

EL EPISCOPADO EN EL ALTO MEDIEVO (siglos VI-X): ANOTACIONES HISTORICAS

El desarrollo de una teología de la colegialidad y de una eclesiología de comunión, propugnado por el Concilio Vaticano II, exige una vuelta a la tradición de la Iglesia y un mayor conocimiento de su desarrollo histórico y teológico. Hay que conocer no sólo las amplias bases de esta eclesiología en el primer milenio, sino también las causas y las circunstancias que han llevado consigo su deterioro progresivo, primero, y su desplazamiento y sustitución por otra eclesiología, luego.

Estas breves notas históricas pretenden dar una visión de conjunto de algunos de los cambios que se han producido en el Alto Medievo en lo referente al papel de los obispos. No cabe duda de que en esta época se pone fin a la eclesiología de la Iglesia antigua y aunque ésta sigue manteniendo su influencia y es todavía la predominante a nivel teológico, poco a poco va siendo desplazada y erosionada por el curso sociopolítico y por la nueva impregnación de la Iglesia en el sistema feudal. El desarrollo teológico va retrasado respecto al curso histórico, como ocurre casi siempre en la Iglesia, y mantiene posturas y eclesiologías que se van haciendo inviables ante el desarrollo fáctico eclesial y social. Cuando la vida de la Iglesia y la teología tienen una evolución por separado es normalmente la primera la que se impone y la teología acaba en el aislamiento y en una reformulación para adaptarse y legitimar los cambios que ya se dan en la vida de la Iglesia.

Por eso para comprender la postura del episcopado y la teología del Alto Medievo no basta con estudiar las fuentes teológicas, sino que hay que atender a la configuración política, económica y social que

toman los obispos, para desde ahí atender a los desarrollos teológicos que se producen después. Los grandes sistemas teológicos de la Escorialística parten de una Iglesia de hecho y buscan legitimarla y fundamentarla, de ahí que desarrollan visiones eclesiológicas coherentes con el *statu quo* eclesial (que no se discute) y que llevan a un corte con las eclesiológicas predominantes en el primer milenio y sobre todo en la Iglesia antigua. En realidad, la «nueva eclesiológica» que surge a partir de la reforma gregoriana tiene sus raíces en los cambios históricos anteriores, de ahí la importancia de tenerlos en cuenta para la reflexión teológica.

1. UNA JERARQUÍA DE ARISTOCRATAS

Desde el punto de vista de la posición social hay que encuadrar el episcopado entre la nobleza del tiempo. Ya desde la segunda mitad del siglo IV se constata la tendencia de familias aristocráticas del imperio a acaparar determinadas sillas episcopales, que tienden a ser patrimonio de sus familias. Sobre todo en los siglos V y VI numerosos nombres de las listas episcopales en la Galia tienen apellidos aristocráticos. Durante el siglo VI la mayoría de los obispos pertenecen a las familias galorromanas y muchos de ellos son antiguos funcionarios laicos, patricios, senadores y aristócratas de diversa índole, que acaban su carrera mundana y se integran en el clero. Durante los siglos VI y VII se produce poco a poco la fusión entre el elemento galorromano (que es preponderante en las urbes) y el elemento franco o germano que va logrando su integración en el episcopado. Evidentemente, al colapsar las estructuras del imperio se hace imposible el ascenso como funcionario imperial y se revaloriza la carrera eclesiástica, ya que la Iglesia es la única institución que pervive tras las invasiones. A lo cual se añade el interés de los merovingios por ocupar las sillas episcopales con hombres adictos a la dinastía y al mismo tiempo experimentados en labores administrativas, burocráticas y culturales. Esto lleva a un politización de la «carrera eclesiástica» no sólo entre los francos, sino en todo el Occidente¹. En la España visigoda se constata a lo largo del siglo VII el ascenso creciente de los nombres godos en las listas epis-

¹ F. PRINZ, *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft*, Stuttgart 1971, 7-8; 3-53; P. RICHÈ, *Education et culture dans l'Occident barbare*, Paris 1962, 311-20; G. SCHNÜRER, *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media, I*, Madrid 1955, 235-42; 270-75; 319-27; 370-77.

copales, y la consiguiente disminución del nivel cultural del episcopado y del clero en general, que es combatida por los concilios. Estos godos, en su inmensa mayoría provenientes de familias nobles, conservan sus hábitos, educación y estructuras mentales. Esta es una de las causas de las frecuentes quejas contra los obispos por sus abusos, rudeza, simonía, superstición, etc. El cambio es muy brusco si tenemos en cuenta que en el siglo VI sólo un cinco por ciento de las sillas episcopales son ocupadas por los godos, mientras que en el siglo VII han pasado a ser la mayoría².

Este hecho nos indica cómo también en las diócesis episcopales se produce una secularización similar a la que se da en la sede romana. Algunas sillas son patrimonio de familias nobles, como es el caso por ejemplo de S. Gregorio de Tours, que se vanagloria de que la mayoría de sus antecesores en la silla episcopal pertenecen a su linaje familiar. La nobleza controla las sedes episcopales de la misma forma que en el siglo X, ante la debilidad de los reyes y emperadores, la silla romana se convierte en el objeto de las intrigas de las familias patricias romanas, hasta que con el advenimiento de los Otones cambia de nuevo la situación.

Esta misma tendencia la constatamos en las vidas de santos de la época. Las biografías de santos de los siglos VII y VIII documentan el carácter ascético-aristocrático prevaleciente en la cristiandad franca: los conventos constituyen el catalizador de la fusión entre la nobleza galorromana y la nueva nobleza bárbara. El convento no es en este tiempo simplemente un lugar de vida ascética y espiritual sino también un centro de instrucción y de cultura, donde son educados los hijos de las familias nobles que, al mismo tiempo, reciben una formación cristiana claramente impregnada por la ascesis monacal. Ya en la nobleza tardía del imperio romano se constata el avance de elementos ascéticos, favorecidos por la estoa, platonismo y cristianismo, que delimitan el modelo del buen aristócrata: un hombre poseído por el ansia de virtudes interiores, y caracterizado por su vida interior y por el cuidado de los pobres, viudas, desvalidos, etc. Esta tradición premedieval se refuerza a partir del siglo V por el influjo del monacato oriental. Pero si bien el monacato oriental está claramente orientado a la perfección, entendida como huida de la sociedad, y da lugar a una confrontación entre la Iglesia episcopal y la Iglesia monacal, esto no ocu-

² E. A. THOMSON, *Los godos en España*, Madrid 1971, 52; 232-36; 328-32; J. ORLANDIS, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona 1976, 139-49; T. GONZÁLEZ GARCÍA, «La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe», en *Historia de la Iglesia en España, I* (ed. R. García Villoslada), Madrid 1979, 482-83.

re en el Occidente. En esto es determinante el influjo de Casiano y de Martín de Tours que, bajo el influjo de S. Hilario de Poitiers, representa el ejemplo más claro de un obispo activo y ascético al mismo tiempo. Así se constituye en el punto de referencia episcopal del medievo, juntamente con las «moralia» de S. Gregorio Magno³.

