



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

La idea de Imperio y la idea de Iglesia

Autor:

Ángel A. Castellán

Revista

Anales de Historia Antigua y Medieval

1950 - 3, pag. 59 - 84



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

LA IDEA DE IMPERIO Y LA IDEA DE IGLESIA

EN TORNO A LOS PROBLEMAS PLANTEADOS POR EL CANON 28
DEL CONCILIO DE CALCEDONIA (451)

POR

Angel A. Castellán

El problema que vamos a considerar esquemáticamente y con matiz interpretativo, implica un valor y una realización occidental¹.

El conflicto, en efecto, no puede surgir sino donde, por determinadas causales históricas, se han desarrollado dos ideas susceptibles de cubrir un mismo ámbito y en consecuencia capaces de plantear una cuestión jurisdiccional.

Estrictamente, en la plenitud del concepto, no puede hablarse de una Iglesia antes de la aparición del cristianismo. Asistimos en las culturas orientales, en Grecia y en Roma, al desarrollo de una religiosidad que es predominantemente ritual. Podemos señalar, en el seno de esas culturas, un sacerdocio, un culto y si se quiere también una liturgia, aunque sumamente inestable esta última. No podríamos hablar con propiedad de una Iglesia, ya que supone ésta la presencia y el desarrollo de una dogmática, que confiere unidad al cuerpo; de una fe independiente de las prácticas cultuales aunque se manifieste por ellas y en ellas. Antes del cristianismo, el equivalente de un dogma podría situarse en el complejo mítico, historias de dioses, esferas y atributos de divinidades, pero la aquiescencia a este hipotético cuerpo doctrinario es sólo regional, con múltiples variantes derivadas del color local.

El politeísmo no se prestaba, evidentemente, al desarrollo de conceptos ecuménicos. Podemos definir, en consecuencia, religiones² y cultos provinciales, regionales, nacionales; no podríamos por el contrario reconocer una Iglesia, así como en el orden político no podríamos reconocer un im-

¹ Entendemos por occidental, en este caso, todo el ámbito de la órbita mediterránea, cuyos dos polos serían Roma y Constantinopla. Esta última, hasta las reformas y el nuevo espíritu infundidos por el *basileus* Heraclio, puede considerarse un valor occidental. Sólo después de él podemos hablar, en rigor, de una cultura bizantina y precisar los caracteres de una formación extraoccidental. Entiéndase extraoccidental por extraeuropea.

² Esto en cuanto como actitud, la religiosidad es independiente de todo dogma y de toda iglesia. Así no podríamos negar que Egipcios, Asirios, Persas, han tenido su religión peculiar, aunque a nadie se le ocurriría hablar de una iglesia egipcia, asiria o persa. Antes del cristianismo, la religión se agotaba en lo cultual, después del cristianismo, supuso, ante todo, un cuerpo de doctrina y la fe desplazó al culto del centro de gravedad del fenómeno religioso. La salvación no residía ya en la técnica exacta del rito, como en la adherencia consciente a un dogma orgánico, aceptado en todas sus consecuencias.

perio antes de Alejandro³. La idea de Imperio y la idea de Iglesia implican realizaciones que superan lo particular y éstas sólo se concretaron cuando un cúmulo de factores históricos, por un lado, y una nueva doctrina religiosa, por el otro, posibilitan y actúan la universalidad. El imperio supone como estructura política, una elevación sobre los cuadros municipales o nacionales. La Iglesia confiere unidad doctrinal a la actitud religiosa del hombre, supone un punto de partida y otro de llegada armónicamente jerarquizados. Ambos conceptos ponen el acento en la unidad, ya que sin ella caería su raíz vertebradora. Pero la unidad así postulada no es local, ni regional, ni nacional, es unidad ecuménica, que implica un monarca en el terreno político y un pastor en el terreno religioso. Antes de explicar el conflicto en que chocarán ambas ideas, veremos la gestación de cada una de ellas.

LA IDEA DE IMPERIO

I (a)

La desintegración, diríamos mejor, la superación de los particularismos, parece corresponder, según lo observado por la experiencia histórica, al momento de madurez expansiva de una cultura. La realización de Alejandro no fué fácilmente comprendida ni aceptada por los hombres, que aun acompañándole en su ruta imperial, no podían penetrar las últimas derivaciones de un orden que era nuevo para los ojos y la mente occidentales. Aquellos que como Calístenes y Parmenion estaban apegados a la tradición política griega, juzgaban su nueva actitud como una traición a los ideales postulados por la liga panhelénica. Veían en ella una sustitución del orden, en el que los griegos serían el factor predominante, por una cosmópolis, donde todos los hombres, todas las naciones y todas las razas, se amalgamarían en una unidad fraterna y universal en la que ellos no serían más que uno de los elementos integrantes. Que las clases tradicionales del ejército de Alejandro se sentían defraudadas se observa ya en la discusión político-teológica que sostienen Calístenes y Anaxarco acerca de los honores que debían tributarse al estratega *autocrator* de la Liga⁴.

La resistencia a la *προσχύνησις* estaba dentro de la línea lógica del pensamiento político griego, pero no respondía, evidentemente, a la comprensión del nuevo momento histórico que se iba concretando. Esta misma actitud anacrónica se refleja en la imposibilidad de aceptar la filiación divina propuesta por el oráculo de Zeus Ammón. El que Alejandro apareciera renegando la paternidad de Filipo era⁵ algo intolerable para la mentalidad helénica, y su actitud se consideraba, cuando menos, una lamentable desviación. No se comprendía bien la marcha ascendente del

³ Imperio como realización y sobre todo como concepción, visto como una República de la humanidad y el primero en vincular en una sola *ecumene* el Occidente con el Oriente. En manera especial, un Imperio concebido como misión y no como expoliación. Véase la nota 7.

⁴ PLUTARCO: *Alejandro* 72; Quinto Curcio: *De Rebus Gestis Alex. Magni*, VIII - 5. Otras actitudes de Calístenes contrarias a las pretensiones de Alejandro: Plutarco, *Alejandro* 72, 73, 74.

⁵ PLUTARCO: *Alejandro* 38. Preguntado el oráculo de Zeus Ammón, si alguno de los asesinos de su padre escapó al castigo, éste le contestó: "¿Qué dices? Tu padre no es mortal". Igualmente le preguntó Alejandro si el dios le otorgaría el reino sobre todos los hombres y el oráculo le contestó que sí.

sentimiento universalista y la necesidad de centrar el nudo de la nueva organización en una capital ecuménica que por su tradición fuese apta para cumplir nuevos destinos.

Indudablemente, Alejandro fué madurando esa nueva concepción, paulatinamente, a medida que penetraba en la inteligencia del mundo que le tocaba regir. La visita a la tumba de Ciro en Pasargarda⁶, a la que honra expresivamente, quizá no esté desvinculada de ese su viraje fundamental.

La figura de Ciro se constituía para los griegos en modelo de soberano⁷. La presencia de Alejandro en su tumba tenía el sentido de una conjunción de corrientes de pensamiento y de sentimientos. También la comprensión de que su situación personal imponía nuevas exigencias y que una nueva religiosidad impregnaba el ámbito geográfico que debía gobernar. Una religiosidad, que no podía ser la de la vieja *polis* griega, totalmente insuficiente para cumplir esos fines. Se trataba del despertar de un nuevo sentido de la divinidad en marcha activa hacia el monoteísmo.

La idea de un único Dios se iba a vincular así a la idea de un único jefe que reuniera en torno a sí, en hipótesis, a toda la humanidad.

Esa idea, que se iba a dar en forma perfecta en el imperio cristiano, es la que nos interesa considerar. Era inevitable entonces la desaparición de hombres, que como Calístenes y Parmenion, no concordaban con el orden a instaurarse⁸.

Acontecimientos episódicos no podían interferir la realización de empresa tan fundamental. La elección de Babilonia como capital del Imperio respondía así a las tradiciones políticas y religiosas que habían integrado la concepción imperial. Pero importa notar que en la teorización política y filosófica griega se habían dado ya conceptos que aparecían, en su máximo desarrollo, apoyando la realización de un ordenamiento universal.

El advenimiento y la realización de una nueva idea responden siempre a complejo de factores cuyos elementos integrantes resultan difíciles de aislar, para señalar un influjo predominante.

Lo que importa en este caso es que no todas las mentes griegas resistían la posibilidad de un *basileus* y que algunas, especialmente, lo veían como una necesidad y una solución: la aparición de un hombre que al margen

⁶ Creemos que en ese sentido es correcta la observación de George Radet: "Alessandro il Grande" trad. italiana de Manlio Mazziotti, Giulio Einaudi, Editori, 2^o Ed. Torino 1944, Cap. XVI.

⁷ Véase ese interés a través de la Ciropedia de Jenofonte y en Heródoto, III, 160; Esquilo: *Persas*, vers. 768; Platón: *Leyes*, 694 c; Isócrates: *Evagoras*, 37; Diógenes Laercio VI, 1. Refiriéndose al Imperio persa que tan bien personifica Ciro dice Gaetano de Sanctis: *Essenza e caratteri della Storia Antica en Problemi di Storia Antica*, Bari, 1932, pág. 35. "Y no sólo en sentido material, el gran rey persa se considera enviado por Dios para dominar sobre todo el mundo, presiente que el "Weltreich" debe ser un "Kulturstaat"; esto es, que el dominio debe ejercerse no para oprimir y humillar al mundo entero en provecho de un pueblo, sino para favorecer a todos aquellos que reconocen en el gran rey a su señor".

Véase también lo que dice Daniel a Nabucodonosor: "Tú eres rey de reyes; y el Dios del cielo te ha dado a ti reino y fortaleza e imperio y gloria: y ha sujetado a tu poder los lugares todos en que habitan los hijos de los hombres, como también las bestias del campo y las aves del aire. Todas las cosas ha puesto bajo tu dominio". *Daniel*, II, 37-38.

⁸ PLUTARCO: *Alejandro*, 63. En torno a la actitud de Alejandro respecto a los usos y costumbres de los bárbaros. Los propósitos de nivelación se adecuaban perfectamente con la idea de un imperio universal.

de las leyes, más exactamente, sobre ellas, rigiera la comunidad política⁹. En Aristóteles ésta es una expresión de deseos, pero ya en Jenofonte tenemos toda una teoría del príncipe y de su educación. Una pedagogía política se imponía para formar al hombre destinado a regir los destinos de la comunidad. Jenofonte había recurrido al expediente de mejorar lo existente y para eso propone convertir al tirano en un monarca, que aparezca como providencial y benefactor al mismo tiempo¹⁰.

A esta idea de la educación del príncipe no era ajena la composición de la *Ciropedia*¹¹. Platón a su vez no había permanecido ajeno al problema de superar las dificultades que planteaba el ejercicio de la democracia en la Atenas del siglo iv. En rigor pugnaban por una jerarquía monárquica y eran aristocratizantes, pero no llegaban a superar el ámbito estrecho del estado, tal cual la Hélade lo concebía. La filosofía estoica planteará, en el orden político, una problemática diferente, capaz de transformar las bases de la teorización anterior. La entramos a examinar, conviene destacarlo, no porque haya sido el fundamento único de la primera realización de un Imperio de raíz universal, pero sí por responder a un clima espiritual, no totalmente ajeno al proceso que nos ocupa.

El Imperio, como realización y teorización, se dará en forma acabada sólo siglos después, pero no podríamos caracterizar la evolución, si no buscáramos en el clima espiritual y político que se gesta a partir del siglo iv a. de C., los gérmenes que preparan la concreción posterior. En la formulación de ideas-ambiente, el estoicismo desempeñó un papel preponderante. En el orden político, una clara superación del particularismo, en marcha hacia una concepción universalista. Los textos conservados de Zenón no dejan lugar a dudas: “La República expone un ideal cosmopolita: la humanidad no se divide ya en naciones, ciudades, circunscripciones, sino que todos los hombres aparecen considerados como connacionales y conciudadanos; una sola sociedad, como un solo mundo; todas las gentes forman un solo rebaño, que padece en un solo prado”¹².

