesiásticos

Gentes vinculadas al estamento eclesiástico serán quienes apliquen esta falsilla a la sucesión de hechos puntuales más o menos verificables. Y lo harán en unos siglos en que la cultura en su más amplio sentido es monopolio o casi monopolio de dicho estamento. Se les definirá *litterati*, frente a la masa de *ilitterati* integrada por los laicos<sup>10</sup>.

El gran popularizador del género será Eusebio de Cesarea, coetáneo y turiferario del primer emperador cristiano Constantino el Grande. La *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, con un afán eminentemente apologético, desea mostrar “la protección benévola y propicia de nuestro Salvador”<sup>11</sup>. En ella se hace un canto a la *Ecclesia triumphans* consolidada por la victoria de Constantino en Oriente y Occidente. Eusebio, además, legitimará definitivamente el poder imperial romano que no es ya la bestia del Apocalipsis que creían ciertos autores cristianos sino una construcción política querida por la providencia divina. Cristo se encarnó oportunamente bajo Augusto: la *pax augustea* permitió la unidad del género humano acabando con la poliarquía y permitiendo la mejor difusión de la nueva fe. Esta triunfaría a partir de uno de sus descendientes -Constantino- bajo quien terminaría la tiranía de los demonios y la multiplicidad de dioses<sup>12</sup>.

Eusebio tuvo numerosos seguidores en Oriente y Occidente<sup>13</sup>. En Occidente se ha destacado su impacto en obras como la *Crónica* del galorromano Sulpicio Severo o en las *Historias* del hispano-romano Paulo Orosio<sup>14</sup>.

Con todo, el enriquecimiento de la peculiar doctrina en la que se sustentaba este género se dio con el *De civitate Dei*, obra no de un historiador, pero sí del creador de la primera filosofía de la historia Cristiana: San Agustín.

Para este gran autor norteafricano, el discurrir de la humanidad era un gran drama plasmado en el enfrentamiento permanente de dos comunidades místicas: ciudad de Dios y ciudad de los hombres<sup>15</sup>. Esa idea marcaría profundamente la cultura histórica medieval y crearía más de un equívoco. El más grave, el de confundir a la primera con la Iglesia y a la segunda con el Estado. El *De civitate Dei* fue así tomado por algunos como un tratado político –se ha hablado de “agustinismo político”- que permitiría durante buena parte del Medioevo jugar con una absorción del derecho natural en el derecho de la Iglesia. En otras palabras, se hacía de la política un simple departamento de la moral y, consiguientemente, se reducía al Estado a un instrumento para que la voz de la Iglesia se dejase sentir cuando careciera de medios para ello<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> E. MITRE: “La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea”, en *Cultura y culturas en la Historia (Quintas jornadas de Estudios Históricos)*. Salamanca 1993). Universidad de Salamanca 1995, p. 33.

<sup>11</sup> EUSEBIO DE CESAREA. *Historia eclesiástica*. Ed. de A. Velasco. Vol. I. Madrid 1975, p. 45.

<sup>12</sup> *Ibid.* vol. II p, 642.

<sup>13</sup> Vid. para los distintos autores la excelente síntesis de B. ALTANER. *Patrología*. Madrid 1962, pp. 233-236.

<sup>14</sup> Para estos autores vid el clásico de B. SANCHEZ ALONSO. *Historia de la Historiografía española, vol. I*. Madrid 1947, pp. 46 y ss. Modernas ediciones son las de C. Codoñer para Sulpicio Severo: *Obras completas*, col. Clásicos del pensamiento. Ed. Tecnos. Madrid 1987; y de E. Sanchez Salor para Paulo Orosio. *Historias*, dos vols.. Biblioteca clásica Gredos. Madrid 1982.

<sup>15</sup> SAN AGUSTIN: *La Ciudad de Dios*, lib. XV, cap. 1.

De acuerdo con el esquema historiográfico de la “Historia Eclesiástica”, la humanidad -en más de una ocasión identificada prácticamente con la cristiandad- habría de sufrir terribles pruebas cual eran los cismas, las herejías, las persecuciones de gobernantes inicuos, las asechanzas de paganos o judíos, etc... hasta esa culminación de los tiempos cuya llegada solo Dios podía establecer<sup>17</sup>. Frente a esas pruebas, el modelo “Historia Eclesiástica” afirmaba la creencia de la implantación del reino de Dios gracias a su expresión institucional: la Iglesia y sus ministros.

Este esquema será recurrente y lo adaptarán autores que aborden el pasado tanto en un sentido limitado territorialmente como en su dimensión universal. En el primero de los casos nos encontraremos con los ejemplos de Gregorio de Tours en la Galia del siglo VI o Beda el Venerable en la Inglaterra del siglo VIII<sup>18</sup>. En el segundo lo harán personajes como el cronista Otón de Freising actualizador en el siglo XII del modelo historiográfico agustiniano<sup>19</sup> y, por supuesto, numerosos predicadores como San Bernardo de Claraval y Gerhoh de Reichersberg también en el siglo XII o San Vicente Ferrer entre los siglos XIV y XV ante el Gran cisma de Occidente<sup>20</sup>.

Utilizando este particular enfoque, la historiografía occidental gozará de algún valioso ejemplo más allá de los límites del Medievo. En el siglo XVII, J. B. Bossuet escribirá al final de su más conocida obra, que el largo ordenamiento de “las causas particulares que contribuyen a la creación, engrandecimiento y ruina de los imperios, depende de las órdenes secretas de la divina providencia”<sup>21</sup>.

Más aún, la identificación de Historia de la Iglesia e Historia Eclesiástica ha propiciado ciertos títulos en el último siglo que alcanzan a muy distintas publicaciones: a una de las más prestigiosas revistas de manejo por los historiadores<sup>22</sup>; a algunos grandes trabajos de síntesis<sup>23</sup>; o a ciertas obras de consulta de reconocida utilidad<sup>24</sup>.

Dar el salto de la Historia Eclesiástica a la Historia sin adjetivos exigiría una desclericalización cuyo origen resulta problemático fijar: Alfonso X, la familia Villani de cronistas florentinos, el también florentino Maquiavelo... Voltaire, con quien la historia ya no se abordaría “en teólogo” como lo hizo Bossuet, sino “en filósofo”<sup>25</sup>.

<sup>16</sup> Para estas cuestiones sigue siendo imprescindible la consulta del excelente libro de H. X. ARQUILLIERE: *L'augustinisme politique*. Paris 1955. Un buen complemento lo es el de J. REVIRON: *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX siècle. Jonas d'Orleans et son de institutione regis* Paris 1930.

<sup>17</sup> Tal y como lo recuerda otro autor de la temprana Edad Media que ejerció también de historiador: SAN ISIDORO DE SEVILLA: “cuanto tiempo resta de esta sexta edad solo Dios lo sabe”. *Etimologías* V, 29.