Esto hace que los monasterios se constituyan en el centro del ideal de perfección para aristócratas, entre ellos los obispos, caracterizado por las virtudes ascéticas y las buenas obras. De ahí el ideal que se nos propone en las vidas de santos. Resalta en este sentido que se concede importancia a la nobleza de sangre como *pars melior Humani Generis*, lo que combinado con la perfección ascética da lugar al ideal del obispo aristocrático. Las biografías de santos del siglo VII resaltan tanto las funcioses y *status* señorial que dan la impresión de que la nobleza constituye un punto positivo para la declaración de santidad. El origen aristocrático se convierte en uno de los «tipos» característicos de los santos de esta época. Estos modelos aristocráticos y cristianos se constituyen en el nuevo punto de referencia religioso legítimamente de la nueva nobleza franca, que al convertirse al cristianismo ha perdido su antiguo estatuto carismático-religioso. Los nobles se preocupan intensamente de la fundación de monasterios, a los que enriquecen con reliquias y bienes materiales, y se convierten en el centro de las peregrinaciones y de la religiosidad popular. Así el prestigio de los monasterios lleva también consigo el de las familias nobles a las que pertenece la fundación, que cuentan además con «santos» y protectores familiares que enaltecen el prestigio de su linaje⁴.

³ M. HEINZELMANN, *Bischofsherrschaft in Gallien*, München 1976, 185-211; J. FONTAINE, «Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV siècle occidental», en *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Card. J. Danielou*, Paris 1972, 571-95.

⁴ P. RICHÈ, *Ecoles et enseignement dans le Haut Moyen Age*, Paris 1979, 137-61; 287-313; 388-92; F. PRINZ, *Askese und Kultur*, München 1980, 75-91; M. HEINZELMANN, o.c., 200-211; F. GRAUS, «Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger und Karolingerzeit», en *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau* (Hrsg. A. Borst), Sigmaringen 1974, 131-76.

Esta tendencia a encontrar una afinidad entre la pertenencia a la nobleza y la santidad no ha dejado de impregnar la hagiografía católica. Es característico en la vida de los santos el esfuerzo por encontrarles una ascendencia aristócrata. También resultan significativos los datos del santoral: de 1.938 santos analizados del santoral católico se ha encontrado que el 78 por 100 de ellos pertenecen a la clase alta; el 17 por 100, a la clase media, y sólo el 5 por 100, a clases bajas. Cfr. K. GEORGE, «Roman catholic sainthood and social status», en *Class status and power, social stratification in comparative perspective*, New York 1966 (ed. Bendix-Lipset), 394-402. También Cfr. P. DELOOZ, «Politique et canonisation», en *Les Eglises comme institutions politiques* (ed. L. Moulin), Paris 1970, 203-13.

Ya he indicado que los nobles que se integran en la carrera eclesiástica no por esto cambian radicalmente su mentalidad y su estilo de vida. Al contrario, los puestos episcopales son una prebenda que les permite desarrollar y costear el estilo de vida al que están acostumbrados. Esto es especialmente claro desde Carlos Martel, que acumula, contra los cánones eclesiásticos, sedes y abadías como feudo que entrega a los miembros de su séquito y dinastía. El episcopado es un puesto apetecible dentro de las estructuras de la sociedad feudal, como lo son los abades. Ambos, sillas episcopales y abadías, se convierten en objeto de transacción, de negocio e incluso simonía de los nobles, reyes y los mismos eclesiásticos. Un señor episcopal puede a su vez tener numerosos vasallos y feudos, detentar el título de duque, conde o marqués y poseer simultáneamente varios obispados y abadías.

2. LA ASIMILACION DE LAS RELACIONES FEUDALES

Naturalmente esta integración de los «príncipes eclesiásticos» con los «príncipes laicos» (condes, duques, marqueses...) lleva consigo la fragmentación del clero en dos estamentos claramente diferenciados no sólo en cuanto a sus competencias eclesiales, sino también en cuanto a su tenor y forma de vida, su posición social y su mentalidad: alto y bajo clero, señores y siervos. La nobleza eclesiástica se comporta como el resto de su clase social de pertenencia. Los obispos legislan contra los súbditos que se oponen a sus deseos, laicos y sacerdotes, utilizando tanto las armas espirituales como temporales. Las relaciones serviles propias del sistema feudal entran así dentro de la organización eclesiástica y determinan su configuración sociológica y religiosa⁵.

A. Dumas ha estudiado detenidamente la feudalización del episcopado y su integración en las estructuras serviles de la sociedad feudal. El episcopado (episcopatus) es un honor y un beneficio dado a un súbdito similar al condado (en el siglo IX ambos están al mismo nivel y un bien podía pasar de un episcopado a un condado, y viceversa). Este beneficio abarca la función, la circunscripción y el patrimonio (*res ecclesiae*, cuyo centro de gravedad era la catedral). Los obispos participaban de la potestad judicial del rey y de sus oficiales (duques y condes), y con la dinastía carolingia disfrutaban de derechos financie-

⁵ J. DHONDT, *La alta Edad Media*, Madrid 1974, 31-34; 51-52; G. SCHNÜRER, o.c., 319-27; H. FICHTENAU, *Das Karolingische Imperium*, Zürich 1949, 113-51.

ros (impuestos sobre las ventas) y políticos (pudiendo fortificar a sus ciudades y burgos). Desde el siglo x se extiende el poder de los señores episcopales al campo, recibiendo incluso condados con todos los derechos (incluido el de nombrar al conde). Con la dinastía de los carolingios es el rey el que se impone como señor feudal de los eclesiásticos y es él el dueño de sedes e iglesias episcopales sobre las que ejerce un «dominio», que es una mezcla de la «protección» germana y de la «tutela» del derecho romano (esa «tutela» implica tanto la potestad cuanto el dominio del feudo). Por el contrario, desde el siglo x y ante la debilidad del poder real serán los condes, duques y vizcondes los que impongan su dominio sobre los bienes eclesiásticos⁶.

La investidura o *traditio episcopatus* consistía en revestirlo del feudo que se le concedía, que abarcaba bienes inmuebles (casas, tierras, etcétera) y se representaba con un objeto (paja, leña, bastón, etc.). Así en la consagración episcopal se simbolizaba el feudo entregado al metropolitano con el báculo (*Accipe bacculum*), que ya desde el siglo ix le entregaban los señores o príncipes laicos. En Alemania, desde Enrique III, se simbolizaba esta investidura con un nuevo elemento: el anillo (símbolo del desposorio con la Iglesia), y desde el siglo xi era corriente utilizar la fórmula *Accipe ecclesiam*. La toma efectiva de propiedad se hacía según el ritual propio de cualquiera posesión: el obispo era conducido a la catedral a hombros de los grandes, antes hacía el juramento de fidelidad propio de los condes y vasallos de la dinastía carolingia. Los obispos se convertían así en «los hombres del rey», y con frecuencia prestaban el «homenaje» jurando entre las manos del señor (a mediados del siglo xi comienzan las protestas contra esta costumbre). El quebranto de la fidelidad jurada es un delito que lleva consigo la desposesión del episcopado por el Señor que lo ha concedido (algo frecuente en los siglos ix y x).

El señor feudal tiene también el dominio de la Iglesia en el tiempo de sede vacante, que se produce entre la muerte de un obispo y la instauración de otro. Inicialmente era un derecho exclusivo del rey e incluso, durante el reinado de Carlomagno, se devolvía a éste el báculo (signo del feudo episcopal). Evidentemente este período de sede vacante se prestaba a toda clase de expolios y abusos por parte de los señores feudales. Por eso los obispos buscan privilegios papales y promesas ducales para preservar a sus diócesis cuando ellos mueran. De esta

⁶ A. DUMAS, «La féodalité épiscopale», en FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, VII, Paris 1940, 229-51; F. KEMPF-J. JUNGSMANN, HKG 311: 1966, 222-42; 304-25. En el siglo ix se impone la investidura laica, con una cruz pastoral y el anillo. Cfr. H. ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique*, Paris 1934, 106.

forma el episcopado es un feudo más, que se concede incluso a niños de familias nobles, nombrándoles un tutor que lo administre, que con frecuencia es el padre de la criatura. Sobre todo en tiempo de los Capetos, en Francia, se tiende a convertir los episcopados en la posesión de una dinastía (incluso dejándolos a la esposa o hija del noble), y son frecuentes los casos de simonía en los que se trata como un objeto más de transacción.