Esta patria universal requiere, sobre la pluralidad de jefes, un *basileus* ecuménico, una sola cabeza que rija un solo Imperio; ya que esta idea es inseparable de la otra. Es necesario, así, “un supremo ordenador, enviado por Dios, que usa la fuerza sólo con los que no se rinden a la razón, organiza los miembros esparcidos del cuerpo social, mezcla, como en una grande ánfora de la amistad, toda clase de vida, costumbres, relaciones, y obliga a todos a considerar como patria común la tierra habitada, como roca y baluarte al ejército, como parientes a todos los hombres de bien, como extraños a los malos; y no distingue ya al griego del bárbaro, considerando la clámide y el escudo o la curva cimitarra y la túnica, sino toma el valor como distintivo del griego y la vileza como característica del bárbaro; y obliga a usar en común los vestidos, las mesas, los connubios, el tono de vida, mezclándose todos en la afinidad de la sangre y la comunidad de la prole”¹³.

⁹ ARISTÓTELES: *Política*, III, 1284-A. “Tal hombre está como un dios entre los hombres... contra él no valen las leyes, porque él mismo es la ley”.

¹⁰ JENOFONTE: *Hieron*, XI, 1 a 15.

¹¹ Véase JEAN LUCCIONI: *Les Idées politiques et sociales de Xénophon*. Ophrys, s/fecha, Cap. VII, 204-54.

¹² ZENÓN: *La República*, Frag. 19 (en Plut. De Alex. vit. 329-A-B).

¹³ ZENÓN: *Idem*. Frag. 20 (en Plut. De Alex. vit. 329 A-B). Queda aquí postulada una total uniformidad exterior, quedando como distinción sólo alguna característica moral imposible de eliminar.

Poco o nada queda aquí del ceñudo particularismo de la *polis* griega con sus dioses y cultos locales. Porque a esta idea política corresponde en el estoicismo una nueva concepción religiosa, que hace de la divinidad un factor tan universal como el Imperio. Dios pierde su proteico antropomorfismo, para convertirse en una entidad espiritualísima, que ni siquiera necesita templos para su culto. El templo de Dios es la mente, adecuada por su inmortalidad para cumplir esa función, ya que la mano del hombre no es capaz de elevar nada que tenga valor y santidad como para satisfacer las exigencias de un templo destinado al culto de Dios¹⁴.

Que el pensamiento de Zenón aparezca en consonancia con la realización de Alejandro no significa en manera alguna, hasta por razones cronológicas, que sea su fundamento. La autoridad de Alejandro, de raíz carismática, tiene por sobre los distintos influjos, que convergen en ella, fundamento en su excelsa personalidad. En su conciencia encuentra la fuerza para dominar el mundo y en ella también los límites a su propia acción¹⁵. Su Imperio debía realizarse sobre la base de la unidad de civilización y Alejandro fué el primero en comprenderlo en Occidente. Vió también que la única cultura capaz de cumplir en esos momentos una función unificadora era la cultura griega¹⁶.

El helenismo es una consecuencia de esa captación por Alejandro de la misión que competía a la Hélade. Así las orgullosas *poleis*, si bien perdiendo su autonomía y quedando incluídas dentro del ordenamiento universal, que tenía en el *basileus* su centro y fundamento, proporcionan a la nueva entidad las bases espirituales de su organización. La cultura griega a medida que se expande integrando el Imperio cumple función niveladora e histórica. Queda como el fundamento más sólido de ese Imperio y del futuro que le sucederá como realización permanente y trascendente. El helenismo que así conformó todo el ámbito mediterráneo será luego la base que permite la expansión religiosa de otra entidad también universal. En torno a lo que estamos dilucidando, importa destacar cuáles son las características fundamentales de una autoridad así concebida y destinada a regir tan vasta *ecumene*. "El absolutismo de este

¹⁴ ZENÓN: *Idem*. Frag. 23 y 23. Utilizamos en estas citas la edición de Nicola Festa. *I Framenti degli Stoici Antichi*, I, ZENONE, Bari, 1932.

Es notable la coincidencia de estos fragmentos de Zenón con el pensamiento que San Pablo desarrolla en el Areópago: "El Dios erió el mundo y todas las cosas contenidas en él, siendo el Señor del cielo y de la tierra, no está encerrado en templos fabricados por los hombres, ni necesita del servicio de las manos de los hombres como si estuviese menesteroso de alguna cosa; antes bien, él mismo está dando a todos la vida, el aliento y todas las cosas". *Hechos*, XVII, 24 y 25.

¹⁵ Esto debe notarse porque con facilidad se cae siempre en el tema de los influjos. Indudablemente y esto no puede desconocerse, el mundo mediterráneo estaba preparado y lo estaría más en el futuro, para una realización política de ese tipo. El caracterizar un hecho tan complejo resulta siempre arriesgado, porque o se sobreestiman los factores convergentes o se descuidan y se corre el riesgo que la visión resulte fragmentada y unilateral. En este sentido nos parece más adecuado lo que sostiene DE FRANCISCI que lo aseverado por ERNESTO BAKER: *La Concezione Romana dell' Impero*. Trad. italiana de Ada Próspero, Bari, 1938.

¹⁶ PIETRO DE FRANCISCI: *Arcana Imperii*, Vol. II, lib. V, cap. II, 2, pág. 423.

Queremos llamar la atención sobre la maciza e inteligente exposición que de Francisci hace del problema político en Oriente y en el mundo greco-romano. Su obra, de reciente aparición, tiene el sello inconfundible de las que perduran y creemos que será de consulta indispensable para todos aquellos que se acerquen al problema. Así este insigne romanista se ha manifestado también como experto escrutador de los destinos políticos de la antigüedad.

poder, que no admite ningún límite interior, aparece con mayor evidencia cuando se considera a la luz de su universalismo, que importa la exclusión de cualquier otro soberano y una preeminencia total sobre cualquier otra potestad. En un ordenamiento de este tipo, está claro que la unidad del Estado (universal), por distinta que pueda ser la organización de los territorios, es conferida por la persona del soberano; y es lógico que sobre su voluntad no se admita más que la divina: y es natural que en él y exclusivamente en él, estén todos los poderes, que su voluntad sea ley y que ley no pueda ser sino voluntad”¹⁷. Quedaba así preparado el camino. La presencia de Alejandro fué efímera, pero su concepción en cierta manera escapaba a su persona. Los reinos helenísticos conservaron en sentido más restringido esas características de la monarquía universal. El *basileus* no será sólo señor político, sino también el protector de la comunidad, el σωτήρ por excelencia. Las concepciones romanas del siglo III d. d. C. ya están en ellos: son señores y dioses. El *basileus* ecuménico aparecerá entonces desde Alejandro reuniendo en su persona lo político y lo religioso y de esta unificación surgirán múltiples conflictos posteriores.

I (b)

La cuestión que nos ocupa comienza a plantearse en Roma a partir del siglo I. También aquí se unifican, en la concepción del Imperio, el concepto de autoridad y el de ecumene estructurada. El surgir de la autoridad imperial se corresponde con el dominio de vastas zonas occidentales y asiáticas que integraron el orbe romano. De esas regiones, sobre todo las asiáticas, adiestradas en una concepción del príncipe como señor absoluto, a través de las monarquías de los Aqueménidas y de Alejandro, precipitaron el proceso. Por otra parte, Roma se sentía con vocación especial, para lograr, por su capacidad jurídica, una amalgama de pueblos bajo los cánones conformadores de su derecho¹⁸. Por esta misma circunstancia y por la efectividad de su realización, el Imperio de Roma será el Imperio por excelencia. A partir de ese momento, toda referencia a la idea imperial, sea en la continuidad tan peculiar de Bizancio, o en las frustradas tentativas occidentales, tendrá su mira en el orden instaurado por Roma.

En lo que a nuestros propósitos se refiere, las corrientes de pensamiento, los hechos y el concepto de autoridad que laten en los postulados del Canon 28 de Calcedonia dependen de la realización romana, con cuyos principios absorbentes, en delimitación de esferas, deberá pugnar la Iglesia de Cristo.

Entramos, pues, en el nudo de un problema político, cuyos reflejos lleguen hasta nosotros: es el viejo tema de las relaciones entre Iglesia y Es-

¹⁷ *Ibid.*, pág. 427.

¹⁸ Esta idea está luminosamente expuesta en Virgilio, sobre todo como oposición a otras virtudes y a otros pueblos:

“Excudent alii spirantia mollius aera,
Credo equidem; vivos ducent de marmore vultus;
Orabunt causas melius, caelique meatus
Describent radio et surgentia sidera dicent:
Tu regere imperio populos, Romane, memento;
Hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem,
Parcere subjectis et debellare superbos”.

Aeneis, VI, 847 a 53.

tado, que sólo comenzará a plantearse a partir del 313, fecha del Edicto de Milán.

Existía, como vimos en la reseña anterior, un clima favorable a la idea de una monarquía universal, pero la concreción de la misma, tal como la veremos en el siglo IV, costó a Roma no pocos esfuerzos. Tuvo ella no sólo que elevarse sobre la estructura municipal de la *urbs*, sino también desprenderse lentamente de una tradición jurídica republicana, que pesaba extraordinariamente en la manera de concebir la autoridad. Porque si bien en Augusto tenemos un principado claramente establecido, no es menos cierto que el pensamiento político de la última etapa republicana contemplaba, a través de Cicerón, la aparición de un magistrado de este tipo.

César, que había querido anticiparse a la evolución, fracasó y su fracaso se debe precisamente a lo prematuro de erigir, en esos momentos, una autoridad extra-legal. No olvidemos que hasta donde le fué posible y hasta que las condiciones históricas del mundo romano lo permitieron, el orden senatorial defendió sañudamente sus posiciones de oligarquía gobernante.

Sólo la aparición de un inevitable cosmopolitismo y la presencia de Césares no romanos fué debilitando su posición, porque ésta no bastaba ya para contemplar los problemas del Imperio. En ese sentido el edicto de Caracalla, declarando ciudadanos a todos los libres del Imperio, inauguró la *cosmópolis* nivelada y niveladora que permitiría una comprensión de la autoridad imperial como autoridad de tipo universal extra romano^{18b}.

Ese desprenderse por parte del emperador de las exigencias meramente locales de la capital, posible gracias a la extensión y vastedad del Imperio, relegó el Senado a mera institución municipal. Los pueblos del Imperio tenían un centro de referencia, se sentían regidos por un centro visible y éste sólo podía ser el emperador. El militarismo del siglo III, a pesar de sus características anárquicas, prestó un extraordinario servicio a la causa del Imperio.

El César no surgirá ya de conspiraciones palaciegas a la sombra del Senado, sino será expresión de la voluntad de los distintos sectores del mundo romano. Su autoridad, no dependiendo ya del ordenamiento jurídico de la capital, aparecerá con las características de la universalidad. Esta nueva autoridad del siglo III se expresa por una tolerancia definida hacia las concepciones religiosas no romanas, que se torna franca aquiescencia¹⁹, y en un buscar modelos humanos y divinos a quienes asimilarse²⁰.

Esta progresiva realización de tipo histórico se expresa en la evolución del derecho romano en lo que se refiere a las relaciones entre la ley y la autoridad del príncipe. Así en el siglo I el principio de la subordinación

^{18b} Algún día habrá que determinar si el hombre de Estado que revela esta disposición puede seguir siendo considerado el cuasi demente de la leyenda.