<sup>18</sup> R. A. MARKUS: *Bede and the tradition of Ecclesiastical Historiography*. Jarrow Lecture 1975 pp. 3-10

<sup>19</sup> La visión de la Historia en este autor se encuentran bien sintetizada en M. GARCIA PELAYO. *El reino de dios, arquetipo político*. Madrid 1959, pp. 55.56.

<sup>20</sup> “Tratado del cisma moderno”, en *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*. Ed. de J. M. De Garganta y V. Forcada. Madrid 1956, pp. 403-464.

<sup>21</sup> J. B. BOSSUET: *Discurso sobre la historia universal*. Madrid 1842, p. 372.

<sup>22</sup> La *Revue d'histoire ecclésiastique*, aparecida en Lovaina en 1900.

<sup>23</sup> El caso de la *Historia eclesiástica de España* que dejó inacabada el Padre Z.- GARCIA VILLADA y de la que aparecieron algunos volúmenes entre 1929 y 1936. Su título es idéntico al de la obra de V. De la FUENTE aparecida en primera edición en Barcelona entre 1855 y 1859.

<sup>24</sup> En especial A. ALDEA, T. MARIN y J. VIVES: *Diccionario de Historia eclesiástica de España*. Madrid CSIC 1972-1986 en 5 vols.

Exigiría, asimismo, buscar para la humanidad otro origen, otro eje, otra meta:

El origen sería la hominización<sup>26</sup> ... o, por remitirnos a la más convencional de las visiones: la aparición de los primeros testimonios escritos.

Más que de momento eje habría que hablar, en opinión de algún prestigioso filósofo, de un “tiempo eje” en el que las más alejadas civilizaciones se hacen preguntas muy similares<sup>27</sup>

El motor sería el progreso<sup>28</sup>, la lucha de clases<sup>29</sup>, etc...

La meta: la unidad del género humano, la sociedad sin clases, la globalización, o el triunfo del sistema liberal-capitalista según la conocida tesis de un autor norteamericano de ascendencia nipona que ha dado pie a una amplia polémica<sup>30</sup>.

En resumidas cuentas, el paso de una Historia Eclesiástica a una Historia “científica” -por usar un término que resulta suficientemente cómodo- ha sido uno de tantos productos de la secularización de la sociedad.

Ahora bien ¿Cómo se ha pasado, asimismo, de la Historia Eclesiástica con su fuerte carga apologética y sus afanes totalizadores, a una dimensión de la Historia general que definimos como Historia de la Iglesia?

## LA HISTORIA DE LA IGLESIA MEDIEVAL DESDE LA PERSPECTIVA ACTUAL

Un mundo progresivamente desconfesionalizado y un cristianismo *aggiornado* desde el Concilio Vaticano II han impuesto, aparte de visiones menos -o nada- providencialistas, una acepción del término Iglesia que va más allá del entramado institucional.

Hablar de Historia de la Iglesia medieval desde la perspectiva actual no implica, desde luego renunciar al legado acumulado durante siglos pero obliga, sí, a comprometerse con esa renovación que los estudios históricos han experimentado a lo largo de los últimos tiempos. Por remitirnos a dos ilustres medievalistas supondría, por un lado, hablar de la Edad Media de las *alturas* ensalzada en su momento por Leopold Genicot en una conocida obra cuyo corolario era: “mientras exista una civilización occidental y una Iglesia cristiana permanecerá viva la Edad Media que aquella engendró y ésta nutrió”<sup>31</sup>. Y supondría, además, hablar de la Edad Media de las *profundidades* tal y como la interpretó Jacques Le Goff en

<sup>25</sup> E. MITRE. *Historia y pensamiento histórico*, p. 49.

<sup>26</sup> En tanto el hombre “geologicamente hablando es un brote tardío en el árbol de la Evolución” G. H. R. v. KOENIGSWALD: *Historia del hombre*. Madrid 1971, p. 15.

<sup>27</sup> Nos referimos naturalmente, a K. JASPERS y su teoría del “tiempo eje” que habría discurrido, aproximadamente entre el 800 y 200 a de C. Vid. *Origen y meta de la Historia*. Madrid 1965, especialmente páginas 19 a 21

<sup>28</sup> Desde la redacción a fines del XVIII de la obra del marqués de CONDORCET *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* en donde se sostenía que no había ningún término marcado al perfeccionamiento de las facultades humanas. Madrid 1921, pp. 15-29.

<sup>29</sup> Sobre la base de la introducción al Manifiesto comunista de K. MARX y F. ENGELS en 1848: *Manifiesto del partido comunista* . ed. de E. Sbardella. Roma 1972, p. 47.

<sup>30</sup> F. FUKUYAMA: *El fin de la historia y el último hombre*. Ed. española de Barcelona 1994. Entre las críticas desde el lado hispánico vid. J. FONTANA: *La historia después del fin de la historia*. Barcelona 1992.

otra magistral obra que, sin pretender desmerecer a la anterior, aspiraba a ser una suerte de *anti-Genicot*<sup>32</sup>.

Ello ha exigido al historiador: una renovación de planteamientos; una diversificación de los ámbitos de trabajo; y una reflexión sobre el propio concepto de Iglesia no sólo desde la ortodoxia sino también desde los movimientos disidentes. Los siglos medievales son evidentemente, un magnífico laboratorio para realizar estos experimentos.

### **I) Unos nuevos planteamientos han de partir del reconocimiento del hecho religioso en su más amplio sentido**

La Historia de la Iglesia se convertiría así en una disciplina relacionada con la Fenomenología de la Religión<sup>33</sup>, la Sociología de la Religión<sup>34</sup> o la Historia de las Religiones en general<sup>35</sup>. El hecho religioso, al margen de las civilizaciones, tiene sus características peculiares que lo distinguen de otras formas de ejercicio de la existencia humana<sup>36</sup>. Unas características que hacen del animal racional un *homo religiosus* en la misma medida que es un *homo faber*, un *homo sapiens* o un *homo ludens*<sup>37</sup>.

La Historia de la Iglesia resultaría así una disciplina dotada de su propia autonomía, necesaria para el conocimiento del Cristianismo, sin reservas apologéticas y sin subordinación a la teología, aunque sí relacionada con ella<sup>38</sup>.

Ello implica una operación: abordar el mundo de los cristianos en su pluralidad. Dicho con otras palabras, tener en cuenta no solo el papel de las corrientes más oficiales sino también el de los grupos minoritarios y disidentes y, por extensión, el de las distintas formas de religiosidad desarrolladas en el seno de la comunidad cristiana<sup>39</sup>.