Evidentemente estas investiduras episcopales llevan consigo la obligación de prestar los servicios feudales de cada vasallo respecto a su señor respectivo. El vasallo tiene la obligación del servicio cortesano, del hospedaje, y sobre todo de la asistencia militar. Inicialmente rige la prohibición para todos los clérigos de portar armas, sea para la caza o la guerra, pero ya a lo largo de los siglos VI y VII se produce un deterioro de esta prohibición. Tanto Carlos Martel (que controla la fuerza político-militar de los episcopados con sus nombramientos de obispos y hace de ellos un instrumento de su política real) como los reyes longobardos exigían el servicio militar a los obispos. El cambio se produce, sin embargo, con Carlomagno, que acepta la prohibición de las armas para el bajo clero y para los obispos en persona, a los que convierte en uno de los estamentos más poderosos del reino. Pero éstos, cada vez más semejantes a los condes, tienen la obligación de prestar asistencia militar, utilizando a sus propios vasallos, e incluso emplean frecuentemente su fortaleza militar para abusar de las poblaciones a ellos sometidas, motivando así los duros capitulares de Carlomagno en el 811, que protesta contra estos abusos de los señores episcopales. Estos incrementan paulatinamente su poder militar como medio de defenderse de las invasiones (normandas, musulmanes, etc.) y de protegerse contra las incursiones militares de los otros señores feudales.

El proceso de militarización del episcopado se acelera durante la segunda parte del siglo IX a causa de las luchas fratricidas de los hijos de Ludovico Pío y de la debilidad del poder real. Esto alcanza incluso al obispo de Roma: Nicolás I es el primer papa en utilizar su propio ejército. Estas acciones militares son frecuentes en los siglos IX y X, buscando los papas defenderse de los musulmanes y agrandar sus propios territorios. De la misma forma que la nobleza se independiza de los débiles reyes así también los señores episcopales se autonomizan respecto al poder real y compiten militarmente con el resto de la nobleza. El apogeo de esta integración sociopolítica se da con los Ottonos. Los obispos se constituyen en el instrumento imperial para controlar a la nobleza, y por tanto en el estamento más importante del imperio. Al no tener sucesores y ser nombrados o controlados en la

elección por el emperador, éste se asegura súbditos fieles que le prestan su asistencia militar. Durante la dinastía sajona, el 50 por 100 de las tropas imperiales llegan a ser tropas de abades y obispos. Estas se financian con ricos patrimonios eclesiales. Con los Otones los obispos reciben (desde el 953) el privilegio de acuñar moneda y todos los derechos propios de los condes. En Francia logran independizarse de los débiles reyes capetos y establecen una política familiar en la que los parientes de los obispos reciben los feudos de éstos⁷.

3. ALGUNOS SIMBOLOS EPISCOPALES

De la misma forma que la corte papal asimila muchos elementos romanos, bizantinos y germanos tomados de los emperadores y reyes, así también la figura del obispo se impregna de elementos y símbolos señoriales: Así por ejemplo, el báculo o bastón episcopal proviene de la corte bizantina y simbolizaba a los mariscales; se encuentra en la España visigoda en el siglo VII y en Galia en el siglo VIII. En Roma, por el contrario, se desconoce antes del siglo XI, aunque el obispo de Roma ya lleva en el siglo VIII un bastón o «cetro» (la «ferula»). El palio o escarpe de origen imperial se comienza a usar en el siglo V, mientras que la «estola» (que es una insignia menor que el palio) se da ya en la Galia en el siglo VI. En España no se constata hasta el siglo VII y en Roma hasta finales del siglo VIII. Igualmente el manipulo, que se da desde el siglo VII como una insignia episcopal. Las «zapatillas» pontificales son corrientes en la corte de Justiniano y son usuales desde el siglo VI en Occidente. La mitra se constata en Roma en el siglo VIII, posteriormente al añadirle las coronas se convertirá en la típica tiara pontificia. También el anillo episcopal aparece en el siglo VIII en España y en la Galia, así como el pectoral que es también una insignia medieval. Los príncipes-obispos, como la corte romana, se revisten de un ceremonial, vestiduras e insignias pertenecientes a la nobleza. Esto se mantiene durante todo el Medievo e incluso se incrementa en el Medievo tardío (siglos XIII-XV).

De la misma forma se elabora un «ceremonial» desde el siglo VII. Se habla del «trono» episcopal, de genuflexiones (incluso los reyes llegan a arrodillarse ante los obispos), incienso y servicio cortesano con

⁷ F. PRINZ, *Klerus und Krieg...*, 8-18; 73-100; 147-3; J. F. LEMARIGNER, «Les laïques et l'entourage royal aux premiers temps capétiens (987-1108)», en *I laici nella 'societas christiana' dei secoli XI e XII*, Milano 1968, 530-45.

ministros enguantados. El trono pierde su carácter inicial de «cátedra» o sillón magisterial para asimilarse al de los altos empleados cortesanos, de la misma forma que la liturgia papal toma elementos imperiales. Desde mediados del siglo IV se constata la costumbre de los fieles de besar la mano al obispo⁸.

Esta dignidad episcopal no es más que la contrapartida a las funciones que ejercen dentro del imperio. Carlomagno es el que les integra plenamente en la estructura política: entre los *missi* que envía a controlar a la nobleza en las distintas partes del reino siempre hay un obispo. Estos forman parte de la corte palatina, participan en las dietas imperiales y son consultados en todo lo concerniente a la legislación. Se les considera como jueces y protectores del orden social sobre el que ejercen una vigilancia moral⁹. En este sentido, Carlomagno sigue la misma política que Recaredo en la España visigoda, que se apoya en el clero para controlar a la nobleza laica, corrigiendo la política de Leovigildo que se enfrentó al episcopado hispano. Los obispos de la España visigoda son miembros del «Aula Regis», como «grandes» del reino, y tras Recaredo tienen la competencia exclusiva sobre las cuestiones religiosas y las que afectan a los miembros del clero. El concilio se convierte en el tribunal supremo de apelación, y en los asuntos «mixtos» tienen competencias junto al juez civil tanto en lo religioso como en lo civil. Así los obispos juzgan materias tan diversas como las referentes a la castidad sacerdotal, idolatría, irreligiosidad, maleficios, a los judíos, cuestiones fiscales, etc. Son de facto los auténticos jueces de las ciudades, y tienen competencia para cuestiones que conciernen a la alta nobleza. La importancia de los obispos en la España visigoda se acrecienta con la monarquía electiva, que les da el medio de influir decisivamente en la nobleza y en los reyes, ya que su voto es a veces decisivo para inclinar la balanza a un candidato determinado¹⁰.