¹⁹ Así las menciones en las que Caracalla aparece ataviado a la usanza de los sacerdotes fenicios. *Herodiano*, V, 12.

²⁰ La imitación de Alejandro, reveladora en ese momento, por el mismo Caracalla. "Se interesaba con ardor por la gloria de este conquistador (Alejandro): le hizo edificar estatuas en todas las ciudades, llenó los palacios de Roma, los templos y el Capitolio mismo. Nosotros vimos algunas muy bizarras que sobre un cuerpo tenían dos cabezas, de las cuales una representaba al rey de Macedonia y otra al emperador romano. Tomó el hábito de los macedonios, su peinado y sus modales". *Herodiano*, IV, 13.

del Emperador a la ley está en pleno vigor. No se acepta que el poder legislativo esté en sus manos, tiene sólo poder reglamentario²¹. Esto no obsta para que a fines del siglo se prodiguen a Domiciano elogios que lo asimilan a un dios²². En el siglo II se comienza a reconocer a los emperadores un poder legislativo, pero de segundo orden. Las constituciones imperiales no son leyes sino asimilables a leyes²³.

Todavía en jurisconsultos como Gaius y Pomponius, el poder legislativo pertenece en esencia al pueblo, aunque ya se va preparando el camino a la formulación del siglo III²⁴. Durante este período, Ulpiano extenderá las atribuciones legislativas que los juristas anteriores reconocían al emperador.

No se limitará ya a teorizar que las constituciones imperiales tienen fuerza de ley. Para él, la voluntad del emperador es ley. Así, la constitución imperial es ya, sin limitaciones, Ley del Imperio. La voluntad del César es ley y él la impondrá²⁵. Esto está claro en el texto, no sólo *legis habet vigorem*, sino y sobre todo *legem esse*.

En las Institutas de Justiniano, desemboque de todas las corrientes anteriores, se habla de rescriptos de los Severos en los que se expresa este otro concepto de Ulpiano: *princeps legibus solutus*, lo que demuestra cómo el testimonio jurídico sanciona la realización. En esto también los hechos se adelantaron a las teorías²⁶.

La teorización jurídica de Ulpiano es la que permanece ya definitivamente en el dominio del derecho romano y es casi con idénticas palabras la que se recoge en las Institutas de Justiniano²⁷. La potestad legislativa del pueblo aparece en el siglo III totalmente trasladada a la persona del emperador. Esta situación es lógica por lo que anotamos más arriba: sólo el César puede ostentar la representación del pueblo de todo el Imperio, ya que los organismos tradicionales habían caído en descrédito o en desuso. Él, señor universal, debe poseer reunidas en su persona todas las capacidades y todos los recursos. En la formación del Imperio, como idea y como hecho, era inevitable la aparición de un nuevo concepto de la autoridad. El *princeps* se ha convertido en *dominus*, es señor y pronto será también dios. El punto de referencia de esta identificación será el culto solar. Los emperadores africanos y sirios aparecen vinculados a

²¹ ANDRÉ MAGDELAIN, *Autoritas Principis*. Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris. 1947, Cap. III, 4, pág. 100.

²² MARCIAL: *Epigramas*, IV, 1 y 8; VI, 3; VII, 56.

DION CASSIO testimonia lo mismo en LXVII, 8, como expresión de su dominio sobre el mundo romano.

²³ ASÍ GAIO: *Institutionum*, Comm. Primus I, 5 "Constitutio principis est, quod imperator decreto vel edicto vel epistula constituit. Nec umquam dubitatum est, quin id legis vicem optineat, cum ipse imperator per legem imperium accipiat".

²⁴ ANDRÉ MAGDELAIN: *Op. cit.*, pág. 104.

²⁵ ULPIANO: Lib. pr. *Institutionum*. D. 1-4-1: "Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege (regia), quae de imperio ejus lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat. Quodcumque igitur imperatur per epistulam et subscriptionem statuit vel cognoscens decrevit vel de plano interlocutus est vel edicto praecepit, legem esse constat. Haec sunt quas vulgo constitutiones appellamus".

²⁶ JUSTINIANO: *Institutionum*, Lib. II, 17 (8). "Secundum haec divi quoque Severus et Antoninus saepissime rescripserunt: 'licet enim', inquit, legibus soluti sumus, attamen legibus vivimus".

²⁷ *Ibid.* Lib. I, II, 6: "Sed et quod principi placuit legis habet vigorem, cum lege regia, quae de imperio ejus lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit. Quodcumque igitur imperator per epistulam constituit vel cognoscens decrevit vel edicto praecepit, legem esse constant: hae sunt, quae constitutiones appellantur".

diversos ritos orientales y hay en todos ellos y en sus familias, donde las mujeres son cultísimas y verdaderas inspiradoras, un interés marcado por las religiones de Oriente. Heliogábalo aparece como sacerdote del sol²⁸. El sincretismo solar corresponde a este período altamente unificador y nivelador, que tendrá su máxima expresión en Aureliano. Este emperador es considerado un verdadero dios²⁹. En una inscripción aparece asociado a Hércules, como lo estará después Maximiano. A fines del siglo III, el proceso se ha completado. Los emperadores, con todos los atributos de su poder señorial, aparecen revestidos a la usanza oriental: púrpura y diadema, recibiendo la *proskinesis* y la *adoratio*. Son nuevos Alejandros, con la ventaja de un orden que llevaba tres siglos, cimentado sobre una estructura jurídica adecuada. Cuando surge paulatinamente el *dominado* y el César aparece como otro "Rey de reyes", el Imperio no es una ilusión sino una realidad bien asentada. En esos momentos, el ordenamiento romano alcanza su máxima expresión: una universalidad perfecta, con una sola *ecumene* y un solo señor. Esa idea apetecida por los estoicos, esbozada por Alejandro, aunque efímeramente, lejos de morir había buscado el cauce adecuado, en el momento en que la urbe romana se había dilatado como para cubrir todo el ámbito del Mediterráneo. Sólo Roma había podido cumplir plenamente con la misión asignada a un ordenamiento universal. Y así la antigua inteligencia de Alejandro, acerca del papel a desempeñar por la cultura helénica, tenía en lo greco-latino su realización completa. Se cumplía así la vieja aspiración misionera y visionaria de Virgilio: *Tu regere Imperio populos*. La historia contempló así su primer y único gran Imperio, Imperio como realización ecuménica, como civilización, como misión plasmadora y conformadora de una *perioikis* gigante que a partir de ese momento iba a desempeñar un papel activísimo en la historia futura.

Diocleciano cierra la etapa no cristiana de ese ciclo con su última resistencia a otra universalidad que avanzaba para plasmarse con la anterior y formar un mundo más espiritualmente concebido. La unión de Júpiter y Hércules³¹, del dios por excelencia y del héroe por excelencia, es el último intento³² de dar al Imperio un fundamento religioso no cristiano. Con su heredero Constantino, se intentará la unificación del Imperio sobre otras bases religiosas y se pondrá fin a un pleito secular. Consideremos ahora, brevemente, la formación de la idea de Iglesia que irá desarrollándose hasta el momento en que se encontrará con el Imperio, primero en abierta hostilidad, luego en compenetración. Perseguimos así el momento de contacto y conflicto.

²⁸ C.I.L. X, 5827: "*Sacerdos amplissimus invicti Solis Elagabali*".

²⁹ C.I.L. VIII, 4877: "*Deo Aureliano R. P. C. TV.*" (Vivo Aureliano dedicata est scilicet quem deum et dominum natum ipsi Nummi praedicent, a republica coloniae Tubursicitanae). *Numidia*.

³⁰ C.I.L. XI, 6308: "*Herculi Augusto consorti Domini nostri Aureliani invicti Augusti*". Regio VI. Pisarum. Año 271.

³¹ VEGETIUS FLAVIUS RENATUS: "*Epitome Rei Militaris*", I, 17.

³² La restauración pagana de Juliano quedará ya como un episodio esporádico.

LA IDEA DE IGLESIA

II

Vimos más arriba, como a la idea de una estructura política unitaria correspondía, en el pensamiento griego, la concepción de un Dios uno. Esta teorización religiosa no tendría concreción histórica visible antes de la aparición del Cristianismo. La predicación de Jesús significó en primer término una ruptura con el molde clásico de la religión nacional. El mandato misionero por excelencia era el "id por el mundo a predicar a todas las gentes".

Se trataba así de crear una organización, una iglesia supranacional, que se adhiere a una divinidad universal, a un Dios único, señor de todos los hombres y Padre universal del género humano. En su estructura esta Iglesia asentaba su jerarquía en el principio monárquico. Una sola grey, un solo pastor y, su expresión terrena, un Vicario con jurisdicción universal. La postulación de un Primado de este tipo no surgió de las contingencias históricas, sino de la voluntad del Maestro. Su fundamento era de naturaleza divina: "Bienaventurado eres Simón, hijo de Juan, porque no te ha revelado eso la carne y sangre, sino mi Padre, que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia; y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos y todo lo que atares sobre la tierra, será también atado en los cielos; y todo lo que desatares sobre la tierra, será también desatado en los cielos"³³.

La personalidad de Pedro resalta en otro texto de San Juan el Evangelista: "Acabada la comida, dice Jesús a Simón Pedro: Simón, hijo de Juan, ¿me amas tú más que éstos? El le respondió: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Dícele: apacienta mis corderos. Segunda vez le dice: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Respóndele: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Dícele: apacienta mis corderos. Dícele tercera vez: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro se contristó de que por tercera vez le preguntase si le amaba y así respondió: Señor, tú lo sabes todo: tú conoces bien que yo te amo. Díjole Jesús: Apacienta mis ovejas"³⁴.

Esta conjunción de ámbito y jerarquía parecía inevitable. ¿Podría en rigor una Iglesia universal, una Iglesia católica, ser regida por pluralidad de cabezas? ¿Podría el Imperio ser regido por pluralidad de emperadores? Obsérvese el hecho interesante de que aun en la primera tetrarquía, Diocleciano desempeña un papel monitor indudable, tal como Galerio lo habría de representar en la segunda. La idea ecuménica tal como se había venido gestando aparecía inseparable de un orden monárquico. La Iglesia de Cristo, con pretensiones de alta universalidad, debía asentarse sobre Pedro, además del mandato divino, por razones lógicas e históricas. La estructura eclesiástica se compenetraba así con la imperial, ya que ambas perseguían un fin salvacionista. La misión del Imperio era crear un orden legal que asegurase la paz: *parcere subiectos et debellare superbos*; la misión de la Iglesia era crear las condiciones necesarias para que el hombre alcanzase su fin último: la pervivencia de su espíritu en Dios. Así como el Imperio debió superar la mentalidad municipal de la tradición política clásica para poder definir su verdadero carácter, así la Iglesia debió soslayar la etapa judaica de su nacimiento, para que "todas las gentes"

³³ SAN MATEO: XVI, 17-20.

³⁴ SAN JUAN: XXI, 15-17.

fueran uno en Cristo. Y así como el Imperio se había perfeccionado por obra de romanos que no eran de Roma, así la Iglesia alcanzaría su sentido de lo ecuménico por obra especialísima de un judío que no era de Judea. Ambas entidades realizan su universalidad por medio de hombres mejor preparados, por su desvinculación del localismo para comprenderla y actuarla.

El agente activo, el luchador incansable de la idea ecuménica es Pablo. Pablo, apóstol de Cristo, ciudadano de Roma, como si la Providencia hubiera querido colocar en su persona el germen de lo que sería el futuro.