Para ello resulta forzoso utilizar la erudición y el método histórico crítico de cuño decimonónico pero también, enriquecer éstos con las directrices marcadas por la llamada

<sup>31</sup> L. GENICOT: *El espíritu de la Edad Media*. Barcelona 1990, p. 301. El título original de la obra, aparecida en Lovaina a finales de los cincuenta, era el de *Les lignes de faite du Moyen Âge*

<sup>32</sup> J. LE GOFF: *La civilización del occidente medieval*. Barcelona 1969 (edición original francesa de 1965 y de la que se han hecho diversas reediciones), p. 18.

<sup>33</sup> Vid. para este tema J. MARTIN VELASCO: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid 1978.

<sup>34</sup> Desde los años cincuenta, las obras de Gabriel LE BRAS fueron capitales en este campo: *Etudes de sociologie religieuse. I. Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises. Y II: De la morphologie a la typologie*. París 1955-1956.

<sup>35</sup> E. MITRE: *Iglesia y vida religiosa*, pp. 17-19.

<sup>36</sup> I. SANZ SANCHO: "Para el estudio de la Iglesia medieval castellana", *Estudios Eclesiásticos* 284. Enero.-Marzo 1998, p. 72.

<sup>37</sup> Ilustrativo, así, el título de la recopilación de trabajos con la que se homenajeó a un ilustres historiador francés de nuestros días: *Homo religiosus. Autour de Jean Delumeau*. París 1997, en el que el tema se trataba desde tres dimensiones: la práctica religiosa, el debate y la creencia-esperanza.

<sup>38</sup> I. SANZ SANCHO: Ob. Cit, pp, 63 y 66. La Historia de la iglesia supondría, según A. Weiler una superación de la Historia Eclesiástica por una Historia de la Iglesia considerada como Pueblo de Dios en su caminar hacia la consumación, hacia el reino de Dios

<sup>39</sup> Ibid. p. 65. Para el caso de la Edad Media puede recurrirse a una útil síntesis: E. MITRE y C. GRANDA: *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380-1520)*. Madrid 1999. Es la segunda edición de una obra publicada quince años atrás a la que se ha añadido un apéndice bibliográfico con los títulos más relevantes de los trabajos publicados a lo largo de este lapso.

“Nueva Historia” que tuvo su simbólico punto de arranque en el manifiesto de *Annales* de 1929. Este sería un jalón decisivo para la forja de la historia de las mentalidades que tanta influencia ha tenido en la renovación de la Historia de la Iglesia en general <sup>40</sup> y de la medieval en particular.

Esa convergencia de métodos y líneas de trabajo ha dado pie a la publicación de importantes colecciones <sup>41</sup>, alguna dedicada en concreto al mundo hispánico <sup>42</sup>.

## II) Ambitos de trabajo de la Historia de la Iglesia y tendencias de investigación especialmente aplicables al Medioevo

El catecismo del P. Gaspar Astete, instrumento mediante el cual se quiso forjar la religiosidad de numerosas generaciones de españoles desde principios del XVII hasta muy entrado el siglo XX, decía que la iglesia era “la congregación de los fieles cristianos, cuya cabeza es el Papa”<sup>43</sup>.

Tal definición sin embargo, más que despejar, contribuyó a seguir avalando un viejo equívoco: infravalorar el papel de la congregación/comunidad/asamblea para sobrevalorar el de la cabeza.

Ese equívoco ha venido atizado por afirmaciones como la recogida en la bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII (1302) en la que se proclamó que “someterse al Romano Pontífice es una absoluta necesidad para la salvación de toda humana criatura”<sup>44</sup>.

Declaraciones de esta contundencia son las que han propiciado esa identificación de la Historia de la Iglesia con la narración de los hechos protagonizados por los sucesivos papas y, por extensión, por su aparato jerárquico.

Evidentemente, la Historia de la Iglesia estudiada desde las necesidades e intereses de la historiografía actual es éso pero también es mucho más. Para ello es conveniente seguir contando con lo que la tradición y la terminología medievales nos han transmitido abordándolas, sí, con unas perspectivas y un espíritu crítico actuales.

Los temas sobre los que investigar son abundantes:

<sup>40</sup> Sobre el papel de este movimiento historiográfico se han redactado multitud de páginas. Una síntesis la recogemos en nuestra *Historia y pensamiento histórico*, pp. 117 y ss.

<sup>41</sup> Una de las más clásicas, aunque algunos de sus primeros volúmenes hayan quedado ya superados, es la dirigida en sus orígenes -1930- por A. FLICHE y V. MARTIN: *Histoire de l'Eglise* (vertida al castellano por Ediceps). Sus volúmenes IV al XV van dedicados específicamente al Medioevo. Criterios más modernos han adoptado H. JEDIN (DIR): *Manual de Historia de la Iglesia*. Edición española de Barcelona 1966-1977 (vols. II al IV dedicados al Medioevo); J., ROGIER, R. AUBERT y M. KNOWLES (dirs): *Nueva Historia de la Iglesia*. Ed. española Madrid 1977 (vols I y II utilizables para la Edad Media); J.- M. MAYEUR, CH PIETRI, A VAUCHEZ Y M. VENARD: *Histoire du Christianisme des origines a nos jours*. Paris, 1993 y ss. Una breve y didáctica panorámica de la Historia de la Iglesia occidental la recoge M. A. LADERO: *Católica y latina. La cristiandad occidental entre los siglos IV y XVII*. num. 80 de Cuadernos de Historia. Madrid 2000.

<sup>42</sup> R. GARCÍA VILLOSLADA (Dir). *Historia de la Iglesia en España*. Madrid 1979-1982 (especialmente los vols. I al IV)

<sup>43</sup> Recogemos el texto incluido en una versión de hace poco más de medio siglo. *Catecismo de la doctrina cristiana* (decimooctava edición) Valladolid 1944, p. 22.

<sup>44</sup> Recogido en E. MITRE: *Iglesia y vida religiosa* pp. 202-203.

Así, sobre esa base de la tradicional sucesión de papas y sus disputas con el poder civil, nos encontramos con cuestiones que afectan tanto a la vida política como a la religiosa. Serán los problemas derivados del cesaropapismo<sup>45</sup> y de la teocracia medievales<sup>46</sup> que acaban por ser las dos caras de la misma moneda. El primero puede significarse en una verdadera sacralización del poder político que coloca a los príncipes como una categoría aparte en relación con el resto de los mortales<sup>47</sup>. La segunda queda bien expresada en las ambiciones soberanas (*plenitudo potestatis*) del pontificado que culminan bajo Inocencio III<sup>48</sup>.

Aparte del estudio de los miembros de la jerarquía, de las órdenes religiosas -objeto de numerosos trabajos de investigación<sup>49</sup> - o de las figuras de excepción, el conocimiento de la Historia de la Iglesia en el Medioevo exige algo más. Exige bucear en la práctica religiosa cotidiana -espiritualidad/religiosidad- tanto de clérigos como de laicos<sup>50</sup>. Y, por decirlo en un término consagrado aunque también cargado de ambigüedad, invita a explorar ese amplio mundo de las mentalidades<sup>51</sup>.