Esta estrecha simbiosis entre trono y altar en la España visigoda encuentra su prolongación y renovación en el imperio carolingio, y posteriormente con los Otones. Especialmente con el débil sucesor de Carlomagno, Ludovico Pío, los obispos alcanzan el culmen de su preponderancia y de su influencia en el reino. Defienden en el terreno político

⁸ Cfr. TH. KLAUSER, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld 1953, 15-22; 34-42; Y. CONGAR, *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, Barcelona 1964, 108-11; 119-120; N. GUSSONE, *Thron und Intronisation des Papstes von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*, Bonn 1978, 131ss.

⁹ Cfr. H. FICHTENAU, o.c., 113-51; 164-77; G. SCHNÜRER, 473-78; E. EWIG, HKG III/1, 187-90; M. PACAUT, *Histoire de la Papauté*, Paris 1976, 77-82.

¹⁰ E. A. THOMSON, *Los godos, en España*, Madrid 1971, 42-44; 212-13.

un dualismo de marca tanto gelasiana como agustiniana, según el cual hay una dualidad de poderes: el temporal y el sacerdotal, representado por los obispos. El episcopado, llamado por Carlomagno *clarissima mundi luminaria*, tiene una concepción ministerial del poder real y se considera el árbitro en cuestiones sociopolíticas basadas en su papel de «vigilantes del orden moral». Del mismo modo que el Papa, se consideran con poder para ungir a reyes y para juzgarlo en caso dado (como ocurre con Ludovico Pío). Su influjo crece en la misma medida en que decrece el poder real, y así Luis II tiene que prometer guardar los privilegios canónicos (*petitio episcoporum*) antes de ser ungido y coronado. El poder político, militar y moral, de los obispos va así desplazando el señorío real sobre la Iglesia.

El agustinismo político, que defiende una concepción ministerial de influjo isodoriano, es la concepción predominante en la época. Los obispos como «clavigeros del reino de los cielos» tienen competencias en la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, y éstas se extienden a la sociedad cristiana para velar por su unidad y por su moralidad. Ludovico Pío se somete a una penitencia pública, reconociendo así la competencia episcopal sobre el emperador¹¹.

Esta estrecha unión entre trono y altar tienen lógicamente como contrapartida la sacralización y legitimación religiosa del rey o emperador. Hay un pensamiento común desde la España visigoda hasta el reino franco. El IV Concilio de Toledo (633) proclama el absolutismo religioso-político. Una fe, una Iglesia y un reino. Las rebeliones contra el poder real se consideran un sacrilegio (aunque de hecho los obispos legitiman las rebeliones triunfantes), e incluso el rey que desea perdonar a reos de alta traición tiene que consultar a los obispos, ya que se trata de excomulgados¹².

De la misma forma, en el reinado de Carlomagno se ponen las bases de la sacralización real sobre una mezcla de elementos germánicos y de textos del Antiguo Testamento. La dinastía carolingia es la de reyes «elegidos por la gracia de Dios». Ludovico Pío comienza a titularse *divina favente gratia rex*, y la unción que reciben les separa de los meros laicos y les da una base teológica para sus pretensiones de inter-

¹¹ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the idea of Kingship*, London 1969, 55; 58; 77-101; 118-24; *Die Machtstellung...*, 186-201; K. MORRISON, *The two Kingdoms*, Princeton 1964, 36-6-116-77; J. SEMMLER, *Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig den Fromme*: ZKG 71 (1960) 37-66; E. EWIG, HKG III/1, 125-42; 148-49; J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, Madrid 1975, 117-20.

¹² E. A. THOMSON, o.c., 214; T. GONZÁLEZ GARCÍA, 415-17; 422-445; 466-69; 489-90; P. D. KING, *Law and society in the visigothic Kingdom*, Cambridge 1972, 122-58.

venir en los asuntos eclesiásticos. Esto será una constante en los siglos siguientes hasta la polémica de las investiduras con Gregorio VII. Esta posición real se expresa incluso en la liturgia: Carlomagno preside los oficios en la capilla palatina revestido de blanco, con una especie de vara episcopal. Como vicario de Dios se le aplican títulos de raíz veterotestamentaria como el de Nuevo David y Nuevo Moisés¹³.

Estas breves anotaciones históricas nos muestran cómo en el Alto Medioevo se produce ya una ruptura prácticamente absoluta entre el alto y bajo clero, por un lado, y entre el episcopado y la comunidad eclesial, por otro.

La configuración señorial de los obispos, su integración en la red de relaciones feudales, la «profesionalización» del episcopado como una carrera supletoria para las viejas familias patricias del Imperio, acaban por acuñar una nueva figura episcopal en el Alto Medioevo. Aquí es el desarrollo sociopolítico, económico y cultural el que se impone; luego a esto se añadirá una teología que busca responder a este orden fáctico y legitimar teológicamente lo que es ya un proceso consumado. Pero esta teología, que mayoritariamente se desarrolla con la escolástica del segundo milenio, tiene que romper con muchas de las tradiciones de la Iglesia antigua. La idea de un único cuerpo formado por el presbiterio y por el obispo, en el que se mantiene viva la conciencia de un ordo y de un gobierno colegial de la Iglesia, difícilmente puede encontrar un desarrollo en esta época. La configuración señorial de los obispos y la baja extracción social del clero arruinan esta idea eclesiológica de forma mucho más eficiente que la misma teología.

El bajo clero está plenamente integrado en el sistema de relaciones serviles y sometido al arbitrio de sus señores, episcopales o laicos. Los siervos ni siquiera son libres para decidir respecto a su ordenación, ya que esto presupone reconocerles un derecho como personas libres, aunque en la España visigoda se ponen limitaciones a estas ordenaciones forzadas, y esto ocurrirá también en la época de Ludovico Pío. Sin embargo, el obispo que es un señor feudal se comporta como tal con sus mismos ministros, y tanto en la España visigoda como en la época de Carlomagno hay frecuentes críticas contra obispos tiranos

¹³ H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die Katholische Kirche*, Köln 1964, 236-39; W. ULLMANN, *The Carolingian...*, 43-55; 71-77; *Die Machstellung...*, 156-78; K. F. MORRISON, *The two Kingdoms*, 34-36; E. EWIG, HKG III/1, 146-49; 162-63; 172; Y. CONGAR, *L'Eglise de Saint Agustin á l'époque moderne*, Paris 1970, 51-55. Véase también sobre los otiones: R. STAATS, *Theologie der Reichskrone. Ottonische «Renovatio Imperii» im Spiegel einer Insignie*, Stuttgart 1976, espec. 105-7; P. A. VAN DEN BAAR, *Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani*, Roma 1956, 23-31.

y avaros que explotan económicamente a los párrocos y clérigos. El obispo visitaba las parroquias con un derecho feudal de hospitalidad que le permitía exigir una retribución en especies, bienes domésticos y animales (*servitium episcopale*). Desde la misma toma de posesión del cura se les exigía derechos compensatorios.

No cabe duda de que esta configuración socioeconómica hace inviable una teología de la Iglesia local, fundada en una eclesiología eucarística, como la de la Iglesia antigua y que el sentido de pertenencia a un mismo orden (aunque con diversas funciones y grados) queda prácticamente anulado por estas fuertes diferencias sociales.