Primero, sus viajes. Pablo transita el Imperio con su idea cristiana. En él como en ningún otro, el "todas las gentes" adquiere categoría histórica. En segundo lugar, su prédica, que integra el sentido de sus viajes. No ya más fronteras nacionales, que signifiquen la delimitación de un dios, no ya más costumbres, vestimentas, ideas, circunscritas a un ámbito minúsculo, sino una única humanidad bajo un único Dios. Los textos probatorios son múltiples³⁵. Entre ellos transcribiremos, si no el más elocuente, el más extenso: "Así, pues, acordaos que en otro tiempo vosotros que erais gentiles de origen y llamados incircuncisos por los que se llaman circuncidados a causa de la circuncisión hecha en su carne, por mano de hombre; que vosotros no teníais entonces parte alguna con Jesucristo, estabais enteramente separados de la sociedad de Israel, extranjeros por lo tocante a las alianzas, sin esperanza de la promesa y sin Dios en este mundo. Mas ahora en Cristo Jesús, vosotros que en otro tiempo estabais alejados, os habéis puesto cerca por la sangre de Jesucristo. Pues es Él la paz nuestra, el que de los dos ha hecho uno, rompiendo, por medio de su carne, el muro de separación, esa enemistad. Con sus preceptos abolió la ley de los ritos, para formar en sí mismo de dos un solo hombre nuevo, haciendo la paz y reconciliando a ambos en un solo cuerpo con Dios por medio de la cruz, destruyendo en sí mismo la enemistad de ellos. Y así vino a evangelizar la paz a vosotros, que estabais alejados, como a los que estaban cercanos; pues, por Él es por quien unos y otros tenemos cabida en el Padre unidos en el mismo Espíritu. Así que ya no sois extraños y advenedizos, sino ciudadanos de los santos y familiares de la casa de Dios; pues estáis edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, en Jesucristo, el cual es la principal piedra angular sobre quien trabado todo el edificio se alza para ser un templo santo del Señor. Por Él entráis también vosotros, a ser parte de la estructura de este edificio para llegar a ser morada de Dios por medio del Espíritu"³⁶. Y como aclarando en síntesis todo lo anterior: "Puesto que no hay distinción entre judío y gentil; por cuanto uno mismo es el Señor de todos, rico para con todos aquéllos que le invocan"³⁷. Al considerar esta doctrina se comprende que no es vana la identificación de Pablo con Pedro. Uno es la ecumene, la idea universal que se va a ir plasmando en el Imperio, hasta darle nuevo fundamento espiritual; el otro es la cabeza, el Vicario, el Cristo visible, la coronación armónica del vasto edificio. A cada uno competía una misión: si elegido uno como ápice, el otro como difusor. El primero simbolizaba la cuna del cristianismo; el segundo, más romano, si cabe la expresión, representaba su

³⁵ SAN PABLO: *Epíst. a los romanos*, I, 13-16; III, 29-30. *Epíst. a los corintios*, XII, 13-15. *Epíst. a los gálatas* III, 28.

³⁶ SAN PABLO: *Epíst. a los efesios*, II, 11-12.

³⁷ SAN PABLO: *Epíst. a los romanos*, X, 12.

universalidad. Desembarazada así de prejuicios localistas, la Iglesia naciente marchaba hacia el sentido cabal de su presencia en la tierra: un solo rebaño, un solo Pastor. El cristianismo tenía sobre el estoicismo la ventaja de un mayor calor humano, era la reunión viviente que se daba en Cristo, de la divinidad con la humanidad.

Por eso también aparecía más apto para representar su gran papel en el Imperio, que era ante todo una humanidad con ardientes aspiraciones lanzada tras la búsqueda del misterio.

A fines del siglo I ese sentido universal, adherido al episcopado romano a través de la misión de Pedro, tendrá su primera expresión concreta en la Epístola a los Corintios de Clemente romano (95-98). En el encabezamiento de la misma ya aparece la necesidad de una intervención romana en los litigios internos de las iglesias. Se lamenta Clemente que los sucesos romanos hayan retardado su intervención en el asunto de Corinto³⁸. Toda la Epístola trasunta la confianza de Clemente en los resultados de su intervención³⁹, lo que hace suponer que la misma no era juzgada como una intromisión arbitraria sino como acorde con una práctica consuetudinaria que tendría más tarde en Sárdica (Cánones III y VII) su expresión legal. La Epístola respira un claro sentido eclesiástico y expone sin dudas un espíritu de cuerpo, de comunidad asentada sobre la persona de Cristo⁴⁰. En lo que respecta a la dignidad episcopal se refiere al orden disciplinario instaurado por los apóstoles desde el primer momento de la Iglesia⁴¹. Señala que las disensiones han repercutido incluso fuera de la Iglesia con grave riesgo para su integridad y futuro. Aparece claramente que la Epístola es una orden aunque manifestada por las vías del consejo⁴². Finalmente manifiesta su esperanza que los legados regresen pronto con nuevas de la conciliación, para que reinen en la Iglesia de Corinto la paz y la concordia, y la sumisión al orden disciplinario aparezca evidente, para tranquilidad de su espíritu y en consonancia con sus anhelos⁴³.

Están, pues, en la Epístola de Clemente, representadas las dos condiciones que rigen el cuerpo de la Iglesia, el sentido de la unidad y la presencia de un orden jerárquico, que no es menos real por el hecho de que se adopte para su formulación la vía pacífica del espíritu fraterno.

Todavía en 160 d. C. sabemos por una carta de Dionisio de Corinto al papa Soter, citada por Eusebio, que se leía en la ciudad con veneración la Epístola de Clemente⁴⁴. San Ignacio de Antioquía se refiere también explícitamente al rango especial de la Iglesia de Roma⁴⁵. El mismo Dionisio de Corinto antes mencionado se refiere a los socorros y la solicitud que Roma presta a otras Iglesias⁴⁶, de lo que debe deducirse que aun en los casos menores de necesidades o perturbaciones leves, Roma ejerce una acción que corresponde por igual a la caridad y la disciplina.

³⁸ CLEMENTE ROMANO: *Epíst. a los corintios*, I.

³⁹ El historiador protestante MAURICE GOGUEL no puede menos de reconocer este hecho: *La Naissance du Christianisme*, Payot, Paris, 1946, Cap. VII, pág. 416-426.

⁴⁰ CLEMENTE ROMANO: *Epíst. a los Corintios*, XXXVIII.

⁴¹ *Ibid*, XLIV.

⁴² *Ibid*, XLVII y LIX.

⁴³ *Ibid*, LXV.

⁴⁴ EUSEBIO, H. E.: IV, 23, 11.

⁴⁵ SAN IGNACIO: *Ad Romanos*, *Inscriptio*. P. G., V, 685 B.

⁴⁶ EUSEBIO, H. E.: IV, 23, 10.

Tertuliano, antes de su controversia con el Papa Calixto, reconoce también esa categoría de la Iglesia Romana, diciendo que los apóstoles le dieron toda su doctrina junto con su sangre. Que allí Pedro y Pablo sufrieron el martirio y que allí también Juan triunfó del tormento. Veamos, concluye, lo que Roma aprendió, enseña y certifica al igual que las otras Iglesias del África⁴⁷. En San Ireneo el sentido de la unidad de la Iglesia adquiere carácter definitivo⁴⁸. Su formulación merece atención especial. “La Iglesia, dice, aunque extendida en todo el universo hasta las extremidades de la tierra ha recibido de los Apóstoles y de sus discípulos la fe en un solo Dios, Padre Todopoderoso, que ha creado el cielo y la tierra y los mares y todo lo que existe y en un solo Jesucristo, Hijo de Dios, encarnado para nuestra salvación y en un Espíritu Santo...”.

“Esta es la predicación que la Iglesia ha recibido; ésta es la Fe como lo hemos dicho; y aunque dispersa por el mundo entero, la guarda cuidadosamente como si habitara un solo hogar y en ella cree unánimemente como si no tuviese más que una sola alma y un solo corazón; y en acuerdo perfecto la predica, la enseña y ella la trasmite como si no tuviera más que una sola boca. Las lenguas que se hablan en la superficie de la tierra, son, sin duda, diferentes; pero, la fuerza de la tradición es una y la misma”.

“Las Iglesias fundadas entre los germanos no tienen otra fe ni otra tradición; ni las Iglesias fundadas entre los iberos, ni entre los celtas, ni en Oriente, ni en Egipto, ni en Libia, ni en el centro del mundo; sino que al igual que el sol, esta criatura de Dios, que se da en todo el mundo una e idéntica, así la predicación de la verdad brilla por todas partes e ilumina a los hombres que quieren llegar a su conocimiento. Y ni siquiera el más experto en palabras de los jefes de la Iglesia enseñará otra doctrina (ya que ninguno está por encima del maestro), ni el más tosco en sus expresiones empujeará en nada esta tradición. Porque la fe es una e idéntica, ella no es enriquecida ni por el que puede hablar mucho, ni es empobrecida por quien sólo puede hablar poco⁴⁹. Esta brillante enunciación de la unidad eclesiástica, como cuerpo y doctrina, hace innecesario el análisis. Digamos sólo que en los dos primeros siglos de su existencia, se va manifestando en forma clara su sentido de la unidad universal y de la unidad jerárquica en torno a Roma.

Una cuestión interesante se plantearía acerca de la controversia paschal en la que tendremos ocasión de ver cómo se resuelve el problema de una discusión en la Iglesia del siglo II. El uso de la celebración divergía en las Iglesias de oriente y occidente. Ante la alternativa se impone una unificación de procedimientos que acabe con las prácticas distintas.

¿Quién será la autoridad a la que compete la solución del problema? Respondemos. El Papa Víctor (189-199) pondrá fin a la cuestión estableciendo que la celebración de la Pascua debe ajustarse al uso romano.

⁴⁷ TERTULIANO: *De Prescriptione Haereticorum*, XXXVI. Luego se dirige a Roma en estos términos:

“Con qué derecho trastornas tú (Calixto) la intención manifiesta del Salvador, que ha conferido ese privilegio (de atar y desatar) a Pedro y sólo a él? Es sobre ti, dijo él, que yo edificaré mi Iglesia, y: yo te daré a ti, no a la Iglesia; y todo lo que tú habrás atado o desatado, no todo lo que ellos habrán atado o desatado”. *De pudicitia*, XXI, 9 y sig. Niega la sucesión del primado de Pedro, porque caído en el montanismo, es ésa la única argumentación posible para impugnar el derecho del Papa a condenarlo.

⁴⁸ SAN IRENEO: *Adv. haereses*, III, 24, 1.

⁴⁹ *Ibid*, III, 10, 2.

Al plantearse el diferendo, San Ireneo establece que las Iglesias de fundación apostólica gozan de especiales prerrogativas frente a las demás, y entre las que están en esas condiciones, la que ocupa el primer rango es la de Roma, a cuyos usos y doctrina, en consecuencia, deben amoldarse las otras⁵⁰.

En el caso concreto, según el testimonio de Eusebio, todas las diócesis orientales, salvo las de Asia, aceptan ajustarse al uso romano. A los contumaces, el Papa Víctor los excomulga y separa de la unidad común⁵¹.