Por todo ello y, como punto de partida, es básico constatar el paso de una cristianización oficial -conversión de los gobernantes y, compulsivamente, de sus pueblos - a una penetración ética<sup>52</sup>.

Esta última implica el análisis de los caminos de salvación y de perfección para el conjunto de fieles. Es tanto como hablar de la institucionalización de los sacramentos<sup>53</sup>, de las formas de predicación<sup>54</sup>, de los instrumentos de solidaridad,<sup>55</sup> de la cristianización de

<sup>45</sup> Un trabajo de obligada consulta para abordar este tema sigue siendo el clásico de R. FOLZ: *L'idée d'empire en occident. V-XIV siècles*. París 1953. Para esta cuestión en el mundo oriental, y a pesar de la equivocidad de su título, es interesante la recopilación de conferencias de S. RUNCIMAN: *The Byzantine Theocracy*. Cambridge 1979.

<sup>46</sup> Igual juicio positivo sigue mereciendo la obra de M. PACAUT: *Le theocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Age*. París 1957.

<sup>47</sup> Dos clásicos para esta cuestión son. M. BLOCH: *Les rois thaumaturges*. Objeto de distintas reediciones desde su redacción en 1924, y E. KANTOROWICZ: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*., Madrid 1985 (ed. original de 1957). Unos temas que han dado pie a numerosos debates. A título de ejemplo *La royauté sacrée dans le monde Chrétien*. (Ed. A.- Boureau y C. S. Ingerfolm). París 1992.

<sup>48</sup> Un estado actual sobre los estudios en torno a este papa lo recoge J. M. NIETO: "Inocencio III y la reforma del pontificado medieval: Una revisión historiográfica" En *Tempus implendi promissa. Homenaje al prof. Dr. Domingo Ramos Lissón*. Pamplona 2000. Pp. 747-771.

<sup>49</sup> Entre las más recientes y valiosas vid. A. LINAGE: *San Benito y los benedictinos*. 8 vols. Braga 1991-1993.

<sup>50</sup> Tal y como lo ha planteado, entre otros, A. VAUCHEZ en obras como *La espiritualidad del occidente medieval*. Madrid 1985, o *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*. París 1987. También G. LOBRICHON: *La religion des laïcs en occident (XI-XV siècles)*. París 1994.

<sup>51</sup> Vid para ello el bien documentado libro de H. MARTIN: *Mentalités médiévales. XI-XV siècle*. París 1996.

<sup>52</sup> Una clara y ordenada síntesis en torno al tema, en O. ORLANDIS: *La conversión de Europa al cristianismo*. Madrid 1988. El paso de una a otra puede percibirse bien en los temas de dos semanas de estudios altomedievales de Spoleto: la XIV, sobre *La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, 1966; y la XXVIII sobre *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle champagne nell'alto Medioevo: Espansione e resistenze*. 1980

<sup>53</sup> A caballo entre la teología y la historia, vid. J. AUER y J. RATZINGER: *Los sacramentos de la Iglesia*. Barcelona 1977. Para el caso concreto del matrimonio resultan de interés diversas obras. Con carácter general, J. GAUDEMET: *El matrimonio en Occidente*. Madrid 1993. Para el Medioevo específicamente, *Il Matrimonio nella società altomedievale XXIV Settimana di Studio Spoleto 1976*. G. DUBY. *El caballero, la mujer y el cura*. Madrid. 1982, y Ch. BROOKE: *The Medieval Idea of Marriage* Oxford 1991. Para la penitencia, como instrumento de reconciliación de los fieles pero también de control social vid. P. ROUILLARD: *Histoire de la pénitence dès origines à nos jours*. París 1966.

los ideales caballerescos<sup>56</sup> o de la piedad popular en sus múltiples manifestaciones<sup>57</sup>. El culto a los santos ocupa entre ellas un destacado papel<sup>58</sup> como también las peregrinaciones, objeto permanente del interés de los historiadores<sup>59</sup>

El estudio de esa iglesia militante nos lleva, a su vez, a explorar ese campo antes apuntado de las desviaciones y perversiones definidas genéricamente como *supersticiones*<sup>60</sup>, y, por supuesto, a indagar en las múltiples corrientes heterodoxas, tema de renovado interés en el presente<sup>61</sup>

La Iglesia – y en especial la medieval- considerada comunidad no solo de vivos sino también de muertos abre otras posibilidades de estudio. Se trata de profundizar en un *triforme corpus* que cubre la iglesia militante en la tierra; la triunfante, de los que han accedido a la Visión Beatífica; y la purgante de quienes, en un “tercer lugar”, esperan su purificación para acceder a la gloria Desbordando las realidades y actividades de este mundo, la Historia de la Iglesia obliga a tratar el tema de la muerte y su cristianización, cuestión muy de actualidad y sobre la que hay abundante bibliografía<sup>62</sup>, y los mundos del Más Allá. Para estas cuestiones disponemos de un conjunto de interesantes obras que oscilan entre el detallado inventario literario, tal como llevó a cabo hace años H. W. Patch<sup>63</sup>, y el análisis

<sup>54</sup> Vid. J. HAMESSE Y X HERMAND. *De l'homilie au Sermon. Histoire de la predication medievale* (Actes du colloque international de Louvain-Neuve 9-11 julio 1992. Louvain 1993).

<sup>55</sup> Vid. *Cofradías, gremios, solidares en la Europa Medieval. (XIX semana de estudios medievales, Estella 1992). Pamplona 1993.*

<sup>56</sup> Vid entre otros, J. FLORI: *L'ideologie du glaive. Prehistoire de la Chevalerie*. Ginebra 1983.

<sup>57</sup> Vid *La pieté populaire au Moyen Age*. (Actes du 99 Congres national des Sociétés savantes. Besançon 1974). París 1977. E. DELARUELLE: *La pieté populaire au Moyen Âge*. Turín 1975 o R. MANSELLI: *La religion populaire au Moyen Âge*. Montreal 1975.