Lo mismo ocurre en lo que respecta a la relación entre el obispo y la comunidad. La dimensión del pastor y la vinculación con la comunidad pasa a un segundo plano, con lo que se hace posible el romper con la larga tradición de no admitir ordenaciones absolutas, que deja de tener un sentido cuando las diócesis se convierten en un feudo o beneficio y el derecho al beneficio se convierte en un motivo válido para exigir la ordenación, aunque no haya dimensión pastoral ni cura de almas. Muchos de los principios que luego desarrolla la teología tienen su raíz en este desarrollo sociológico. El obispo se aísla de la Iglesia y la verdadera alianza entre el trono y el altar comienza ahora, no en la época constantiniana en la que había conciencia de la autonomía y diferencias entre el poder real (o imperial) y la autoridad eclesiástica. Ahora es la simbiosis la que se impone.

4. EL EPISCOPADO: LA ESTRUCTURA ECLESIOLOGICA

Las Iglesias del Alto Medievo se caracterizan por la conservación de las estructuras sinodales y metropolitanas, y por la regulación autónoma de sus propios problemas. Evidentemente el derrumbe del Imperio romano y su fragmentación occidental en diversos pueblos o etnias bárbaras hacían muy difícil una centralización del gobierno de la Iglesia. La Iglesia aparecía como una comunión de Iglesias que procuraban intensificar los contactos entre sí, y de forma especial con la sede romana. En este sentido la Iglesia medieval continuaba la estructuración de la Iglesia antigua.

SINODALES Y METROPOLITAS

Estas Iglesias nacionales son bien conocidas. Especialmente la Iglesia visigoda, que a través de la influencia de S. Isidoro de Sevilla y de la Colección Hispana tiene un gran influjo en la eclesiología del Medievo. La Iglesia visigoda se caracteriza por una fuerte centralización jerárquica, primero en torno a los sínodos nacionales o provinciales, y luego en torno al metropolitano de Toledo que, paulatinamente, va evolucionando hasta jugar un papel parecido al del patriarca de Bizancio en la Iglesia española. Así, la Iglesia visigoda se configura como conciliar y metropolitana. Es una Iglesia nacional, que regula sus asuntos ordinarios de forma autónoma. Esta es una tendencia general del siglo VI, en el que sólo encontramos una decretal papal que haga referencia a España y otra que concierna a la Francia merovingia. Las relaciones con el obispo de Roma serán más frecuentes desde el siglo VI por la amistad de S. Leandro con S. Gregorio Magno, que le envía el palio como muestra de afecto. Luego las relaciones son distantes e incluso en algunos casos tensas, como con Braulio de Zaragoza y Julián de Toledo.

La centralización en torno a Toledo es una muestra (como el caso de Constantinopla) de la importancia que tiene el elemento político en la determinación de la estructura eclesiológica. Toledo era dependiente de la metrópoli de Cartagena, y su elección como capital del reino marca las diversas fases de su creciente protagonismo eclesial. Así, desde el 589 pasa a ser una metrópoli independiente de Cartagena, y en el concilio provincial de Toledo del 610 se amplía su jurisdicción a Cartagena (aprovechando su destrucción militar en la guerra con los bizantinos). Por fin el 643 se confirma la primacía de Toledo sobre el reino, dando el primado al *regiae urbis metropolitano*. Esta centralización marca el proceso final de la unificación litúrgica y disciplinar promovida por el IV concilio de Toledo, que a su vez establece la necesidad de convocar concilios nacionales para decidir cuestiones importantes para la Iglesia (sean de tipo doctrinal, legislativo o judicial).

Los famosos concilios de Toledo van poco a poco configurándose como la asamblea máxima del reino, con una simbiosis en la que se tocan tanto cuestiones civiles como religiosas. Están compuestos por obispos, abades, laicos (desde 589) y los reyes. Desde Recaredo los reyes visigodos asisten casi siempre a estos concilios y conservan la prerrogativa imperial de convocarlos (incluso los reyes arrianos del siglo VI) y de intervenir en ellos. Se puede afirmar que estos concilios, que son al mismo tiempo unas «Cortes» y un sínodo eclesial, denotan

la influencia de Bizancio así como de los reinos merovingios del sur de Francia. Todos los estamento eclesiales están presentes en los sínodos (obispos, presbíteros, diáconos y laicos), aunque desde el XII Concilio de Toledo va paulatinamente aumentando el número de laicos que asisten a sus sesiones, así como el número e importancia de asuntos políticos debatidos¹⁴.

Es evidente el influjo del conciliarismo de la Iglesia visigoda sobre la época carolingia. Las asambleas sinodales carolingias son más parecidas a las visigodas y anglosajonas que a la merovingias. En ellas participan miembros de la corte palatina junto a los obispos, siendo la academia palatina la que indica tanto los temas a tratar cuanto los miembros de las sesiones. También se da, desde la segunda mitad del siglo VIII, un resurgimiento de la actividad sinodal por obra de S. Bonifacio. En la segunda mitad del siglo IX se produce el declive de esta actividad sinodal y todavía más en el siglo X, que es muy pobre en este sentido. El «Ordo de Celebrando Concilio» del IV Concilio de Toledo (633) se constituye en una norma común de referencia para los concilios del Alto Medioevo, aunque se usa con libertad y se admiten muchas modificaciones.

Este espíritu conciliar es la contrapartida al peso e importancia de los obispos en las Iglesias nacionales. Carlomagno será el restaurador del sistema metropolitano cuyo resurgimiento es favorecido también por S. Bonifacio. Estos son los que toman la iniciativa tras la muerte de Carlomagno, constituyéndose en una especie de colegio federado de metropolitano y de provincias eclesiásticas, con autonomía eclesial tanto frente al rey como frente al Papa. La eclesiología horizontal que ellos propugnan se basa en la colegialidad y comunión de las Iglesias y se expresa en el conciliarismo de la Iglesia franca. Durante el siglo X, ante los débiles papas, este episcopalismo no cesa de reforzarse siendo un factor más en el poder de la nobleza del reino en la que se integran plenamente. Sin embargo, con los grandes papas de la segunda mitad

¹⁴ Sobre la Iglesia visigoda, cfr. P. SEYOURNÈ, *Le dernier Père de l'Église. Saint Isidore de Seville*, Paris 1929, espec. 86-95; 117-36; J. ORLANDIS, «Iglesia, concilios y Episcopado en la doctrina conciliar visigoda», en *El Colegio Episcopal*, I (J. L. Ortiz-D. J. Blázquez), Madrid 1964, 305-31; *La Iglesia en la España visigoda y medieval*, Pamplona 1976, 74-93; 61-74; 158-81; P. D. KING, *Law and society...*, 122-29; A. C. VEGA, *El Primado romano y la Iglesia española en los siete primeros siglos*: CiuDios 155 (1943) 69-103. Es significativo el confusionismo del autor ante los casos de Braulio y Julián, que chocan con su tesis de una gran armonía entre la jerarquía visigoda y el Obispo de Roma en la época visigoda; E. MAGNIN, *L'Église wisigothique au VII siècle*, Paris 1912; T. GONZÁLEZ GARCÍA, o.c., 546-47; 556-63; 89-97.

del siglo IX, defensores de una eclesiología verticalista y monárquica, y que propugnan el control de los concilios y de los metropolitans, tienen que sostener una dura lucha. Hincmar de Reims es el exponente calificado de las tesis del episcopado¹⁵.