A nadie se le ocurrió discutir su derecho a la adopción de esa medida, aunque Ireneo le insta a procurar la paz y la unión por la caridad. Más tarde, antes del Concilio de Nicea, las diócesis del Asia adoptan el uso romano. Tenemos, pues, al margen de las teorizaciones y en forma más explícita que en Clemente, una intervención de la sede romana a la que siguen sanciones severas. La Iglesia romana es modelo y regla de fe. No se concibe la permanencia en el seno de la Iglesia universal sin la comunión expresa con el Papa de Roma. La catolicidad se refiere siempre a su cabeza visible, el sucesor de Pedro, y aunque en el conflicto que nos ocupa los asiáticos tenían a su favor la tradición apostólica, ¿qué valor tiene ésta frente a la unanimidad que se inclina por Roma? Así, después en el Concilio de Efeso (431), se afirmará el primado del Pontífice, superior incluso a la autoridad del concilio ecuménico^{51b}. Estos conceptos de unidad tienen en San Cipriano expresión acabada en el siglo III. Su obra fundamental en el presente caso es la *DE CATHOLICAE ECCLESIAE UNITATE* y en manera especial el capítulo IV del opúsculo. De éste se conservan dos versiones: la primera escrita en momentos en que las relaciones de la Iglesia de Cartago con Roma eran cordiales y la segunda luego del entredicho con el Papa Esteban. Ambas versiones difieren en que mientras en la primera se sostiene con claridad el primado de Roma, en la segunda tal reconocimiento se encuentra diluído en la igualdad de privilegios de los apóstoles⁵². Según la opinión de Van den Eynde^{52b} la versión que debe considerarse es la primera, en la que San Cipriano obra libre de motivos perturbadores. En ella su pensamiento es el siguiente: “El Señor expresó a Pedro: “Yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia y las puertas del Infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del Reino de los cielos; y todo lo que tú atares en la tierra atado quedará en el cielo, y todo lo que tú desatares en la tierra será también desatado en el cielo”. Al mismo

⁵⁰ *Ibid.*, III, 3, 1.

⁵¹ EUSEBIO, H. E.: V, 24, 9. La expresión es: “τῆς κοινῆς ἐνώσεως περιῶται”.

^{51b} Toda la tramitación del Concilio de Efeso revela la supremacía del Papa romano. De ésta se deducen dos consecuencias: 1º No hay concilio ecuménico sin la presencia de Legados romanos; 2º Ninguna decisión conciliar es válida sin el asentimiento de Roma.

La intervención de Celestino es reveladora, al respecto, al rechazar la decisión del Concilio que condenaba a Juan de Antioquía y los suyos.

Todo esto sin salir de la época que nos ocupa, ya que más adelante se darán reconocimientos del primado romano, aún más explícitos.

Dice CELESTINO acerca de la sentencia del concilio: “quamquam legatur in eos vestra sententia, tamen nos quoque decernimus quod videtur. Multa perspicienda sunt in talibus causis, quae apostolica sedes semper aspexit”, Mansi, VI, 269.

⁵² GUSTAVE BARDY: *La théologie de l'Eglise de Saint Iréné au Concile de Nicée*, Paris, 1947, pág. 229 y sig., y PIERRE DE LABRIOLLE, *Introduction a l'Edic.* del “*De Catholicae Ecclesiae Unitate*”, Paris, 1942, pág. XVIII y sig.

^{52b} Expuesta por GUSTAVE BARDY: *La théologie de l'Eglise de Saint Iréné au Concile de Nicée*, Paris, 1947, pág. 229, nota 3.

Pedro dícele después de su resurrección: “apacienta mis rebaños”. Es sobre uno solo que él edificó la Iglesia; y a ése confió rebaños para que fueran apacentados. Y aunque dispensó a todos los apóstoles un poder igual, no estableció, no obstante, más que una sola sede y organizó por la autoridad de su palabra el origen, la modalidad de la unidad. De modo que los otros (apóstoles) fueron iguales a Pedro, pero el primado fué otorgado a éste y una única Iglesia, una sede única se nos muestra. Todos son pastores, pero nos fué señalado que no hubo sino un rebaño que pacen todos los apóstoles en un acuerdo unánime. Quien no se atenga a esta unidad (recomendada por Pablo), ¿puede creer que se mantiene ligado a la fe? Quien abandona la sede de Pedro, sobre la que la Iglesia fué fundada, ¿puede jactarse de estar en la Iglesia?”⁵³. Al margen de la controversia que puede plantearse en torno al primado de Pedro, surge del texto, inconfundiblemente, el sentido de la unidad de la Iglesia. Unidad, piensa San Cipriano, que es su fundamento. Unidad, decimos nosotros, que responde al carácter de la misión universal a que estaba llamada. En este sentido, unidad y universalidad se corresponden perfectamente. Sobre la idea de que es Pedro la piedra de toque de la unidad de la Iglesia y su fundamento, vuelve San Cipriano en diversas oportunidades⁵⁴. Quede esto dicho sin descuidar las vacilaciones que San Cipriano experimentó al respecto cuando tuvo su entredicho con San Esteban. El ejemplo antes citado del papa Víctor es la mejor demostración frente a hechos concretos, de que el primado de Roma era algo más que una simple expresión de deseos. Otro dato ilustrativo acerca de la jurisdicción romana en esta época se ve en la actitud del papa San Dionisio (247-264), condenando las doctrinas antitrinitarias de Dionisio de Alejandría. Respecto de hechos emanados de fuente no eclesiástica, resulta sumamente sugestiva la toma de posición del emperador Aureliano en la controversia de Roma con Pablo de Samosata⁵⁵, al disponer éste la entrega de la casa episcopal de Antioquía al obispo que los colegas de Italia y de la ciudad de Roma habían adjudicado⁵⁶. Esta decisión supone algún conocimiento de parte del emperador de cuál era la jerarquía de la Sede romana dentro de la ecumene católica. Vemos así como en vísperas del Edicto de Milán la cristiandad había consolidado la idea de Iglesia y como ésta a través de la obra de San Pablo, de San Clemente, de San Ireneo y de San Cipriano se manifestaba con los caracteres de unidad, sin restricciones parciales y regida por una cabeza monárquica. La idea de unidad se corresponde perfectamente con el primado de Roma, que es su consecuencia. Aun dejando de lado el derecho divino de esta monarquía, se manifestaba ella como necesaria dentro de lo que la Iglesia debía ser en cumplimiento del mandato evangélico de “Id por el mundo a enseñar a todas las gentes”. La unidad de la Iglesia solicitaba también la unidad de dirección. Un modelo en torno al cual debía reglarse el dogma y la disciplina de las diversas iglesias y si para salvarse era menester estar dentro de la Iglesia, para estar dentro ella se imponía como necesaria la comunión con la Sede romana.

⁵³ SAN CIPRIANO: “*De Catholicae Ecclesiae Unitate*”, IV. Utilizamos la reconstrucción de PIERRE DE LABRIOLLE, edición del *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, pág. 9, primera columna.

⁵⁴ SAN CIPRIANO: *Epistolae*, XXXIII. LXVI, LXXI, P. L. IV, 325 y sig.

⁵⁵ AUGUSTÍN FLICHE et VÍCTOR MARTÍN: *Histoire de l'Eglise*, Paris, 1948. Vol. II, (por Jules Lebreton y Jacques Zeiller), pág. 328, y sig.

⁵⁶ EUSEBIO, H. E.: VII, 30-19.

EL CONFLICTO

III

Hasta el Edicto de Milán (313) las dos universalidades que estamos considerando habían desenvuelto su vida independiente, ya que los puntos de contacto habían sido casi siempre violentos y reglados por la intransigencia. Con el intento de Constantino de dar al Imperio nueva base espiritual se presenta a ambas entidades, Imperio e Iglesia, un nuevo problema de derecho. Con el Edicto de Milán, comienza, verdaderamente, en la historia del occidente posterior, el problema de las relaciones de Iglesia y Estado. Creemos que todo estudio serio de la cuestión, asentado sobre base cultural, al margen de los lugares comunes de inspiración leguleya, no puede prescindir de esa fecha. El texto del edicto⁵⁷ manifiesta hacia todas las religiones y cultos una actitud conciliatoria y tolerante, pero de hecho y dado el planteo anterior, el documento tiene por objeto validar los derechos de la Iglesia católica. Frente al encuentro de estas dos ecumenes que van a fundirse se presenta de inmediato la pregunta de quién ostentará en el nuevo orden el poder monitor por excelencia; o también si es posible una coexistencia armónica de los dos poderes. Dadas las circunstancias históricas imperantes debemos mantener en suspenso la posibilidad del segundo interrogante. No parecía fácil convencer al César Augusto, señor de vidas y conciencias, amo político y religioso, de que existiera dentro del ámbito del imperio alguna esfera que, por su peculiaridad, escapara a la acción de su gobierno. Como guardián del orden público, las perturbaciones que se dan en el seno de la Iglesia le preocupan, e interviene como árbitro primero y como juez después, no pensando que con su actitud violaba el orden establecido.

Constantino, que al respecto resulta todavía moderado, nos ha dejado explícitas manifestaciones de lo que consideraba ser sus atributos propios en la cuestión. Su carta a Elafio del año 314 dice que “todas las cosas de la tierra fueron confiadas por la celeste Providencia a mi gobierno”⁵⁸. Pensamiento que se conecta con aquella otra manifestación que nos conservó Eusebio. En una comida de la que participaba un grupo de obispos, Constantino expresó de este modo su sentir: “Vosotros sois obispos de las cosas que están dentro de la Iglesia. Yo verdaderamente fui constituido por Dios obispo de las que se producen fuera de ella”⁵⁹. Era éste, el viejo cuño con nueva impregnación, porque quien considere la posición del emperador dentro del Imperio no podrá dejar de comprender que éste no aceptara ninguna autoridad que estuviese por sobre la suya. Si con el paganismo esa autoridad tenía una vaga referencia a los dioses y eran los mismos emperadores sus congéneres, con el cristianismo, Constantino siente su poder verdaderamente vinculado a la divinidad⁶⁰. Dios providente está en el fundamento de su poder y en consecuencia, aun los eclesiásticos caían bajo su jurisdicción.

⁵⁷ LACTANCIO: *De M. P.*, XLVIII, 2-3. EUSEBIO, H. E.: X, 5, (1-14).

⁵⁸ CONSTANTINO MAGNO: *Epistola ad Elafium*, P. L. VIII, 485-C. “Sed etiam in meipsum, cujus curae nutu suo caelesti terrena omnia moderanda commissit, ut secus aliquid hactenus incitata decernat”.

⁵⁹ EUSEBIO: *De Vita Const.*, Lib. IV, 24. “Ἄλλ’ ὑμεῖς μὲν τῶν εἰσω τῆς Ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεστάμενος, ἐπίσκοπος ἂν εἶην”.

⁶⁰ Véase la célebre inscripción de Arikanda, descubierta en 1892, en la actual Aruf, en Licia, reconstruída por Mommsen. Utilizamos la versión que de la misma da PIERRE BATIFFOL (*La paix Constantinienne et le Catholicisme*, Paris, 1929, pág. 203).

El problema es complejo porque desde el punto de vista histórico-geográfico no se puede negar que la Iglesia era una entidad dentro del Imperio y desde el “dad al César lo que es del César” se reconocía explícitamente la legitimidad de ese poder. El emperador ya se apropiaba por sí de ese su dominio propio, lo que tendía a desconocer era la continuación del concepto, “Y dad a Dios lo que es de Dios”. Que la cuestión no se presentaba simple lo tenemos en el reconocimiento explícito de Optatus Milevius de esa ubicación de la Iglesia dentro del Imperio. El texto merece transcribirse: “No está la república en la Iglesia, sino la Iglesia en la república, esto es en el Imperio romano”⁶¹. De acuerdo al pensamiento que aquí se desarrolla hay ante todo un factor de orden histórico-geográfico, luego un factor de orden moral y espiritual. No puede desconocerse tampoco el hecho de que las misiones en tierra bárbara son posteriores. El imperio es el campo propio de la expansión de la Iglesia, su ámbito natural.