<sup>58</sup> Esta materia ha dado pie a una abundantísima bibliografía. Para el caso específico del Medievo hay dos excelentes guías: G. PHILIPPART: “Les legendaires latins et autres manuscrits hagiographiques” en *Typologie des sources du Moyen Age occidental* 24-25. Brepols-Turnout 1977 y J. DUBOIS Y J-L. LEMAITRE: *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*. París 1993. Para el caso hispánico, vid. m. A. GARCIA DE LA BORBOLLA: “La hagiografía medieval, una particular historiografía. Un balance del caso hispano”, en *Hispania Sacra*, 51, 1999, pp. 259-274. Entre otros importantes aportes cabe destacar los de P. BROWN: *The Cult of the Saints*. Chicago 1981, A. VAUCHEZ: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma 1981 S. BOESCH GAJANO: *La santità*. Roma 1999. o A., BOUREAU: *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*. París 1984. Por su agudeza es reseñable el artículo de J. C. SCHMITT: “La fabrique des saints”, en *Annales.E. S.C.* 1984, pp. 296-300

<sup>59</sup> La bibliografía en torno a ellas es prácticamente inabarcable. Me remito para ello a la recogida en el *Dossier* de E. MITRE, M. ALVIRA CABRER Y R. SANCHEZ SESA: “Peregrinos y peregrinaciones en la Edad Media”, en *XX siglos*, 1999, 3, pp. 45-103. Para sus relaciones con otros tipos de religiosidad, vid. la recopilación de trabajos de uno de los grandes especialistas en mentalidades medievales. A. DUPRONT: *Du sacré. Croisades et pèlerinage. Image et langage*. París 1987.

<sup>60</sup> Una buena síntesis para esta cuestiones es la de J. C. SCHMITT: *Historia de la superstición*. Barcelona 1992.

<sup>61</sup> Vid. a este respecto las interesantes reflexiones recogidas por A. VAUCHEZ: “L'historiographie des hérésies médiévales”, en *L'ogre historien. Autorur Jacques Le Goff* (Ed. de j. Revel y J. C. Schmitt). París 1998, pp. 243-258. Específicamente dedicada al tema de las herejías -con particular énfasis en el catarismo- es la revista *Heresis*. Fundada en el 1982 por la profesora A. Brenon con su sede actualmente en el Centre René Nelli de la ciudad de Carcassonne.

<sup>62</sup> A partir, sobre todo del coloquio de Estrasburgo de 1975 bajo el título *La Mort au Moyen Age*, cuyas actas fueron publicadas en Estrasburgo en 1977. Los medievalistas empezaron a entrar a fondo en un tema que, hasta entonces, había sido objeto de mayor interés por los modernistas (Ariés, Vovelle, Chaunu, Tenenti, etc...). Una reciente y útil síntesis psara la época medieval nos la facilita D. ALEXANDRE-BIDON: *La mort au Moyen Age. XIII-XVI siècle*. París 1998.

desde la óptica de las mentalidades como hizo J. Le Goff en una sugerente y controvertida obra sobre el purgatorio cristiano<sup>64</sup>

### III) El propio concepto de Iglesia en la dialéctica ortodoxia-heresía:

Es éste un fértil campo para la investigación del medievalista<sup>65</sup>. Dentro de la renovación de los estudios heresiológicos destacan aquellos trabajos en los que se abunda en la interesada imagen que se quiere dar del *otro*. Una imagen que se logra merced a la elaboración de discursos que sólo parcialmente responden a la realidad de los hechos.

Se ha insistido, así, en lo mucho de sesgo y de *invención* que tiene la herejía en la publicística de los polemistas católicos<sup>66</sup>. Como contrapartida, son de alto interés también aquellos aportes que, basándose en las fuentes del campo de la disidencia, han tratado de recrear la imagen que éstos daban de sí mismos y, *sensu contrario*, de la iglesia católica. Entraríamos aquí en un juego dialéctico: *Ecclesia carnalis* versus *Ecclesia spiritualis* nacido en los primeros tiempos del cristianismo y que reverdecerá periódicamente. Casi todas las corrientes heterodoxas y no solo las más radicales acabarán por asimilarlo. Lo harán por ejemplo los cátaros autoconsiderados como *sancta gleisa* (Iglesia Santa) frente a la “Iglesia de este mundo” representada por el pontificado y el clero católicos<sup>67</sup>. Y lo hará, por tomar otro destacado ejemplo, el Wyclifismo, al oponer la iglesia de los predestinados a la de los réprobos o *praesciti*<sup>68</sup>

Parcialmente relacionado con estas cuestiones los mentores ideológicos del Medievo plantearán el tema del gobierno/estructura de la propia Iglesia en tanto comunidad de fieles. Desde posiciones contestatarias se hablará, especialmente a finales del Medievo, del concilio como auténtico organismo de gobierno por encima de la autoridad papal. Una cuestión que dio lugar en su momento a un rico debate y, en el presente, a una amplia producción bibliográfica<sup>69</sup>.

Disponemos así de coartada para abordar extensamente un último extremo.

<sup>63</sup> H. W. PATCH: *El otro mundo en la literatura medieval*. Mexico 1956. Se acompaña de un importante apéndice de M. R. LIDA DE MALKIEL bajo el título “La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas”.

<sup>64</sup> J. LE GOFF. *La naissance du Purgatoire*. París 1981. El interés por la “teología del tercer lugar” no ha dejado de crecer. Algunos de los recientes estudios han abordado el tema desde una óptica regional. Así, M. FOURNIE: *Le Ciel peut-il attendre? Le culte de Purgatoire dans le Midi de la France (vers 1320-1520)*. París 1997; o la tesis doctoral hasta ahora inédita (defendida en la universidad de Pau el 12 de enero de 1999) de D. BALOUP sobre *La Croyance au Purgatoire en Vieille-Castilla (vers 1230-vers1530)*

<sup>65</sup> Entre los encuentros científicos que han abordado el tema en sus distintas dimensiones cabe destacar *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle. 11-18 siècles*. (Ed. de J. LE GOFF) Colloque de Royaumont 1962. París 1968. Y el más reciente de *Mouvements dissidents et novaterus. (2<sup>a</sup> Session d'histoire Médiévale de Carcassonne. Agosto 1989)*. Carcassonne 1990.

<sup>66</sup> Vid a este respecto *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*. (Ed. de M. ZERNER) Niza 1998.

<sup>67</sup> De gran interés para el tema es la recopilación de artículos de una de las mejores conocedoras del problema cátaro, A. BRENON: *Les archipels cathares. Dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale*. Cahors 2000

<sup>68</sup> Vid. M. BEONIO-BROCCHIERI FUMAGALLI: *Wyclif, il comunismo dei predestinati*. Florencia 1975, y A. KENNY (Ed.). *Wyclif in his Times*. Oxford 1986.

<sup>69</sup> Entre otros recientes aportes, J-H. BURNS y T. IZBICKI (Eds): *Conciliarism and papalism*. Cambridge 1997.

## LA ESTRUCTURA ADMINISTRATIVA DE LA IGLESIA EN ÉPOCA MEDIEVAL

Para abordarla podemos recordar de nuevo ese principio guía del género Historia Eclesiástica –el del inexorable triunfo del cristianismo sobre todo el orbe- despojándolo, sí, de sus implicaciones apologéticas. Dicho con otras palabras, vamos a referirnos a la implantación de la estructura organizativa de la Iglesia, a su institucionalización, en el conjunto de la Europa medieval. Juegan aquí tanto conceptos místicos como estrictamente jurídicos. Y juegan también unos principios ideales y unas acomodaciones producto las más de las veces de las vicisitudes políticas.

