

LA IMPLANTACIÓN DEL CRISTIANISMO EN UNA EUROPA EN TRANSICIÓN (C. 380 - C. 843)

Emilio Mitre Fernández

(Universidad Complutense de Madrid)

Cristianización, conversión, evangelización o implantación del Cristianismo en Europa son conceptos bajo los que se oculta un proceso de varios siglos de duración.

No es lo mismo –como veremos de inmediato– los gestos religiosos de algunos príncipes y el establecimiento de una jerarquía eclesiástica que la transformación en profundidad de los hábitos y creencias de las masas populares. Para lo primero bastan ciertas decisiones puntuales perfectamente datadas. Para lo segundo es requerible una ardua labor a desarrollar a muy largo plazo.

En los territorios del Occidente herederos del Imperio y de los primitivos reinos germánicos tal labor –hay un amplio consenso entre los estudiosos– puede darse por consolidada bajo el esplendor y primera crisis del mundo carolingio. En efecto, en los años centrales del siglo IX –penurias políticas y morales al margen– la Iglesia mostró la operatividad de sus medios de actuación. Una operatividad que, en último término, se manifestaría en la conquista espiritual, en torno al milenario del nacimiento de Cristo, de los pueblos protagonistas del “segundo asalto contra la Europa cristiana”¹.

I. IGLESIA E IGLESIAS ANTE EL TRIUNFO DEL CRISTIANISMO

Habitualmente se piensa que el triunfo del Cristianismo se iniciaría con el llamado Edicto de Milán del 313 por el que Constantino y Licinio otorgaron libertad de cultos a sus

1. Normandos, eslavos y magiares. Hay que destacar que el bautismo de ciertos príncipes que arrastrarán a su comunidad, se produce con anterioridad al año Mil. La trayectoria de estos pueblos puede seguirse entre otras, en la obra de L. MUSSET: *Las invasiones. El segundo asalto contra la Europa cristiana*. Barcelona 1968.

súbditos. Sería mas correcto, sin embargo, establecer los comienzos unas décadas mas adelante.

El nicenismo y sus efectos

De mayor trascendencia para la cuestión que ahora tratamos fue, sin duda, el Edicto de Tesalónica del 380 por el que Teodosio establecía como religión oficial del Imperio la que “el divino apostol Pedro dio a los romanos y que hoy profesan el pontífice Dámaso y el patriarca Pedro de Alejandría, hombre de santidad apostólica”².

Tal decisión sería culminada solemnemente unos meses después en el I Concilio de Constantinopla que ratificaba y ampliaba las disposiciones del de Nicea del 325: se definía, frente a los arrianos, la consustancialidad del Padre y el Hijo y, frente a los pneumatómacos, la divinidad del Espíritu Santo³.

Al condenar a los disidentes a la “infamia de la herejía”, Teodosio convertía la ortodoxia nicena en carta de ciudadanía del Imperio y amenazaba no tanto con cristianizar éste como con “civilizar la Iglesia”⁴.

Constantinopla I tuvo otros efectos aparte los estrictamente dogmáticos. Estableció que el obispo de Constantinopla tuviera “el primado de honor después del obispo de Roma, por ser ella la nueva Roma”. Constantinopla se situaba así por encima de la prestigiosa sede de Alejandría con lo que se creaba el precedente para un distanciamiento de posiciones teológicas entre ambas: Teófilo contra San Juan Crisóstomo, Cirilo contra Nestorio, la Iglesia de Bizancio contra la Iglesia monofisita...⁵ Y se echaban también las bases para otra futura emulación: la de Constantinopla y Roma, a partir del momento en que los titulares de la primera se atribuyesen el título de “patriarcas ecuménicos”⁶.

La posición de Roma en el marco de la Iglesia universal

A lo largo de los siglos de transición al Medievo, la posición de los obispos de Roma fue con frecuencia vulnerable. No conviene universalizar los enérgicos pronunciamientos de algunas figuras de excepción como los papas Leon I, Gelasio I, Gregorio Magno o Nicolás I. Los pontífices –no hay que olvidarlo– eran de hecho súbditos del emperador de Constantinopla quien, en repetidas ocasiones, impuso sus candidatos a la sede de San Pedro.

En principio, el papa era obispo de Roma, metropolitano de la Italia suburbicaria (Mediodía de la Península y las islas), patriarca del Occidente y primado de la Iglesia.

Ahora bien ¿a qué Occidente nos estamos refiriendo? y también ¿a qué Iglesia?

2. Texto recogido en mi antología *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*. Madrid 1991, pp. 65-66.

3. Sobre este segundo extremo vid. I. ORTÍZ DE URBINA: “El Espíritu Santo en la teología del siglo IV: de Nicea a Constantinopla” en *Semana de estudios trinitarios sobre el Concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo*. Salamanca 1983. pp. 75-92.

4. Reflexión de Ch. N. COCHRANE: *Cristianismo y cultura clásica*. Méjico 1939. p. 331.

5. I. ORTÍZ DE URBINA: *Nicea y Constantinopla*. Vitoria 1969. p. 219.

6. *Ibid.* p. 218.

a) Estamos hablando de un Occidente que, aparte de desarticulado por las migraciones germánicas, tenía mal delimitadas sus fronteras por el Este.

Nos referimos, fundamentalmente a un amplio territorio –el Ilirico, equivalente a buena parte de los Balcanes– marcado por una amplia indefinición. Desde el punto de vista de la administración civil, este territorio pertenecía al Imperio de Oriente pero eclesiásticamente quedaba bajo la jurisdicción romana. El enfrentamiento de los papas con los emperadores iconoclastas provocó que uno de ellos –Constantino V– lo transfiriera al patriarcado de Constantinopla, junto con las diócesis de Sicilia y Calabria⁷.

A partir de estos momentos se crearía una situación potencialmente explosiva en relación a la cristianización (o recristianización en algunos casos) del area. Las incomprendiones padecidas por los hermanos Cirilo y Metodio, la carrera de emulaciones entre Roma y Constantinopla sobre la cristiandad búlgara o los enfrentamientos entre las dos sedes por extender su influencia entre los eslavos del Sur son páginas de un drama cuyos últimos episodios se han padecido con la desintegración de la antigua Yugoslavia⁸.

b) Las discusiones sobre la estructura ideal de la Iglesia no fueron menos arduas:

¿Una iglesia monárquica merced a la taxativa aplicación del primado a Pedro recogido por San Mateo y que sería en el futuro una pieza básica para el arsenal teocrático papal?⁹. ¿Una iglesia pentárquica tal y como se defendía en Oriente y sintetizó en el siglo IX Teodoro de Studion al reconocer a los titulares de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén competencia para fallar sobre los dogmas divinos?¹⁰. O ¿una Iglesia colegial en la que se primara la autonomía de cada obispo aunque reconociendo que el de Roma era el primero?

La dispersión de iglesias locales de los primeros siglos cristianos se palió con el principio de “mutua interioridad” de cada Iglesia particular en la universalidad de la Iglesia¹¹. Las cartas de comunión entre las distintas sedes crearon en los primeros tiempos del cristianismo una red de comunicación de la que Roma era el centro. Sin embargo, ese teórico reconocimiento de la primacía romana chocó no sólo con la emulación entre algunas sedes. También lo hizo con las vicisitudes de una transición traumática al Medievo en la que la estructura eclesiástica y los mismos logros cristianizadores de decenios atrás se vieron seriamente comprometidos.

Las vicisitudes políticas y su repercusión en la estructura eclesiástica del Occidente

F. Dvornik ha hablado de un principio de “acomodación” de la estructura eclesiástica a las situaciones surgidas de la fundación de Constantinopla en el 330 y de la *divisio Imperii* del 395¹².

7. D. STIERNON: *Constantiopl IV*. Vitoria 1969. p. 15.

8. Sobre la conversión de los eslavos del Sur y del centro de Europa es un útil resumen el recogido por J. ORLANDIS: *La conversión de Europa al Cristianismo*. Madrid 1988. pp. 160-169.

9. Mt. 16, 17-20.

10. F. DVORNIK: *Bizancio y el primado romano*. Bilbao 1968. p. 104.

11. Ideas que, siguiendo a Y. Congar recoge H. de LUBAC: *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*. Salamanca, 1972; p. 52. La unidad de la Iglesia, se ha insistido por algunos autores, mas que federal sería orgánica y mística: tal y como la presentaba San Ignacio de Antioquía al hablar de esa gran lira cuyos sonidos son diversos pero que han de concordarse para entonar el himno de alabanza al Padre. *Ibid.* p. 63.