Las intromisiones concretas de Constantino comienzan con la cuestión donatista. La reunión del Concilio de Arlés (314), el envío de los obispos Eunomio y Olimpio como legados a Cartago, la sentencia de Milán del 316, están indicando la preocupación de Constantino por un asunto que era a la vez eclesiástico y político. Constantino llega a irritarse por este asunto y a enumerar curiosas teorías intervencionistas. En este caso sus ideas se resumen en la Carta del 316 a Celso, vicario de África. Se ve allí, como en ningún otro documento emanado de Constantino, cómo entiende él sus deberes de emperador. Juzgará en persona todo lo que se refiere no sólo a la plebe, sino también a los clérigos, incluso a los mayores entre ellos, ya que cree convenir al príncipe el exterminio de los errores y el restablecimiento de la concordia en el seno de la verdadera religión, a fin de que Dios Omnipotente sea honrado como corresponde⁶². No obstante, no podemos dejar de reconocer que en el fondo de todas estas cuestiones, como empujando la actitud intervencionista de los emperadores está la preocupación por el orden público. Constantino pensó que adoptando el cristianismo se acabaría la división en el seno del Imperio y a poco comprobó que se había equivocado, ya que, aquietada la preocupación por los enemigos exteriores, en el seno de la Iglesia florecieron como nunca las discordias. En torno a esto aparece clara la fuerza de los consejos de Filumino ante el emperador, según el relato que de los mismos hace Optatus. Se trataba de tomar la iniciativa y medidas concordantes *pro bono pacis*, aislar a Ceciliano en Brescia y enviar al Africa dos legados para tratar la ya pesada cuestión donatista⁶³. Juzgado y decidido por él el asunto con el triunfo de Ceciliano y la exclusión de Donato y sus partidarios de sus iglesias, vencido Licinio (324) debe abocarse Constantino a una nueva cuestión: la herejía arriana. Para eso convoca el primero de

⁶¹ OPTATUS MILEVIUS: *De Sch. D.*, III, 3 (P. L., XI, 999-1000). “Non enim respublica est in Ecclesia, sed Ecclesia in respublica est, id est, in imperio Romano: quod Libanum appellat Christus in Cantico Canticorum, cum dicit: Veni sponsa mea, inventa de Libano (Cant. IV, 8), id est, de imperio Romano: ubi est sacerdotia sancta sunt, et pudicitia, et virginitas, quae in barbaris gentis non sunt; et si essent, tuta esse non possent”.

⁶² CONSTANTINO MAGNO: *Epist. ad Celsum Vicario Africae Anno Christo 316*. (Mansi II, 496-97). Sobre todo la parte final: “Cum nihil potius a me agi pro instituto meo ipsius que principis munere oporteat, quam ut discussis erroribus omnibusque temeritatibus amputatis, veram religionem universos concordemque simplicitatem atque meritam omnipotenti Deo culturam praesentare perficiam”.

⁶³ OP. MILEVIUS: *De Sch. Donatistorum*, I, 26.

los grandes concilios ecuménicos. En Nicea (325) se reúnen los obispos de la cristiandad, con asistencia de los legados pontificios. El emperador pone a su disposición la posta imperial. Las resoluciones del Concilio contarán con el auxilio del brazo secular y los contumaces serán desposeídos de sus diócesis y desterrados. Se inicia así la actitud que Constancio llevará a su máxima expresión en el tiempo inmediatamente posterior. Su padre había obrado, aún equivocándose y aun exagerando su intervención *pro bono pacis*, él tomará parte abiertamente, en la controversia dogmática. Es arriano; no sólo resiste las decisiones del Concilio de Sárdica (343) sino que hace lo posible por anularlas y emprende contra Atanasio un duelo *a finis*. En las cartas que envía al clero⁶⁴ y al pueblo⁶⁵ de Alejandría con motivo de la segunda vuelta de Atanasio a su sede en el 346, deja bien sentada su prescindencia de los cánones eclesiásticos. Su voluntad sólo se remite al juicio de Dios y no a las decisiones de los concilios. Desconoce tanto los concilios de Roma (340) y Sárdica (343) que son de inspiración occidental, como a los de Tiro (335) y Antioquía (341) que responden al episcopado oriental. Deja bien sentado que Atanasio vuelve a su sede "por la voluntad de Dios y por nuestra sentencia, recobra a su patria y la Iglesia de la cual por la voluntad de Dios es el jefe".

Diez años más tarde lo volverá a expulsar de su diócesis por la violencia. Con motivo del concilio que convoca en Milán el 355, Constancio va a exponer, en forma ya indubitable, los principios de una política cesaropapista. Los obispos a los que se exige firmar la condenación de Atanasio, resisten y se extrañan ante esa nueva disciplina que el emperador quiere imponerles. Expresan que eso no es lo que establecen ni la tradición ni los cánones. Entonces, Constancio les contesta con palabras que son reveladoras de su posición y de la actitud del episcopado oriental en sus relaciones con el poder civil. "Mi voluntad, dice, es para mí un canon: los obispos de Siria no promueven tantas cuestiones cuando yo hablo: obedeced o el exilio"⁶⁶.

En estas pocas palabras se resume todo un programa político y eclesiástico que alcanzará su máxima expresión en los siglos posteriores. "Mi voluntad es canon", detrás de ese concepto aparece la figura de Justiniano y del intervencionismo clásico de los *basileis* bizantinos. Es la síntesis doctrinaria del cesaropapismo que aherrojará a la Iglesia de oriente. El carácter sacro de la monarquía bizantina que perduró aún diez siglos, hará de lo político y de lo eclesiástico un solo dominio. "Los obispos de Siria no promueven tantas cuestiones cuando yo hablo" es la fórmula del sentimiento que escindiré a la Iglesia en dos mitades. Frente al cuadro de lucha, pero de libertad, que ofreció la Iglesia occidental, el sector oriental del episcopado va preparando su anulación como fuerza autónoma, va señalando el camino de su burocratización. Los obispos se convertían en funcionarios del Estado atentos a la voluntad del autócrata, colaboradores o siervos, pero nunca celosos de la independencia de su esfera. ¡Qué cuadro tan distinto para Constancio y sus sucesores, del que ofrecen hombres como Atanasio, Osio, Lucífero, Hilario, Liberio, que resisten su prepotencia y le señalan el acatamiento de los cánones y los derechos

⁶⁴ ATANASIO: *Apología contra Arrianos*, 54.

⁶⁵ *Ibid.*, 55.

⁶⁶ ATHANASIO: *Hist. Arianorum ad Monachos*, 33. «Ἄλλ' ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο, κανὼν, ἔλεγε, νομιξέσθω οὕτω γάρ μου λέγοντος, ἀνέχονται οἱ τῆς Συρίας λεγόμενοι ἐπίσκοποι. "Ἢ τοίνυν πείσθητε, ἢ καὶ ὑμεῖς ὑπερόριοι γενήσεσθε».

de la Iglesia! A partir de esos momentos, verdaderamente históricos, el Occidente se manejará por la fórmula que Gelasio enuncia a fines del siglo v, reconocimiento de los derechos de cada poder en su jurisdicción, mientras el Oriente se atenderá al enunciado de Milán (355). En el primer caso la Iglesia entiende coexistir con el Imperio, cubriendo un mismo ámbito con atribuciones diversas; en el segundo, el Imperio absorbe francamente a la Iglesia y la hace su dependencia.

En esa misma ciudad, donde la Iglesia fué atropellada por Constancio, otro emperador deberá plegarse a las exigencias justas de un obispo romano. El episodio de Teodosio y Ambrosio nos revela que otro espíritu predominará en occidente. Si el obispo se muestra enérgico en repudiar la matanza de Tesalónica, el emperador admite su derecho a juzgarle. En cuanto a la culpa, cede como cristiano a las reconvenciones de la jerarquía. En Oriente, cuando algún patriarca quiso imponerse en lo moral, la reacción del *basileus* fué arrojarlo de su silla. ¡Qué lejos estamos en Constantinopla de la serena dignidad de un Ambrosio, cuando frente a los funcionarios de Valentiniano define los atributos de ambos poderes: “El tributo es del César, no se niega; la Iglesia es de Dios y al César no debe ser entregada, porque el derecho del César no puede ejercerse en el templo de Dios”⁶⁷. Por eso se indigna con razón contra los arrianos, que por su ambición, quieren anular la libertad de la Iglesia. “No obstante, ved cuánto peores son los arrianos que los judíos. Ellos buscaban a alguien que se considerase libre del derecho de tributo al César; éstos quieren dar al emperador el ejercicio del derecho eclesiástico”⁶⁸. Se dirige a él, diciéndole que por lo mismo que es emperador debe estar más sujeto a Dios⁶⁹. Hay en Ambrosio una intención bien clara de poner en sus justos límites la intervención que el emperador ejercía como derecho propio. En otra de sus epístolas, Ambrosio define magistralmente la función de la Iglesia frente al emperador, cuales son las atribuciones del César, “los palacios pertenecen al emperador, las iglesias al sacerdote. A él le fué conferida la custodia del derecho público, no la del sagrado”⁷⁰. La actitud y la enseñanza de Ambrosio nos revelan la actitud histórica y doctrinal de la Iglesia de Occidente frente al poder imperial. Esa mención a los arrianos, al sector del episcopado oriental embarcado en la herejía, tiene el sentido de aclarar dónde está la verdadera posición eclesiástica. La versatilidad del emperador Constancio en materia dogmática se debe, en parte, a la aquiescencia que las distintas facciones arrianas mostraron respecto de él.

La fuerza del Estado se inclinará por el favorito del día y si asistimos al triunfo de las ideas de Acacio en el Concilio de Constantinopla (360), esto se debe a los favores del emperador. Que el episcopado poco contara en la voluntad de Constancio lo vimos ya más arriba en la controversia en torno a la persona de Atanasio. En ese sentido, el obispo de Milán se coloca en la línea de Atanasio e Hilario: delimitación de esferas de in-

⁶⁷ AMBROSIO: *Sermo c. Auxentium*, 35. P. L. XVI, 1061. “Tributum Caesaris est, non negatur: Ecclesia Dei est, Caesari utique non debet addici, quia per Caesaris esse non potest Dei templum”.

⁶⁸ *Ibid.*, 35. P. L. 1059. “Et tamen videte quanto peiores Ariani sint, quam Judaei. Illi quaerebant utrum solvendum putaret Caesari jus tributo, isti volunt dare jus Ecclesiae”.

⁶⁹ *Ibid.*: *Epist.*, LVII, 8. P. L. XVI, 1227.

⁷⁰ *Ibid.*: *Epist.*, XX, 19. P. L. XVI, 1041 y 1042. “Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem Ecclesiae. Pullicorum tibi moenium jus commissum est, non sacrorum”.

fluencia y resistencia al cesaropapismo. En oriente, Acacio verá frente a Constancio el triunfo momentáneo de sus ideas, pero a costa de la libertad de la Iglesia. Esta doble línea que se insinúa marcará el camino que desembocará en la escisión definitiva. Con los hijos de Teodosio, Occidente y Oriente quedarán diferenciados en lo político y en lo eclesiástico. Ambas tendencias se acentuaron y Constantinopla marchará camino del sometimiento. En última instancia los destinos de su Iglesia no serán reglados por el patriarca.

Señalado el conflicto de jurisdicciones, veamos ahora brevemente cuál es el papel que los escritores eclesiásticos de los siglos III, IV y V asignaron al imperio como fuerza conformadora y plasmadora de pueblos y cuál fué su valoración desde el punto de vista cristiano.