### I) Las bases de partida: estructura colegial o jerárquica

Refiriéndonos especialmente a la Iglesia en sus orígenes -aunque por extensión también a cualquier otra época- cabe un interrogante: ¿Hay que hablar en singular de Iglesia/comunidad, o en plural Iglesias/comunidades?. Dicho de otra forma ¿Estamos ante un concepto ideal de comunidad única y uniforme o que pretende serlo, o ante una suerte de “federación” de comunidades?.

Algunos sociólogos de la religión han hablado a este respecto de dos formas de estructuras eclesiales: la jerosolimitana -con primacía del sentido jerárquico- y la paulina, con predominio del carisma<sup>70</sup>. Henri de Lubac ha sostenido que la unidad de la Iglesia en sus primeros tiempos no era tanto federal como orgánica y mística: no se dice “la iglesia *de...* Corinto, Roma o Tesalónica”, sino “la Iglesia de Dios establecida *en ...*” El misterio de la Iglesia estaba en su totalidad en todas y cada una de las comunidades dispersas por el Mediterráneo<sup>71</sup>. ¿Igualdad, jerárquica, así, de todas estas comunidades?

Inexorablemente este interrogante nos conducen a un tema de enorme complejidad. No es solo el de la existencia de sedes consideradas apostólicas a las que, por su presunta relación inicial con algún discípulo del Señor, se les reconocía una particular relevancia. Es el tema -derivado de éste- del primado romano<sup>72</sup>. Que la sucesión de sus titulares se considere completa e ininterrumpida desde Pedro a Juan Pablo II, ha propiciado que su historia se haya identificado de manera convencional con la Historia de la Iglesia misma. Algo a tener en cuenta aunque sólo sea por el equívoco creado.

Ahora bien ¿Estamos ante un primado romano puramente honorífico en el marco de una estructura patriarcal pentárquica tal y como se pensaba desde Oriente: Roma, Constantinopla -la *nueva Roma*- Jerusalén, Alejandría y Antioquía?<sup>73</sup> ¿Estamos ante un primado romano tomado en términos absolutos -*plenitudo potestatis*- que implicaba una superioridad total en el orden jurídico y en el de la definición de las grandes verdades de fe tal y como defendieron los pontífices a lo largo de la Edad Media?<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> R. MEHL: *Traité de sociologie du protestantisme*. Neuchatel 1965, pp. 31-54.

<sup>71</sup> H. De LUBAC: *Las iglesias particulares en la iglesia universal*. Salamanca 1974, pp. 52-53.

<sup>72</sup> Vid. K. SCHATZ: *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*. Salamanca 1996.

<sup>73</sup> Vid. F. DVORNIK: *Bizancio y el primado romano*. Bilbao 1968, especialmente pp. 103 y ss

La respuesta cargada de mayor dramatismo a este dilema surgirá en la época medieval y seguimos definiéndola como “Cisma de Oriente”<sup>75</sup>.

## II) Pautas para la administración y encuadramiento de fieles:

En este campo, la Historia de la Iglesia -y en especial la del Medioevo- juega con un principio: el de la adaptación del modelo administrativo imperial romano. Incluso su terminología civil es asumida por la Iglesia a la hora de fijar sus circunscripciones administrativas.

El sistema ideal se basaría, así, en una suerte de trilogía:

Las diócesis, cuyos ámbitos equivalen *grosso modo* a los de las *civitates* y tendrán a su frente a un *episcopus*, que significa vigilante

Las provincias eclesiásticas, agrupación de diócesis, se corresponden en principio con las provincias civiles romanas; el obispo de la capital recibirá el nombre de metropolitano<sup>76</sup>.

Las iglesias locales o particulares (lo que comúnmente definimos como parroquias, aunque el término tarde en imponerse) constituirían el último escalón de la administración eclesiástica y encuadrarían a las gentes de los pagos, *castra*, *oppida*, *burgi*, etc...distritos rurales, en definitiva. La parroquia será, así, el instrumento de penetración del cristianismo en el medio campesino. Se sigue debatiendo sobre su origen: se ha jugado con los *tituli* romanos -25 iglesias principales de la diócesis de Roma-, con las seis iglesias rurales que funda san Martín de Tours en torno a esta ciudad; o, incluso, con fundaciones de laicos piadosos o simplemente ricos que aparte de un dominio temporal, ejercen sobre ellas el derecho a proveerlas de titulares (presbíteros, vicarios, párrocos) pese a los recelos de la jerarquía diocesana. Entraríamos aquí en un debate: el de la interferencia de la idea de parroquia con el de iglesia propia (*Eigenkirchen*) es decir, con el de la fundación privada, fuente de todo tipo de conflictos<sup>77</sup>.

El sistema parroquial, pese a sus numerosos fallos e irregularidades, se considera aceptablemente implantado en el Occidente desde fines de la época carolingia. Con el tiempo y, al calor del renacimiento urbano asistiremos también a una multiplicación de las parroquias en el interior de las ciudades. G. Duby ha escrito que, en la plenitud medieval, mientras la nobleza se articula en un conjunto de linajes, la masa popular lo hace

---

<sup>74</sup> Entre la amplísima producción sobre este tema podemos destacar la obra de B. TIERNEY: *Origins of the Papal Infallibility, 1150-1350: a Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*. Leiden 1972.

<sup>75</sup> Dos buenas síntesis sobre el problema son S. RUNCIMAN: *The Eastern Schism*. Oxford 1955, y F. DVORNIK: *Le schisme de Photius*. Paris 1970.

<sup>76</sup> Desde el 1955, Gabriel LE BRAS dirigió una amplia *Histoire du droit et des Institutions de l'Eglise en occident*, básica para el conocimiento de estos problemas. Una buena guía nos la facilita A. GARCIA y GARCIA. *Historia del Derecho Canónico I. El primer milenio*. Salamanca 1967, especialmente pp. 207-226. Un sentido más jurídico tiene la síntesis de J. A. BRUNDAGE: *Medieval Canon Law*. Londres 1995.

<sup>77</sup> La extensión del sistema parroquial como medio de evangelización y de encuadramiento de las masas fue tratado en la XXVIII Settimana de studi sull'alto Medioevo dedicada a *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo*. (1966). Spoleto 1968. Esta misma cuestión la resumimos en nuestro trabajo “La implantación de, critianismo en una Europa en transición ( c.380-c. 843)” En *¿Siglos oscuros?* (VII Semana de Estudios medievales) Najera 1996. Instituto de Estudios riojanos 1997, pp. 206-209.

en un conjunto de parroquias. Estas serán no solo el instrumento para la práctica religiosa sino también un medio para la solidaridad social y, llegado el caso, para la participación en la vida cívica del pueblo común<sup>78</sup>. La iglesia parroquial acaba por asumir casi todas las funciones de la administración y servicios religiosos reservados tiempo atrás a la iglesia diocesana, desde el bautismo al enterramiento<sup>79</sup>. La escasa formación de sus titulares no es óbice para que sean considerados como los necesarios intermediarios entre la divinidad y la masa de fieles<sup>80</sup>.