12. F. DVORNIK: *Ob. cit.* pp. 23 y ss.

El asentamiento de los germanos, la desaparición de la autoridad imperial en la *pars Occidentalis* y el posterior fracaso reunificador de Justiniano no arrastraron consigo a la Iglesia ya que su culto, doctrina y constituciones sobrevivieron en líneas generales¹³. Pero –habría que añadir también– al costo de sucesivas acomodaciones.

La estructura tradicional de la Iglesia se basaba en el propio modelo imperial: una red de sedes episcopales coincidentes, *grosso modo*, con las urbes romanas, y unas grandes unidades –las provincias eclesiásticas que coincidían con las civiles– en cuya capital el obispo podía titularse metropolitano.

Las sucesivas invasiones que padeció el Occidente fueron alterando este mapa e hicieron problemática en todo momento la restauración pura y simple del orden eclesiástico bajoimperial. No parece demasiado osado, ante la fragmentación –atomización en algunos casos– hablar de auténticas iglesias nacionales muy mediatizadas por los poderes políticos. Aunque en principio se reconociera la primacia patriarcal de Roma, en la práctica la autonomía era muy amplia a la hora de tomar decisiones¹⁴.

a) La irrupción de germanos y luego de árabes provocó la desaparición de algunas diócesis y reajustes de los límites entre otras.

Los ejemplos son múltiples:

–En numerosos casos, las dificultades políticas provocaron la vacancia en distintas sedes. En otros, la ruina de una *civitas* provocó la pérdida de una diócesis o su traslado a una localidad vecina. En Hispania hay un caso muy conocido: Cartagena, conquistada a los bizantinos por Sisebuto en el 615 quedó tan desolada¹⁵ que sus funciones de metrópoli se desplazaron a Toledo, la urbe regia.

Pueden darse también otras situaciones: *civitates* que no estaban dotadas de sede episcopal y que perdieron importancia en provecho de una localidad vecina que sí la tenía: casos de Buch, Jublains, Aps, Javols o Saint-Paulien en la Galia¹⁶.

–Las fluctuaciones fronterizas por razón de las cambiantes esferas de influencia de las monarquías germánicas repercutieron poderosamente en la geografía eclesiástica. Fue el caso de las diócesis de Provenza, territorio sobre el que convergieron los intereses de visigodos, ostrogodos, burgundios y francos¹⁷. O el del N-W de la Península en donde la existencia de un reino suevo independiente permitió la de dos metrópolis: Lugo y Bracara. La primera desaparecerá como tal al quedar el reino anexionado al estado visigodo de Toledo¹⁸.

13. T. SCHIEFFER: "La chiesa nazionale di osservanza romana", en *La chiesa nei regni dell'Europa Occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*. VII Settimana di Studi sull'Alto Medioevo (1959). Spoleto, 1960; p. 75.

14. Hacia el 831 el obispo Jonás de Orleans en su obra. *De institutione regia* mantenía ciertas reservas ante el poder pontificio: todos los obispos, sostenía, eran depositarios de la "fe de Pedro", no sólo el de Roma. Vid. edición de J. REVIRON. París, 1930; pp. 100-106.

15. San ISIDORO: *Etimologías* XV, 1, 67.

16. Cf. G. FOURNIER: *Les merovingiens*. París, 1966. p. 36.

17. J. CHELINI: *Histoire religieuse de l'Occident medieval*. París, 1970; p. 44.

18. A. ISLA FREZ: *La sociedad gallega en la Alta Edad Media*. Madrid, 1992. pp. 5-6.

–Esta progresiva identificación de administración eclesiástica y nuevas realidades políticas permite hablar de cristalización de nuevas situaciones. Será, por ejemplo, la consolidación, a nivel regional, de ciertas sedes primadas: Toledo para la monarquía visigoda, Vienne o Arles para la Galia mediterránea o Canterbury para la Inglaterra anglosajona. Esas iglesias “nacionales” se expresan también a través de una tradición conciliar propia que se mantiene en función de la existencia de las monarquías germánicas en cuyo territorio se asientan. El caso galaico-suevo antes citado se da también a otros niveles. En la Galia, el concilio de Orleans del 511 reunió a los obispos de las provincias sometidas por Clodoveo. El concilio de Epaona del 517 reunió a los obispos del reino burgundio¹⁹. En Hispania disponemos de uno de los más claros ejemplos: los concilios de Toledo, verdaderas asambleas político-eclesiásticas de la monarquía visigoda a las que asistían los obispos de los territorios sometidos a su autoridad política, la Narbonense incluida²⁰. Todo ello sin olvidar los concilios nacionales de los territorios más tardíamente cristianizados: El de Hertford del 673 para la joven cristiandad anglosajona, o el primer concilio germánico presidido en el 742 por San Bonifacio. Algo que nos introduciría en otra cuestión.

– La expansión o restauración del cristianismo permite la creación en unos casos y la re-creación en otros del mapa eclesiástico. Así, el sínodo de Hertford presidido por Teodoro de Canterbury, propició la creación de las sedes de Leicester, Worcester, Hereford y Sidnacester para cubrir las necesidades de una Cristiandad en período de consolidación a la que se dieron, además, ciertas normas de conducta²¹. La labor de evangelización –en algunos casos mera restauración– promovida en el interior de Germania por San Bonifacio y luego por Carlomagno y Luis el Píadoso, impulsó la creación de una cadena de diócesis: Passau, Ratisbona, Salzburgo, Freising, Bremen, Münster, Paderborn, Halberstadt, Hildesheim, Minden, Osnabrück, Verden, Hamburgo...²². En la España posterior a la irrupción musulmana del 711, la restauración de sedes episcopales se presenta como uno de los timbres de gloria de los monarcas astures. Así se recoge, por ejemplo, en algunas nóminas versificadas de obispos plasmadas en textos cronísticos. El sentido restauracionista en el que se mezcla lo político y lo eclesiástico hace que la capital del reino astur figure como *urbs regia* de forma análoga a como tiempo atrás Toledo lo había sido para la monarquía visigoda²³.

b) Las liturgias locales, las herejías o la erradicación del paganismo fueron otros tanto frentes de lucha para la iglesia romana:

Durante buena parte del Alto Medievo esta vivió, en efecto, entre la dispersión y la coordinación de esfuerzos²⁴.

– Aun dentro de la ortodoxia, ciertas peculiaridades locales y ciertas emulaciones cuestionaron la homogeneidad litúrgica del Occidente. Así, Milán, metrópoli de la Italia Annoraria de acuerdo con las reorganizaciones bajoimperiales, asumió la dirección de las diócesis

19. J. CHELINI: Ob. cit. p. 45.

20. Cf. R. d'ABADAL: “Els concils de Toledo” en *Homenaje a J. Vincke*, vol. I; Barcelona, 1962.

21. BEDA: *A History of the English Church and People*. Ed. L. SHERLEY PRICE. Londres, 1968. pp. 124-127.

22. J. CHELINI: Ob. cit. pp. 120-127.

23. Cf. “Crónica albedense”, en *Crónicas Asturianas*, Ed. de J. GIL FERNÁNDEZ, J. L. MORALEJO y J. I. RUIZ DE LA PEÑA. Oviedo, 1985; pp. 228-229.

24. G. LE BRAS: “Sociologie de l'Eglise dans le Haut Moyen Age” En VII Settimana... Spoleto, pp. 598-610.

del Norte de Italia y dispuso de una liturgia propia –la ambrosiana– que incluso llamó la atención de algunos viajeros de la Baja Edad Media²⁵. Ravenna, sede del exarcado bizantino en Italia tras la incompleta conquista justiniana, jugó con la idea de una autocefalia que le alejase de Roma y le colocase bajo la obediencia de Constantinopla²⁶. Aquilea, autoerigida en patriarcado, mantuvo un largo cisma con Roma a propósito de la Querrela de los Tres Capítulos hasta fines del siglo VII²⁷. Las peculiaridades litúrgicas de la iglesia visigoda se prolongaron mucho más allá de la extinción del reino de Toledo en el 711 a través del llamado rito mozárabe²⁸. Y la peculiaridad litúrgica más importante –la céltica– solo claudicaría ante las normas romanistas a partir de la llamada “rendición de Iona” del 716²⁹.