Orígenes considera al Imperio como una necesaria preparación externa para la obra misionera de los apóstoles. La unificación ecuménica ejecutada por obra de Roma fué un designio de la providencia, ya que si los hombres se hubieran encontrado divididos en reinos independientes, el mandato divino de "Id y predicad a todas las gentes", no habría podido ejecutarse con eficacia. La unidad que Roma dió al orbe mediterráneo fué, pues, la condición externa necesaria a la expansión del cristianismo. El Imperio resulta así providencial, aunque obra de hombres, su éxito respondió a un designio divino. Una política de inspiración municipal, como la que se daba en Grecia antes de Alejandro, de perdurar en el mundo romano, hubiera con su puntillismo regional dificultado la realización del orden cristiano⁷¹.

Eusebio de Cesárea establece una relación semejante. Dice que los innumerables pueblos, abandonados sus dioses particulares, invocan a un dios supremo. La venida del Salvador se corresponde con la obtención del Imperio por los romanos, cuando los reinos particulares cesaron para formar una sola unidad en la paz⁷².

Orosio expone conceptos parecidos. En él también se relaciona el advenimiento del cristianismo con la fundación del Imperio; ya que Dios envió a su Hijo a la tierra en el momento en que la autoridad del emperador romano se extendía a todas las naciones⁷³.

El poeta cristiano Aurelio Prudencio Clemente, expone la naturaleza del Imperio: Todos los pueblos, judíos, romanos y griegos, egipcios, tracios, persas y escitas están bajo el mando de un solo rey⁷⁴.

Esa universalidad del imperio, que por otra parte es su característica fundamental, constituye también en él una preparación providencial para el advenimiento del cristianismo. Así nos dice que los pueblos hablaban lenguas diversas y los reinos se adherían a cultos diferentes, cuando Dios quiso unirlos en una sola sociedad y someterlos a un solo imperio; pero la religión del amor acercaría los corazones de los hombres; porque no puede haber unión verdadera, digna de Cristo, si no anima a todas las naciones un mismo espíritu. Cesarán entonces las contiendas y el mundo prosperará. En todas las tierras limitadas por el océano occidental y bañadas por la luz de la rosada aurora armaba Belona el brazo de los mortales para que unos a otros se destruyeran. Dios quiso poner fin a esa saña enseñando

⁷¹ ORIGENES: *Contra Celsum*, II, 30. P. G. XI, 850-51 (C.D.).

⁷² EUSEBIO: *Demonstrationes Evangelicae*, VIII, 3. P. G. XXII, 636-37. D.

⁷³ PAULO OROSIO: *Historiarum Libri Septem*, VI, 366. P. L. XXXI, 987.

⁷⁴ A. PRUDENCIO Clem.: *Hymnus XII, Epiphaniae*, 201 a 4.

a los pueblos a someterse a la misma ley y a hacerse romanos, a los que bañan el Rhin y el Danubio, el Tajo con sus aguas de oro, el Ganges y el Nilo con sus siete bocas. A todos hizo iguales en el derecho y el nombre y los unió con un abrazo fraternal. En todas partes del mundo viven hoy los hombres como miembros de una misma ciudad o hijos de una misma familia. La justicia, el foro, el comercio, las artes, los matrimonios acercan a los habitantes de las más apartadas regiones. Mezclada la sangre de unos con otros, surge una sola raza. Tal es el fruto de las victorias y triunfos del imperio romano. De este modo se ha preparado el camino para la venida de Cristo y se han cavado los cimientos para la construcción del edificio de la paz universal bajo el gobierno de Roma⁷⁵.

Estos autores cristianos, entre los más notables, cuyas expresiones salientes hemos ido apuntando, coinciden en relacionar providencialmente la aparición de la ecumene romana largamente gestada, con el advenimiento del cristianismo. Éste con su fermento misionero se expande más fácil y rápidamente en el interior de una organización que por admitir la égida política de un solo César estaba mejor preparada, como vimos en la teorización estoica, para comprender la idea de un solo dios, como padre de todos los hombres. Por otra parte, la idea de salvación que el cristianismo encarnaba, no podía parecer tan extraña para aquellos que veían en el mismo imperio un organismo providencial y en el César, desde Alejandro, al salvador de la comunidad. Concepto éste que, por otra parte, se remonta en sus gérmenes a la concepción mágica de la realeza en algunas culturas primitivas. En discordancia con este pensamiento que postula la adecuación de la iglesia al imperio, se encuentra San Agustín, que mira la institución romana con abierta desconfianza. Si el imperio se había gestado sobre la base de la injusticia de los pequeños estados⁷⁶, no es menos cierto que el Imperio Romano también se formó sobre la guerra injusta⁷⁷. Se extendió el dominio y el beneficio de una lengua como prenda de concordia, pero al precio de cuántas tropelías, muertes, desmanes y calamidades⁷⁸. En la concepción de San Agustín la ciudad terrena aparece en indudable inferioridad frente a la ciudad divina. La primera es el imperio de la carne, con todas sus concupiscencias, la segunda el imperio del espíritu. En este trance la comprensión de un imperio como fuerza misionera, aparece casi imposible, por eso el teólogo de Hipona no concuerda con el pensamiento teológico-político de Eusebio o de Orosio. Es interesante destacarlo porque su postulación, desde el punto de vista que estamos dilucidando, aparece más intransigente, más occidental, diríamos, en su actitud frente al Imperio. Ninguna consideración de orden sentimental interviene para que San Agustín interprete el Imperio como alguno de sus antecesores o contemporáneos. Claro que esta comprensión del Imperio no significaba en manera alguna, en los escritores que la demostraron, una aceptación del intervencionismo imperial, tal lo pretendían Constancio y más tarde Justiniano.

⁷⁵ *Ibid: Contra Symmachum. Liber II, 814/17.*

⁷⁶ SAN AGUSTÍN: *De Civ. Dei*, IV, 15.

⁷⁷ *Ibid: IV, 3; V, 17.*

⁷⁸ *Ibid: XIX, 7.*

EL CANON 28 DE CALCEDONIA

IV

Toda la atmósfera creada por las ideas que antes reseñamos estará presente en los potulados del Canon 28 del Concilio de Calcedonia. Este canon destinado a dar fuerza legal al engrandecimiento de la sede de Constantinopla fué introducido sin la presencia de los legados romanos y con menos de la mitad de los obispos participantes en la décimoquinta sesión del Concilio, el 31 de octubre del 451⁷⁹. Este canon era la versión corregida y aumentada del Canon tercero de Constantinopla (381). En aquella ocasión se había establecido lo siguiente: “El obispo de Constantinopla tiene el primado de honor, después del obispo de Roma, porque Constantinopla es una nueva Roma”⁸⁰. Aquí ya está enunciado el principio, nunca aceptado por la auténtica tradición católica, de que el primado de la sede romana se asienta en una causa histórico-geográfica: su residencia en la capital del Imperio. El Canon de Constantinopla no hacía más que enunciar escuetamente, sin otras pretensiones, esa idea, que por otra parte, en esos momentos, no tenía ninguna trascendencia. Sesenta años después las condiciones habían variado fundamentalmente. Constantinopla no sólo era ya fundación imperial, sino asiento definitivo del propio emperador, a partir del 395. A las naturales ambiciones del obispo de la ciudad, un oriental con ideas bien definidas, como ya vimos, respecto a cuáles serían las relaciones de Iglesia y Estado, se unía el deseo del emperador en el sentido de controlar directamente, sino al jefe de la iglesia, por lo menos a un jerarca de extensa jurisdicción dentro de ella. Luego del 476, única cabeza romana del Imperio, no sería de extrañar que esa tendencia natural se incrementara hasta el punto de llegar en ocasiones a querer disponer de la sede romana, como se verá durante el pleito de Focio. En consecuencia, el Canon 28 de Calcedonia viene a sancionar esas dobles pretensiones constantinopolitanas, con perjuicio de las diócesis orientales y en el fondo de la misma Roma. Quiere ser una explicitación del Canon tercero de Constantinopla, pero en realidad va mucho más lejos en lo que pretende legislar para la sede de la ciudad imperial. Veamos su contenido: “Siguiendo en todo los decretos de los Santos Padres y conociendo el Canon de los ciento cincuenta Padres muy amigos de Dios que acaba de ser leído⁸¹, nosotros también decretamos y votamos la misma cosa en lo que respecta a las prerrogativas de la muy santa Iglesia de Constantinopla, la nueva Roma”.

“En efecto, fué con buen derecho que los Padres han reconocido y reconocen a la sede de la antigua Roma el primer lugar (o los privilegios de que goza), porque esa ciudad es la morada del emperador. Movidos por la misma consideración, los ciento cincuenta Padres muy amados por Dios han acordado privilegios equivalentes a la sede muy santa de la nueva Roma, estimando con razón que la ciudad honrada por la presencia del emperador y del Senado y que goza (en el orden civil) de prerrogativas iguales a las de la antigua Roma imperial debe también en el orden eclesiástico ascender en dignidad, ocupando el segundo rango después de ella. En consecuencia, los metropolitanos solamente (no los obis-

⁷⁹ MARTÍN JUGIE: *Le Schisme Byzantin. Aperçu historique et doctrinel*, Paris, 1941, página 13.

⁸⁰ MANSI: III, 260 (Versión latina en 359).

⁸¹ Se refiere al Canon 3º de Constantinopla (381).

pos) de las diócesis del Ponto, Asia y de Tracia y, además, los obispos que se encuentran en las regiones bárbaras agregadas a esas diócesis serán ordenados por la susodicha muy santa sede de la muy santa Iglesia de Constantinopla, es decir, que cada metropolitano de las susodichas diócesis ordenará los obispos de su provincia con el consenso de los obispos sufragáneos, como está prescripto por los santos cánones, mientras que, como se ha dicho, los metropolitanos de las diócesis indicadas serán ordenados por el arzobispo de Constantinopla, luego que la elección regular y conforme a las costumbres haya sido notificada”⁸². Analizada la letra y el sentido del canon vemos en primer término repetirse la falsa afirmación que estaba implícita en el Canon tercero de Constantinopla. En primer término no son los Padres los que decretan el primado de Roma, sino que sólo pudieron fijar en la legislación lo que ya era un hecho desde el *tu es Petrus* y en segundo lugar los tales privilegios, que no dependían de su sanción, no tenían nada que ver con la fijación en una ciudad determinada del sucesor de Pedro. El primado de ese obispo sobre la cristiandad no se asentaba sobre la coincidencia de su sede con la del emperador, sino en el hecho de ser descendiente en línea directa de Pedro. Si el príncipe de los apóstoles hubiera permanecido definitivamente en su primera sede de Antioquía, sus sucesores, los obispos de esa ciudad hubieran tenido el primado, porque éste no dependía de una sede determinada sino de su descendencia de él. No era la residencia imperial lo que daba la pauta de la diócesis privilegiada, ya que en ese caso los obispos de Milán, Ravena y Nicomedia podían haber reclamado esos derechos a su turno. Se trataba de saber quiénes serían los sucesores de Pedro y entonces se establece, de hecho y de derecho, que ellos son los obispos de Roma, porque en Roma asentó Pedro su diócesis con carácter permanente y definitivo. La presencia del emperador es puramente accidental y contingente, lo único necesario, frente al problema de la perpetuación de su primado, se manifestaba en la línea sucesoria que desde él se prolongaba en los obispos de Roma. La argumentación del Canon 28 de Calcedonia es capciosa y desvinculada de la auténtica tradición eclesiástica. Siglos después, aplicando ese criterio, Carlomagno hubiera podido pensar que la sede privilegiada, por lo menos en el Occidente, sería la de Aquisgrán. No obstante, nunca manifestó ni hizo nada que pudiera interpretarse en ese sentido. Esa postulación del Canon calcedoniense, al pretender vincular la prelación eclesiástica con la civil, se movía en la línea de la absorción de la Iglesia en el Imperio, ya que al conjugarse los dos universalismos, no entendiendo una coexistencia de jurisdicciones, como enseñará más tarde Gelasio I, lo inevitable era que un Poder absorbiera y subyugara al otro. En la línea de la tradición romana, la fuerza condicionante, sin lugar a dudas, era el Imperio. Los obispos que en Calcedonia argumentaron de esa suerte aceptaban como buena la vieja afirmación de Constantino: “mi voluntad es para mí un canon”. Dilucidado esto y destruída la argumentación de que los privilegios romanos dependieran del hecho de ser Roma capital del Imperio, la continuación del canon en el sentido de que por igual consideración, los ciento cincuenta Padres otorgaron privilegios semejantes a la diócesis de Constantinopla, carece de sentido, al igual que el fundamento en que se apoya, de que ahora es Constantinopla