### III) Los sucesivos reajustes

Con el discurrir del tiempo una serie de “reacomodaciones” matizarán el tejido administrativo original. En buena medida se inician al calor de las vicisitudes políticas experimentadas por el mundo mediterráneo desde el Bajo Imperio.

Vendrán de la fundación de Constantinopla en el 330 y de sus aspiraciones a situarse por encima de los patriarcados orientales y en igualdad de dignidad con Roma<sup>81</sup>. Vendrán también de la *divissio Imperii* del 395, factor importante para la creación de ese foso que se abrirá entre las iglesias latina y griega, e incluso para el desarrollo de mezquinas disputas de índole puramente administrativo<sup>82</sup>.

Con todo, serán las migraciones germánicas creadoras de unos reinos en el Occidente las que descabalen buena parte del viejo mapa político-eclesiástico<sup>83</sup>. El resultado será el cambio de los límites de algunas provincias eclesiásticas y diócesis, y, en numerosos casos la desaparición física de algunas sedes acompañada del encumbramiento de otras. Así, Cartagena caerá en la ruina a lo largo del siglo VI y Toledo -en auge como urbe regia hispano-visigoda- se convertirá en una suerte de sede primada “nacional” a lo largo del siglo siguiente<sup>84</sup>. Las “reacomodaciones” reales dieron pie a otras imaginadas como la llamada “Hitación de Wamba”, supuesta división de diócesis realizada por este rey visigodo de la que existen varios textos que, según demostró Vázquez de Parga, son falsificaciones no anteriores a finales del siglo XI<sup>85</sup>.

<sup>78</sup> G. DUBY: *La société aus XI et XII siècles dans la région mâconnaise*. París 1971, p. 233.

<sup>79</sup> Para la formación del mundo parroquial se ha considerado como modélico el trabajo de P. IMBART DE LA TOUR: *Origines religieuses de la France. Les paroisses rurales*. París 1900. Para este mismo país contamos con otros trabajos más recientes. P. ADAM: *La vie paroissiale en France au XIV siècle*. París 1964 o M. AUBRUN. *La paroisse en France des origines au XV siècle*. París 1986. Para el ámbito hispánico una útil y rigurosa monografía a través de la cual puede estudiarse la estructura organizativa de la Iglesia en un ámbito geográfico concreto es la de J. SANCHEZ HERRERO: *Las diócesis del reino de León. Siglos XIV y XV*, León 1978.

<sup>80</sup> J. CHELINI: Ob. Cit, p. 290.

<sup>81</sup> Una pretensión que despunta en el I Concilio de Constantinopla del 381. Cf. I. ORTIZ DE URBINA: *Nicea y Constantinopla*. Vitoria 1969, pp. 216-220.

<sup>82</sup> El caso, por ejemplo, de la jurisdicción sobre las diócesis del Illiricum, motivo de disputa entre papas y patriarcas de Constantinopla. Cf. D., STIERNON. *Constantinopla IV*. Vitoria 1969, p. 15.

<sup>83</sup> E. MITRE: “La implantación del cristianismo”, pp. 199-203.

<sup>84</sup> F. M. BELTRAN TORREIRA: “El conflicto por la primacía eclesiástica de la Cartaginense y el III Concilio de Toledo”, en *El concilio III de Toledo. XIV centenario (589-1989)*. Toledo 1991, pp. 497-510.

<sup>85</sup> L. VAZQUEZ DE PARGA: *La División de Wamba. Contribución al estudio de la Historia y Geografía eclesiásticas de la Edad Media española*. Madrid 1943.

Varias circunstancias impulsarán la restauración de la administración eclesiástica en países que sufren un profundo trauma y que, lentamente tratan de recuperar el viejo tejido administrativo. En ocasiones lo harán acoplándolo a las nuevas circunstancias. Se hará en Inglaterra tras las migraciones anglosajonas: su mapa eclesiástico se reconstruye desde la predicación de Agustín de Canterbury y, especialmente, desde el sínodo de Hertford del 673<sup>86</sup>. Y se hará en la España de la Reconquista en donde la restauración de las viejas sedes anteriores al 711 no se hace en términos absolutos, sino teniendo en cuenta la existencia de nuevos centros de poder: Oviedo, Compostela<sup>87</sup>. La conquista de Granada por los Reyes Católicos completará el mapa eclesiástico de una España que, desde ese punto, se podía considerar también restaurada<sup>88</sup>.

Otras vicisitudes serán clave también para matizar y reajustar la administración eclesiástica. Darán lugar, a su vez, a más de una disputa. Así, la emulación entre diócesis de un mismo reino (York y Londres frente a Canterbury) tendrá una no desdeñable importancia en el *affaire* Becket en el segundo tercio del siglo XII<sup>89</sup>. En España, la sede de Toledo reclamará de forma intempestiva el primado sobre el conjunto de las sedes episcopales hispanas en el IV Concilio de Letrán de 1215 basándose en las viejas tradiciones visigóticas<sup>90</sup>. Aunque de distinta naturaleza no conviene olvidar tampoco otros ejemplos. Así, el de la disputa -una de tantas- entre Felipe IV de Francia y Bonifacio VIII a la hora de designar un titular en 1301 para la nueva sede episcopal de Pamiers<sup>91</sup>.

La iniciativa papal a la hora de promover reajustes en la administración territorial será una de las reivindicaciones fundamentales del pontificado. Así lo proclamará Gregorio VII, en una de las proposiciones de los *Dictatus Papae* del 1075 al decir que el papa tiene plenos poderes para la creación de nuevas sedes, e incluso para el agrupamiento de dos obispados pobres en uno solo y para la división de un obispado rico en varios obispados<sup>92</sup>.

<sup>86</sup> Cf. BEDA.: *A History of the English Church and People*. Ed. L. Sherley-Price y R. E. Lathan. Londres 1968, p. 214-217.

<sup>87</sup> Cf. "Crónica Albeldense" en cuyo capítulo XII se recoge la relación de sedes del reino de Asturias con sus correspondientes titulares a finales del siglo IX. En *Crónicas Asturianas*. Ed. de J. Gil Fernández, J. L. Moralejo y J. I. Ruiz de la Peña. Oviedo 1985, pp. 228-229.

<sup>88</sup> Sobre la base de siete sedes arzobispales y 43 episcopales: 33 correspondían a Castilla, 16 a Aragón y una a Navarra. M. A. LADERO: *La España de los Reyes Católicos*. Madrid 1999, p. 255.