– Mas graves para la sumisión a las directrices romanas fueron las herejías. Salviano de Marsella al hablar de los pueblos germanos (al margen que les reconociera virtudes superiores a las de los depravados romanos) decía de ellos que o eran herejes o eran paganos³⁰...

La herejía no fue, sin embargo, una lacra exclusiva de los pueblos invasores. Occidente conoció importantes brotes heréticos con especial arraigo en algunas zonas: el priscilianismo galaico, el donatismo norteafricano o el pelagianismo de ascendencia bretona pero con una indudable proyección intelectual en el mundo mediterráneo³¹.

Con todo, el arrianismo –quizás en versiones ya devaluadas– pasaba por ser las *fides germanica* en oposición a la *fides romana* identificada con el nicenismo al que se suponían adscritas las masas de provinciales. J. Orlandis ha hablado a este respecto de una “segunda conversión” para definir el paso de las monarquías germanas a la ortodoxia católica³².

Este paso está en ciertos casos perfectamente documentado y fue resultado de una decisión real. Detrás del monarca su pueblo en masa entra en el nicenismo. Fueron los casos de los burgundios con su rey Segismundo a la cabeza en el 516 o el más conocido de Recaredo y sus visigodos cuya solemne conversión se selló en el III Concilio de Toledo³³.

En algunos casos estas conversiones conocieron los que Orlandis ha definido como “pre-conversiones”: preclaros personajes de etnia germánica que a título particular tomaron la decisión antes de que sus monarcas dieran el paso definitivo. Estas preconversiones hacen

25. Cf. *Andanzas e viajes de un hidalgo español. Pero Tafur (1436-1439)*. Ed. de M. JIMÉNEZ DE LA ESPADA. Reimpresión de Barcelona, 1982. p. 228.

26. G. P. BOGNETTI: “La rinascita cattolica dell’Occidente di fronte all’arianesimo e allo Scisma”. En VII Settimana... Spoleto; pp. 17-18.

27. J. ORLANDIS: Ob. cit. p. 64.

28. Solo domeñado por el pontificado tras una larga resitencia, a fines del siglo XI. El peligro de esta liturgia era tanto mayor para Roma por cuanto la literatura cultural hispánica había aparecido como soporte de la herejía adopcionista, tildada de *superstitio toletana*. Cf. J. F. RIVERA RECIO: *El arzobispo de Toledo Don Bernardo de Cluny (1086-1124)*. Roma, 1962. p. 14.

29. BEDA: Ob. cit. p. 328.

30. en *De gubernatione Dei*, recogido por R. d’ABADAL: *Del reino de Tolosa al reino de Toledo*. Madrid, 1960. p. 36.

31. Sobre esta cuestión cf. la síntesis de E. MITRE y C. GRANDA: *Las grandes herejías de la Europa cristiana*. Madrid, 1983. pp. 25-34. Para la raíz insular del pelagianismo en concreto, vid. también A. ISLA FREZ: “El desarrollo del pelagianismo y la cristianización de Inglaterra”, en *De Constantino a Carlomagno. Disidentes. Heterodoxos y marginados*. Cádiz, 1992; pp. 197-210.

32. J. ORLANDIS: Ob. cit., pp. 74 y ss.

33. “Concilio de Toledo III”, en *Concilios visigóticos e hispanorromanos*. Ed. de J. VIVES. Madrid, 1963, p. 107.

mas compleja la verificación del paso del arrianismo al catolicismo en ciertos casos. Sucederá con los lombardos en donde los cambios de política religiosa de los monarcas hasta su definitiva conversión al catolicismo a fines del siglo VII es producto de la fluctuante influencia de ciertos círculos cortesanos³⁴. O es el caso de los suevos, muy condicionados por sus vecinos visigodos³⁵.

Preconversiones que facilitan la ulterior conversión se encuentran también en otros casos: el de los francos (la reina Clotilde en la sombra) o el de los anglosajones (Berta, esposa de Etelberto de Kent). Pero en ambas situaciones no se actúa sobre un ambiente germánico arriano, sino pura y llanamente pagano.

Esta circunstancia nos permite entrar en otro de los grandes problemas con el que el cristianismo se encontró para su implantación en el Occidente: la erradicación de ancestrales hábitos a los que las poblaciones –incluso las nominalmente cristianas– se sentían apegadas.

II. EL CRISTIANISMO EN OCCIDENTE: DE LA IMPLANTACIÓN ADMINISTRATIVA A LA PENETRACIÓN ÉTICA³⁶

Los gestos de Teodosio en el 380, de Clodoveo entre el 496 y el 506, de Recadero en el 589 o, por situarnos fuera del ámbito geográfico, el de Wladimiro de Kiew en el 988, impusieron a sus pueblos el cristianismo en sus distintas versiones.

Al margen de la sinceridad de sus protagonistas, la cristianización por esta vía era, esencialmente, una medida política y administrativa³⁷. Los príncipes impulsaron, así, una conversión que tenía mucho de compulsivo y que rompía con la vieja tradición catecumenal de la Iglesia primitiva que hacía de la recepción del bautismo la meta de un riguroso aprendizaje. Tímidos intentos como los de San Bonifacio o Alcuino de York para imponer algún tiempo de preparación fracasaron ante la política del bautismo en masa³⁸.

34. Bien resumido por el propio J. ORLANDIS en ob. cit. pp. 90-95.

35. F. BELTRÁN TORREIRA: "La conversión de los suevos y el III Concilio de Toledo", en *Mayurqa*, 1989, (Homenaje a Alvaro Santamaría). pp. 69-83.

Dejamos a un lado otros casos –vándalos del Norte de África y ostrogodos de Italia– cuyo arrianismo desapareció con su propia desaparición del escenario político tras la "reconquista" de Justiniano.

36. Esta diferencia de tratamientos se ha dado también a nivel historiográfico. Baste para ello comparar las orientaciones dadas al tema en dos semanas de Spoleto: la XIV dedicada a *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo* (1966) 1967, y la XXVIII dedicada a *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: Espansione e residenze* (1980) 1982.

37. A. VAUCHEZ: *La espiritualidad del Occidente medieval*. Madrid, 1985. p. 16. Para G. SCHNÜRER, era el resultado lógico de un proceso de conversión de arriba a abajo propio de los germanos, inverso al que había tenido lugar en el mundo grecorromano. *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media*. vol. I. p. 175, Madrid, 1955.

Tomando el caso hispano-visigodo, la erradicación del paganismo, así como la persecución de las herejías y el judaísmo se debieron mas a razones políticas que pastorales dado que eran fuerzas que alteraban la "constitución" del reino. M. SOTOMAYOR: "Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda", en XXVIII Settimana... Spoleto. pp. 662-663.

38. M. DUJARIER: *Breve historia del catecumenado*, Bilbao, 1986. p. 136.

El cristianismo y las supervivencias paganas: problemas generales de una percepción

Hablar de elementos paganos en el seno de un cristianismo oficializado es hablar de un problema de múltiples aristas.

En principio porque cabe hablar de dos clases de paganismo: uno culto y otro popular. El primero era el de los círculos intelectuales que mantuvo una notable fuerza en los medios senatoriales. Problemas de signo existencial y de tipo vivencial separaron a estos sectores de la intelectualidad cristiana³⁹. Tales círculos recibirían su simbólico golpe de gracia con el cierre de la Escuela de Atenas por Justiniano el 529.

El paganismo popular –creencias, hábitos y ritos que coexistían con el cristianismo al que nominalmente se habían adscrito las masas– tuvo su principal refugio en el medio rural. Entraríamos aquí en una ya clásica polémica: la de la religiosidad popular como oposición a la religiosidad culta de las clases tradicionalmente vinculadas a la administración imperial. Sin embargo, como ha advertido Manselli, la desarticulación del imperio y la entrada de los germanos provocaron que los niveles culturales inferiores –religiosidad incluida– acabasen captando a todos: desde los monarcas hasta sus humildes súbditos, tanto provinciales como germanos⁴⁰.

Los mentores de la vida religiosa tuvieron que acometer sobre ese conjunto una auténtica labor de *conversio* en el sentido que a este vocablo se le daba en los medios religiosos y filosóficos de los primeros siglos de la Era Cristiana. Los términos griego *epistrophe* y latino *conversio* indicaban, tanto entre paganos como entre cristianos, el paso de una escuela filosófica a otra o el de la fe de un maestro a la de otro. En pocas palabras: la renuncia a la fe precedente que había de acompañarse de la consiguiente renovación moral. Tertuliano lo expresó de forma categórica: *fiunt, non nascuntur christiani; los cristianos no nacen, se hacen*⁴¹.