Hincmar de Reims

Hincmar de Reims es el representante más calificado del episcopado franco. Su eclesiología refleja la alta conciencia que tiene de su papel de metropolitano, así como su conocimiento de la Iglesia antigua, cuyos cánones y concilios constituyen para él la norma eclesiológica por excelencia. Hincmar tiene una visión de la Iglesia como comunión de Iglesias locales o provinciales, presididas por un metropolitano según los cánones conciliares y la tradición de la Iglesia. En cada Iglesia local se hace presente la Iglesia universal, y ésta se expresa plenamente en los concilios ecuménicos. Hincmar defiende una eclesiología de comunión, en la que juega un papel importante la recepción, que es lo que permite que una doctrina formulada por un concilio particular pueda ser recibida por la Iglesia universal. En este sentido, subraya Y. Congar, la eclesiología de Hincmar de Reims tiene grandes parecidos con la concepción de la Iglesia que defienden los anglicanos e incluso los ortodoxos¹⁶.

Esta eclesiología es claramente episcopal: los obispos forman un colegio o coro, y entre ellos el obispo de Roma tiene el primer puesto. Es una eclesiología de clara raigambre cipriana, que es la más arraigada en Occidente durante la Alta Edad Media. No cabe duda que Hincmar acepta la primacía del Papa, e incluso asimila algunos elementos de las eclesiologías de Nicolás I, Adriano II y Juan VIII con los que tiene diversos conflictos: reconoce el papel de Roma como madre y maestra; su papel decisivo en la convocación de sínodos generales, en la legislación y en los asuntos doctrinales. Hincmar de Reims participa en este sentido en el consenso de la Iglesia occidental que reconoce sin reservas el primado del obispo de Roma.

Sin embargo, lo que Hincmar de Reims rechaza es una concepción monárquica del papado, como la que pretenden imponer Nicolás I,

¹⁵ T. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance...*, 23-29; M. PACAUT, *Histoire de la Papauté*, Paris 1976, 86-89; 10-6; K. F. MORRISON, *The two Kingdoms*, 68-78; también cfr. 45-67.

¹⁶ Y. CONGAR, *L'Écclésiologie du Haut Moyen-Age*, Paris 1968, 164-77. Sigue siendo fundamental el estudio de H. SCHORS, *Hincmar, Erzbischof von Reims*, Freiburg 1884; G. H. TAVARD, *Episcopacy and Apostolic Succession according to Hincmar de Reims*: ThSt 34 (1973) 594-623.

Adriano II y Juan VIII. Ante las pretensiones de éstos de imponer una eclesiología vertical y absolutista, en la que el Papa no sólo se constituye en tribunal de apelación en cuestiones episcopales, sino que pretende intervenir directamente en las provincias eclesiásticas, lesionando los derechos metropolitanos, Hincmar acude a la tradición de la Iglesia. Los cánones y decretos conciliares, así como la tradición de los Padres de la Iglesia antigua, son el límite al que tiene que subordinarse la actividad del obispo de Roma. Hincmar es el defensor de la «consuetudo» de la Iglesia, de la tradición y de la eclesiología predominante durante todo el primer milenio, que se enfrenta a la «nueva eclesiología» que quieren imponer sus coetáneos papales. Para Hincmar de Reims los papas no pueden poner sus decretales en lugar de los cánones y la tradición, que son el fruto del consenso eclesial. La primacía debe ejercerse en el respecto más escrupuloso a las estructuras tradicionales de la Iglesia, establecidas con los concilios que están inspirados por el Espíritu Santo.

Por eso se opone a las interferencias papales en su provincia eclesiástica, del mismo modo que se enfrenta con el rey, defendiendo la exención episcopal del control real. Las competencias jerárquicas y territoriales de cada miembro de la jerarquía exigen tanto que el metropolitano respete los derechos de su obispo sufragáneo como el Papa las de los metropolitanos. Es la tradición antigua, aprobada por los papas de los siglos anteriores y promulgada por los concilios, que defenderán luego los teólogos seculares frente a los teóricos propapales de las órdenes religiosas. Se opone a la concepción monárquica del papado que otorga a las decisiones de éste un valor *ex sese*, y que pueden imponerse sobre los cánones, concilios y tradiciones de la Iglesia antigua. «Los cánones y las reglas de los Padres pertenecen a los sacerdotes de la misma forma que la ley de Moisés fue llamada ley de los judíos»¹⁷. Además, Hincmar de Reims rechaza someterse al arbitrio del Papa, como si éste pudiera crear un derecho nuevo sobre la tradición¹⁸. Sin embargo acepta el derecho papal a aplicar las legislaciones canónicas de la tradición en las diversas circunstancias históricas. El Papa legisla dentro del derecho de la Iglesia antigua y del respeto a la tradición, nunca conculcando ese derecho.

El enfrentamiento de Hincmar de Reims con los grandes papas de su tiempo es la confrontación de dos eclesiologías, la tradicional y la nueva. Ambos aceptan la primacía papal, pero de ella deriva una con-

¹⁷ Migne PL 126, 414.

¹⁸ MGH Epistolae VIII, 157-58.

cepción diferente de lo que es la Iglesia y del papel que tiene en ella el Papa. Ambos son, al mismo tiempo, testimonio de cómo la eclesiología va progresivamente convirtiéndose en un problema jurídico y político, y cómo el Derecho canónico va integrándose en la concepción dogmática de la Iglesia¹⁹. La estructuración del poder y la autoridad en la Iglesia va poco a poco convirtiéndose en el centro de los debates eclesiológicos, en la misma medida en que la eclesiología se convierte en un tratado de Derecho político. De ahí la importancia que se da a la valoración de las fuentes de la tradición: los cánones conciliares expresan la voluntad de Dios, en cuanto que son expresión del consenso de la Iglesia. Por eso cada concilio evoca los cánones promulgados anteriormente, comprometiéndose a seguirlos. De la misma forma los papas se comprometen el día de su consagración a seguir los decretos de sus predecesores y de los concilios. Es el principio de continuidad que observamos también en los reyes. Incluso en los falsos decretales se liga al Papa a los cánones anteriores y se le insta a ejercer su autoridad sinodalmente. Las colecciones canónicas eran fundamentalmente de cánones conciliares y en el siglo VIII los Padres de la Iglesia antigua son citados como fuentes de derecho junto a los concilios. Se llega a hablar de los cánones conciliares como inspirados por el Espíritu Santo, como expresamente afirma S. León Grande y repite insistentemente Hincmar de Reims²⁰.

El espíritu del Medioevo está determinado por la conciencia de que es el Espíritu de Dios la verdadera autoridad que actúa a través de las estructuras eclesiales. Se vive un actualismo divino en el que el Espíritu sigue actuando en la Iglesia. Es Dios quien actúa y no las estructuras eclesiales, que son la manifestación y la forma de la acción de Dios. El Espíritu es el que tiene la primacía, el que opera a través de las estructuras visibles sin que su acción se identifique ni se agote totalmente en las estructuras regulares de la Iglesia. Al margen de las estructuras regulares siempre se concede al Espíritu la posibilidad de intervenir en la vida de la Iglesia.

Esto va a ir cambiando poco a poco en el sentido de una absolutización de las estructuras eclesiales y concretamente del papado. Ya Gelasio había querido que las colecciones canónicas aparecieran revestidas de su autoridad e hizo añadir a las colecciones canónicas conciliares los decretos de sus predecesores. Y con Juan VIII la Anselmo Dedicata comienza la serie de colecciones que se inician con el artícu-

¹⁹ Y. CONGAR, *L'Écclésiologie du Haut Moyen-Age*, 174.

²⁰ «Secundum sanctorum patrum canones Spiritu Dei conditos»: Migne PL 125, 1035 A.

lo de la primacía romana, asumiendo textos de papas, del Derecho romano y 514 falsas decretales. Es la época en que se enfrenta Hincmar de Reims con el Papa, negando el valor *ex sese* de los decretales papales, como si éstos pudieran imponerse a los concilios anteriores y anularlos. Poco a poco se va pasando del actualismo divino a las estructuras jurídicas, dadas en propiedad a la Iglesia.