<sup>89</sup> Este problema se ha prestado con frecuencia al tratamiento hagiográfico tal y como, en mayor o menor medida lo han hecho en los últimos tiempos autores como D. KNOWLES: *Thomas Becket (Leader of Religion)*. Stanford 1971 o P. AUBE: *Thomas Becket*. París 1988. También se ha analizado desde los múltiples factores -institucionales algunos- que le dan una gran complejidad. Cf. A este respecto. R. FOREVILLE (Ed.): *Thomas Becket*. (Colloque international de Sedières 19-24 agosto de 1973). París 1975.

<sup>90</sup> Cuestión ésta tratada entre otros por A. GARCIA v GARCIA: "El Cuarto concilio Lateranense y la Península Ibérica" en *Iglesia sociedad y derecho*. Universidad Pontificia de Salamanca 1987, pp. 187-208.

<sup>91</sup> Sobre la figura de Felipe IV de Francia resulta una buena obra de conjunto la de J. FAVIER: *Philippe le Bel*. París 1978. Sobre la formación de la sede de Pamiers vid. M. VIDAL: "Origines de la province ecclesiastique de Toulouse", en *Annales du Midi*, XV 1903

<sup>92</sup> Este documento aparece reproducido en numerosas obras. Por remitimos a una ya citada, vid. E. MITRE: *Iglesia y vida religiosa*. Pp. 135-136.

#### IV) Expansión del cristianismo y administración de nueva planta

En su origen el cristianismo había sido un producto esencialmente mediterráneo. Consiguientemente, la administración eclesiástica había girado en torno al *Mare nostrum*<sup>93</sup>. Por ello, la exportación de la fe cristiana más allá de los límites del viejo Imperio Romano será el factor fundamental para la definitiva fijación de su estructura organizativa en el conjunto de Europa.

En la época carolingia se hablará de *dilatatio Christianitatis* para definir un proceso en el que se mezcla la expansión política con el establecimiento *ex novo* de una administración eclesiástica: diócesis de Bremen, Münster, Padernborn, Minden, Osnabrück, Verden, etc... Los intelectuales de la corte justificarían las guerras no como meras operaciones de conquista sino como el procedimiento para la defensa o el establecimiento de la verdadera fe. Todo un aval para la restauración imperial en la Navidad del 800<sup>94</sup>.

Las segundas migraciones sobre un Occidente en construcción fueron una dura prueba para iglesias y monasterios<sup>95</sup>. Sin embargo, una vez convertidos, los monarcas de la Europa Nórdica y Central colaborarán activamente para implantar una administración eclesiástica que, al menos nominalmente, daba a esos territorios el calificativo de cristianos y los adscribía al mundo religioso latino<sup>96</sup>.

Una labor similar se estaba acometiendo desde el patriarcado de Constantinopla -a veces en competencia con los papas<sup>97</sup>- en el mundo balcánico y en las estepas rusas<sup>98</sup>. Un proceso bastante asentado ya al doblar el recodo hacia el segundo milenio.

Ch. Diehl en una obra clásica lo resumió en las siguientes palabras: “Lo que Roma, la Roma de los papas, fue en la Edad Media para el mundo occidental y germánico, Bizancio, la Bizancio de los emperadores cristianos, lo fue para el mundo eslavo y oriental; queremos decir la gran educadora, la que aportó a los pueblos todavía bárbaros que giraban alrededor del imperio la religión y la civilización conjuntamente”<sup>99</sup>.

Podríamos añadir algo más haciendo de nuevo una primaria invocación a la filosofía característica del género Historia Eclesiástica y aplicándola a las cristiandades orientales de raigambre griega.

<sup>93</sup> Cf. R., ARNALDEZ: “Un solo Dios” en *El Mediterraneo*, Ed. de F. Braudel. Madrid 1987, pp. 173-179.

<sup>94</sup> R. FOLZ: *Le couronnement imperial de Charlemagne. 25 décembre 800*, París 1989 p. 54.

<sup>95</sup> Para este fenómeno es sumamente útil la obra de I. MUSSET: *Las invasiones. El segundo asalto contra la Europa cristiana*. Barcelona 1968

<sup>96</sup> Para las distintas fases de este proceso vid, aparte de la obra introductoria de J. Orlandis citada en nota anterior, las colaboraciones recogidas en la XIV Settimana de estudios altomedievales dedicada a *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo* (1966). Spoleto 1967. El papel de algunos príncipes en la evangelización de sus pueblos les valdría en más de un caso su elevación a los altares, vid. R. FOLZ. *Les saints rois du Moyen Age en occident (VI-XIII siècles)*. Bruselas 1984.

<sup>97</sup> Competencia que explica dramas generales como el del cisma y otros más personales como el padecido por los hermanos Cirilo y Metodio. Cf. J. M. VESELY: *Cirilo y Metodio. La otra Europa*. Madrid 1986.

<sup>98</sup> Cf. R. MARICHAL. *Premiers chrétiens de Russie*. París 1966. También F. DVORNIK: “Missions of the Greek and Western Churches in the East during the Middle Ages” Ponencia del *XIII International Congress of Historical Sciences*. Moscú 1970

<sup>99</sup> C. DIEHL: *Grandeza y servidumbre de Bizancio*. Diversas ediciones. Citamos la de Madrid 1963, p. 229. Sobre la influencia bizantina -política, cultural, religiosa- en el mundo europeo oriental, cf. A. DUCCELLIER (Ed.): *Bizancio y el mundo ortodoxo*. Madrid 1992. Especialmente pp. 441-452.

Los sucesivos sometimientos de esas comunidades/estados desde el tardío Medievo a poderes no cristianos como los mongoles, los turcos o, mas recientemente, los regímenes del llamado “socialismo real”, no implicaron la erradicación de unas viejas señas de identidad cultural básicamente religiosas.

De mantenerlas se encargó en buena media el clero ortodoxo. Los patriarcas de Constantinopla, erigidos en etnarcas de las población cristiana bajo dominio otomano<sup>100</sup>, o los sectores eclesiásticos que elevaron Moscú a la categoría de Tercera Roma a principios del siglo XVI<sup>101</sup>, constituyen buenos ejemplos en la transición del Medievo a la Modernidad.

Que esa identificación entre cultura, política y religión haya podido derivar en consecuencias perversas –el actual drama de los Balcanes, por ejemplo- entra en el campo de una reflexión moral a la que, por supuesto, no debe de ser ajeno el historiador. Desborda, sin embargo, los límites a los que hemos deseado ajustar este trabajo.

---

<sup>100</sup> S. RUNCIMAN: *La caída de Constantinopla*. Madrid 1973, p. 170-173.

<sup>101</sup> W. LETTENBAUER: *Moscú, la tercera Roma*. Madrid 1961, p. 45-46.