Esa progresiva renovación exigía la erradicación de las distintas *superstitiones* que Salviانو identificaba con las supervivencias paganas en el seno del cristianismo y que San Agustín consideraba sinónimo de idolatría⁴².

Bajo los nombres de *pagani*, *rudi* o *rustici* se escondían amplias capas de población –groseras, ignorantes o sencillas– a las que se dirigían las admoniciones de la Iglesia. Los primeros siglos del Medioevo conocieron una amplia producción orientada a erradicar ciertos hábitos y a forjar las necesarias herramientas de lucha. Serán los casos del *De catechizandis rudibus* de San Agustín en el primer tercio del siglo V, del *De correctione rusticorum* de San Martín de Dumio siglo y pico posterior, del *Scarapsus* de Pirminio de mediados del siglo VIII, del *Indiculus superstitionum et paganiarum* del concilio de Leptines del 743, o del *Capitulare ad partes Saxonum* de finales del siglo VIII⁴³.

39. Cf. para ello el excelente elenco documental recogido por E. SÁNCHEZ SALOR: *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos. Problemas existenciales y problemas vivenciales*. Madrid, 1986. Una polémica en la que las calamidades que rodearon a las invasiones germánicas constituirían factor de enfrentamiento.

40. R. MANSELLI: *La religión populaire au Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire*. París-Montreal, 1975. p. 23.

41. Cf. O. GIORDANO: *Religiosita popolare nell'Alto Medioevo*, Bari, 1979. p. 11.

42. J. C. SCHMITT: *Historia de la superstición*. Barcelona, 1992, pp. 9-13.

43. Una buena visión de estos problemas la recoge F. CARDINI: *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*. Firenze, 1979; especialmente pp. 4-21.

¿Quiénes fueron las personas y cuáles los medios puestos en juego para emprender la *conversio* en profundidad de esas masas de población?

Unos agentes: monjes y misioneros⁴⁴

Se ha destacado reiteradamente el papel de los monjes como agentes de conversión por encima de clérigos y obispos⁴⁵. El origen de esa proyección misional del monacato sigue siendo objeto de debate para los historiadores: ¿consciente deseo de evangelizar a los paganos? ¿reflejo de la ascesis del exilio y la expatriación de la que dieron notable ejemplo los monjes insulares?⁴⁶

La historia más clásica de la Iglesia tiende a identificar la figura de un monje con la evangelización de un determinado pueblo: Agustín de Canterbury para los anglosajones, Amando para las poblaciones de la actual Bélgica, Columba para los pictos, Willibrordo para los frisones, Bonifacio para hessianos y turingios...⁴⁷. Al final desembocaríamos en los hermanos Cirilo y Metodio para el conjunto de los pueblos eslavos.

En otros casos nos encontraremos ante personajes curtidos en la ascesis monástica que dedicaran su vida a profundizar el cristianismo en zonas aún mal evangelizadas: Martín de Tours en Turena, Martín de Dumio entre Galaicos y Suevos, San Millán entre los Cántabros reacios a la penetración del cristianismo, Columbano en la Galia merovingia y norte de Italia...⁴⁸

Caso significativo es el de San Patricio: hay dudas de que fuera el predicador de la ascesis monástica en Irlanda. La historia de la Iglesia en la isla discurrió por otros caminos: originalmente tendría una estructura episcopal; derivaría a partir del 544 en otra de clero monástico, para desembocar a fines del siglo VI en otra de clero predominantemente eremítico⁴⁹.

44. R. MANSELLI recordó en su momento que estamos ante una doble visión del problema: tomarlo como una cuestión de transmisión de ideas o como el producto de la labor de los más afamados misioneros. "La conversione dei popoli germanici al Cristianesimo: la discussione storiografica", en XIV Settimana... Spoleto. p. 38-9.

45. C. DAWSON: *Los orígenes de Europa*, Madrid, 1991, p. 212. La misma fundación de monasterios se insertó en el plano de la estrategia misionera, aunque el monacato como institución no fue misionero ni apostólico. La regla de San Benito, por ejemplo, ignoraba la evangelización.

46. G. CONSTABLE "Monasteries, rural Churches and the cura animarum in the Early Middle Ages", en XXVIII Settimana... Spoleto. p. 356, piensa que pudo darse perfectamente una conjunción de ambos ideales.

47. Para establecer la Iglesia en Alemania, Bonifacio recurrió a la fundación de monasterios y conventos de monjas que fueran no solo centros culturales sino también sedes de obispos claustrales misioneros. Quizás se trataba del reflejo del modelo inglés de buenas relaciones entre monasterios, obispos diocesanos y misiones. M. D. KNOWLES: *La Iglesia en la Edad Media*, t. II de Nueva Historia de la Iglesia. Madrid, 1977. p. 55.

48. Cuestiones que, referidas al continente, fueron tratadas por G. TESSIER en "La conversión de Clovis et la christianisation des francs". En XIV Settimana... Spoleto. pp. 181-183.

Destaca este autor, sin embargo, como muchos de estos ascetas, una vez elevados al episcopado, ejercieron como auténticos clérigos seculares: columbanistas como Acario, Auberto u Omer, que acabaron, respectivamente, como obispos de Noyon-Tournai, Cambrai y Theronanne; Amando, que acabó como obispo de Maastrich; o el propio Bonifacio, investido del *pallium* episcopal para organizar la Iglesia en el interior de Germania.

49. G. ORLANDI: "Dati e problemi sull'organizzazione della chiesa irlandesa tra V e IX secolo", en XXVIII Settimana... Spoleto. pp. 721-727. L. BIELER ha destacado, asimismo, la presencia de tres obispos que acompañaron a San Patricio: Secundino, Auxilio e Isermino. "La conversione al cristianesimo dei celti insulari e la sue ripercussione nel continente", en XIV Settimana... Spoleto. p. 573.

Incluso en personajes adscritos al clero diocesano se darán proclamaciones a favor de los ideales del monasticismo: San Agustín propiciando una vida en común para el clero de su diócesis; San Ambrosio, exaltando la virginidad en uno de sus más conocidos discípulos, o los hermanos San Leandro y San Isidoro legislando para la vida monástica⁵⁰.

La dispersión de la obra de los misioneros –en ocasiones incluso con liturgias diferentes– pudo suponer un riesgo para la unidad eclesiástica del Occidente. Las audiencias papales a algunos monjes misioneros evitaron graves rupturas. La primera en importancia fue la del papa Sergio I a Willibrordo, llegado de Britania *ad limina Beati Petri* en el 695. Veinte años más tarde, Winifrido-Bonifacio inició su ronda de visitas a Roma (718-19, 722-23 y 737-8) para recabar apoyo de los papas Gregorio II y Gregorio III para la evangelización de Germania. Pese a sus limitaciones, el Papado se aseguraba la influencia sobre los territorios situados al Norte de los ducados de Baviera y Alemania⁵¹.

Los monjes fueron la avanzada de la cristianización en las áreas situadas más allá del viejo *limes* imperial. Y fueron también importantes agentes para la *conversio* de las masas en el interior. Parece evidente que el monacato europeo favoreció la *cura animarum* en el medio rural y el enlace entre campo y ciudad⁵². La ordenación de monjes y la posesión de iglesias parroquiales por los monasterios favorecieron ampliamente la acción pastoral⁵³. Cuestión ésta que nos llevaría a profundizar en un tema: el del encuadramiento religioso de las masas de fieles.

La «cura animarum» y las unidades eclesiásticas elementales

Por *parocheia* se entendió en principio –hasta el siglo IX– la diócesis. Con el discurrir del tiempo, este vocablo se identificó con las circunscripciones eclesiásticas menores⁵⁴ ligadas a formas de poblamiento tipo *villa*, *vicus* o *castrum*⁵⁵.

50. Sobre esa impregnación del monaquismo en el espíritu cristiano en general D. KNOWLES: *El monacato cristiano*. Madrid, 1962. p. 24.

51. O. BERTOLINI: “I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII”, en XIV Settimana... Spoleto. p. 360-1.

52. K. BOSL: “Cultura cittadina e cultura rurale tra mondo antico e Medioevo a confronto nella cristianizzazione delle campagne” En XXVIII Settimana... Spoleto. p. 41.