La reforma gregoriana del siglo XII marca el paso de una época (la del actualismo divino *en* la Iglesia) a otra (la de la interpretación de la acción de Dios en términos de realidades jurídicas y de poderes). Se tiende a identificar la acción de Dios con las estructuras jurídicas, y esta tendencia, que triunfa en el segundo milenio y que se centra en el poder absoluto del Papa en la Iglesia, es la que va emergiendo con los grandes papas del siglo IX, con las falsas decretales y con el nuevo derecho contra el que protesta Hincmar de Reims²¹.

La postura de Hincmar de Reims no es ni mucho menos minoritaria en el alto Medievo. Al contrario, el P. Congar en su estudio sobre las tradiciones eclesiológicas de esta época encuentra tres principales: la tradición cipriana, agustiniana y leoniana. Las tres tradiciones convergen en su visión del episcopado como los que detentan el poder de las llaves. Eucaristía y penitencia son los sacramentos que determinan al sacerdocio, sin que exista una distinción entre orden y jurisdicción. Los obispos son los «clavigeros» que detentan las llaves del reino de los cielos. Por eso, la teología episcopal se basa en textos fundamentales como Mt 16,18-19; 18,18; Jn 20,22-23. Para las tres tradiciones es clave la figura de Pedro, el más popular de todos los apóstoles y que goza de gran prestigio entre los pueblos germanos como portero del cielo. Las diferencias están en la valoración que se hace de los textos²².

La corriente cipriana, que es todavía la dominante en el siglo X, ve a Pedro como la fuente del poder y autoridad episcopal. Son todos los obispos los que tienen el honor (la carga) y la potestad de Pedro, y el episcopado forma así un «ordo» o un cuerpo. Los obispos son los vicarios de Cristo, los «clavigeros *regni coelorum*», y tienen una solicitud universal por toda la Iglesia que no deriva del Papa. El Papa es aceptado como primado y su función concierne a la unidad de la Iglesia. Se acepta la principalidad y ejemplaridad de Roma y se acepta el re-

²¹ Y. CONGAR, *La tradition et les traditions* I, París 1960, 156-66.

²² Y. CONGAR, *L'Éclésiologie du Haut Moyen-Age*, 92-94; 138-86. Un buen análisis de esta época es el que ofrece A. M. LA BONNARDIERE, «*Tu es Petrus*». *La péricope Mt 16,13-23 dans l'oeuvre de saint Agustin*: Irénikon 34 (1961) 451-99; K. ADAM, *Cyprians Kommentar zu Mt 16,18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung*: Gesammelte Aufsätze, Augsburg 1936, 80-123.

ferir al Papa las *causa fidei*. Sin embargo, se rechaza el ver el magisterio romano como una autoridad de tipo jurídico doctrinal, e incluso se contestan los pronunciamientos doctrinales de los papas admitiendo que los fieles y los subordinados pueden reprimir a sus superiores en caso de herejía (llegando a anatematizar con la tradición anterior al Papa Honorio). La base de todo es la tradición, conservada por el Papa y los obispos, si bien la silla romana es la primera, el tribunal de apelación para la Iglesia universal, y se acepta que no puede ser juzgada (aunque sí se la puede invitar a justificarse). Se rechaza, sin embargo, el meter el primado dentro de la estructura dogmática de la Iglesia. Esta es la línea defendida por hombres de tanta importancia como S. Isidoro de Sevilla, S. Beda, Alcuíno, Hincmar de Reims, Juan de Orleáns, los obispos de la época de Ludovico Pío, y los concilios visigodos y francos.

Muy cercana a esta eclesiología está la agustiniana, que ve a Pedro como el que personifica a toda la Iglesia, siendo la Iglesia globalmente la que posee el poder de las llaves. Esta tendencia suele referir Mt 16,18 a la persona de Cristo y esta es la interpretación más extendida en el Medioevo. Es raro que se refiera el *super hanc petram* a la persona de Pedro (sí más frecuentemente a su confesión) y mucho menos al Papa como fundamento de la Iglesia. Pedro personifica a toda la Iglesia (S. Agustín se interesa menos por el episcopado que S. Cipriano), que recibe el poder de las llaves. Es una eclesiología que impregna al Medioevo y que todavía no ha sufrido un proceso de juridización como el que se impone en el segundo milenio. La autoridad romana es «religiosa» más que jurídica, y todavía no ha triunfado la tendencia romana a traducir la figura de Pedro en términos de poder.

Esto es precisamente lo que favorece la eclesiología leoniana, defendida por Nicolás I y Juan VIII, que sin embargo será muy rara en el siglo x. Se caracteriza por una teología o mística de Pedro y se hace siempre presente en sus sucesores romanos. Se distingue entre el poder de las llaves, común a todos los apóstoles (según Mt 18,18) y el poder específicamente petrino, que lleva a ver al primado como la fuente de autoridad, de la que deriva el poder episcopal, y como la norma universal en la Iglesia, por encima incluso de las tradiciones y cánones de la antigüedad. Es la interpretación que se difunde con el Pseudo-Isidoro y la que triunfará en el segundo milenio. Sin embargo, en esta época esta interpretación tiene poco arraigo fuera de Roma, y la prevaleciente es la interpretación cipriana/agustiniana. El mismo texto de Mt 16,18-19 se lee como evangelio en la misa de la consagración episcopal ya desde el siglo v. La eclesiología predominante es, por

tanto, episcopal, conciliar y de comunión. La tendencia leoniana proclamada por los grandes papas del siglo IX pasa a un segundo plano a la muerte de éstos, siendo el siglo X un siglo que acentúa más la diversidad y pluralidad, que la unidad como en el siglo IX. El mismo hecho de que desde el siglo VIII empiece a prevalecer el derecho germánico sobre el derecho romano (mucho más unitario y centralizado) favorece una eclesiología horizontal, en la que lo fundamental es el contenido de la tradición y no tanto las formas jurídicas eclesiales. El mismo Gervert, desde el 999 elegido como Papa Silvestre II, defiende una eclesiología sinodal, de comunión y de impronta, cipriana, y durante su pontificado está lejano a una eclesiología monárquica, que todo lo deriva de la cabeza y que se impone a la tradición, como la que propugnan algunos teólogos prorromanos como Abbon de Fleury. Esta eclesiología es minoritaria durante el primer milenio en la Iglesia, fuera de Roma, hasta que se produzca el giro de la reforma gregoriana en el siglo XII.

La época del Alto Medioevo es la última en la que pervive una eclesiología de comunión, de sinodalidad y de «colegialidad» entre los obispos. Es verdad que el concepto de colegialidad no puede encontrarse en esta época, pero también lo es que los obispos tienen conciencia de formar un «ordo» y de poseer una potestad en la Iglesia, que no es mera derivación del primado del Papa y que no se reduce a la Iglesia particular en la que gobiernan.

Al mismo tiempo esta época es el mejor testimonio de cómo la aceptación del primado papal, que es indiscutible en la tradición occidental, al menos desde finales del siglo IV, no lleva consigo necesariamente una configuración monárquica, centralista y jurídicista como la que se impone con la reforma gregoriana. Si atendemos a la tradición de la Iglesia en su conjunto, y no sólo a la tradición del segundo milenio, resulta muy difícil justificar la actual configuración organizativa del primado como la única válida y necesaria. En este sentido hay que reconocer que las actuales críticas al modelo de primado que rige en la Iglesia católica, tanto a nivel de otras confesiones como dentro del mismo catolicismo, están justificadas desde las más viejas tradiciones de la Iglesia.