⁸² MANSI: VII, 369 (Versión latina en 370). La versión que transcribimos es la dada por Martín Jugie, Op. cit., pág. 12 y 13.

una ciudad imperial. La importancia del Canon está en que pretende pasar por alto el origen divino del primado de Roma para asentarlos sobre bases histórico-geográficas. Es muy posible que en esos momentos no se pensara en Constantinopla en lesionar la autoridad de Roma, ni tampoco la da por lesionada el papa S. León I, que basa su refutación del Canon 28 calcedoniense en otras causas, pero el hecho es que con esas declaraciones se insinuaba una diarquía, que tendrá caracteres de usurpación, cuando al sínodo permanente de Constantinopla que funciona desde el 381, como una de las consecuencias de ese breve, pero insidioso Canon 3° del Concilio de la fecha, se agregará en el 588, el título de patriarca ecuménico para el obispo de la ciudad. Lo que pretendía con alguna claridad la declaración de Calcedonia era crear para el obispo de Constantinopla una ecumene oriental, donde éste gobernara a manera de lo que hacía el Papa inmediatamente en el Occidente. Dueño y señor de las diócesis orientales, el sometimiento a Roma quedaba como una fórmula vaga a considerar según las circunstancias del momento y según el humor de los emperadores. Contra este último intento de señorear el Oriente se levanta la intransigencia de León I, que se niega, como así sus sucesores, a recibir el canon. Por eso el Canon 28 de Calcedonia es letra muerta para el Occidente, que nunca lo aceptó ni recibió. En el cambio de correspondencia entre León, Marciano emperador, la emperatriz Pulqueria, el patriarca Anatolio y los Padres del Concilio, se ponen en evidencia las ideas y sentimientos en pugna. En primer término, en carta a Pulqueria, San León I rechaza y abroga el Canon 28, ratificando la protesta de sus legados en la sesión 16° del Concilio⁸³. Esta decisión responde a lo que le solicitaron los Padres del Concilio⁸⁴, el patriarca Anatolio⁸⁵, el emperador Marciano⁸⁶, en el sentido de que apruebe lo establecido en el Canon. En la correspondencia de León no deja éste traslucir que considere lesionados los privilegios romanos, sino que por el contrario se aboca a la defensa de las diócesis del Ponto, Asia y Tracia, que Constantinopla pretende subyugar.

Para ello acude a lo dispuesto en los cánones de Nicea, sobre cuyas disposiciones se pretende ahora innovar⁸⁷. Con mayor energía, León se refiere luego a los propósitos de la diócesis de Constantinopla y declara explícitamente que Anatolio debe conformarse con ser, por su gracia y por el favor de la piedad imperial, obispo de ciudad tan importante.

“Que no desdeñe la ciudad regia (imperial) a la cual no puede convertir en una sede apostólica (o en la sede apostólica) y que abandone toda es-

⁸³ LEÓN MAGNO: *Epist. CV Ad Pulcheriam Augustam*. P. L. LIV, 1000. “in irritum mittimus, et per auctoritatem beati Petri apostoli, generali prorsus definitione cassamus, in omnibus ecclesiasticis causis his legibus obsequerentes quas ad pacificam observantiam omnium sacerdotum, per trecentis decem et octo antistites Spiritus sanctus instituit.”

⁸⁴ Sanctae Synodi Chalcedonensis ad Sanctissimum Papam Romanae Ecclesiae Leonem. *Epist. XCVIII* P. L. LIV, 956-58 C. A.

⁸⁵ Anatolii Episcopi Constantinopolis Ad Leonem Archiepiscopum Romae, *Epist. CI*. P. L. LIV, 982 B.

⁸⁶ Epistola piissimi imperatoris Marciani ad beatissimum archiepiscopum Romae Leonem. *Epist. C. P. L.*, LIV, 974-B.

⁸⁷ LEÓN MAGNO: *Epistola Ad Marcianum Augustum*, CIV, Cap. III. P. L. LIV, 995. “Privilegia enim ecclesiarum sanctorum Patrum canonibus instituta et venerabilis Nicaenae synodi fixa decretis, nulla possunt improbitate convelli, nulla novitate mutari”.

peranza de engrandecerse a expensas de los demás”⁸⁸. En las exposiciones que se hacen del lado oriental se tiene buen cuidado de reconocer explícitamente el primado de Roma. Para obtener el consentimiento de León se deja eso perfectamente aclarado y sólo se quiere demostrar que, por un lado nadie pensó en lesionar los privilegios de Roma y que por el otro, Constantinopla puede por los argumentos aducidos en el Canon poseer una especie de subprimado en lo que se refiere al ámbito oriental de la Iglesia. Si Anatolio declara que “la sede de Constantinopla tiene por padre a vuestro apostólico trono”⁸⁹, por otra parte, los Padres del Concilio saludan en él al intérprete de la voz de Pedro y de su fe, como la cabeza de la que los demás son miembros, ya que a su Santidad fué conferida por el Salvador la custodia de la viña, vale decir, de toda la Iglesia⁹⁰.

El mismo León dejó bien sentada esta preeminencia en carta a Marciano cuando le dice que le fué conferido por el Espíritu Santo el enseñar y defender la fe católica al par que no permitir la infiltración del error⁹¹. En carta a Anatolio le dice, rematando todo lo actuado que, ni Alejandría ni Antioquía se sintieron nunca disminuídas en el rango que ocupan y en ningún momento intentaron subyugar otras diócesis, como ahora se pretende y qué más gloriosa puede ser Constantinopla, sino por su observancia y vigilancia de los cánones y de lo en ellos establecido? ⁹². Rechaza, pues, León lo actuado en el Canon 28 de Calcedonia, por su autoridad, que es pauta en el seno de la Iglesia y porque este canon pretende contradecir lo que en materia de disciplina eclesiástica se ha legislado en Nicea, donde al margen de lo que se reconoce a Roma, Alejandría y Antioquía en materia jurisdiccional, se asienta el principio de independencia de las diócesis. Principio que también se observa en los Cánones de Sárdica (343). El Canon 28 de Calcedonia, al pretender sobre bases falsas, una jurisdicción especial para la diócesis de Constantinopla, ataca ese principio de independencia de las otras diócesis. Ese concepto es enérgicamente defendido por León, que no acepta lo que se maquina en la capital del Imperio de oriente. En los hechos, los pontífices no pudieron impedir, cuando las armas eclesiásticas fueron ineficaces, que Constantinopla atropellara a sus vecinos, porque la acción del emperador resultaba en esos casos decisiva. Así como no aceptó el Canon 28, tampoco prestó asentimiento al patriarcado ecuménico que pretendió abrogarse más tarde la diócesis constantinopolitana. El Canon 28 de Calcedonia es la culminación de un proceso marcadamente cesaropapista y en las pretensiones que enuncia debe verse la raíz de lo que será el cisma posterior. La concepción del Imperio en Bizancio, junto con el sometimiento del clero oriental, hacen del emperador la máxima autoridad, incluso para regular lo eclesiástico en sus aspectos dogmático y disciplinario. De haberse restaurado el Imperio sobre esas bases, la independencia de la Iglesia hubiera corrido grave riesgo. En ese sentido podemos decir que los pueblos bárbaros des-

⁸⁸ *Ibid*: Cap. III. “Satis sit praedicto quod vestra pietatis auxilio, et mei favoris assensu, episcopatum tantae urbis obtinuit. Non dedignetur regiam civitatem, quam apostolicam non potest facere sedem; nec ullo speret modo quod per aliorum possit offensiones augeri”.

⁸⁹ *Epist.*, CI, antes citada, 984 A. «Ὁ γὰρ θρόνος Κωνσταντινευπόλεως ἔχει πατέρα τὸν ἀποστολικὸν θρόνον ὑμῶν».

⁹⁰ *Epist.*, XCVIII, antes citada, 952 B y C.

⁹¹ LEÓN MAGNO: *Epistola*, LXXXIX, Ad Marcianum Augustum. P. L. LIV, 930. Lo mismo en *Epistola*, LXXXVII Ad Anatolium. P. L. LIV, 926.

⁹² *Epist. Ad. Anatolium Episcopum*, CVI. P. L. LIV, 1007.

empeñaron en esto un papel liberador, ya que permitieron a Roma y al Occidente mantener en los hechos esa independencia del poder civil que siempre testificaron en la teoría⁹³. Los obispos que en Calcedonia firmaron el Canon 28 no comprendieron que si eso por un lado significaba para la diócesis de la capital de Oriente una mayor independencia de la sede romana, como resultaba de hecho, por el otro ponían a la Iglesia en manos del Imperio, ya que si la presencia del emperador bastaba para enaltecer una diócesis, debía deducirse, lógicamente, que la organización eclesiástica quedaba supeditada en su jerarquía a la jurisdicción imperial. Parece sentirse el eco de las palabras de Constancio: "los obispos de Siria no promueven tantas perturbaciones cuando yo hablo". El Canon 28, con todo lo que implica, y en los desarrollos y avances posteriores, queda como el documento de la infidencia del clero oriental, que por el orgullo de resistir en algo a Roma, se aherroja en manos del emperador. El Canon 28 es la finalización de un proceso y una solución: El Imperio absorbe a la Iglesia, en una acabada realización cesaropapista. Queda ahí enunciado el principio animador de las Iglesias autocéfalas, porque si la jerarquía de las sedes episcopales depende de la categoría de las ciudades en que se asientan, tesis aceptada por la Legislación canónica bizantina, toda ciudad capital de las futuras formaciones estatales tendrá derecho a reclamar el primado eclesiástico para el obispo que en ella resida y que se ejercería sobre el ámbito delimitado por las fronteras del país.

En el Canon 28 late una idea antiecuménica y se prepara en él la concepción de la Iglesia Nacional.

El localismo será fatal a la Iglesia de Oriente, después del cisma llevará la existencia oscura de los organismos particulares y saldrá de la historia. La otra solución la dará el Occidente en la doctrina de Gelasio: El obispo está sometido al emperador en las cosas temporales, pero el emperador debe someterse al obispo en las cosas espirituales. Pensamos en Atanasio, en Ambrosio, en León, en Gregorio, en Nicolás y en los otros Gregorios e Inocencios, hombres de hierro que resistieron la prepotencia de los Césares y evocamos también por oposición a los temblorosos bizantinos que sacrificaron a una vaga preeminencia local la libertad de la Iglesia y creemos que si en algo todavía podemos llamarnos romanos como herederos de una concepción universal, lo hacemos en la medida en que una *humanitas* cristiana llegó hasta nosotros, gracias a que la Iglesia de Occidente salvó su estructura ecuménica, predominantemente espiritual, superando todas las presiones del antes Imperio y del después Estado.

⁹³ Roma luchó denodadamente por su independencia y si en ocasiones estuvo sujeta al poder imperial, en cuanto pudo se liberó. El problema de las relaciones entre Iglesia y Estado, al igual que la cuestión del primado romano, esperamos tratarlos en próximos trabajos. En ese sentido consideramos la presente exposición un programa de temas a considerar en planteos analíticos más restringidos.