53. G. CONSTABLE: Ob. cit. p. 727. En tiempo de Carlos el Calvo, el 79% de las iglesias privadas eran monásticas; el 11% lo son de obispos o colegiales; el 9,5% son de laicos. J. F. LEMARIGNIER: “Encadrement religieux des campagnes et conjuncture politique dans les régions du Royaume de France situé au Nord de la Loire, de Charles le Chauve aux derniers carolingiens” En XXVIII Settimana... Spoleto p. 769. Algo similar puede decirse para el Mediodía de Italia, en donde los monasterios de impronta italo-greca interpretan bien las exigencias de la cultura popular hasta la irrupción de los normandos. C. D. FONSECA: “Particolarismo e organizzazione ecclesiastica della campagne nell’Alto Medioevo nell’Italia meridionale” En *ibid.* p. 1193.

En Inglaterra, la circunscripción eclesiástica era el *minster* (del latín *monasterium*) identificado con un grupo de monjes o sacerdotes que hacían vida en común y evangelizaban y atendían a los fieles de los alrededores. El proceso de tránsito del *minster* a la parroquia fue lento y dejó pocos vestigios. M. D. KNOWLES: *La Iglesia en la Edad Media*. p. 52.

54. G. FOURNIER: “La mise en place du cadre paroissiel et l’évolution du peuplement”, en XXVIII Settimana... Spoleto. pp. 526-7.

55. Para N. L. BROOKE, las diócesis reflejaron la geografía eclesiástica de los siglos VII y VIII y la parroquia la de los siglos X al XII. “Rural ecclesiastical institutions in England: The Search for their origins”, en XXVIII Settimana... Spoleto. p. 711.

Por razones de operatividad y con un sentido retrospectivo y generalista llamamos parroquias a las unidades elementales de encuadramiento religioso y de *cura animarum* de la masa de población cristiana, desde el mismo momento en que la evangelización de los campos se convierte en motivo de preocupación.

Todo ello plantea un cúmulo de problemas del mas variado signo:

a) Los problemas de índole terminológica que el establecimiento de la red de circunscripciones menores presentan es amplísimo. Al sentido equívoco de la palabra parroquia⁵⁶ se unen las diferencias regionales que hacen mas intrincado el tema:

– En ocasiones por parroquia (*plebes*) se designa, aparte del territorio de una diócesis, el de una abadía⁵⁷.

– En la España visigoda, el XVI Concilio de Toledo del 693 bajo el término *parroquia* se designa tanto la diócesis como la iglesia rural⁵⁸.

– En la Italia de fines del siglo V, el papa Gelasio estableció una diferencia gradual en la estructura organizativa pastoral: diócesis (diócesis/ecclesia/parocia), iglesias bautismales (parocia/ecclesia) e iglesias menores (oratorium/basilica)⁵⁹.

– El que todo el centro de Europa y buena parte de la Inglaterra de la Alta Edad Media presenten un panorama rural, sin apenas ciudades, explica el empleo de ciertos términos que resultan poco adecuados para zonas mas meridionales. Es así como San Bonifacio define en el 742 como sedes episcopales tres modestas aglomeraciones que no responden al esquema de la *civitas*: “*in castello quod dicitur Wirzoburg, et alteram in oppido quod nominatur Burobourg, tertiam in loco qui dicitur Arphestur*”⁶⁰.

Evidentemente, los siglos de transición y Temprano Medieval fueron propicios para la ambigua utilización de términos ya que el lenguaje administrativo no había adquirido aún la debida fijación.

b) El origen de las iglesias rurales es poco conocido. Algunos especialistas afirman que hasta el siglo VII no hay noticias fiables. También aquí parecen imponerse los matices regionales.

Para A. A. SETTIA, una buena parte de los laicos en época carolingia ejercían su práctica religiosa en oratorios satélites de la *curtis* o de las *coloniae*. En “Pievi e capelle nella dinamica del popolamento rurale”, en *ibid.* p. 450.

Para las cristiandades tardías de Europa, como Bohemia y Polonia, los *castra* fueron los lugares de nacimiento de las primeras iglesias según A. GYEYSZTOR: “Le fonctionnement des institutions ecclesiastiques rurales en Boheme, Pologne et Hongrie aux X et XI siècles”, en *ibid.* pp. 931-936.

56. Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA: *Historia del Derecho Canónico. El primer milenio*. Salamanca, 1967. p. 386-7.

57. En el primer sínodo patriciano de mediados del siglo VI en Irlanda se habla explícitamente de obispos con jurisdicción sobre una *paruchia* y se les prohíbe entrometerse en la vecina. G. ORLANDI: *Ob. cit.* p. 721. El término *paruchia* asimilado entonces a diócesis, indicaría desde el siglo VII el territorio dependiente de una abadía. *Ibid.* p. 736.

58. “Concilio de Toledo XVI”, en *Concilios visigóticos...* p. 502.

59. C. VIOLANTE: “La strutture organizzative della cura d’anime nella campagne dell’Italia centrosettentrionale (secoli V-X)”. *XXVIII Settimana...* Spoleto. p. 980.

60. O. GIORDANO: *Ob. cit.* p. 142.

Lo que parece claro es que las iglesias rurales no correspondieron en su primer momento a circunscripciones rígidas. Se orientaron mas bien a la cristianización del medio campesino y a facilitar la vida religiosa de sus habitantes. A fines de la época carolingia el número de parroquias era ya muy crecido gracias tanto a la iniciativa de la jerarquía como a la de los simples fieles. Las parroquias –se ha insistido– se adaptaron a las estructuras territoriales pero también contribuyeron a crearlas⁶¹. A mediados del siglo IX, Hincmar de Reims pensaba que la red parroquial era ya suficiente para el cumplimiento de sus funciones⁶².

¿Qué modelos se siguieron para el establecimiento de dicha red?

Las hipótesis pueden ser múltiples:

–Los *tituli* romanos, es decir, las 25 iglesias principales de la diócesis de la capital de la Cristiandad⁶³.

–La fundación de seis iglesias rurales promovida por San Martín de Tours en su diócesis y que comunmente se considera como un rudimentario sistema parroquial⁶⁴.

–La *Divisio Theodomiri*, conocido también como el *Parroquial suevo* (c. 569 - c. 666) que recoge 134 localidades agrupadas por diócesis que nos daría idea de una tupida red de iglesias de aldea ajustadas al principio de *vici, castra* o *villae*⁶⁵.

c) La creación y desarrollo de estas iglesias rurales afronta importantes problemas de índole jurídica:

Nos encontramos ante un hecho fundamental: el del solapamiento entre la parroquia y la iglesia propia (*Eigenkirche* en la expresión alemana) fundada por algún laico pudiente que “aparte del dominio temporal, ejercitaba otros derechos de orden puramente eclesiástico como es la provisión del clero que había de servir dichas iglesias”⁶⁶.

Desde esta perspectiva son analizables distintas situaciones: el origen de la “iglesia propia” cuyo estudio no ha dejado de enriquecerse desde la aparición de los trabajos de Stutz e Imbart de la Tour⁶⁷; las concesiones arrancadas por los fundadores⁶⁸ o, en definitiva, su inser-

61. L. GENICOT abunda en la idea del carácter puramente personal que la parroquia tendría en los primeros tiempos: designaría mas el conjunto de personas bautizadas por una iglesia que una circunscripción precisa. *Comunidades rurales en el Occidente medieval*, Barcelona, 1993. p. 120.

62. G. FOURNIER: Ob. cit. pp. 500-503.

Para la Alemania del 850, HAUCK da un total de 2.500 parroquias.

Para la Italia del Centro y Norte, la *cura animarum* en los campos pasó por varias fases: desde la inestabilidad y ruina de la organización eclesiástica rural hasta la muerte de Gregorio Magno, a una constitución del sistema parroquial a lo largo del siglo VII y buena parte del VIII, hasta desembocar en unas tensiones entre el episcopalismo y el desarrollo del feudalismo cara a la red parroquial en tiempos carolingios y postcarolingios. C. VIOLANTE: Ob. cit. pp. 972 a 1140.

63. Sobre el origen y derivaciones de los *tituli* cf. voz “Title”, en *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church* Ed. de E. A. LIVINGSTONE. Oxford, 1997. p. 516.