También es significativo el desarrollo que ya en esta época comienza a darse en lo tocante al magisterio pontificio. La eclesiología innovadora aquí es la papal y no la que defienden los obispos. Comienza a darse la tendencia, que luego se desarrollará ampliamente en el segundo milenio, a pasar de una defensa del depósito de la tradición a su enriquecimiento progresivo; de una tradición conservada en documen-

tos y cánones a un magisterio vivo que no sólo interpreta, sino que contribuye a esa tradición; de un magisterio entendido en sentido restrictivo y en función de conservar la unidad de la Iglesia, a otro mucho más amplio que hace teología y que interviene en cuestiones debatidas entre los teólogos con una palabra autoritaria que consagra una teología oficial. La expansión progresiva de las atribuciones del primado, a la que se opone Hincmar de Reims y una gran parte de la Iglesia (sobre todo los metropolitans), tanto en la disciplina y vida de la Iglesia como en el magisterio y la doctrina, es la que va a cambiar de hecho toda la eclesiología del segundo milenio. Si formalmente se puede establecer una continuidad entre la tradición del Alto y del Bajo Medioevo, no cabe duda que cambia la materialidad misma de la tradición y que se produce un desplazamiento, e incluso un vuelco eclesiológico, en la manera de concebir la organización jerárquica de la Iglesia y en las diversas formas de relacionar el primado y el episcopado. Las pretensiones de Nicolás I y Juan VIII en el siglo IX, que son un testimonio importante pero bastante aislado en el contexto eclesiológico de esta época²³, son las que acaban imponiéndose y las que arruinan no sin dura lucha y resistencia episcopalista, la eclesiología más difundida en el Alto Medioevo.

Desde esta perspectiva los inicios de una teología de la colegialidad del episcopado y la eclesiología de comunión que propugna el Vaticano II cobran nuevas perspectivas y riquezas. No cabe duda de que un mayor conocimiento de la tradición de la Iglesia, en concreto de las corrientes eclesiológicas del primer milenio, lleva consigo una puesta en cuestión de la configuración eclesiológica que ha cristalizado en los siglos XIX y XX en torno a un modelo institucionalista, jurídico y de monarquía papal, como es el que subyace a la eclesiología de la sociedad perfecta. La Iglesia actual se encuentra enfrentada a la necesidad de una reestructuración y «reconversión» de sus estructuras organizativas. Lo exigen los signos de los tiempos, que se traducen en el movimiento ecuménico hacia la unidad de los cristianos, que es incompatible con la organización actual, y las demandas intracatólicas en pro de una mayor pluralidad, participación y autonomía de las distintas Iglesias dentro de la única Iglesia católica. Estas demandas pueden encontrar un aval en estas viejas tradiciones del Alto Medioevo y de la Iglesia antigua.

JUAN A. ESTRADA

²³ Remito a mi estudio «Evolución del papado y eclesiología medieval (siglos VI-X)», en *Miscelánea Augusto Segovia*, Granada 1986, 83-144.

PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS
DE MADRID

(Nuevas series a partir de 1975)

Serie I. ESTUDIOS: Teología, ISSN 0211-2752

0. ANTONIO VARGAS-MACHUCA (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid 1975, 693 p., ISBN 84-7057-175-3.
1. MANUEL OLIVA, *Jacob en Betel. Visión y voto (Gn 28,10-22)*, Madrid/Valencia 1975, 148 p., ISBN 84-400-9037-4. 600 ptas.
2. ELÍAS ROYÓN, *Sacerdocio, ¿culto o ministerio? Una reinterpretación del Concilio de Trento*, Madrid 1976, 456 p., ISBN 84-213-0387-2. 800 ptas.
3. A. BARCALA, J. DE MONTGOLFIER, D. TRONC, *Nuevas formas de análisis de textos con cerebros electrónicos*, Madrid 1976, 260 p., ISBN 84-213-0146-2. 550 ptas.
4. S. ZAÑARTU, *El concepto de zōē en Ignacio de Antioquía*, Madrid 1977, 294 p., ISBN 84-213-0148-9. 600 ptas.
5. LUIS F. LADARIA, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, 356 p., ISBN 84-213-0151-9. 850 ptas.
6. FEDERICO PASTOR-RAMOS, *La libertad en la Carta a los Gálatas. Estudio exegético-teológico*, Madrid/Valencia 1977, 343 p., ISBN 84-85281-13-6. 900 ptas.
7. ANGEL SANTOS HERNÁNDEZ, *Cristianismo en crecimiento. T. III, Misiones bajo el Patronato Portugués, I*, Madrid 1977, 696 p., ISBN 84-213-0152-7. 1.500 ptas.
8. FRANCISCO MARÍN, *Evangelio de la Esperanza. Evangelio de la Unidad. Cartas de S. Pablo a los Tesalonicenses y a los Filipenses*, Madrid 1979, 192 p., ISBN 84-85281-20-9. 550 ptas.
9. RAFAEL M.ª SANZ DE DIEGO, *Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado. El Cardenal Antolín Monescillo y Viso (1811-1897)*, Madrid 1979, LXXXII+498 p., ISBN 84-85281-22-5. 1.500 ptas.
10. LUIS F. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*, Madrid 1980, 288 p., ISBN 84-85281-24-1. 800 ptas.
11. JUAN B. VALERO, *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las «Expositiones»*, Madrid 1980, 398 p., ISBN 84-85281-29-2. 1.400 ptas.
12. ULPIANO VÁZQUEZ, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Madrid 1982, 336 p., ISBN 84-85281-32-2. 1.200 ptas.
13. LUIS F. LADARIA, *Antropología Teológica*, Madrid/Roma 1983, 438 p., ISBN 84-85281-44-6. 2.200 ptas.
14. VICENTE J. SASTRE, *La cultura del ocio. Implicaciones sociales y eclesiales*, Madrid 1984, 360 p., ISBN 84-85281-49-7. 1.800 ptas.
15. A. VARGAS-MACHUCA - G. RUIZ (ed.), *Palabra y Vida. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños*, Madrid 1984, 456 p., ISBN 84-85281-46-2. 1.800 ptas.
16. GREGORIO RUIZ, *Don Isaac Abrabanel y su Comentario al libro de Amós (Texto hebreo del manuscrito de El Escorial, traducción y notas)*, Madrid 1984, CLX+272 p., ISBN 84-85281-48-9. 1.900 ptas.
17. GREGORIO RUIZ, *Comentarios hebreos medievales al libro de Amós (Raši, A. ibn 'Esrá', Beaugency, D. Kimhi, J. ibn Caspi)*, Madrid 1986, ca. 360 p. (en prensa).
18. MANUEL REVUELTA, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. T. I, Supresión y reinstalación (1868-1883)*, Madrid 1984, XXXII+1.227 p., ISBN 84-85281-53-5. 3.500 ptas.
19. MANUEL BENÉITEZ, *Esta Salvación de Dios (Hch 28,28). Análisis narrativo estructuralista de Hechos*, Madrid 1986, 816 p., ISBN 84-85281-59-4. 3.900 ptas.

PEDIDOS:

UPCM, DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES
Universidad Pontificia Comillas, 28049 Madrid