64. Gregoire de TOURS: *Histoire des francs*. Ed. de A. DUBY. París, 1970. p. 303.

65. Texto publicado en su día por Pierre DAVID y comentado recientemente por A. ISLA: *La sociedad...* pp. 10-14.

66. A. GARCÍA GARCÍA: Ob. cit. p. 382-3.

67. U. STUTZ: *Geschichte des Kircheliken Benefizialwesens von seine Anfängen bis auf Alexander III* Berlín, 1895. P. IMBART DE LA TOUR: *Les paroisses rurales dans l'ancienne France du IV-XI*. París, 1900.

68. Para el caso visigodo, G. MARTÍNEZ DÍEZ piensa que no puede hablarse en rigor jurídico de “iglesia propia” con anterioridad al 711 a pesar de las concesiones arrancadas en el IX Concilio de Toledo del 655. Cf. M.

ción en la feudalidad de forma que la iglesia llega a convertirse en un beneficio mas cuyo propietario disfrutaba de los dones y legados anejos⁶⁹.

Al margen de que hablemos de abadías, diócesis o parroquias hay que destacar un hecho: nos estamos refiriendo no solo a instituciones de carácter religioso y espiritual; estamos también ante circunscripciones económico-administrativas llamadas a tener extraordinario éxito. Remitiéndose a las últimas, Georges Duby escribió que si a nivel de las grandes familias la sociedad es una colección de linajes, a niveles populares, la sociedad se resuelve en una colección de parroquias.

La acción pastoral y sus medios

San Jerónimo y San Agustín había dividido a la sociedad en vírgenes, continentes y cónyuges. Gregorio Magno habló de rectores, continentes y cónyuges. El mundo Carolingio, por boca de Jonás de Orleans, habló de clérigos, monjes y laicos. En el fondo nos encontramos ante una sociedad dual que opone a clero y pueblo⁷⁰.

a) Para ambos se fijaron unas guías morales recogidas en un conjunto de *specula*:

La *Regula pastoralis* de Gregorio Magno, el *De Institutiones clericali* de Rabano Mauro o la *Diadema monachorum* de Smaragdo de Saint Mihiel tenían su correspondencia en las distintas *specula conjugatorum*. A través de ellas, la elite clerical inculcó al pueblo cristiano una percepción de sí mismo como *ordo* estructurado a través de la institución del matrimonio⁷¹.

Se ha destacado que estos textos no iban dirigidos a una masa popular que difícilmente tenía acceso a la lectura, sino a reyes y nobles. Se trata, por lo general, de manuales de buen gobierno que exaltan ciertas virtudes –las cardinales– sobre las que ya los moralistas paganos habían insistido⁷². El ciclo se abre con la *Formula honestae vitae* de Martín de Dumio dedicado al rey suevo Mirón, y se cierra con el *De institutione laicali* de Jonás de Orleans (hacia el 830) y el *Manual de Dhuoda* (hacia el 843) en el que esta piadosa mujer, esposa de Bernardo de Septimania, inculca a su hijo una serie de virtudes y previene contra diversos

SOTOMAYOR: “Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda”, en XXVIII Settimana... Spoleto. pp. 646-648.

Ya en el Concilio II de Braga del 572 se prohibió construir iglesias con ánimo de lucro. *Concilios visigóticos...* p. 83.

69. D. KNOWLES: *La Iglesia en la Edad Media*. pp. 67-68.

Los abusos contra las iglesias cuyos bienes son despojados por los obispos que, precisamente, habían de velar por ellos, aparecen denunciados en el IV Concilio de Toledo del 633. En términos similares se pone en evidencia a aquellos obispos que atentan contra los bienes de los monasterios. *Concilios visigóticos...* pp. 204-209.

70. Nos encontramos ante el largo prólogo de lo que será, especialmente a partir del año 1000, la típica tripartición funcional de la sociedad medieval tan magistralmente estudiada por G. DUBY en su *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. París, 1978.

71. P. TOUBERT: “La theorie du mariage chez les moralistes carolingiens” en *Il matrimonio nella società alto-medievale*. XXIV Settimana... Spoleto (1976) 1977. p. 238-240. A este respecto, J. CHELINI ha definido a los laicos en la época carolingia como una sociedad esencialmente de *conjugati*: *L'aube du Moyen Age. Naissance de la Chrétienté occidentale. La vie religieuse des laics dans l'Europe carolingienne (750-900)*. Paris, 1991, pp. 171 y sgtes.

72. O, GIORDANO: Ob. cit. p. 152.

vicios. Se aspira a que el destinatario adquiera los siete dones del Espíritu Santo y practique las diez enseñanzas de las Beatitudes. Es el mejor testimonio de la espiritualidad de los laicos en tiempos carolingios⁷³.

b) La educación religiosa de la masa se expresaba en principio a través de un conjunto de rudimentos:

El *Scarapsus* del abad Pirminio fija su catequesis en tres puntales: un conocimiento de la historia sagrada que demuestra la fuerza de Dios contra todo poder hostil; un brevísimo resumen de teología; y un amplísimo capítulo dedicado a moral. Dios no aparece tanto como manifestación del amor como expresión de poder, dominación y prohibición⁷⁴. Algunos años más tarde, en la *Admonitio Generalis*, Carlomagno pide a los sacerdotes que enseñen el dogma cristiano a través de la Trinidad, la Encarnación, la Pasión, la Resurrección y el Juicio Final⁷⁵. Por estos años, dice J. Paul, el arte de la predicación no era fácil; desde el concilio de Tours del 813 se pide a los sacerdotes que se dirijan a los fieles en lengua materna⁷⁶.

Nos encontramos aquí ante el cúmulo de limitaciones y contradicciones que acarrea la *cura animarum* a lo largo del Alto Medievo.

Se ha reiterado que la Europa carolingia era una civilización de la liturgia. Liturgia oficiada por los sacerdotes que son sus ministros, a la que los monjes van subordinando sus actividades apostólicas y a la que los fieles tienen la obligación de asistir.

En la sociedad cristiana se entraba a través de un sacramento —el bautismo— que se convierte en obligatorio a través de los capitulares. Se participa en los misterios a través del sacrificio de la misa: para J. A. Jugman se va concibiendo menos como una acción de gracias de los fieles que como un don otorgado por Dios que desciende a la tierra. El cristiano se reconcilia merced a otro sacramento: la penitencia. Gracias a la labor emprendida por los monjes insulares, la penitencia privada acabará ganando la partida⁷⁷. Se recomienda, en fin (caso de autores como San Bonifacio) la comunión en las grandes fiestas del ciclo litúrgico: Navidad, Pascua y Pentecostés⁷⁸.

Con todo, el estado ideal de los laicos se consideraba era el del matrimonio. Sobre este tema abundaron los moralistas carolingios quienes, desde el siglo IX, perfeccionarían el modelo eclesiástico de matrimonio insertándole decisivamente en el modelo laico⁷⁹. Una buena parte de los esfuerzos se orientará a superar la contradicción entre la *voluptas carnis*,

73. P. RICHER: *De le education antique a l'education chevaleresque*. París, 1968. pp. 46-47.

74. R. MANSELLI: "Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nella campagne", en XXVIII Settimana... Spoleto. pp. 87-88. Concluye este autor diciendo que nos encontramos ante un enfrentamiento entre tradiciones/costumbres e instituciones y entre costumbres particulares y exigencias unificadoras. Ibid. p. 108.

75. "Admonitio generalis", recogido en el apéndice de J. DELPIERRE DE BAYAC: *Carlomagno*, 1977. p. 286.

76. J. PAUL: *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*. Barcelona, 1988. p. 486.

77. Cf. C. VOGEL: *Les "Libri penitentiales"*. Turnhout, 1978.

78. A. VAUCHEZ: Ob. cit. pp. 17-19.

79. G. DUBY: "Le mariage dans la société du Haut Moyen Age". en XXIV Settimana... Spoleto. pp. 24-26. Varios rasgos fundamentales acabarían imponiéndose: Valoración de la ascesis por encima del matrimonio; un mal menor a fin de disciplinar la sexualidad. Establecimiento de una buena conyugalidad orientada a la procreación y con respeto de los tiempos sagrados. Rectificación, asimismo, de ciertas prácticas sociales laicas: matrimonio como metáfora de la alianza de Cristo y la Iglesia, defensa de la monogamia y rechazo del repudio y la consanguinidad. Sacralización, por último, de los ritos del matrimonio.

culpable tanto dentro como fuera del matrimonio, y la *fecunditas carnis*, considerada como un don divino⁸⁰. Los penitenciales, los decretos conciliares, los espejos de laicos o las biografías de destacados personajes hacen pensar en la problemática aplicación de ciertos catálogos de buenos deseos orientados a la regulación de la práctica conyugal⁸¹.

Las bases de una religiosidad popular: la satisfacción del “hambre de lo divino”

Refiriéndose a la cultura académica del período de transición al Medievo, algún autor escribió hace ya años que la Iglesia llegó a un compromiso –ajuste– reconciliación con el mundo pagano⁸².

A nivel pastoral no se llegó tan lejos. Sin embargo, junto a las actitudes rigurosas de la jerarquía eclesiástica hubo otras de acentuado posibilismo. Bien conocida es la carta del papa Gregorio Magno –poco sospechoso de transigencia– al abad Melitón en el 601. En ella se abogaba por mantener en Inglaterra los viejos templos paganos a los que se convertiría en iglesias tras la purificación con agua. Asimismo se aconseja que más que erradicar las costumbres paganas, se las impregne de sentido cristiano dada, se dice, la dificultad “de extirpar de un golpe los errores de estas mentes obstinadas”⁸³.

a) La visión de la divinidad:

La búsqueda de analogías empezaba en la propia concepción de la divinidad. La potencia del Dios único cristiano viene a sustituir a las distintas divinidades que, tradicionalmente, habían cubierto los diversos aspectos de la realidad cotidiana. El Dios cristiano es el Dios victorioso, el más fuerte y al que, consiguientemente, hay que dirigir la fe: así lo entiende Clodoveo tras su victoria en Tolbiac y Recaredo tras rechazar un ataque de los francos⁸⁴.

A niveles sociales menos cualificados, el Dios de los cristianos es el que, a través de una serie de milagros, triunfa allí donde las divinidades paganas han fracasado, tal y como lo expresa Sulpicio Severo⁸⁵. Y un Dios, habrá que añadir que, a través de las ordalias y como juez justo y omnipotente, otorga la razón “sobrenaturalmente” a quien gana la prueba⁸⁶.

b) Los santos:

Las divinidades menores, tradicionales intermediarias entre Dios y la humanidad, fueron sustituidas por los santos que actuaban demiúrgicamente⁸⁷. La mediación del santo es tanto

80. O. GIORDANO: Ob. cit. p. 115.

81. Los sacramentos, ha escrito J. PAUL, “se aposentán lentamente en la imaginación de los distintos pueblos de la Europa Occidental”. Ob. cit. p. 516.

82. S. KATZ: *The decline of Rome and the rise Medieval Europe*. New York, 1955. pp. 133-135. Estas y otras cuestiones las tratamos en nuestra conferencia “La formación de la cultura eclesiástica en la génesis de la sociedad europea” en las 5ª Jornadas de Estudios Históricos dedicadas a *Cultura y culturas en la historia*. Salamanca (1994), 1995. pp. 31-51.

83. BEDA: Ob. cit. p. 87.

84. R. MANSELLI: *La religion populaire...* pp. 44-45.

85. SULPICIO SEVERO: “Vida de Martín”, en *Obras completas*. Ed. C. CODONER. Madrid, 1987. p. 155.

86. R. MANSELLI: *La religion populaire...* p. 48. Cuestión ésta que planteó serios problemas de conciencia para los mentores espirituales y políticos. Frente a las reservas de un Agobardo de Lyon acabaron imponiéndose los criterios de un Hincmar de Reims para quien ya en la Antigüedad se habían dado las pruebas del agua (Noe) o del fuego (Sodoma y Gomorra). O. GIORDANO. Ob. cit. p. 79. También J. GAUDEMET: “Les ordalies au Moyen Age: doctrine, legislation et pratiques canoniques”, en *La preuve*, Recueils de la Société Jean Bodin. 1965.

87. L. MALDONADO: *Génesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*. Madrid, 1979. p. 69.

mas comprensible por cuanto se encuentra mas cerca del individuo de a pie que una divinidad lejana y abstracta⁸⁸.

¿Qué tipos de santos son reconocibles en estos tiempos de Transición al Medievo?

El santo por antonomasia de los primeros tiempos cristianos era el mártir. Esta circunstancia se fue haciendo difícil a medida que el cristianismo se oficializaba⁸⁹. El relevo lo tomaron los confesores, es decir, quienes habían sufrido persecuciones y habían sobrevivido a ellas. Mas adelante se unieron los ascetas⁹⁰ y, por fin, los obispos a quienes las ciudades, a falta de mártires propios, acabaron erigiendo en patronos⁹¹. El santo, obispo y noble acaba por convertirse en una especie de constante en los primeros siglos medievales. Algo acorde, sugiere Bosl, con la mentalidad y la estructura social de los siglos VII y VIII⁹².

Se cuestionaría así una creencia común: que fue la elevación popular a los altares la que dio la categoría de santos a determinados personajes de excepción. El factor político y la promoción de los cultos a través de las élites no fueron ni mucho menos desdeñables.

Las leyendas de santos, ha sostenido F. Graus, no fueron en la Alta Edad Media una creación absolutamente popular. Fueron mas bien elaboraciones clericales: de los monasterios o de las sedes episcopales con finalidad muchas veces política⁹³. Con el discurrir del tiempo, ese hábito se fue reforzando y convirtió a determinados santos en factor de continuidad nacional o en cemento de unión de sus respectivos pueblos⁹⁴. G. Tabbacco sostiene que, desde Alcuino de York hasta Hincmar de Reims, los textos hagiográficos son también textos de propaganda ideológica y de complicidad carolingia entre el reino y el episcopado⁹⁵. En

88. F. GRAUS: "Le funzione del culto dei santi e delle leggenda" Extraído de su obra *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merovinger*. Praga, 1965 y recogido en *Agiografia altomedievale*. Ed. de S. BOESCH GAJANO. Bologna, 1976. p. 146.

89. Aunque el sentido martirial no se perdiera en absoluto. Así Wojciech-Adalberto, evangelizador de los prusianos y mártir, disponía, algún tiempo después, de un culto extendido a todo el Occidente. A. GYEYSZTOR: "Sanctus et gloriosissimus Martyr Christi Adalbertus: Un Etat et un Eglise missionnaires aux alentours de l'an Mille" En XIV Settimana... Spoleto. p. 611.

90. Para Ch. PIETRI, Antonio, Hilarión o Martín simbolizan la élite espiritual de santos que no son mártires sino ascetas sumados a la cohorte de los mártires. "Santi e demoni nell'Alto Medioevo Occidentale (secoli V-XI). XXXVI Settimana... Spoleto (1988). 1989. pp. 82-88.

91. A. M. ORSELLI: "Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII", extraído de su obra *L'Idée et il culto del santopatrono cittadino nella letteratura latina cristiana*. Bologna, 1965. Recogido por S. BOESCH GAJANO: Ob. cit. p. 86.

92. K. BOSL: "Il santo nobile", traducción al italiano del artículo "Der Adelsheilige. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im Merowingerzeitlichen Iagern des 7 und 8 pah. liunderts" en *Speculum Historiale. Festschrift für Johannes Spörl* Freiburg/München, Alber, 1965. Recogido por S. BOESCH GAJANO: Ob. cit. pp. 178-190.

93. F. GRAUS; Ob. cit. pp. 151-160.

94. Caso de San Miguel con advocación entre los lombardos tanto arrianos como católicos. G. P. BOGNETTI: "Loca Sanctorum et la storia della Chiesa nel regno dei Longobardi", publicado en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 1952. Recogido por S. BOESCH GAJANO. Ob. cit. p. 133. O los casos de San Martín, San Dionisio o San Remigio, unidos al destino de los francos; O. GUILLOT: "Les saints des peuples et des nations dans l'Occident des VI-X siècles (Un aperçu d'ensemble illustré par le cas des francs en Gaule)" En *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*. XXXVI Settimana... Spoleto (1988), 1989. p. 250.

95. G. TABACCO: "Agiografie e demonologia como instrumenti ideologici in eta carolingia", en XXXVI Settimana... Spoleto. p. 138.

último término nos encontraremos con la figura del rey santo propagador del cristianismo en su reino y consiguiente aglutinador nacional⁹⁶.

Paralelamente al desarrollo de una hagiografía y al retroceso del paganismo puro y duro, el cristianismo perfiló una angelología y una demonología. Los demonios pierden el carácter de operadores de la magia para transformarse de nuevo en tentadores, enemigos de Dios y seductores de las almas, especialmente en el trance supremo de la muerte. Los ángeles son los soldados de Dios frente a los demonios: se les reconoce un valor y un sentido ejemplar en las oraciones de la liturgia de los difuntos cuyo origen se remonta a la lejana cristiandad y recuerda en cierta medida a las divinidades psicopompas del paganismo greco-romano⁹⁷.

c) Fiestas, cultos y ritos:

“De manera general, la Iglesia se esforzó por cristianizar la atmósfera de sacralidad difusa que rodeaba los principales actos de la vida de la religiosidad popular. Al lado de la liturgia eucarística, aparecieron toda clase de paraliturgias, entre las cuales las más importantes eran las bendiciones y los exorcismos”⁹⁸.

Al menos desde el siglo VI, la Iglesia fue imponiendo normas contra el uso profanatorio del pan eucarístico que, en ocasiones –figuras humanas, ruedas célticas...– recordaban los usos y supersticiones paganas⁹⁹. Problemas a los que, desde el siglo IX, se unirán otros: los derivados del debate entre ultrarrealistas y simbolistas en lo que se refería a la percepción del misterio eucarístico¹⁰⁰.

Asimismo, las exhortaciones pastorales definieron desde el siglo VII las obligaciones dominicales de los laicos, obligaciones también recordadas por la legislación civil carolingia¹⁰¹.

En lo referente al culto de la cruz, la catequesis más antigua parece ser la de Cirilo de Jerusalén (mediados del Siglo IV) coetánea a la leyenda sobre su descubrimiento por Santa Elena, madre del emperador Constantino¹⁰². Los autores del Occidente europeo colaboraron también activamente en la difusión de una *theologia crucis*: Alcuino, Jonás de Orleans, Rabano Mauro, Angilberto, Ermoldo el Negro... La cruz acaba convirtiéndose en símbolo de la victoria de Cristo; el *vexillum triumphale* frente a las fuerzas hostiles del paganismo¹⁰³.

A la devoción a la Santa Cruz se unieron otras relacionadas con un ciclo de fiestas cada vez más rico: María, los Apóstoles, los Evangelistas, los mártires, los santos patronos de cada localidad...

96. R. FOLZ: *Les saints rois du Moyen Age en Occident (VI-XIII siècles)*. Bruselas, 1984 pp. 137 y sgts. Para el Báltico y Centroeuropa, vid. E. HOFFMANN, A. GYEYSZTOR y G. KLANICZAY: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*. Sigmaringen: Thorbecke, 1994.

97. R. MANSELLI: *La religion populaire...* pp. 76-81.

98. A. VAUCHEZ: Ob. cit. p. 28. cf. también P. ZERBI: *Il Medioevo nella storiografia degli ultimi vent'anni*. Milano, 1977. p. 117 para referirse a las reliquias como herederas de los amuletos o a las bendiciones como ritos casi de encantamiento.

99. O. GIORDANO: Ob. cit. p. 34.

100. A. FERMET: *La Eucaristía. Teología y praxis de la memoria de Jesús*. Santander, 1980. p. 33.

101. “Admonitio generalis”, p. 285: “El mismo concilio [de Antioquía] prescribe además que debe ser respetado el día del Señor desde la víspera por la noche hasta el día siguiente por la noche”.

102. J. DUBOIS y J. L. LEMAITRE: *Sources et methodes de l'hagiographie medievale*. París, 1993. p. 271.

103. L. MALDONADO: Ob. cit. p. 182.

La condena de Nestorio en el concilio de Efeso (431) fue capital para el desarrollo del culto mariano que se abría con su Natividad el 8 de Septiembre y se cerraba con su Dormición o Asunción el 15 de agosto¹⁰⁴.

En estas piedades populares se mezclaban los mas variados signos y prácticas, algunos de origen no estrictamente cristiano. Se ha destacado a este respecto la fijación del 25 de diciembre como festividad del nacimiento de Cristo. En el mundo romano pagano se celebraba el nacimiento del Dios Sol (*natalis solis invicti*). Era el resultado, se ha dicho, de la falta de discrepancias entre los credos neoplatónico y cristiano¹⁰⁵.

Cristianización de una sociedad, en definitiva, que se iniciaba desde el momento del nacimiento a través del bautismo¹⁰⁶. Y cristianización también de la muerte, a la que se fue privando de sus adherencias paganas, según ha recordado J. Chelini¹⁰⁷. En torno al milenario del nacimiento de Cristo, el abad Odilón de Cluny empezaría a celebrar la "Commemoración de los fieles difuntos", expandida pronto al conjunto de Europa.

Un balance en los límites de la transición

Retomando la idea inicial de este trabajo cabe preguntarse hasta qué niveles el cristianismo tenía ganada la partida en la Europa de mediados del siglo IX.

Mucho se ha especulado y se puede seguir especulando en torno a las limitaciones del momento. Políticamente quedó marcado por la disolución del Imperio de Carlomagno, ese "esfuerzo notable pero, en suma, esfuerzo frustrado" como lo calificó en su momento R. S. López¹⁰⁸. Desde otras perspectivas los logros parecen evidentes. Así, aunque el llamado "Renacimiento Carolingio" pueda merecer críticas, es claro que dejó establecido para generaciones el mapa cultural de Europa¹⁰⁹. Unas generaciones que habrían de superar la dureza de una prueba: las segundas invasiones en las que Europa, en expresión de L. Musset arriesgó más su fortuna que su existencia. A la postre, una vez salvadas las más graves dificultades, el continente vio nacer, entre los siglos X y XI, una nueva generación de estados cristianos que se extendían al Norte y al Este¹¹⁰.

104. C. BERSELLI y G. GHARIB: "Introducción" a su antología *Alabanzas a Nuestra Señora. De las Iglesias de Oriente y Occidente en el primer milenio*. Madrid, 1987. pp. 13-16.

La mariología acabó convirtiéndose en un instrumento para la debelación del error. Ésta es una de las interpretaciones que caben del *Libellus de virginitate sanctae contra tres infideles* de San Ildefonso de Toledo (muerto hacia el 667) en donde se refutan los argumentos de Elvidio, Joviniano y de un judío. Cf. B. ALTANER: *Patrología*, Madrid, 1962. p. 511.

105. Sobre este tema —la relegación a un segundo plano de los distintos dioses por la divinidad solar y la cesión del rango por ese mismo dios solar al "Uno, al Invisible, al Espíritu, en otras palabras: a Dios"— vid. F. ALTHEIM: *El Dios invicto. Paganismo y Cristianismo*. Buenos Aires, 1966. p. 146.

106. Considerado por SAN AMBROSIO como "pascua o pasaje del pecado a la vida". *Los sacramentos y los misterios*. Ed. B. AGÜERO. Sevilla, 1991. p. 16.

107. La muerte presentada como mutación de vida, cambio o *migratio*. En *L'aube...* pp. 467-470.

108. Una construcción que este autor sitúa entre un bosquejo de Europa y una partida equivocada. *El nacimiento de Europa*. Barcelona, 1965. pp. 97-101.

109. Particularmente fecundo en las zonas de contacto: el Rin entre la Galia y Germania, corazón del mundo carolingio; o Rethia, en donde los intercambios entre Italia y Germania eran mas intensos. Ph. WOLFF: *L'aveil intellectuel de l'Europe*. París, 1971.

110. L. MUSSET: Ob. cit. p. 213.

R. Manselli habló del “infatigable diálogo con las masas” que la Iglesia mantuvo a fin de penetrar de cristianismo las viejas tradiciones religiosas populares. Este diálogo llegaría hasta el entorno del Año Mil en las zonas del antiguo Imperio Romano¹¹¹. En las áreas mas jóvenes –nórdicas y eslavas– habría de prolongarse mas aún. La *conversio*, en efecto, se nos presenta como un proceso abierto con posibilidades de desarrollo mas allá incluso de los convencionales límites cronológicos del Medievo¹¹².

111. R. MANSELLI: *La religion populaire...* pp. 24-25.

112. Vid. a título de ejemplo, la obra de Fr. Martín de CASTAÑEGA: *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*. Logroño, 1994, edición precedida de una completa introducción crítica de R. MURO ABAD.